LE PARADOXE DE L'ARBRE BANYAN

La culture et l'activisme en faveur des droits humains

Programme international de stages sur les droits humains

© 2007
ISBN 0-9707700-8-1
Programme international de stages sur les droits humains (IHRIP)

Tous droits réservés. Cependant, le Programme international de stages sur les droits humains (IHRIP) encourage l'utilisation de cette publication, ainsi toute reproduction ou utilisation d'extraits est acceptée avec joie. Veuillez néanmoins citer l'IHRIP quand vous utilisez des extraits.

Le Programme international de stages sur les droits humains (IHRIP)
Institute of International Education
1400 K Street, N.W., Suite 650
Washington, D.C. 20005
U.S.A.
Tél : (1 202) 326-7725
Fax : (1 202) 326-7763
Courriel : ihripescr@iie.org
Site Web : www.iie.org/ihrip/fr

Couverture de livre conçue par Nnenna Ozobia. Représentation graphique dérivé d'une photographie du temple Ta Prohm, au Cambodge, de Alfred Molon Photo Galleries, Unterhaching, Allemagne.

Préface

En 1998, lorsque le Programme international de stages sur les droits humains (IHRIP) et le *Asian Forum for Human Rights and Development (Forum-Asia)* étaient rendus aux premières étapes de leur collaboration pour la production de ce qui est éventuellement devenu *Le cercle des droits : l'activisme en faveur des droits économiques, sociaux et culturels: un outil pour la formation*, nous devions résoudre la question centrale des thèmes à inclure dans le texte. Nous avions d'abord décidé d'omettre la question des droits culturels en raison de sa complexité et de la forte controverse soulevée par le sujet. Cependant, en février 1999, lors de la première réunion de consultation avec les auteurs du manuel et d'autres militants sur l'île Phi Phi, en Thaïlande, nous avons compris que notre position était inacceptable et que nous devions absolument tenir compte des droits culturels! Nous avions demandé à un éventail de militants d'écrire des modules pour *Le cercle des droits*, mais comme nous n'avions pas traité le sujet des droits culturels depuis si longtemps, nous avons fini par écrire le module nous-mêmes. Heureusement, certains des participants de la réunion sur l'île Phi Phi, ainsi que de notre deuxième atelier à Yogyakarta, en Indonésie, qui eut lieu un an plus tard, nous ont aidés de manière significative.

C'est pendant le processus d'élaboration d'un module sur les droits culturels que nous avons été convaincus de l'importance fondamentale de la question de la culture au sein des droits humains, un sujet intriguant, relativement inexploré, et très complexe. Pourtant, nous avons été obligés d'abandonner le sujet jusqu'au mois d'août 2004, quand l'IHRIP a reçu une subvention de la Fondation Ford. De la mi-2004 jusqu'au mois d'août 2005, le personnel de l'IHRIP a consulté un grand nombre de militants des droits humains ainsi que d'autres personnes au sujet de la culture et des droits humains, et de l'activisme en faveur des droits humains concernant des problématiques spécifiquement culturelles. Malgré toute la documentation que nous avons lu sur des sujets pertinents, il reste bien évidemment toujours beaucoup plus de choses à lire, comme il existe toujours davantage de personnes dont l'expérience et la justesse pourraient servir à faire avancer les choses. Nous sommes très reconnaissants envers les nombreux militants et autres personnes qui ont partagé leurs expériences, analyses et suggestions avec nous.

Du 22 au 25 août 2005, nous avons organisé un atelier à Siem Reap, au Cambodge, sur le sujet de « La culture et les droits : défis et possibilités à exploiter pour le travail des droits humains. » L'atelier avait pour objet de se concentrer sur des domaines particulièrement problématiques pour l'activisme à l'égard des questions de culture et de droits qui avaient été identifiées lors de nos discussions et de notre recherche. Les participants de l'atelier, qui venaient de différentes régions à travers le monde, ont relaté des expériences et entendements inhabituellement variés et

profonds.* Nous avons d'abord traité quelques questions relativement vastes à propos de la culture et des droits humains, pour ensuite diriger la discussion vers cinq études de cas (résumées dans l'annexe 1), qui illustrent comment une variété de questions larges ont été mises en pratique par différents organismes et activistes.

Nous sommes extrêmement reconnaissants envers les participants – des activistes et chercheurs très occupés – pour le temps et l'attention qu'ils ont consacrés à l'atelier. Les discussions à propos des questions de culture et de droits ne sont jamais faciles, tout comme l'ont été nos conversations à Siem Reap. Cependant, les participants sont restés concentrés durant tout l'atelier, et nos conversations ont été très productives, nous permettant de penser à certains des défis les plus difficiles relativement à la culture pour le travail en matière des droits humains, et de mieux comprendre comment les relever en pratique.

Le bureau du Haut Commissariat des Nations Unies aux droits de l'homme à Phnom Penh nous a gracieusement invité à tenir notre atelier au Cambodge, et nous a aidés avec les logistiques locales. Sans leur accueil chaleureux et leur aide infatigable, nous n'aurions pas pu y tenir notre réunion, et les résultats auraient été beaucoup plus pauvres. Nous voudrions notamment remercier Margo Picken, Keat Bophal et Phan Kunthak Botum. Nous tenons également à remercier Boua Chanthou de *Partnership for Development in Kampuchea* (Padek), pour avoir partagé ses connaissances approfondies et très utiles à l'égard de la situation actuelle au Cambodge avec les participants. Pen Raingsey et Te Sokkhoeun de l'organisme *Fisheries Action Coalition Team* (FACT) ont organisé et nous ont accompagnés lors d'une visite au village de pêche de Peak Kantel au bord du lac Tonle Sap, et nous leur sommes très reconnaissants pour leur assistance. Nous avons été profondément touchés par les habitants de Peak Kantel qui étaient disposés à nous parler des menaces qui guettent leur mode de vie et culture.

Nous sommes également, bien sûr, très reconnaissants envers la Fondation Ford pour avoir soutenu ce projet important, et également pour son engagement de longue date envers les droits humains et le travail en matière des droits humains dans le monde entier. Natalia Kanem a été instrumentale par rapport à l'initiation de ce projet et Sara Rios, chef de l'unité des Droits de la Personne, et Larry Cox, agent de programme senior des droits humains, faisaient tous deux partie de l'atelier.

Daniel Laurent et Nnenna Ozobia du personnel de l'IHRIP ont apporté leurs idées, suggestions et assistance durant l'atelier, et Nnenna, son talent artistique pour concevoir la couverture. Daniel a modifié la couverture pour cette version française. Nous avons également bénéficié de l'aide généreuse et éclairée de trois stagiaires, Marley Crutcher,

* L'annexe 5 contient la liste des participants

Kendra Swick et Christopher Wong. Jonah Lobe a produit les illustrations de ce manuel en s'appuyant sur des dessins traditionnels issus de différentes régions et sociétés. Nous tenons également à remercier chaleureusement Daria Caliguire, Janet Chernela, Larry Cox, Eva Kalny, Nabil Morcos, Uma Narayan, Usha Ramanathan et David Weissbrodt pour avoir pris le temps de lire les versions préliminaires de cette publication, nous offrant leurs commentaires très utiles.

Tel que mentionné par D.J. Ravindran, chaire du conseil consultatif de l'IHRIP dans ses commentaires d'ouverture de l'atelier, il semblait très pertinent que la réunion sur la culture et les droits ait lieu au Cambodge, et particulièrement à Siem Reap. Le Cambodge a une histoire tellement remarquable et une culture tellement riche, que les Khmer Rouge ont violemment essayé de détruire. En plus des cultures vivantes, comme celles à Peak Kantel, il y a les ruines d'un incroyable complexe de temples près de Siem Reap, qui ont pris des siècles à être construits (le plus connu étant celui d'Angkor Wat), qui reflètent un riche mélange d'influences bouddhistes et hindoues.

Une des images les plus mémorables que les visiteurs du temple emportent avec eux est celle des énormes arbres banyan ou de soie qui poussent autour et à travers quelques structures du temple. Alors qu'il serait tentant de tuer certains arbres dont les racines délogent certaines grandes pierres des temples, en même temps, d'autres racines des mêmes arbres entourent les pierres, et ont l'air de les faire tenir ensemble, chose que les intempéries ou l'activité humaine pourraient autrement endommager. Cette image, qui est mémorable en toutes circonstances, semble particulièrement adaptée au contexte de l'atelier qui traite le rôle crucial joué par la culture dans la construction et le maintien des sociétés humaines, alors que diverses institutions ou pratiques peuvent profondément blesser, et même tuer, des êtres humains. Les arbres banyan et de soie dans le complexe de temples d'Angkor représentent remarquablement bien ce paradoxe fondamental et vécu de la culture et des droits humains.

Ann Blyberg, directrice exécutive
D.J. Ravindran, chaire, conseil consultatif
Programme international des stages sur les droits humains

Table des matières

Préface i

Introduction 1

Chapitre 1 Qu'est-ce que c'est la culture ? 11

Chapitre 2 La culture et le pouvoir 26

Chapitre 3 La culture et le genre 39

Chapitre 4 La culture et les droits humains 46

Chapitre 5 La culture et l'activisme en faveur des droits humains 68

Chapitre 6 La méthode d'établissement des faits et la documentation en matière de culture et des droits humains 79

Chapitre 7 L'élaboration de stratégies en matière de culture et des droits humains 96

Annexes

Annexe 1 Les études de cas abordés durant l'atelier à Siem Reap 115
Annexe 2 Quelques normes internationales liées à la culture et aux droits 139
Annexe 3 Multiples définitions de la culture 145
Annexe 4 Bibliographie sommaire 147
Annexe 5 Liste de participants à l'atelier de Siem Reap 149

Index..... 153

Introduction

Cela fait plus de dix ans que les ONG se préoccupent de plus en plus de la question des « droits ESC » – les droits économiques, sociaux et culturels. Ce travail est devenu de plus en plus éclairé, sophistiqué et efficace. Cependant, il est généralement reconnu que le « C » parmi les droits ESC a reçu moins de l'attention explicite des ONG que celle qui a été accordée à ce qu'on définit en termes de « droits économiques et sociaux ». Parmi les exceptions à cette négligence, il y a eu, bien sûr, tout le travail lié aux droits des peuples autochtones, où les droits culturels font l'objet d'une attention toute particulière[1]; les droits des minorités, où des groupes ont lutté pour le respect de certaines traditions et pratiques culturelles (l'usage de la langue, les pratiques religieuses, ainsi de suite); ainsi que des situations où la littérature et les arts sont menacés.

Cependant, ces dernières années, quelques ONG ont commencé à concentrer leur attention sur le droit à la culture (ou les droits culturels), et d'autres personnes démontrent maintenant un intérêt croissant pour examiner ces droits. Ce changement s'explique pour plusieurs raisons. Voici les principales raisons :

- Il devient de plus en plus évident que la question des droits culturels, parmi les « droits ESC », a été négligée comparativement au travail effectué en matière de droits économiques et sociaux. Alors que le mouvement des droits humains est clairement plus enclin à traiter les droits ESC – des droits qui paraissaient auparavant si inconnus et insurmontables – les défis et complexités en matière de droits culturels semblent plus surmontables;

- Des conflits et des morts au nom de la « culture » se sont produits pendant les deux dernières décennies à une échelle terrifiante au Rwanda, en Bosnie, Croatie, en Serbie et ailleurs. La destruction qui a été semée constitue un motif pour en apprendre davantage sur la culture et les complexités qui accompagnent les revendications pour les « droits à la culture »;

- Le travail de protection des droits des femmes est régulièrement contesté par certaines institutions ou pratiques culturelles, au point où la question de la « culture » semble souvent fondamentalement incompatible avec les droits des femmes. En quoi est-ce que cette réalité affecte l'ensemble du travail du mouvement des droits humains?; et

- La « mondialisation » est régulièrement tenue responsable d'un certain nombre de problématiques liées aux droits humains. Les répercussions des économies néo-libérales sur les économies et sociétés traditionnelles, sur la jouissance et l'usage du savoir traditionnel, et

sur d'autres aspects culturels de la vie font partie des problématiques qui sont régulièrement mentionnées comme des sources de profonde inquiétude. Ces répercussions ont amené un certain nombre d'organismes et de militants à concentrer leurs efforts sur les questions des droits culturels et humains.

Le paradoxe de l'arbre banyan – *objectifs et présomptions sous-jacentes*

La présomption sous-jacente principale du manuel *Le paradoxe de l'arbre banyan* est que la culture est fondamentale à tout être humain, et qu'ainsi les droits liés à la culture sont des droits humains essentiels.

Cette présomption constitue le motif principal pour lequel cette publication a été élaborée : pour que les renseignements à propos de la culture et des droits humains, et de la culture et de l'activisme en faveur des droits humains soient plus accessibles pour les militants, ce qui paraît particulièrement pertinent et utile afin d'encourager davantage de groupes de défense des droits humains à aborder des problèmes où la question de la culture joue un rôle significatif.

D'après des conversations avec un grand nombre de militants, il paraît évident que les questions culturelles demeurent assez vagues pour plusieurs d'entre eux et/ou difficiles à cerner pour le travail. Tel que stipulé par un militant (qui paraphrasait une autre personne) : « Pourquoi est-ce que la culture constitue une armoire dans laquelle les gouvernements aiment déposer tout ce dont ils n'ont pas envie de parler – et nous, en tant que défenseurs des droits humains, ne savons pas comment les tenir responsables? »[2] À cet effet, il est vrai que plusieurs militants manquent de traiter les questions de culture et de droits dans des situations qu'ils abordent, ou évitent de travailler ces questions parce qu'ils ne se sentent pas prêts à gérer toutes les difficultés et controverses anticipées par ce travail. Par la même occasion, il existe d'autres activistes des droits humains qui ont acquis beaucoup d'expérience dans le domaine des droits culturels et qui pourraient ainsi contribuer à le faire considérablement évoluer.

Le Programme international de stages sur les droits humains (IHRIP) cherche à appuyer le travail des ONG spécialisées dans les droits humains, en facilitant surtout l'échange des connaissances et expériences parmi les groupes de défense des droits humains ainsi qu'entre les groupes de défense des droits humains et militants œuvrant dans d'autres domaines. Compte tenu de l'intérêt croissant de la part des ONG spécialisées dans les droits humains pour les questions de droits à la culture (ou droits culturels), l'IHRIP a décidé d'essayer de rassembler quelques-unes des meilleures expériences, analyses et réflexions provenant des activistes des droits humains sur les questions de culture et de droits, ainsi que d'autres expériences, analyses et réflexions utiles

d'individus ou d'institutions issus de domaines différents, et d'échanger ces informations avec d'autres activistes.

En plus de l'intérêt croissant pour les questions de culture et de droits, deux autres développements nous ont amenés à croire que le moment était venu pour prendre cette initiative :

- Plusieurs organismes ont commencé à regarder les questions relatives aux droits humains sous un nouveau jour depuis que les questions de droits ESC ont été abordées. En réponse à l'accusation qui a souvent été exprimée – concernant l'aspect « vague » des droits ESC – des activistes ont réfléchi de nouveau à propos du processus de reconnaissance des droits et de la manière dont notre entendement de ces droits se développe. Un des aboutissements de ces réflexions a été une meilleure appréciation du rôle majeur joué par les victimes de violations des droits humains dans ce processus, et de la manière dont leurs plaintes aident les activistes et d'autres personnes à identifier les éléments qui sont importants à inclure dans les normes et lois en matière de droits humains. Cette plus grande sensibilité envers le rôle des victimes – et relativement aux droits ESC, les victimes sont souvent les pauvres et les marginalisés – occasionne d'importantes solutions possibles pour le travail sur les questions de culture et de droits. Depuis un certain temps, les observateurs concernés par la culture ont souvent soulevé le problème concernant les normes uniformes en droits humains qui sont appliquées à tout le monde, sans égard aux spécificités de toutes les situations différentes auxquelles les personnes dans le monde entier sont confrontées. Le travail relatif aux droits ESC a été utile pour accroître l'importance de la prise de conscience de ces spécificités, et pour essayer de les intégrer dans le processus d'élaboration des normes en matière des droits humains.

- Les anthropologues et sociologues se sentent généralement plus confortables pour traiter les questions de culture et de droits que plusieurs activistes des droits humains. Cependant, les activistes ont couramment été amenés à croire que, lorsque les anthropologues se lèvent contre l'application de normes « universelles » à l'égard des différentes spécificités culturelles, ils défendent un point de vue issu du « relativisme culturel » – ce qui a pour conséquence de nuire au soutien des droits humains. Alors que le domaine de l'anthropologie n'a jamais été aussi monolithique que ce qui est insinué dans cette dernière constatation, les perceptions et entendements des anthropologues en matière de culture sont également en train de changer depuis quelques décennies.

  Les descriptions anthropologiques antérieures de cultures particulières présentaient souvent des images de sociétés ayant des qualités bien définies et intemporelles qui étaient les mêmes pour toute la société. Dans des situations où les normes en matière des droits humains ne

concordaient pas avec ces qualités, un conflit semblait inévitable. Cependant, au cours des dernières décennies, l'avis de la majorité des anthropologues a évolué, concordant davantage avec la description de la culture suivante :

> On sait aujourd'hui que la culture n'est pas statique mais qu'au contraire, elle se transforme à travers l'histoire; qu'elle est illimitée plutôt que délimitée et intégrée; contestée plutôt que consensuelle; qu'elle fait partie de structures de pouvoir telle la construction de l'hégémonie; qu'elle est enracinée dans des pratiques, symboles, comportements, schémas de domination et de rationalité qui font partie de catégories de signification culturelles plutôt que dans toute simple dichotomie entre des idées et comportements; et qu'elle est négociée et établie à travers l'activité humaine plutôt que par des forces superorganiques.[3]

Étant donné tous ces facteurs, le moment est venu de procéder à l'exploration des questions de culture et de droits.

Le paradoxe de l'arbre banyan – *ce qu'il tente et ne tente pas de faire*

Un des participants de l'atelier de Siem Reap (qui est décrit dans la préface) a dit : « Nous devrions donner à la culture la complexité qui lui est due, et apprendre par la suite à la traiter. » Nous espérons que *Le paradoxe de l'arbre banyan* puisse constituer un pas en direction de ces deux objectifs.

Le travail en matière des droits humains où la culture joue un rôle prépondérant présente généralement des activistes ayant à relever des défis importants. Ce travail peut s'avérer difficile et compliqué, nous forçant souvent à remettre en question et examiner quelques-unes de nos croyances et suppositions les plus fortes. Sans vouloir minimiser ces difficultés, l'IHRIP est convaincu qu'un meilleur entendement d'un certain nombre de défis d'ordre conceptuel, stratégique et pratique posés par le travail nous aiderait à faire face à ces défis.

- Les chapitres de ce livre explorent deux dimensions différentes de « culture et droits humains ». Nous traitons l'importance de la protection des cultures et les défis qui doivent être relevés par les activistes pour ce faire. Nous regardons aussi « la culture en tant que problème » – dans d'autres termes, des situations dans lesquelles des institutions et pratiques culturelles spécifiques semblent violer ou violent des normes en matière des droits humains. Dans les discussions qui se trouvent dans les chapitres qui suivent, nous passons d'une question à l'autre sans forcément signaler le changement. Nous croyons que le texte est suffisamment clair pour que les lecteurs puissent s'y retrouver.

- Dans le processus d'élaboration de ce projet, nous trouvions qu'il fallait d'abord reculer d'un pas, puis d'un deuxième pas du « droit à la culture » ou des « droits culturels » afin d'atteindre un angle privilégié. Ce premier pas en arrière nous a menés à « la culture et les droits humains ». Dans *Le paradoxe de l'arbre banyan*, nous traitons « la culture et les droits humains » plutôt que « les droits culturels » ou « le droit à la culture », pour deux raisons connexes :

  - Premièrement, le lien entre la culture et les droits a de multiples facettes, et il est plus complexe que ce qui est normalement entendu par les « droits culturels ». Des activistes des droits humains qui travaillent souvent dans ce terrain beaucoup plus vaste et complexe pourraient ne pas considérer leur travail comme faisant partie des « droits culturels », et ainsi ils pourraient avoir de la difficulté à comprendre comment la culture est liée à leur travail et comment elle l'affecte.

  - Deuxièmement, quand nous parlons de « droits culturels », nous avons tendance à prendre comme point de départ les dispositions liées à la culture et à la vie culturelle inclues dans la Déclaration universelle des droits de l'homme ou dans d'autres documents et traités internationaux en matière des droits humains. Toutefois, ces dispositions, toutes combinées, n'énoncent pas un ensemble cohérent, et ceci a pour effet de générer des problèmes et des difficultés dans le cadre des discussions qui ont rapport avec ces dispositions. De telles discussions semblent soulever des questions et suivre des lignes de pensée qui sont souvent improductives, mais qui dérivent naturellement d'un cadre incomplet.

  Que faire après cela? Il nous paraissait sage de retourner à des bases et de regarder les choses sous un nouveau jour. Les revendications pour des droits sont enracinées dans les expériences quotidiennes des gens ordinaires et elles évoluent en rapport avec l'évolution des expériences de chacun. Depuis les dernières 50 à 60 années, non seulement notre entendement du concept de la « culture » s'est-elle élargie de manière significative, mais en plus, les expériences des

gens sont différentes, et il existe un large éventail de revendications en matière des droits humains aujourd'hui qui n'auraient pas été connues il y a quelques décennies. Vu la confusion fréquemment rencontrée lors de discussions sur les « droits culturels », il paraissait utile, en se penchant sur le travail en matière de culture et des droits humains, de retourner à ces expériences et revendications fondamentales : comment est-ce que ces expériences et revendications se rapportent à la culture de chacun, et qu'est-ce qui est véhiculé par ces revendications et nécessite d'être protégé? En nous concentrant sur « la culture et les droits » plutôt que sur « les droits culturels », nous croyons avoir plus de marge de manœuvre pour explorer ces questions.

Ainsi, dans les prochains chapitres, nous évitons, quand c'est possible (malgré le fait que ce ne soit pas toujours réussi) d'employer les phrases « le droit à la culture » ou « les droits culturels ». Nous espérons avoir déjà clarifié l'idée selon laquelle nous croyons que la culture est fondamentale à la vie humaine, et que les droits humains qui protègent la culture et les membres d'une culture sont essentiels. Toutefois, nous avons conclu que, à ce moment donné, une manière efficace de nous débarrasser d'un certain nombre d'a priori et de lignes de pensées inutiles est d'éviter l'utilisation de ces termes, autant que possible.

Alors, tout en prenant en considération leur importance, *Le paradoxe de l'arbre banyan* ne se penche pas sur la question des lois et des normes internationales actuelles liées au droit à la culture (ou aux droits culturels).[4] Nous ne proposons pas une définition spécifique pour le (ou le contenu de) droit à la culture ou les droits culturels, et les personnes qui souhaitent consulter les définitions qui ont été proposées devraient prendre référence dans d'autres sources de documentation.[5] Nous ne nous impliquons pas directement non plus dans les nombreux débats au sujet des croyances, institutions ou pratiques culturelles particulières et la manière dont elles correspondent aux normes en matière des droits humains. Il existe déjà un grand nombre de publications qui traitent un ensemble de ces questions, et nous ne voulons pas les dupliquer.

- Nous avons dit que nous voulions faire deux pas en arrière. Alors que le premier pas – un retour en arrière sur « la culture et les droits humains » – a été utile, une fois arrivée à ce point, les choses avaient encore l'air assez confus et flou, ce qui nous a amenés à faire un autre pas en arrière, pour explorer « la culture et l'activisme en faveur des droits humains ». Nous pensions que ce deuxième pas était nécessaire dans la mesure où nous avions conclu que notre entendement des questions relatives à la culture et aux droits humains, et souvent notre *capacité* de compréhension de ces questions, dépendaient en grande partie de *la manière* dont nous effectuions notre travail.

Le paradoxe de l'arbre banyan explore quelques défis communs et possibilités à explorer en matière de travail sur les droits humains inhérents à plusieurs ou à toutes les questions controversées susmentionnées. Il explore un nombre de questions de l'ordre conceptuel, stratégique et pratique liées à la culture et aux droits qui semblent particulièrement pertinentes, préoccupantes et importantes pour l'activisme en faveur des droits humains.

Il constitue également une exploration de l'activisme en soi. Un des défis majeurs de l'activisme à l'égard de ces questions est de comprendre et garder à l'esprit le paradoxe selon lequel la culture est essentielle à la vie humaine et, alors qu'en même temps, certaines institutions ou pratiques peuvent nuire à cette même vie humaine – parfois de manière fatale. Il est exceptionnellement difficile de penser, vivre et travailler avec un paradoxe aussi profond et fondamental.

En tenant compte du travail dans le domaine des droits humains qui a ou n'a pas été effectué dans ce secteur, il est également devenu évident que l'activisme en faveur de la culture et des droits humains ne serait efficace qu'avec de très fortes compétences d'entendement et de communication interculturelle. Bien que ces compétences soient importantes dans d'autres secteurs liés au travail sur les droits humains, la culture constitue une telle force potentielle qu'une capacité de conscientisation et une sensibilité particulière sont essentielles lorsqu'on aborde des problèmes liés à la culture. Tout au long de ce livre, nous faisons souvent allusion à plusieurs éléments d'activisme qui, selon nous, sont liés à cette nécessité d'entendement et de communication interculturelle.

Ainsi, *Le paradoxe de l'arbre banyan* s'articule autour de ces deux points, notamment « la culture et les droits humains » et « la culture et l'activisme en faveur des droits humains ».

Le contenu de Le paradoxe de l'arbre banyan

Le paradoxe de l'arbre banyan comporte les chapitres suivants *:*

<u>Chapitre 1 : Définir la culture</u> : Ce chapitre commence au tout début, avec la culture. Il contient des réflexions sur la « culture » – à qui elle appartient, comment nous la ressentons, et comment, en tant qu'activistes, nous pouvons l'aborder de manière efficace. Cela peut paraître un peu philosophique et théorique, et nous essayons de baser la discussion sur des exemples concrets. Nous espérons qu'après la lecture de ce chapitre, les lecteurs se sentiront plus confortables avec et plus enclins à utiliser le terme vague que représente la « culture ».

Chapitre 2 : La culture et le pouvoir : Le pouvoir est un problème implicite dans tout travail en faveur des droits humains, mais il n'est que très rarement abordé explicitement comme tel dans le vaste domaine des droits humains. Cependant, il serait impossible de comprendre comment la « culture » fonctionne, comment elle est abordée, et souvent manipulée, sans analyser des problèmes liés au pouvoir dans des situations ayant des enjeux relatifs à la culture et aux droits.

Chapitre 3 : La culture et le genre : Toute personne qui suit les problèmes relatifs à « la culture et les droits », même de manière peu systématique, ne pourrait pas manquer de remarquer combien les questions concernant le genre reviennent fréquemment et y sont directement liées. Il y a des raisons pour expliquer cela. Ce chapitre parle de quelques-unes des plus importantes raisons pour l'activisme en faveur des droits humains.

Chapitre 4 : La culture et les droits humains : L'analyse et les discussions concernant les problèmes liés à la culture et aux droits humains peuvent facilement devenir confuses et prêter à confusion, partiellement à cause de la nature complexe du rapport entre la culture et les droits humains. Ce chapitre explore quatre rapports-clé entre les deux concepts, qu'il est important d'identifier et de démêler dans toute analyse de situation impliquant « la culture et les droits ».

Chapitre 5 : La culture et l'activisme en faveur des droits humains : En règles générales, le travail en faveur des droits humains est compliqué, fondamentalement et stratégiquement. Mais lorsque des problèmes d'ordre culturel jouent un rôle éminent dans une situation donnée, certaines difficultés et complications surviennent pour ce travail. Ce chapitre aborde quelques-unes de ces difficultés.

Chapitre 6 : La méthode d'établissement des faits et la documentation en matière de culture et des droits humains : Les faits sont fondamentaux au travail sur les droits humains. Qu'est-ce qui s'est passé et pourquoi? Est-ce que les situations où la culture rentre significativement en cause présentent des défis particuliers à cet effet? Il semble que oui, et ce chapitre aborde spécifiquement ces défis.

Chapitre 7 : L'élaboration de stratégies en matière de culture et des droits humains : Vu les aspects vague et complexe de la culture et la nature souvent controversée des problèmes en matière de culture et des droits, il peut s'avérer très difficile d'élaborer des stratégies efficaces assurant l'entendement et la protection des droits humains dans des situations où la culture occupe une place importante. Ce chapitre s'appuie sur le travail de certaines organisations qui ont beaucoup d'expérience dans l'élaboration de stratégies efficaces.

Le paradoxe de l'arbre banyan comporte cinq annexes :

Annexe 1 : contient les études de cas sur lesquels reposaient les discussions durant l'atelier à Siem Reap en août 2005 (l'atelier décrit dans la préface). Ces études de cas sont riches en renseignements à propos des problèmes liés à la culture et aux droits, et de la manière dont les ONG les abordent.

Annexe 2 : Bien que cette publication contienne peu de renseignements sur les normes internationales et régionales liées au droit à la culture (ou aux droits culturels), il est utile d'en avoir quelques-unes des plus importantes à portée de main, alors nous les avons inclues ici.

Annexe 3 : Beaucoup de temps et d'efforts ont été consacrés à la définition de la culture. Cette annexe y fait référence en procurant quelques exemples de définitions.

Annexe 4 : Il existe énormément d'articles et de livres sur les problèmes liés à la culture et aux droits. L'annexe 4 en énumère quelques-uns dont l'IHRIP s'est servi pour l'élaboration de cette publication.

Annexe 5 : Cette annexe contient une liste de participants à l'atelier sur la culture et les droits humains qui a eu lieu à Siem Reap, Cambodge, du 22 au 25 août 2005.

Notes

1. En effet, les problèmes liés aux droits des peuples autochtones vont au-delà de ce qui entendu par « droits culturels », impliquant toute une gamme de droits civils, politiques, économiques et sociaux.
2. Priti Darooka du Program on Women's Economic, Social and Cultural Rights, s'inspirant d'une déclaration de Manisha Gupte, citée dans *Crossing Boundaries: Women and Economic, Social and Cultural Rights*, Compte-rendu d'une réunion à Goa, Inde, 28-31 octobre, 2004 (New Delhi: PWESCR, 2005), 22.
3. Sally Engle Merry, "Changing rights, changing culture," dans *Culture and Rights: Anthropological Perspectives*, eds. Jane K. Cowan, Marie-Bénédicte Dembour et Richard A. Wilson (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 41-42.
4. Pour une étude plus approfondie de ces normes, voir, par exemple, Stephen A. Hansen, "The Right to Take Part in Cultural Life: Toward Defining Minimum Core Obligations Related To Article 15 (1)(a) of the International Covenant onEconomic, Social and Cultural Rights," dans *Core Obligations: Building A Framework for Economic, Social and Cultural Rights,* eds. A. Chapman and S. Russell (Antwerp : Intersentia, 2002).
5. Voir, par exemple, Elsa Stamatopoulou, "Why Cultural Rights Now?" Transcription révisée des commentaires à l'atelier "The Case for Cultural Rights", organisé par Carnegie Council for Ethics and International Affairs,

New York, le 23 septembre, 2004. Commentaires disponibles à http://www.carnegiecouncil.org/printerfriendlymedia.php/prmID/5006

Chapitre 1
Qu'est-ce que c'est la culture ?

Un des obstacles que les activistes doivent surmonter dans l'élaboration d'analyses et de stratégies efficaces liées aux problèmes de la culture et des droits est le concept complexe, et parfois vague, de la « culture ». Ainsi, une étape à franchir avant de pouvoir aborder plus amplement et efficacement les problèmes liés à la culture et aux droits est de développer une plus grande compréhension de la « culture » et de ce fait une meilleure capacité à travailler et à parler du concept.

L'annexe 3 comporte une courte discussion sur les différentes définitions de la « culture ». Cependant, dans le cadre de *Le paradoxe de l'arbre banyan,* la définition large proposée par l'UNESCO est plutôt adéquate :

> *« [L]a culture, dans son sens le plus large, est considérée comme l'ensemble des traits distinctifs, spirituels et matériels, intellectuels et affectifs, qui caractérisent une société ou un groupe social. Elle englobe, outre les arts et les lettres, les modes de vie, les droits fondamentaux de l'être humain, les systèmes de valeurs, les traditions et les croyances. »*[1]

Les sections suivantes abordent un certain nombre de points-clé à propos de la culture, qui sont importants pour l'activisme en faveur des droits humains :

- La culture n'appartient pas seulement à « eux »
- La culture est fondamentale à la construction humaine de la réalité
- Nous n'appartenons pas à une seule culture, mais à plusieurs cultures, et notre identité a plusieurs facettes
- Une culture n'est pas clairement définissable
- La culture n'est pas statique ou monolithique

La culture n'appartient pas seulement à « eux »

La culture appartient à tout le monde. Ce fait fondamental a tendance à se faire oublier dans le travail en faveur des droits humains.

En raison de la nature intangible de la culture, elle peut paraître invisible. Parce qu'elle est si fondamentale à notre propre compréhension de nous-mêmes et de nos vies, elle peut, paradoxalement, être très vague.

Il est souvent difficile de voir la manière dont la culture affecte une situation donnée ou notre compréhension de cette dernière, surtout quand nous avons affaire à notre propre culture. Notre existence au sein

de notre culture est souvent comparée à l'allégorie d'un poisson dans l'eau. Un poisson a nagé dans l'eau toute sa vie, ainsi il ne sait même pas ce qu'est l'eau. Elle « est » simplement là et elle y sera toujours. Parce que notre culture semble « être » simplement là, il est assez difficile de la voir et de l'analyser.

Nous apprenons davantage de choses sur les spécificités de notre propre culture quand nous remarquons des différences entre ce que « nous » croyons et la manière dont « nous » faisons les choses, et les croyances d'un autre groupe de personnes et comment « elles » font les choses. En fait, cette différence est essentielle au développement de notre prise de conscience de notre propre culture.

En même temps, quand nous remarquons des institutions et pratiques inconnues dans d'autres cultures, et surtout quand nous n'avons pas une bonne connaissance de cette société en question, nous avons tendance à qualifier ses institutions et pratiques comme étant « culturelles », et à déduire que les événements qui se déroulent dans ce contexte résultent des croyances culturelles de cette société particulière. En d'autres termes, la culture devient une explication facile de ce qui se passe quand cette autre société nous paraît sensiblement « exotique ».

Les morts en l'absence de dot en Inde et la violence conjugale

« Quand le problème des morts en l'absence de dot "traverse les frontières nationales" et se fait "connaître" dans des contextes nationaux occidentaux comme un "problème qui affecte les femmes indiennes", ce problème se fait connaître "hors contexte" parce que beaucoup d'occidentaux manquent [...] "de renseignements contextuels". En traversant des frontières nationales sans ce genre de renseignements contextuels, la "mort en l'absence de dot" perd ses liens avec le domaine de la "violence conjugale" et se transforme en une sorte de "rituel indien" bizarre, une forme de violence contre les femmes qui doit certainement "être causée par la culture indienne". Alors, la "culture indienne" devient une sorte de raison floue responsable des "meurtres de femmes par carbonisation, quotidiens en Inde", produisant ce que j'appelle les "meurtres culturels" ».[2]

La situation n'est pas forcément plus facile quand nous examinons notre propre pays. Par exemple, si nous appartenons au groupe culturel dominant de notre société, nous pouvons nous trouver dans une situation paradoxale. D'un côté, nous pouvons être très conscients de ce que

représentent certaines valeurs culturelles dominantes, parce qu'elles sont généralement qualifiées comme des valeurs que toute la société devrait promouvoir. Cependant, d'autres valeurs, et surtout celles qui sont moins désirables, peuvent être invisibles à nos yeux – soit parce qu'inconsciemment, on ne veut pas les voir, soit parce qu'elles sont tellement omniprésentes et cachées qu'on a tendance à les confondre avec « la manière dont les choses fonctionnent ». Dans ce cas, il est possible que l'on ait de la difficulté à voir et/ou prendre conscience du fait que la plupart de nos croyances et pratiques sont ancrées dans la culture ou d'appartenance culturelle.[3]

Implications pour les activistes en faveur des droits humains

Nous avons tendance à croire que le droit à la culture (ou les droits culturels) fait principalement référence aux populations autochtones ou aux groupes minoritaires, peut-être en raison des croyances et pratiques (y compris la langue) spécifiques de ces groupes qui sont manifestement différentes de celles de la société dominante, ou parce qu'ils vivent dans des régions géographiques clairement définies au sein de notre pays. Tout le monde, par contre, appartient à une ou plusieurs cultures, alors le droit à la culture nous concerne tous.

La culture est fondamentale à la construction humaine de la réalité

Chacun d'entre nous grandit dans une certaine ou plusieurs cultures. Nous en prenons connaissance à travers des conversations et des interactions avec, ou par simple observation de nos parents, d'autres membres de la famille, des amis, nos chefs religieux, enseignants, ainsi de suite. Notre

La migration et la culture

« Nous venons d'une culture orale. [...] c'est significatif. Parce qu'en parlant, on occupe l'esprit. Occuper l'esprit équivaut à garder l'esprit sain. Vous n'êtes pas inquiet, pas frustré, pas déprimé, vous n'êtes pas [...] vous prenez un café, discuté, riez, et plein de choses dans ce genre. Et c'est la manière la plus facile de rester mentalement sain plutôt que de consulter des psychologues ou psychiatres [...] et d'un coup, ce réseau social et tout a disparu. Et que fait l'esprit ? Il devient monologue et ce monologue n'a pas de fin [...]. On perd le sommeil. On perd l'appétit. »[4]

culture nous enseigne une manière de voir le monde, nous dicte ce qu'on doit faire et nous montre comment interagir avec les autres. Elle répond à certaines des questions essentielles à la vie humaine, à savoir : Qui sommes-nous ? Pourquoi sommes-nous ici ? Quel est notre but dans la vie ? Que se passe-t-il quand on meurt ?

La « structure » que nous développons à travers notre culture est essentielle à notre sentiment de sécurité, de dignité, et à notre habilité à naviguer à travers la vie. Bien qu'on puisse trouver notre culture contraignante à plusieurs égards, elle nous procure néanmoins ces nécessités de la vie. Nos sentiments de stabilité et de sécurité pourraient être menacés si on était privé de cette structure ou de la communauté avec laquelle on partage une culture. Alors, on peut facilement se sentir désorienté, perdu et craintif.

C'est, en fait, parce que notre culture nous procure ces nécessités – et le fait de perdre ou de questionner ces nécessités pourrait nous fragiliser ou nous faire perdre notre capacité de compréhension de nous-mêmes et de notre monde – qu'on a tendance à défendre notre culture ou des éléments de notre culture même lorsqu'ils pourraient, à certains égards, nous nuire.

« L'excision » des femmes dans la société Kono (à Sierra Leone)

« La coercition sociale et la pression de se conformer [...] n'expliquent pas la volonté de se faire valoir et l'excitation ressentie par un grand nombre de participantes [...] dans des cérémonies d'initiation [...]. Il m'est difficile – vu le nombre de cérémonies que j'ai pu observer, y compris la mienne – d'accepter que ce qui semble constituer des expressions de bonheur et des célébrations exaltées de la féminité représente, en fait, des expériences cachées de coercition et de subjugation. Contrairement à cela, je pense que la plupart des femmes kono qui maintiennent ces rituels le font parce qu'elles le veulent – elles savourent les pouvoirs surnaturels de leurs chefs de rituel par rapport aux hommes dans la société, et elles épousent la légitimité de l'autorité féminine et, surtout, l'autorité de leurs mères et de leurs grand-mères. De plus, elles maintiennent leur supériorité culturelle sur les femmes non-initiées/pas excisées. »

Implications pour les activistes en faveur des droits humains

Beaucoup d'activistes sont exposés à des différences culturelles sur une base régulière – si, par exemple, je viens d'une région urbaine, mais que je travaille dans une région rurale, ou si je viens d'un groupe ethnique ou racial et que je travaille avec un autre. Une conscience des croyances et pratiques que je porte – qui peuvent paraître « différentes » de celles des personnes avec qui je travaille – pourrait améliorer ma capacité de communication et la manière dont je me comporte avec eux. Si vous désirez explorer ce sujet, vous pouvez compléter l'exercice « Votre culture » qui se trouve à la fin de ce chapitre.

Nous n'appartenons pas à une seule culture, mais à plusieurs cultures, et notre identité a plusieurs facettes

Chaque personne fait généralement partie non seulement d'une mais de plusieurs cultures. Par exemple, une jeune femme qui est chrétienne copte et qui vit à Aswân, en Égypte, appartient non seulement à la culture égyptienne, mais également à la culture chrétienne copte. De plus, comme elle est jeune et qu'elle habite dans une grande ville, elle regarde sans doute des émissions de télévision qui plaisent à la jeunesse, et partage ainsi une culture avec d'autres jeunes, culture qui est différente de celle de ses parents. Parce qu'elle vit en ville, elle fait partie d'une culture urbaine plutôt que rurale, et ainsi de suite.

Chacune des cultures dans lesquelles une personne vit, ou dont elle a l'expérience, contribue à forger son identité. Ainsi, l'identité de chaque personne comporte plusieurs facettes, ce qui peut se révéler très complexe.* Certains aspects de cette identité existent dès la naissance (par exemple, femelle), d'autres résultent de l'endroit où nous vivons (par exemple, l'Égypte) ou dépendent de la famille dans laquelle nous naissons (par exemple, chrétienne copte, sans doute de classe moyenne), et ainsi de suite.

Certains aspects de l'identité nous sont également « imposés », parce que notre identité est aussi formée par la manière dont les autres nous perçoivent. Certaines sociétés ont des attentes, par exemple, relativement à la manière dont une femme peut, devrait ou doit

* Parfois, on dit d'une personne qu'elle a une identité multiple. Certains aspects de l'identité d'une personne sont directement liés à la culture, d'autres pas.

fonctionner. Il est possible que ces attentes ne correspondent pas à celles qu'une jeune femme connaît dans sa propre famille, ou à celles qu'elle souhaiterait connaître, mais quoi qu'il en soit, elle devra quand même faire face à ces attentes, qui, de ce fait, auront un impact sur le développement de son identité.

Vous appartenez à combien de cultures?

En plus de ces identités « situationnelles » et « imposées », une personne pourrait *choisir* des identités supplémentaires. Si une personne choisit de déménager d'une région rurale à une grande ville, par exemple, elle choisit de vivre dans une culture urbaine. Devenir musicien, décider de se marier, ou de se convertir à une religion spécifique constituent d'autres exemples d'identités choisies.

Les Garinagu et les identités imposées

Le peuple Garifuna, d'origines africaine et autochtone, est réparti dans approximativement 60 villages sur la côte d'Amérique centrale. On dit qu'ils sont les descendants des esclaves d'Afrique occidentale qui se sont échappés sur l'île Saint-Vincent après que les navires négriers firent naufrage. Ils se mélangèrent aux Caribéens et aux autochtones Arawaks. Plus tard, ils furent chassés de l'île par des colons britanniques et, après de nombreuses batailles, ils furent déportés sur l'île hondurienne de Roatán. Avec le temps, des groupes de Garinagu se dispersèrent sur la côte d'Amérique centrale, s'établissant au Honduras, à Belize, au Guatemala et au Nicaragua. Beaucoup ont également émigré aux États-Unis.

Gregoria Flores, directrice de la Organización Fraternal Negra Hondureña (OFRANEH), fait une petite description de la formation des identités garifuna :

> *Nous nous définissons comme un peuple, similaire à d'autres peuples dans le monde, mais avec nos propres droits, des droits particuliers. Il y a des choses qui nous différencient d'autres peuples. Une partie de notre culture, par exemple, vient de notre pigmentation. En tant que peuple noir, nous sommes identifiés comme une culture distincte. À partir de là, les autres vous identifient comme descendants d'africains. Du moment où quelqu'un vous identifie comme personne noire, vous êtes identifié comme étant différent, avec des coutumes et un mode de vie différents des leurs.*[6]

Être un activiste en faveur des droits humains représente un autre exemple d'identité choisie.

La capacité de choisir une identité dépend, en partie, du pouvoir détenu par une personne. Une personne avec plus de pouvoir a davantage de liberté à « rejeter » les identités « imposées » et à en choisir d'autres. Les questions de pouvoir et de culture sont abordées en détail dans le chapitre 2.

L'identité d'une personne résulte d'un processus d'interaction et de discussion constant avec soi-même et l'environnement, ce qui veut dire qu'elle change tout le temps. Pendant l'expérience d'une nouvelle situation, par exemple, la personne décidera comment elle y pensera et y réagira. En prenant position par rapport à cette situation, surtout si la situation lui est nouvelle, son sentiment d'identité pourrait changer.

Des conflits simultanés avec et pour sa culture

Dans la « Déclaration finale de la première rencontre entre femmes de ANIPA » à San Cristóbal de Las Casas, Mexique, 270 femmes issues de différents groupes autochtones ont élaboré la déclaration suivante :

> « Nous, les femmes yaquis, mixe, nahuatls, tojobals et tlapanecs, chacune parmi nous est venue dire son mot dans l'État du Chiapas [...]. Nous avons parlé de la violence que nous vivons au sein de nos communautés, par nos maris, par les caciques, par les militaires; des formes de discrimination auxquelles nous sommes confrontées, comme femmes et Indiennes; de notre droit à la terre qui nous est refusé et du fait que nous voudrions que l'opinion des femmes soit prise en compte [...]. Nous voulons une autonomie avec une voix, un visage, une conscience de femme, afin que nous puissions reconstruire la moitié féminine oubliée de notre communauté. »[7]

En général, l'identité d'une personne ne fait pas que changer sur une base régulière, mais certains aspects de cette identité pourraient même ne pas être compatibles avec d'autres aspects. En fait, confrontée à une situation particulière, une personne pourrait trouver que certains aspects de son identité sont en conflit avec d'autres. Ceci est mis en évidence, par exemple, par les différents rôles adoptés par une personne dans sa société, ou à travers des conflits internes qu'elle peut ressentir à l'égard du comportement qu'elle doit adopter face à des situations spécifiques.

Implications pour les activistes en faveur des droits humains

- Les communautés dans lesquelles travaillent les activistes en faveur des droits humains comprendront des personnes avec des identités à facettes multiples. En conséquence, la manière dont elles se perçoivent – et dont elles perçoivent les activistes – sera complexe. Il est donc utile d'aborder ces communautés sans idées stéréotypées sur son ou ses identités.

- Les activistes en faveur des droits humains pourraient trouver que leur identité en tant qu'activistes – avec les croyances et pratiques qui accompagnent cette identité – pourrait les mettre en conflit avec d'autres cultures dont ils font partie. Une activiste qui travaille en faveur des droits de la femme, par exemple, pourrait vivre des différends avec ses parents ou d'autres personnes de sa famille, parce que la culture dans laquelle elle a grandi opprime les femmes de plusieurs manières qui sont incompatibles avec les droits de la femme. Ce genre de position « antagoniste » peut créer des dilemmes compliqués et douloureux pour les activistes.

Une culture n'est pas clairement définissable

Nous avons tous tendance à parler de la culture comme étant une *chose* distincte – « la culture indienne », « la culture maya », « la culture urbaine » – comme si nous pouvions tracer des lignes autour et décrire ce qui se trouve à l'intérieur de ces lignes. Cependant, la description de l'UNESCO – l'ensemble des traits distinctifs*, spirituels et matériels, intellectuels et affectifs, qui caractérisent* une société ou un groupe social; elle englobe, outre les arts et les lettres*, les modes de vie, les droits fondamentaux de l'être humain, les systèmes de valeurs, les traditions et les croyances* – nous rappelle que la culture n'est pas une « chose » facilement définissable.

C'est plutôt un ensemble de processus sociaux. La culture évolue à travers, et elle est le produit d'histoires que nous entendons quand nous sommes enfants, de choses que nous apprenons à l'école, des habiletés que nous développons au travail, des débats que nous avons dans la vie publique, ainsi de suite. Ces conversations, ensembles de connaissances, habiletés et attitudes forment nos idées à propos de notre culture et de ses valeurs et pratiques principales.

De plus, la culture fait bien évidemment partie intégrante de diverses dimensions concrètes de la vie, et elle se comprend de plusieurs façons à travers elles – à travers les aliments que nous mangeons, les maisons dans lesquelles nous vivons, le travail que nous effectuons, les soins de santé auxquels nous avons droit, ainsi de suite, durant nos vies. La culture peut également être ressentie à travers la manière dont nous parlons et ce que nous disons, les personnes que nous côtoyons et la manière dont nous établissons des relations, etc. Ces choses concrétisent les croyances, modes de vie et systèmes de valeur dont l'UNESCO parle dans sa définition de la culture.

Implications pour les activistes en faveur des droits humains

Il est difficile de ne pas parler de la culture comme d'une chose; en effet, nous avons tendance à en parler comme cela dans ce manuel. Cependant, il est plus facile de comprendre comment les cultures fonctionnent et changent – et d'éviter de tomber dans des pièges lors de conversations sur la culture – en se rappelant que la culture n'est pas une « chose » distincte, mais plutôt un ensemble de processus sociaux et politiques continus.

La culture n'est pas statique ou monolithique

Les gens parlent souvent de la culture comme si elle n'avait jamais changé. Ils utilisent le terme « tradition » ou « traditionnel » pour mettre en évidence ce qu'ils considèrent être la nature immuable de la culture.

En fait, comme les cultures sont le résultat de processus sociaux et politiques, elles changent tout le temps. En examinant n'importe quelle culture, qu'elle nous soit proche ou lointaine, il est possible d'y constater de grands changements dans les années, décennies ou siècles précédents, qui résultent de processus sociaux et politiques importants. Par exemple,

Les cultures monolithiques et statiques

Dans son livre maintenant connu et intitulé *Le choc des civilisations*, Samuel Huntington dit qu'une civilisation est une entité culturelle, et « [...] le mode de regroupement le plus élevé et le plus haut niveau d'identité culturelle dont les humains ont besoin », et qui les distingue des autres espèces. Un peu plus loin dans la même œuvre, il déclare que :

> [...] Les différences parmi les civilisations ne sont pas réelles; elles sont fondamentales. Les civilisations se différencient les unes des autres par l'histoire, les langues, la culture, la tradition et surtout, la religion. Les personnes issues de civilisations différentes ont des points de vue différents à propos des relations entre Dieu et l'humain, l'individu et le groupe, le citoyen et l'État, les parents et les enfants, les maris et les femmes, ainsi que sur l'importance relative des droits et responsabilités, de la liberté et l'autorité, l'égalité et la hiérarchie. Ces différences sont le résultat de siècles. Elles ne disparaîtront pas rapidement [...].[8]

> Des groupes sont constamment en train de se former et de se dissoudre en réponse aux circonstances politiques et institutionnelles [...]. L'identité ethnique n'est pas statique; elle change avec l'environnement [...]. Par exemple, dans l'ancien État indien de Madras, les divisions au sein de la population telugu n'étaient pas très importantes. Mais dès qu'un État indépendant de langue telugu a été morcelé de Madras, des sous-groupes telugu constituant des entités politiques ont émergé rapidement [...].[9]

Ce type de formation d'identité a été répété dans de nombreux endroits. (Voir les informations sur le Darfour à la page suivante).

Une autre raison pour laquelle les cultures changent vient du fait qu'elles ne sont pas monolithiques. Les cultures sont constituées de personnes, et chaque personne au sein d'une culture a son expérience et entendement spécifiques de la culture. Il n'existe pas deux expériences ou entendements qui soient exactement pareils.

Il existe donc toujours des « voix opposées » au sein d'une culture. Une culture est formée à travers, et change en grande partie en conséquence de conversations et de débats entre et parmi ces « voix opposées ».

L'identité culturelle au Darfour en changement permanent

« L'histoire complexe de la formation de l'identité au Darfour (Soudan) procure des éléments riches pour la création de nouvelles identités ethniques [...]. L'histoire ethnographique a tendance à soutenir que la violence communautaire contribue de manière très forte à caractériser l'identité. Lorsque des personnes vivent dans la peur et l'insécurité, leur étendue de confiance et de réciprocité se contracte, et les marqueurs d'identité qui accentuent la différence parmi les groupes en état de guerre sont mis en évidence. Lorsque la violence sexuelle est étendue, les marqueurs de race et de lignage sont saillants. Beaucoup de l'évidence anecdotique indique que cela se produit aujourd'hui, et que les communautés civiles qui sont les plus exposées au conflit insistent sur l'étiquette « africaine ». Il est possible de penser qu'elle sert à marquer la différence par rapport au gouvernement et à sa milice, qu'elle représente une expression d'espoir pour la solidarité de l'extérieur, ou qu'elle sert peut-être à demander des droits des peuples indigènes et des droits de résidence, ce qui est plus significatif dans le contexte des déplacements forcés et des menaces de dépossessions supplémentaires. Quelle qu'en soit la raison, les marqueurs d'identité qui étaient peu visibles dans le passé sont extrêmement puissants aujourd'hui, et la raison accablante de cela est l'effroyable violence infligée sur des personnes. »[10]

Il est cependant important de reconnaître que toutes les voix opposées d'une culture donnée ne se font pas entendre.

Certaines voix, comme celles des représentants du gouvernement, parlent à voix haute, avec une autorité déjà bien reconnue. D'autres, comme celles des gens d'affaires riches, ont également facilement accès aux médias ou à d'autres institutions leur permettant d'exposer leurs points de vue tout en assurant la plus grande diffusion. Mais un grand nombre de voix ont beaucoup de mal à se faire entendre. Certaines de ces voix appartiennent à des femmes, d'autres à des dissidents, à des groupes de minorités, et aux pauvres de la société. Lorsqu'une culture est décrite à des étrangers, la description a tendance à représenter les voix des personnes au pouvoir. Le prochain chapitre, « La culture et le pouvoir », contient davantage d'informations sur la question des voix opposées.

Les voix opposées amènent le changement

En septembre 2002, un couple éthiopien s'est marié. Lors du mariage, la mariée, Genet Girma, portait une plaque autour de son cou qui disait : « Je ne suis pas excisée, prenez mon exemple. » Son mari, Adissie Abossie, portait également une plaque qui disait : « Je suis fier d'épouser une femme non-excisée. » Les actions de ce couple étaient innovatrices dans un pays où la mutilation génitale des femmes constitue une pratique répandue, affectant environ 90% de la population féminine du pays. Malgré le fait que les parents de Girma aient refusé de participer au mariage, 2 000 personnes l'ont fait, et le mariage a été diffusé aux nouvelles de la télévision éthiopienne. Les parents de Girma ont éventuellement changé d'avis.

Girma avait suivi un programme de formation sur la MGF, proposé par l'organisation éthiopienne *Kembatta Women's Self-Help Centre*, qui, à ce moment-là, avait effectué de l'éducation communautaire discrète pendant cinq ans. Elle a fait référence à l'atelier du centre concernant sa volonté et capacité d'éviter la MGF.

Depuis 2002, plus d'une douzaine d'autres couples ont participé à ce genre de mariage anti-MGF.[11]

WLUML et les cultures monolithiques

Le réseau international Femmes Sous Lois Musulmanes (WLUML) remet en question le concept de cultures monolithiques à travers son nom, qui a été élaboré selon l'auto-description ci-dessous :

> Notre nom remet en cause le mythe d'un « monde musulman » monolithique et homogène. Ce mythe créé de toutes pièces ne reflète aucunement le fait que a) les lois prétendant être musulmanes varient d'un contexte à l'autre et b) les lois qui régissent nos vies ont des origines diverses : religieuses, coutumières, coloniales ou laïques. Nous sommes gouvernés simultanément par de nombreuses lois de diverses natures : des lois reconnues par l'État (codifiées et non codifiées) et des lois informelles comme les pratiques coutumières qui varient en fonction du contexte culturel, social et politique.

Implications pour les activistes en faveur des droits humains

- Comme les cultures ne sont pas monolithiques mais en processus de changement permanent, il n'existe généralement pas de « liste de contrôle » qualifiant ce en quoi consiste une culture particulière. Ainsi, par exemple, si un représentant du gouvernement déclare que certaines normes spécifiques en faveur des droits humains sont contraires à la culture d'une société, comment répondre quand il n'existe pas de description convenue de la culture contre laquelle il faut évaluer la déclaration du représentant? Il est important de se rappeler de la fluidité de la culture, et de l'existence de différents entendements de la culture *au sein* de la culture afin de pouvoir formuler une réponse éclairée.

- Un des plus grands défis à relever dans le travail de défense des droits humains dans le domaine de la culture est de s'assurer que ces voix « non-entendues » dans une culture puissent avoir un meilleur accès à des auditoires et davantage d'occasions d'être entendues dans des conversations à propos du concept de la culture.

- Une organisation des droits humains peut être perçue comme une « voix opposée » à l'intérieur d'une culture. Cette voix participative pourrait aider à modeler et changer une culture – bien sûr, tout en étant elle-même modelée et changée.

Exercice : votre culture

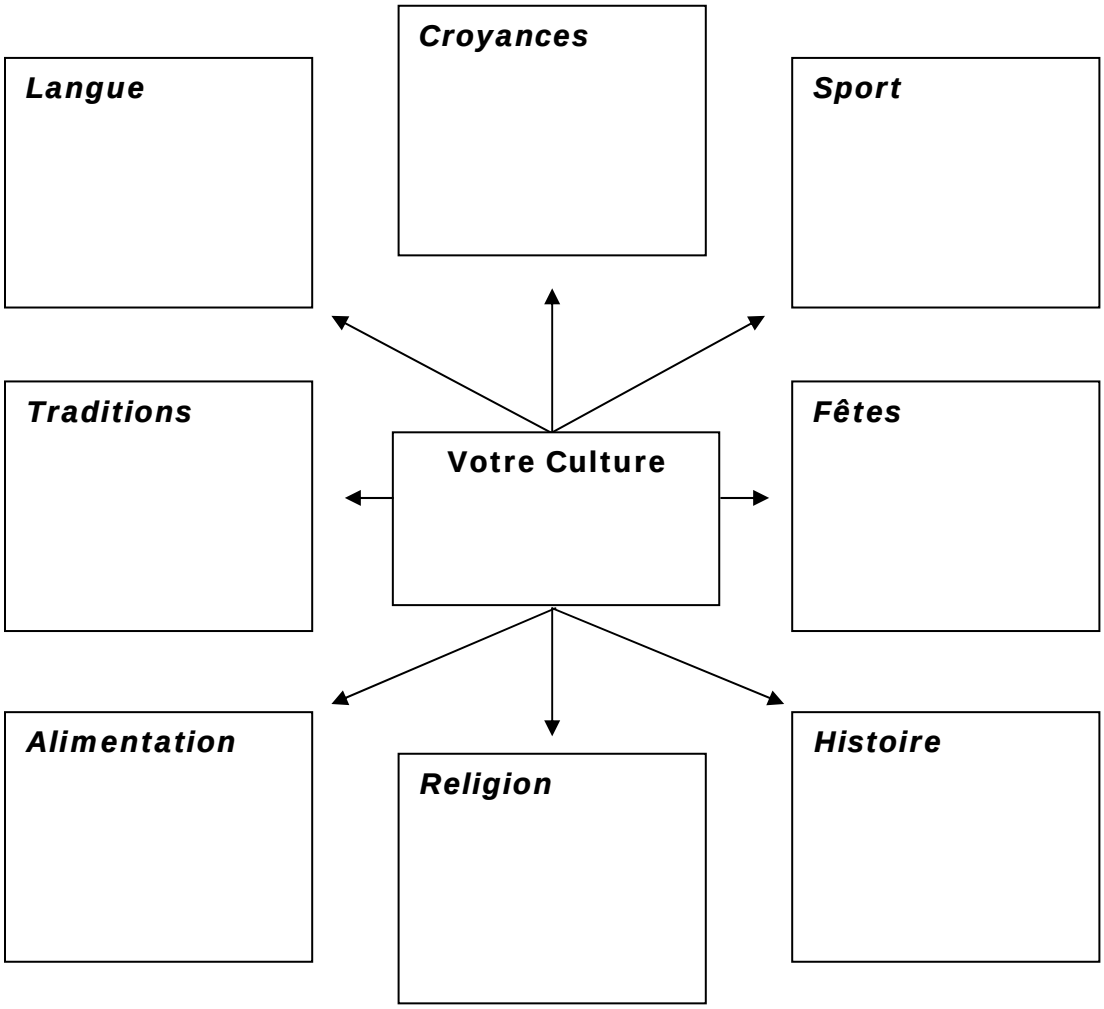
Quand des personnes décrivent leur culture, elles parlent souvent de leurs origine ethnique, langue, alimentation, traditions, croyances, coutumes, fêtes, ainsi de suite.

À quel groupe(s) culturel(s) appartenez-vous?

Écrivez le nom d'un groupe culturel auquel vous appartenez ci-dessous.

Ensuite, écrivez un mot, ou quelques mots, à propos de la langue, des traditions, de l'alimentation, etc., que vous utilisez et qui sont utilisés par d'autres personnes faisant partie de votre groupe culturel.

Il est peut-être plus difficile que vous le croyiez de décrire votre culture.



Adaptation de :
http://www.premiers.qld.gov.au/apps/assi/docs/your-culture.doc

Notes

1. UNESCO, Déclaration universelle sur la diversité culturelle, 2001.
2. Uma Narayan, *Dislocating Cultures: Identities, Traditions, and Third-World Feminism* (New York: Routledge, 1997), 103.
3. Par exemple, pour une réflexion intéressante sur le "privilège blanc" au sein du contexte intérieur américain, voir http://seamonkey.ed.asu.edu/~mcisaac/emc598ge/Unpacking.html
4. http://www.mmha.org.au/MMHAPublications/Synergy/2004_No2/Listeningtodiversevoices
5. Le terme « l'excision des femmes " est également connu, dans d'autres contextes, comme la mutilation génitale des femmes (MGF) ou mutilation des organes génitaux de la femme. Chaque terme a son usage, et chaque terme est controversé. Nous utilisons surtout la "mutilation génitale des femmes" (MGF) à travers la publication, mais dans ce contexte, nous parlons d'excision, car c'est le terme utilisé dans l'article dont la citation a été tirée : Fuambai Ahmadu, "Rites and Wrongs: An Insider/Outsider Reflects on Power and Excision," dans *Female "Circumcision" in Africa: Culture, Controversy and Change*, eds. Bettina Shell-Duncan et Ylva Hernlund (Boulder: Lynne Rienner Publishers, 2000), 301. Voir l'étude de cas sur la MGF dans l'annexe 1.
6. Entrevue de Gregoria Flores, directrice de OFRANEH (Honduras), par Nnenna Ozobia du personnel de l'IHRIP le 18 octobre 2005. Traduit de l'espagnol par Mme. Ozobia.
7. R. Aída Hernández, "Indigenous Law and identity Politics in Mexico: Indigenous Men's and Women's Struggles for a Multicultural Nation," *PoLAR: Political and Legal Anthropology Review* 25, no. 1 (2002), 103.
8. *Samuel P. Huntington's The Clash of Civilizations?: The Debate* (New York: Foreign Affairs, 1996), 4.
9. Chandran Kukathas, "Are there any cultural rights?", *Political Theory* 20, no. 1 (Février 1992), 110-111.
10. Alex de Waal, "Who are the Darfurians? Arab and African Identities, Violence and External Engagement." (London: Justice Africa, 2004), 14, à http://www.justiceafrica.org/the_darfurians.htm
11. D'après http://www.panos.org.uk/newsfeatures/featureprintable.asp?id=1112
12. Du site Web de Femmes sous lois musulmanes, http://www.wluml.org/french/about.shtm

Chapitre 2
La culture et le pouvoir

Il est important d'explorer la relation et la dynamique entre le pouvoir et la culture afin d'être en mesure de saisir adéquatement l'interdépendance entre la culture et les droits humains. Il existe plusieurs niveaux ici.

Il faut tout d'abord reconnaître que les droits humains tournent essentiellement autour du pouvoir. Les droits humains peuvent être perçus comme une protection des individus contre le pouvoir écrasant de l'État, ou plus fondamentalement comme des normes visant à maintenir que chaque personne ait assez de pouvoir pour jouir de la liberté de parole, la liberté de s'associer librement, le droit d'avoir un toit et une alimentation.

Bien sûr, l'égalité et la non-discrimination sont au cœur même des obligations des droits humains. Les glissements du rapport des forces généraux sont implicites dans chaque autre garantie des droits humains. Un des principaux objectifs du travail en matière des droits humains est d'atteindre un plus juste équilibre entre les individus et les groupes.

Comment est-ce lié à la culture? Ce chapitre aborde cette question, y compris les sections suivantes :

- La mondialisation et la culture
- Le pouvoir de la « culture » ou de la « tradition »
- La culture reproduit les hiérarchies
- Qui a le droit de parler au nom d'une culture?
- Le pouvoir, la culture et l'histoire

La mondialisation et la culture

Tel que mentionné dans l'introduction, une des raisons principales pour lesquelles le droit à la culture ou les droits culturels sont populaires semble provenir des effets de la « mondialisation »* sur les cultures locales dans le monde entier. Du point de vue de la culture et des droits humains, ces conséquences sont à la fois positives et négatives. Parmi les conséquences positives, par exemple, il existe une meilleure capacité de communication entre les cultures et une plus grande facilité à diffuser l'art

---

* Le terme « mondialisation » est, bien sûr, complexe, et le phénomène a plusieurs dimensions (économique, politique, social, etc.). Sans rentrer dans les détails à ce stade, nous pensons qu'il est quand même possible de formuler des exposés pertinents à propos de la mondialisation et de la culture.

et la musique provenant de cultures auparavant inconnues à un public étranger.

Les conséquences négatives sur les cultures locales ont émergé en grande partie à cause des déséquilibres du pouvoir dans les domaines économique, politique et militaire. En raison de ces déséquilibres, les peuples, par exemple, ont souvent peu de contrôle sur la nature et l'étendue de l'investissement étranger dans leurs communautés; leur savoir traditionnel leur est enlevé pour être transformé en produits rentables sans leur implication ou consentement; leur vie politique est grandement influencée par des puissances indépendantes de leur volonté; et d'après eux, les images de leur culture qui sont projetées dans les médias internationaux ne reflètent pas avec précision leurs réalités. Les communautés ont souvent beaucoup de mal à protéger leurs cultures à cause des déséquilibres de pouvoir – qu'il soit entre les mains de gouvernements locaux ou nationaux, d'autres gouvernements, de compagnies nationales ou multinationales ou d'autres institutions. Les droits à l'alimentation, au logement, aux soins de santé et au travail, parmi d'autres droits, souffrent, au même titre que leurs cultures.

D'autre part, les dirigeants politiques locaux et nationaux manipulent souvent les sentiments de peur et d'aliénation dans leur propre intérêt, en utilisant la « culture » comme point de ralliement dans le but d'obtenir des appuis.

La mondialisation et l'identité culturelle

« Une contre-réaction générale face à la menace perçue de la dissolution des frontières à travers le processus de mondialisation consiste à mettre l'accent idéologique sur le « caractère unique de la culture ». Dans ce sens, l'homogénéisation culturelle et la fragmentation ethnique se produisent simultanément; ils sont le résultat l'un de l'autre et se nourrissent l'un l'autre dans une action réciproque dynamique [...]. »

Implications pour les activistes en faveur des droits humains

- Il existe une documentation considérable concernant les conséquences des politiques économiques mondiales sur le savoir indigène ou traditionnel. Ce travail a été très important. Il serait tout aussi important de documenter les nombreuses autres manières dont les politiques et activités économiques et les politiques liées à la mondialisation affectent d'autres dimensions, très spécifiques, des cultures des communautés.

- L'importance de la participation des communautés affectées est stipulée plus loin dans ce chapitre et à plusieurs reprises à travers le manuel. Il est primordial de documenter des « histoires vraies » concernant les conséquences de la mondialisation sur les cultures locales, telles que racontées par les communautés, afin de permettre à tout le monde de comprendre les incidences du vaste processus indéterminé appelé « mondialisation » sur la population.

Le pouvoir de la « culture » ou de la « tradition »
Le bon et mauvais usage des termes

Les termes « culture » ou, subsidiairement, «tradition »* ont beaucoup de pouvoir, en particulier pour les personnes qui se sentent vulnérables face aux changements rapides qui se produisent dans leur environnement et leurs vies. Ces termes transmettent un sentiment de stabilité et d'intemporalité.

Comme ces mots sont émotionnellement chargés, la capacité ou l'autorité de dire ce qui leur correspond ou pas – qu'est-ce qui appartient à la culture, qu'est-ce qui appartient à la tradition – représente déjà une source de pouvoir. Vu ce contexte, il est important de noter quelques points :

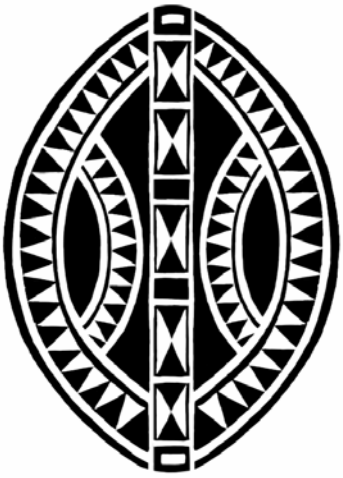
- Faire appel à la solidarité culturelle est une manière de définir « nous » contre « eux ». Des revendications de « culture » ont été et peuvent être utilisées afin de mobiliser des personnes pour qu'elles s'impliquent dans des luttes qui sont essentiellement liées aux droits humains.

* L'utilisation du terme « culture » n'est pas synonyme de « tradition » dans ce manuel, bien que les gens aient tendance à utiliser les termes en les remplaçant l'un par l'autre.

Le combat pour la libération nationale et la culture

Amilcar Cabral, Guinéen et chef de lutte pour l'indépendance de la Guinée et du Cap Vert des Portugais, a parlé élogieusement du rôle de la culture dans la libération nationale :

« L'histoire des luttes de libération montre qu'elles sont généralement précédées par une forte poussée de manifestations culturelles, qui se concrétisent par une tentative, réussie ou pas, d'affirmation de la personnalité culturelle du peuple dominé par un acte de refus de la culture de l'oppresseur. Quelles que soient les conditions de subjugation d'un peuple à la domination étrangère et l'influence de facteurs économiques, politiques et sociaux dans l'exercice de cette domination, c'est généralement le facteur culturel qui devient porteur de contestation et qui mène à la structuration et au développement du mouvement de libération. »



Bien que plusieurs exemples de ce genre d'utilisation de la culture puissent être inspirants, d'autres représentent des « armes à double tranchant ». D'un côté, ils peuvent servir à mobiliser des personnes, à un moment donné, pour un objectif valeureux, et d'un autre côté, les revendications au nom de la culture peuvent avoir des conséquences négatives en termes de droits humains.

La mobilisation à des fins positives et négatives

Ganesh est une cérémonie religieuse hindoue qui, à l'origine en Inde, était seulement fêtée dans les maisons et les temples. Cependant, pendant la lutte d'indépendance du règne britannique, ceux qui réclamaient l'indépendance ont converti la cérémonie en fête publique – un message politique réclamant la liberté – mais comme la fête était d'abord religieuse, les britanniques ne pouvaient pas l'arrêter. Après l'indépendance, la fête a continué d'être publique.

Le défilé du festival, qui traverse souvent des quartiers musulmans, a éventuellement été utilisé par des extrémistes religieux pour provoquer de la violence communautaire. Des défilés religieux musulmans, qui défilent à travers des quartiers hindous, ont également été utilisés pour les mêmes raisons, provoquant de la violence à leur tour.

- Des revendications en matière de « culture » sont fréquemment utilisées par des politiciens et d'autres personnes comme moyen de maintenir et d'élargir leur pouvoir ou le pouvoir de leurs compatriotes. Il est presque inutile de se rappeler les énormes dégâts qui ont été causés par ces revendications « culturelles » dans des endroits tels le Timor Oriental, le Rwanda et la Bosnie. D'autres revendications culturelles, même avec une rhétorique et intention moins extrêmes, ont lieu sur une base régulière et ont des conséquences négatives sur les droits humains. (Voir l'encadré sur la page suivante).

Implications pour les activistes en faveur des droits humains

Une analyse solide d'une situation impliquant la culture et les droits devrait comprendre une juste appréciation des personnes qui utilisent les termes « culture » ou « tradition », de l'étendue de leur pouvoir et de leurs intérêts. Y a-t-il des préoccupations fondamentalement relatives aux droits humains? Même s'il y en a, quels risques sont encourus avec leur utilisation des termes?

La culture et la suprématie de la race blanche aux États-Unis

Le mouvement des droits civiques aux États-Unis dans les années 1960 et 1970 a provoqué des réactions fortes chez les politiciens et les personnes ordinaires à travers tous les États-Unis. Le mouvement visait à lutter contre la suprématie blanche dans tous les coins du pays, mais vu l'existence de lois et pratiques particulièrement discriminatoires dans l'histoire de la région sud, celle-ci faisait l'objet d'une attention toute particulière.

> Le [déploiement de la culture par le Sud en défense de la suprématie de la race blanche] a échoué, en bout de ligne, en raison du poids de l'opinion extérieure au Sud et des noirs vivant dans le Sud qui la rejetaient. Bien sûr, si on considère que la culture se définit en termes de pratiques, sens et coutumes communs, il serait difficile de rejeter la notion selon laquelle il existait une dimension culturelle à la suprématie blanche. Mais les activistes et l'élite intellectuelle libérale entendaient la « culture » du Sud comme le reflet de la réification des dynamiques de pouvoir dans la loi et la coutume. Dans la mesure où il y a toujours eu de la résistance au sein de cette culture, le Sud ne pouvait pas exiger que leur côté du « débat » soit privilégié, en sus des poches de résistance internes. Avant tout, les critiques rejetaient l'idée selon laquelle la « culture » du Sud pouvait prétendre revendiquer une pratique historique sans intermédiaire. Comme le pouvoir national, qui appartenait au Nord, autorisait que les pratiques du Sud procèdent à travers un système de réglementation incluant l'action et l'inaction, la culture du Sud pouvait être perçue comme le produit d'une interaction entre les systèmes de réglementation du Nord (l'autodétermination tout en réglementant les « excès ») et le pouvoir blanc du Sud. Ainsi, l'allégation selon laquelle l'application des droits civils constituait une invasion du Sud par le Nord ne fait pas référence au fait que le Nord était « déjà là ». Par le biais de ses actions et omissions, l'élite politique du Nord partageait une part des responsabilités pour la survie de certaines pratiques. Une autre caractéristique de cette analyse est la manière dont la permissivité du Nord envers le Sud servait les intérêts du Nord, particulièrement des chefs politiques du Parti démocratique. Il n'y avait donc pas de culture sudiste hermétiquement fermée dans le Sud, et pas non plus de « mains propres » dans le Nord.

La culture reproduit les hiérarchies

Une partie des fonctions de la culture d'une communauté est de définir ou reproduire les hiérarchies au sein de la culture – de définir ou reproduire qui détient le pouvoir, à quelles fins, et qui n'en a pas.

Les cultures effectuent cela en partie en identifiant explicitement les personnes qui doivent représenter l'autorité – religieuse, politique, économique, sociale, etc. – dans la société. Elles effectuent également cela en définissant ce qui est valorisé et ce qui ne l'est pas. Si une culture valorise l'argent, alors les personnes qui ont de l'argent auront davantage de pouvoir; si c'est la générosité, alors les personnes qui partagent le plus auront davantage de pouvoir. Si le travail manuel est valorisé, ceux qui travaillent de leurs mains seront traités avec plus de révérence. Si l'éducation formelle est valorisée, ceux qui effectuent de longues études pourront accéder plus facilement à des postes de pouvoir, mais si c'est la sagesse accumulée qui est valorisée, ce seront les plus sages qui seront davantage écoutés.

Les sources communes de pouvoir et d'impuissance dans pratiquement toutes les sociétés sont la race et les rapports sociaux entre les sexes. Dans presque toutes les cultures, les femmes ont moins de pouvoir que les hommes au sein des milieux d'influence de la société. C'est pourquoi les enjeux homme-femme continuent de ressurgir dans les questions de culture et de droits. Les enjeux homme-femme sont abordés plus amplement dans le chapitre 3.

La catégorisation raciale est également construite, et dans pratiquement toutes les sociétés, les personnes qui présentent certaines caractéristiques raciales sont davantage valorisées. Dans le même ordre d'idées, dans les sociétés multiethniques, des identités ethniques spécifiques peuvent être plus valorisées – et accordées plus de pouvoir – par rapport à d'autres. En effet, si on veut accéder à un meilleur entendement de la culture, de ce qu'elle représente et de la manière dont elle fonctionne, il est important de comprendre la race et l'ethnicité – leur définition dans une société donnée, les réalités des personnes issues de différents groupes raciaux et ethniques, leurs relations internes et avec le groupe dominant, ainsi que leur pouvoir ou niveau d'impuissance.

La race, la culture et l'exclusion au Chili

« La discrimination en fonction de l'ethnicité est sans aucun doute la plus forte en Amérique latine [...]. Au [...] Chili [...] il existe un lien étroit entre l'ethnicité, l'exclusion et la pauvreté. Une telle discrimination résulte d'un racisme bien ancré en conséquence de la violation des droits humains d'un pourcentage significatif de la population (10% dans le cas du Chili). Elle se perpétue dans le temps à travers la famille, l'éducation formelle et informelle. Elle se perpétue également à travers les médias qui transmettent des messages de discrimination, la valorisation de ce qui est européen, et la négation des racines indigènes, des premières cultures [...]. »

Implications pour les activistes en faveur des droits humains

- Si le travail en faveur des droits humains a pour but, parmi d'autres, de donner du pouvoir à ceux qui en ont moins, alors il est primordial d'être conscient de la manière dont le pouvoir a été défini – explicitement et implicitement – dans la ou les cultures dans lesquelles nous travaillons.

- Alors que les droits humains doivent impérativement travailler en faveur de la protection des cultures, il est tout aussi important de faire attention de ne pas renforcer des institutions et pratiques qui ont été conçues pour maintenir des relations de pouvoir considérablement inégales dans une société.

Qui a le droit de parler au nom d'une culture?

Comme mentionné précédemment, les figures d'autorité ou les personnes détenant un pouvoir reconnu au sein d'une culture sont généralement les personnes qui définissent ce qui appartient ou pas à une culture. En mettant de côté la question des « voix opposées » dans une culture, il semblerait acceptable que le chef élu démocratiquement d'une société se prononce sur cette problématique. Ce n'est malheureusement pas ce qui se produit de manière courante. Souvent, ce sont les individus ou groupes d'intérêts, lorsqu'ils sentent que leur pouvoir est menacé (par exemple, par une revendication des droits humains), qui prennent la responsabilité de définir ce qui est ou n'est pas acceptable dans leur culture spécifique. Il arrive même qu'ils ne croient pas en ce qu'ils revendiquent, mais ils le font pour en tirer un avantage politique.

La loi et les autorités tribales

Alors qu'elle appuie vigoureusement le rôle de la jurisprudence tribale dans le règlement de litiges dans les régions tribales, l'avocate indienne Nandita Haksar reconnaît la complexité :

> Il est vrai qu'il existe de puissants intérêts acquis au sein de sociétés (tribales) qui ne veulent pas voir les coutumes changer ou qui l'interprètent erronément pour servir leurs propres petits intérêts. Par exemple, le ministre en chef de Nagaland a déclaré que la réservation des sièges parlementaires pour les femmes irait à l'encontre de la société traditionnelle.[7]

Il est également important de reconnaître que le pouvoir de parler au nom d'une culture n'est pas seulement revendiqué par la culture dominante d'une société. Des figures d'autorité dans des cultures minoritaires effectuent les mêmes revendications. Cette réalité peut provoquer des dilemmes pour les activistes, surtout dans des situations où la communauté minoritaire est opprimée par la culture dominante, mais où les chefs de cette communauté soumettent des réclamations à l'égard de leur culture, dans laquelle certains membres de la communauté ne jouissent pas des droits humains. Ceci représente un exemple concret de la manière dont le paradoxe de la culture (mentionné dans l'introduction) prend forme dans le travail quotidien. Il n'y a pas de solution unique pour résoudre ce dilemme. Les activistes qui se trouvent dans de telles situations ont utilisé des approches différentes – certains demeurent silencieux, de peur que la situation soit utilisée à l'encontre des réclamations du groupe minoritaire; d'autres en parlent, à défaut de quoi ils pensent que cela irait à l'encontre des principes des droits humains; ou encore, certains prennent position quelque part entre les deux autres positions.

Implications pour les activistes en faveur des droits humains

- Vu la multiplicité potentielle des voix dans une culture et le but qui cherche un meilleur équilibre des pouvoirs dans le cadre d'une culture, voici les questions importantes : Qui a le droit de parler au nom d'une culture? Qui, en pratique, prend la responsabilité de le faire?
- La création d'un espace de discussion accessible à une majorité d'individus et de communautés dans la société, pour que chacun puisse faire entendre sa voix à propos de ce qui constitue (ou pas) la culture représente une difficulté majeure. Sans participation aussi vaste, non seulement la culture sera-t-elle mal représentée et portraitisée, mais le droit à la culture d'une société ne sera pas respecté comme il se doit.

Le pouvoir, la culture et l'histoire

Trois points essentiels doivent être présentés à l'égard du rôle de l'histoire dans le problème de la culture et des droits humains :

- Premièrement : Il existe un dicton populaire qui dit que : « L'histoire est écrite par les vainqueurs ». En d'autres termes, notre entendement de ce qui s'est produit dans le passé et, dans le cas de la culture, des lieux dont sont issues plusieurs institutions ou pratiques culturelles et le pourquoi de ces dernières, a été formé par les histoires racontées par ceux qui avaient et qui ont le pouvoir. D'habitude, cette histoire renforce leurs revendications du pouvoir et leurs intérêts.

  Comme la culture change tout le temps et comme il y a eu et il y a encore des voix opposées dans chaque culture et sous-jacentes à tout changement culturel, l'histoire de l'adoption, du développement ou de l'utilisation d'institutions ou de pratiques culturelles spécifiques est souvent assez complexe – et, en fait, se révèle être assez différente de l'entendement populaire. Ce sujet est abordé plus amplement dans le chapitre 6.

Acte de droits collectifs sur la terre – Afrique du Sud

Lors des discussions et débats publics à propos de l'Acte de droits collectifs sur la terre (CLRA) en Afrique du sud (voir Annexe 1), les problèmes étaient fréquemment présentés comme « la tradition ou la coutume » vs l'égalité, ou « la tradition ou la coutume » vs la démocratie. L'augmentation des pouvoirs légaux relativement à la terre qui a été accordée aux autorités tribales sous l'Acte avait été présentée par les partisans du CLRA, comme moyen de renforcer le leadership traditionnel. La constitution sud-africaine, qui cherche à renforcer l'égalité des sexes, la démocratie et la responsabilité, se présentait en opposition à la tradition. Cependant, le Legal Resources Centre a entrepris des recherches qui ont soulevé d'importantes informations historiques : avant la domination coloniale britannique en Afrique du sud, les chefs tribaux n'avaient aucune autorité légale relativement aux questions de territoire; le peu d'autorité qu'ils détenaient dérivait simplement du soutien de la communauté. Dans le même ordre d'idées, les femmes avaient davantage de droits successoraux concernant la question de l'accès à la terre avant la loi coloniale britannique. Le gouvernement d'*apartheid* a repris les politiques coloniales dans le cadre de ces droits. Ainsi, ce qui a été présenté en faveur de la tradition dans le débat public à propos du CLRA appuyait, en fait, une structure légale héritée des temps du colonialisme britannique ou d'*apartheid*, qui avait remplacé des pratiques antérieures.

- Deuxièmement : Lorsque les dirigeants politiques cherchent à faire abstraction des préoccupations en matière de droits humains, sous prétexte que ces droits sont occidentaux et ont été imposés sur d'autres sociétés après la deuxième guerre mondiale, ils simplifient l'histoire. Il est, bien sûr, indispensable de prendre conscience du fait que le colonialisme constituait encore une grande force lors de la rédaction de la Déclaration universelle des droits de l'homme. Les gouvernements occidentaux avaient la suprématie du pouvoir au sein de la toute nouvelle Organisation des Nations unies, et certains pays étaient placés au premier plan de l'effort de rédaction et d'adoption de la DUDH, et des documents connexes. Il est vrai, aussi, que la DUDH et les autres documents s'appuyaient beaucoup sur les traditions occidentales. Voilà une partie de l'histoire, et nous devrions la retenir.

  Néanmoins, les comités chargés de la recherche et la rédaction de la DUDH étaient composés d'un personnel international, et il a eu un grand questionnement relatif aux valeurs importantes pour un grand nombre de cultures à travers le monde.

  > À partir du moment où l'idée d'une « Déclaration internationale des droits de l'idée d'une « Déclaration internationale des droits de l'homme » a été conçue, la question de l'universalité apparaissait de plus en plus importante. En 1946, l'UNESCO a constitué un comité composé de plusieurs penseurs les plus importants au monde de l'époque pour étudier la faisabilité de la formulation d'une charte des droits et libertés pour tous les peuples et nations. Le comité a donc commencé par envoyer un questionnaire détaillé à des hommes d'État et des chercheurs dans tous les coins du monde. À leur grande surprise, les listes de droits et valeurs fondamentaux reçus de sources très distantes étaient très similaires.[8]

  De plus, quelques puissances occidentales ont essayé de bloquer ou d'affaiblir certaines dispositions de la Déclaration, alors que d'autres gouvernements non-occidentaux insistaient, malgré la résistance occidentale, pour des garanties liées, par exemple, à la non-discrimination.[9]

- Troisièmement : Cela fait plusieurs décennies que notre entendement des divers droits a été défini par des affaires, débats et décisions rendus dans plusieurs pays du monde – et dans plusieurs cas, ils sont beaucoup plus complexes et différents de ce qui avait été prévu par les rédacteurs de la DUDH. Récemment, par exemple, le Comité des droits économiques, sociaux et culturels des Nations Unies, qui surveille l'application du Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels (PIDESC) a diffusé une Observation générale concernant le droit à l'eau. Il a reconnu ce droit, qui n'est pas mentionné explicitement dans le PIDESC. Comme l'eau se fait de plus

en plus rare, elle devient une priorité en termes de nouvelle garantie pour assurer le droit à un niveau de vie suffisant (art.11 du PIDESC), ainsi l'accès à l'eau est en train de se transformer en droit.

En d'autres mots, en conséquence d'un grand nombre de développements (par exemple, l'indépendance des pays colonisés, les changements majeurs en technologies des communications, la croissance des ONG opérants dans le domaine des droits humains), depuis que la DUDH a été rédigée il y a les soixante années, les réalités des personnes vivant dans tous les coins de la terre ont exercé une influence et participé à la définition des entendements de différents droits humains, non seulement dans leurs propres pays, mais aussi dans des forums, déclarations, et traités régionaux et internationaux.

Implications pour les activistes en faveur des droits humains

Quand des politiciens et d'autres personnes utilisent des revendications en matière de « culture » d'une manière qui va à l'encontre des droits de la personne, il est important que nous soyons informés de l'histoire et de l'évolution de l'institution ou de la pratique culturelle à laquelle le politicien fait référence. Il est possible que la pratique ou l'institution aient été historiquement différentes de ce que le politicien décrit, et cette différence pourrait être significative relativement à la détermination de l'entendement et du sentiment publics.

Notes

1. Thomas Hylland Eriksen, "Multiculturalism, Individualism and Human Rights: Romanticism, the Enlightenment and Lessons from Mauritius," dans *Human Rights, Culture and Context: Anthropological Perspectives,* ed. Richard Wilson (London: Pluto Press, 1997), 52.
2. Amilcar Cabral, *Unity and Struggle: Speeches and Writings*, trad. Michael Wolfers (London: Heinemann, 1980), 142-143.
3. http://www.maharashtratourism.gov.in/mtdc/Default.aspx?strpage=festivals_Ganesh.html; Kumudini Salvankar, "62 Hurt in India Religious Violence," à http://www.beliefnet.com/story/42/story_4238_1.html
4. Kimberle Crenshaw, "Were the critics right about rights? Reassessing the American debate about rights in the post-reform era," dans *Beyond Rights Talk and Culture Talk: Comparative Essays on the Politics of Rights and Culture*, ed. Mahmood Mamdani (New York: St. Martin's Press, 2000), 72.
5. José Aylwin, commentaires impubliés pour l'atelier à Siem Reap, juillet 2005.

6. Une ressource très utile pour effectuer une analyse de puissance de Lisa VeneKlaasen et Valerie Miller, *A New Weave of Power, People and Politics: The Action Guide for Advocacy and Citizen Participation* (Oklahoma: World Neighbors, 2002), 39-52.
7. Nandita Haksar, "Human Rights Lawyering: A Feminist Perspective," dans *Engendering Law: Essays in Honour of Lotika Sarkar*, eds. Amita Khanda and Archana Parshar (Lucknow: Eastern Book Company, 1999), 84.
8. Mary Ann Glendon, "Reflections on the UDHR," *First Things* 82 (avril 1998), 23-25.
9. Voir, par exemple, Susan Waltz, "Universalizing Human Rights: The Role of Small States in the Construction of the Universal Declaration of Human Rights," *Human Rights Quarterly* 23 (2001), 43-72; Carol Anderson, *Eyes Off the Prize: The United Nations and the African American Struggle for Human Rights, 1944-1955* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

Chapitre 3
La culture et le genre

Tel que mentionné dans l'introduction, une des raisons principales pour laquelle les droits culturels ou le droit à la culture ont commencé à faire l'objet d'une attention particulière est à cause du lien complexe, et souvent problématique entre le droit à la culture et les droits des femmes. Le genre survient tellement fréquemment dans des situations où il est question de culture et des droits de la personne que le lien entre la culture et le genre mérite d'être exploré.[1] Ce chapitre comporte les sections suivantes :

- Le genre est déterminé par la société
- Les cultures reproduisent les hiérarchies
- *Voir* la question de genre
- Reconnaître la complexité des problématiques culturelles pour les femmes
- Où est la voix de la femme?
- Les femmes porteuses de culture

Le genre est déterminé par la société

Il est important de comprendre, quand on analyse le lien entre la culture et le genre, que ces derniers sont déterminés par la société :

> La différenciation d'après le genre (mâle-femelle) est au cœur de l'idéologie du genre. Les différences biologiques sont réelles [...]. Mais à travers l'idéologie du genre, ces différences s'étendent jusqu'au milieu social et sont prises pour acquises dans l'établissement de la position et hiérarchie sociales, l'accès aux ressources et à la participation dans la société, et la création de rôles stéréotypés pour les hommes et les femmes.[2]

Un stéréotype dominant, par exemple, est que les femmes sont de meilleures «nourricières naturelles» que les hommes, ainsi le soin des enfants leur est octroyé. Ce stéréotype a été utilisé pour garder les femmes dans les foyers, ayant pour effet, souvent positif, de permettre aux femmes de développer une proximité avec les enfants que les pères n'ont souvent pas. Cependant, ce stéréotype a généralement été utilisé pour empêcher les femmes d'accéder à des emplois à l'extérieur de la maison, et de limiter la participation des femmes à la politique ou à la vie publique. Ironiquement, il est également utilisé lors d'instances de divorce dans certaines cultures, pour enlever les enfants à la mère après un certain âge, sous prétexte qu'à partir de cet âge, il est plus important pour l'enfant d'être éduqué (les pères sont théoriquement meilleurs dans ce domaine) que de recevoir davantage de soins.

Les cultures reproduisent les hiérarchies

Tel que mentionné dans le chapitre 2, les cultures reproduisent les hiérarchies et, à travers ce processus, elles ont comme fonction centrale de définir le rôle assigné à chacun des sexes ainsi que les rapports hommes-femmes. Dans ce contexte, la relation problématique entre la culture et les droits de la personne émane principalement du fait que dans pratiquement toutes les cultures, les femmes occupent une position subordonnée dans presque toutes les sphères de la vie.

> Les institutions sociales – comme la famille, les groupes religieux, les systèmes de caste, les structures légales et politiques, les institutions économiques et éducatives et les médias – sont imprégnées de normes et de valeurs qui excluent les femmes et légitiment et institutionnalisent le rôle du genre dans la détermination de la position sociale.[3]

Alors que la culture dicte l'inégalité entre les hommes et les femmes dans à peu près toutes les sphères, les droits de la personne cherchent à équilibrer les relations de pouvoir inégales, d'où le conflit potentiel.

Implications pour les activistes en faveur des droits humains

Si vous ne travaillez pas déjà sur les préoccupations féminines mais que vous êtes engagé à travailler dans le domaine de la culture et des droits humains, il s'avèrerait utile de prendre le temps de réfléchir sur les manières dont le genre est déterminé par les rapports sociaux au sein de votre propre culture.

- Quels sont les stéréotypes les plus communs liés aux hommes et aux femmes dans votre culture? Comment ces stéréotypes sont-ils perpétués? Qu'est-ce que cela représente par rapport à la manière dont les cultures pourraient être influencées, au mieux?
- De quelles manières est-ce que votre culture place les femmes dans des positions subordonnées? Jusqu'à quel point est-ce que les femmes acceptent ce placement? Dans la mesure où elles l'acceptent, pourquoi? Qu'est-ce que cela représente au niveau de la possibilité d'un changement culturel?

Voir *la question de genre*

Un des plus grands défis auxquels les activistes en faveur des droits de la personne sont confrontés dans ce contexte est simplement de *voir* la question de genre et des droits. Cela peut paraître un peu simpliste, mais en raison de l'invisibilité de plusieurs aspects de notre culture (parce qu'ils

sont tellement « naturels » ou « normaux »), il est fréquemment difficile de voir comment les rôles et pratiques de genre qui sont définis par la culture sont problématiques du point de vue des droits. Cela fait peu de temps, par exemple, que la violence contre les femmes, a été reconnue comme une atteinte aux droits de la personne. Les organisations féminines ont mis des années à faire bouger les choses parmi les mouvements en faveur des droits de la personne plus vastes, afin qu'ils voient combien les questions relatives aux droits de la personne sont limitées par l'activité gouvernementale, alors que pratiquement toutes les cultures limitent de manière dramatique l'entrée des femmes dans la sphère publique. Cela veut dire que les abus contre les femmes n'étaient pas reconnus comme des atteintes aux droits de la personne. Ainsi, elles ont insisté sur le fait que les protections des droits de la personne devaient s'étendre à la sphère du secteur privé, ce qui est maintenant accepté.

Reconnaître la complexité
des problématiques culturelles pour les femmes

L'influence de la culture sur l'adoption d'une vision du monde et sa propre estime de soi est aussi forte chez une femme que chez un homme. En conséquence, les femmes qui subissent des préjudices causés par une institution ou pratique culturelle pourraient se sentir en conflit lorsqu'elles essayent de comprendre ce qui s'est passé ou de déterminer comment réagir. Une pratique pourrait être importante au niveau social dans la communauté de la femme, et elle rechercherait peut-être l'approbation sociale et le statut (au sein de sa famille et de sa communauté) qui accompagnent l'exercice de cette pratique. Elle aime et/ou respecte probablement beaucoup sa famille et ses amis et ne voudrait pas leur faire de mal. Ou l'institution ou la pratique sont éventuellement très liés à sa capacité de subvenir à ses besoins et à ceux de sa famille, ce qui expliquerait sa réticence à l'abandonner.

En d'autres termes, pour une femme, les pratiques culturelles qui nuisent aux femmes représenteraient souvent une sorte « d'arme à deux tranchants », pouvant lui procurer un appui social et/ou financier indispensables tout en jouant contre elle.

La dignité humaine et la culture

« [...] Il pourrait y avoir des conceptions de la dignité humaine qui sont distinctement africaines; [...] quand une femme nous dit qu'elle se sent valorisée par le fait que la famille de son mari négocie le « prix de la fiancée » avec son père, nous devrions nous retenir de faire abstraction de ses croyances à l'égard de sa situation en les remplaçant par les nôtres. »

Implications pour les activistes en faveur des droits humains

Cette « arme à deux tranchants » représente encore un autre exemple illustrant comment le paradoxe de la culture se concrétise dans la vie quotidienne. C'est donc une situation dans laquelle les activistes sont amenés à apprendre comment ils peuvent travailler sensiblement et efficacement avec le paradoxe. Comment défendre les droits humains tout en respectant les choix que certaines femmes font à l'intérieur de certains contextes culturels spécifiques?

Où est la voix de la femme?

Tel que mentionné dans le chapitre 2, les personnes qui détiennent peu de pouvoir dans une société ont peu de place pour participer à l'élaboration et la représentation d'une culture. En considération du fait que les femmes ont moins de pouvoir dans une société, leurs voix sont moins entendues en matière de culture, et leurs intérêts sont définis par les personnes au pouvoir plutôt que par les femmes elles-mêmes. Pour défendre les droits efficacement par rapport aux problèmes de culture et de droits, nous devons activement rechercher des expériences et des perspectives de femmes en considération des problèmes de culture et de droits en question. Quand les voix des femmes ne sont pas entendues, les problèmes demeurent malentendus et des stratégies inappropriées sont développées.

Les préjugés et la réalité du sati

Un débat concernant la pratique du *sati* – l'immolation rituelle d'une veuve sur le bûcher funéraire de son mari – a eu lieu en Inde au début des années 1800, y compris des autorités coloniales anglaises, des autorités religieuses hindoues, des forces pour et contre la pratique du *sati* de l'Inde, ainsi que des missionnaires. L'aboutissement de ce débat a modelé les idées reçues à propos du *sati*, jusqu'à aujourd'hui. La pratique a généralement été représentée comme étant inspirée de textes religieux hindous et le consentement des veuves à y prendre part comme étant motivé par des convictions religieuses. Les voix des femmes qui ont été victimes ou des victimes potentielles du *sati* – et selon des recherches historiques ultérieures, la plupart d'entre elles n'étaient pas des participantes consentantes – n'ont pas été entendues.

> Les témoignages de femmes [...] contestent l'insistance coloniale sur les fondements religieux du *sati*. Les préoccupations des veuves étaient explicitement matérielles et sociales [...]. Pour les veuves, la pratique du sati ne s'est jamais appuyée sur un motif scriptural, telles les récompenses spirituelles présumées sur lesquels les groupes de pression autochtones pro-sati insistaient tant. Au contraire, les témoignages de femmes traitaient de façon itérative les difficultés d'ordre matériel et les dimensions sociales du veuvage. Cependant, la conception coloniale selon laquelle la religion constitue le principe structurant des sociétés autochtones voulait dire que, malgré sa reconnaissance en début de débat sur l'immolation des veuves, la justification d'ordre matérielle pour la pratique du *sati* n'a pu être contestée en raison de l'insistance sur son caractère fondamentalement « religieux ». Cette insistance s'entrecroisait avec l'ambivalence à l'égard du *sati* (perceptible même parmi les personnes qui s'opposaient à la pratique) et a eu pour conséquence de retarder son interdiction [...].

Les femmes porteuses de culture

On s'attend souvent à ce que les femmes se conforment aux pratiques culturelles d'une manière non attendue des hommes, parce qu'elles sont généralement perçues comme porteuses de la culture d'une société. Alors qu'un tel rôle pourrait amener les femmes à jouir d'une approbation sociale et d'un certain pouvoir, en même temps, elles ne sont souvent pas libres d'accepter ou de rejeter le rôle.

Qui porte la culture?

« Dans les discours religieux conservateurs, les femmes sont amenées à être considérées comme des gardiennes de l'identité et de l'authenticité communautaires, comme porteuses de culture. Il est possible que ce soit en raison de leur rôle de porteuses et éleveuses d'enfants. Du coup, la définition et le contrôle des femmes deviennent des préoccupations centrales pour les mouvements de renouveau religieux. Par la même occasion, une grande quantité de pressions sont placées sur les femmes pour qu'elles portent l'idéal communautaire normatif. Laissez – moi citer un cas particulier pour corroborer cette allégation. Une vision qui n'a jamais cessé de me surprendre à Lahore était celle des hommes, qui se promènent en moto avec des casquettes de baseball et des t-shirts affichant le drapeau des États-Unis, avec leurs femmes ou sœurs assises derrière, lourdement vêtues de leurs *burgas.* Personne n'avait l'air de questionner l'identité musulmane des hommes, mais je présume que si les femmes assises derrière refusaient de porter le voile, elles seraient jugées comme étant de mauvaises musulmanes ou encore pire. »

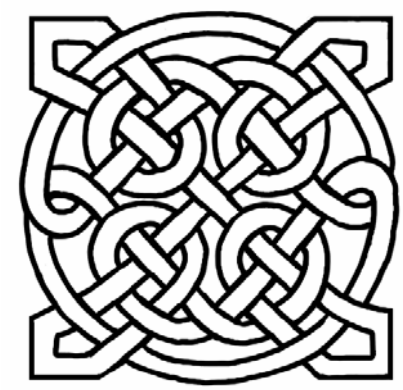
Implications pour les activistes en faveur des droits humains

Si vous ne travaillez pas déjà sur les droits des femmes et que vous ne vous êtes pas concentré sur cette question auparavant, il pourrait être à la fois intéressant et utile de penser aux manières dont les femmes sont censées représenter ou « personnifier » leur culture au sein de votre culture.

Notes

1. Des livres entiers ont été écrits sur le sujet, et ce chapitre n'est pas censé résumer tout ce qui a déjà été écrit. Le chapitre aborde simplement quelques points qui semblent particulièrement pertinents pour l'activisme en faveur des droits de la personne à l'égard des questions liées à la culture.
2. *Le Cercle des Droits – L'activisme en faveur des droits économiques, sociaux et culturels: Un outil pour la formation* (Washington, D.C.: Forum-Asia and the International Human Rights Internship Program, 2000), 73.
3. *Le Cercle des Droits*, 73.
4. Thandabantu Nhlapo, "The African customary law of marriage and the rights conundrum," dans *Beyond Rights Talk and Culture Talk: Comparative Essays on the Politics of Rights and Culture*, ed. Mahmood Mamdani (New York: St. Martin's Press, 2000), 147.
5. Lata Mani, *Contentious Traditions: The Debate on Sati in Colonial India* (California: University of California Press, 1998), 190.
6. Entrevue de Cassandra Balchin de Femmes Sous Lois Musulmanes par Yoginder Sikand, le 7 février, 2005, à http://www.zmag.org/content/showarticle.cfm?ItemID=7190

Chapitre 4
La culture et les droits humains



Le lien entre les droits humains et la culture n'est pas simple, mais plutôt complexe, et de plus, il comporte plusieurs facettes. La culture peut être perçue dans le cadre des droits humains ou vice versa. Ils sont inégaux comme complémentaires, et pour rendre la situation encore plus compliquée, chacun de ces liens se produisent simultanément. En conséquence, le processus de conscientisation et d'analyse des problèmes en matière de culture et des droits a tendance à être assez difficile – et, inutile de le dire, à porter à confusion.

Voici quelques précisions :

Les droits humains dans le cadre de la culture : Nous faisons l'expérience, et ainsi nous entendons les droits humains dans le cadre de contextes culturels spécifiques. Par exemple, une jeune femme qui vit dans une région rurale de l'Angola s'attend à et/ou désire être impliquée dans certains groupes ou activités, et ainsi connaît la garantie de la liberté d'association très différemment qu'un jeune homme vivant à Shanghai. Divers contextes culturels garantissent que les expériences humaines et entendements des droits soient assez variés.

La culture dans le cadre des droits humains : La culture humaine se concrétise dans les aliments que nous mangeons, les types d'habitations dans lesquels nous vivons, le travail que nous effectuons, la manière dont nous nous exprimons, les personnes avec qui nous nous associons, ainsi de suite. Alors la culture est implicite dans les droits à l'alimentation, à un logement suffisant, à un travail, à la liberté de parole, de libre association etc.

Incompatibilités entre les droits humains et la culture: Les droits humains expriment des idéaux, et aucune société ne répond à tous ses idéaux. De plus, plusieurs situations où les droits humains et la culture étaient en opposition, aux niveaux philosophique ou systématique, ont été reportées, dont certains cas individuels.

Compatibilité entre les droits humains et la culture: Un cadre culturel procure aux êtres humains un sentiment de valeur, et ce sentiment est essentiel pour l'acquisition d'un sentiment de dignité chez toute personne. Lorsque les droits humains protègent la culture d'une personne, ils appuient ce sentiment de dignité. Ainsi, la culture et les droits humains se

complémentent de manière fondamentale. De plus, des institutions et pratiques culturelles spécifiques pourraient s'avérer primordiales pour la réalisation des droits humains.

À la lumière de ces liens apparemment paradoxaux, mais qui se produisent simultanément, les activistes sont tenus de démêler les nœuds qui ont tendance à se former dans le lien entre la culture et les droits humains.

Les droits humains dans le cadre de la culture

L'expérience et l'entendement des droits humains de chacun varient selon un nombre de facteurs économiques, sociaux, politiques et d'autres, y compris le facteur culturel. Par exemple, une personne qui a reçu peu d'éducation formelle et qui est relativement pauvre n'est pas forcément renseignée sur les normes internationales en matière des droits humains, et serait davantage encline à se préoccuper de son alimentation et de son logement que des arrestations arbitraires ou de la liberté de presse. Ou encore, une personne vivant dans une société très répressive risquerait d'être au courant de quelque chose qui s'appelle « les droits humains », mais de ne pas avoir confiance en leur efficacité, parce qu'elle n'y voit aucune protection contre les actions arbitraires du gouvernement.

Dans le même ordre d'idées, des contextes culturels différents résulteront en des entendements et liens différents avec les droits humains. Par exemple,

- Si une personne fait partie d'une minorité ethnique, et vit dans un environnement urbain où le niveau d'éducation est assez élevé, elle pourrait avoir un bon entendement des lois sur les droits humains et trouver que les droits humains sont importants, mais qu'en tant que minorité, elle ne jouit pas pleinement de ses droits humains.
- Si une femme vit dans une petite ville où une grande majorité de personnes appartiennent à une religion, et que cette religion, telle que pratiquée par la plupart des personnes dans la ville, a des règles strictes concernant le rôle des femmes dans la vie privée et publique, elle pourrait se sentir inconfortable avec les droits humains tels qu'elle les entend. Ils semblent ne pas correspondre à la société dans laquelle elle a toujours vécu.
- Le chef d'un groupe indigène est préoccupé par la marginalisation de son peuple au sein de leur pays. Il connaît les droits humains et il comprend qu'ils peuvent être utiles pour négocier avec le gouvernement, mais le langage et les concepts des droits humains semblent un peu étranges et déphasés par rapport aux valeurs et priorités de son peuple.
- Un homme vivant dans une société où les meurtres d'honneur ont lieu a entendu parler des droits humains à la radio. Il aime certaines

choses qu'il entend, telle la liberté d'expression, mais il n'est pas d'accord avec d'autres choses qui semblent appartenir au domaine des droits humains, comme l'égalité des femmes. Ce type de droit humains lui paraît étranger, et pourrait menacer le mode de vie auquel il est habitué.

En effet, les droits humains sont fondamentalement une reconnaissance de la dignité humaine. Ils expriment la dignité humaine et servent à la protéger. Le sentiment de dignité d'une personne est généralement considéré comme étant universelle, mais le concept de dignité est vague. Parfois, on dit qu'une définition précise de ce que la « dignité » représente ne serait pas possible, mais on sait ce que c'est quand elle est ressentie, ou quand on sent que notre dignité a été violée.

La dignité humaine est incluse, exprimée et protégée de différentes manières dans diverses cultures. Les spécificités d'une culture formeront, jusqu'à un certain point, ce dont on a besoin ou ce que l'on recherche pour protéger sa dignité. Ce point est élaboré en détail plus loin dans le chapitre.

Bien qu'il soit accepté que les droits humains concernent la dignité humaine, certains entendements ou expressions culturels de dignité peuvent s'avérer problématiques d'une perspective des droits humains. Un exemple qui est fréquemment cité est celui des « meurtres d'honneur », où des femmes sont tuées par leurs pères ou frères afin de rétablir l'honneur de la famille, qui est censé avoir été terni par quelque chose que la victime aurait fait. La victime aurait pu, par exemple, chercher à divorcer son mari abusif, été accusée d'adultère, ou, si elle n'était pas mariée, faire quelque chose d'aussi simple que de tenir la main de son petit ami en public.

En d'autres termes, alors que la dignité humaine doit être entendue dans le cadre de différents contextes culturels, certains entendements de la dignité peuvent ne pas être compatibles avec les droits humains. Ceci constitue une des nombreuses complexités à propos de la culture et des droits humains qui doit être démêlée. D'autres sections de ce chapitre et des chapitres ultérieurs abordent en détail des contextes dans lesquels il semble y avoir une incompatibilité entre une pratique culturelle et les droits humains

Implications pour les activistes en faveur des droits humains

- Comme première étape dans le travail au sein d'une communauté, il est important d'identifier les manières dont la culture affecte la perception que les personnes se font et leur expérience des droits humains

- Une des complexités relatives au travail en faveur des droits humains où la culture occupe une place importante est de s'accorder aux différentes manières dont la dignité humaine est incorporée à et s'exprime dans une communauté ou société.

La culture dans le cadre des droits humains

Le droit à la culture est reconnu dans le droit international à travers des dispositions tel l'article 27 de la Déclaration universelle des droits humains (DUDH) et l'article 15 du Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels (PIDESC).[0] Cette reconnaissance, parmi toute la panoplie de droits, est critique car elle constitue un appui international important à la fois envers le rôle primordial que joue la culture au sein de la vie humaine et l'importance de la diversité culturelle dans une société.

On entend souvent que les normes internationales en matière de droits économiques, sociaux et culturels sont vagues. Alors que c'est de moins en moins vrai pour les droits économiques et sociaux en général, c'est encore une réalité pour les droits culturels, en raison de la négligence généralisée depuis plusieurs années envers les problèmes culturels dans le travail en matière des droits humains.

« Vague » ne constitue probablement pas le terme adéquat; « incomplet » serait plus approprié. L'article 27(1) de la DUDH dit, par exemple :

> *Toute personne a le droit de prendre part librement à la vie culturelle de la communauté, de jouir des arts et de participer au progrès scientifique et aux bienfaits qui en résultent.*

Cet article semble seulement traiter une partie de la définition de la culture de l'UNESCO, dont surtout la littérature, les arts et d'autres activités intellectuelles. D'autres normes internationales adressent similairement seulement une petite partie du grand nombre d'éléments compris dans la définition de l'UNESCO.[2]

Depuis l'adoption de la DUDH en 1948, l'entendement commun de la culture et l'utilisation du terme ont évolué, se sont accrus et approfondis.

Il semble raisonnable que les défenseurs des droits humains qui travaillent actuellement utilisent et prennent appui sur cet entendement courant et large, qui, heureusement, est reflété dans la définition de l'UNESCO.

Une manière importante de le faire est de reconnaître que la culture est implicite dans tous les droits. Notre culture humaine se concrétise à travers les nombreux éléments concrets et moins concrets de notre vie – les aliments que nous mangeons et le travail que nous faisons, la manière dont nous nous exprimons, les personnes avec lesquelles nous nous associons, ainsi de suite. Il est impossible de comprendre notre culture sans porter attention aux dimensions culturelles de ces éléments de notre vie.

Alors, pour aller vers un meilleur entendement de ce que les « droits culturels » devraient représenter, il est nécessaire d'aborder les dimensions culturelles des droits associés aux différents éléments de la vie. Par exemple :

- Le droit à l'alimentation : Les dimensions culturelles du droit à l'alimentation seraient reflétées à travers, par exemple, la manière dont nous cultivons et récoltons les aliments que nous mangeons, quels aliments sont familiers ou acceptables ou pas, la manière dont nous faisons cuire et mangeons nos aliments, les personnes avec qui nous mangeons ou pas, ainsi de suite. Dans certaines cultures, par exemple, les femmes de la famille mangent en dernier, ce qui veut dire qu'elles mangent les restes, même si cela représente une alimentation insuffisante en termes de calories et de nutrition;

Le droit au travail et la culture

[La population locale de la commune de Tum Ring au Cambodge, qui dépendait traditionnellement de la riziculture, du gemmage et de la récolte des produits forestiers pour leur moyen de subsistance] dit qu'ils vivaient, auparavant, en harmonie avec leur environnement, récoltant des produits de la forêt seulement au besoin, et choisissant librement leur horaire de travail. Ils ne sont pas accoutumés aux contraintes imposées par le travail dans les plantations de caoutchouc [pour la Chup State Rubber Plantation, une entreprise établie sur terrain forestier qui leur a été donné par l'État] et ils hésitent à le poursuivre : *J'ai l'habitude d'aller dans la forêt quand j'en ai envie ou besoin. Je suis libre de choisir mon chemin. La compagnie va me forcer à travailler quand elle le veut. Je suis un homme libre. Si j'ai besoin d'acheter ou d'échanger quelque chose, je vais chercher de la résine dans la forêt. Le matin, si j'ai envie de rester chez moi, je reste. Je peux le faire. Je suis libre. Je ne veux pas devenir esclave de la compagnie.* (Voir l'annexe 1, l'étude de cas intitulée « Concessions au Cambodge ».)

Les Garinagu et le droit à l'alimentation

Le peuple Garifuna vit essentiellement de pêche et d'agriculture :

> Lorsqu'un membre d'une organisation vient dans notre communauté, notre peuple étudie ses griefs. Ils ne disposent pas de moyens techniques pour dire, contextuellement, que les choses sont d'une certaine façon, mais elles examinent leurs griefs et disent : « Regardez, nous n'avons plus de terrains pour ensemencer nos récoltes, nous n'avons plus de place pour produire notre alimentation. » Parce que dans notre communauté, il existe un mécanisme de production destiné à faciliter notre survie. Il existe un marché local.
>
> Qu'est-ce que j'entends par cela? Je produis pour subvenir aux besoins de ma famille, pour partager avec ma communauté, et aussi pour faire des transactions commerciales. Autrement dit, disons qu'il y a une parcelle de terrain sur laquelle je fais pousser du riz, du maïs, du yucca et de l'igname [...] Si je produis ces choses, je sais que je produis [de la section A du terrain] pour ma famille, ma famille nucléaire; je partagerai [de la section B] avec ma famille étendue (cousins, nièces et neveux, etc.); et je cultiverai [de la section C] à des fins commerciales afin de faire des échanges au sein de ma communauté. Pourquoi ? Je pourrais vendre une portion et acheter du poisson, parce que je ne produis pas de poissons. Je pourrais vendre une autre portion et obtenir de la viande, parce que je ne la produis pas. En conséquence, un marché est formé au sein de nos communautés, dont nous dépendons pour survivre.
>
> Que se passe-t-il, alors, si quelque chose affecte cette terre, en raison des mesures du gouvernement ou de compagnies, par exemple? Ils m'empêchent de remplir mes responsabilités familiales et communautaires. Alors, j'ai moins de choses à partager. Tout à coup, j'ai moins de choses pour ma famille [...], ma famille étendue [...], et ma communauté [...] et je dois même faire des ventes auprès de ma communauté et faire des échanges économiques pour survivre. Comment la culture est-elle affectée quand, jour après jour, la communauté qui existait auparavant se détériore? Avant, j'échangeais avec vous. Maintenant, je vous vends des choses. Et ce n'est pas parce que je ne le veux pas [...] c'est parce que je suis obligé d'arrêter. Alors nous devenons de plus en plus individualistes, et cela a des répercussions sur l'économie de la communauté ainsi que sur l'harmonie qui existait entre nous. Cela contribue à créer un malaise, à générer un désaccord.

- Le droit à l'éducation : Les dimensions culturelles peuvent être perçues à travers la forme d'éducation religieuse ou laïque, la représentation des minorités au sein de l'école, le nombre de filles relativement au nombre de garçons, le contenu du programme d'études, la proportion d'écoles qui se spécialisent dans la formation technique, etc. Les minorités, par exemple, doivent souvent défier des pratiques prédominantes afin de s'assurer que leurs enfants puissent étudier dans leur propre langue.

- Le droit à la terre : Des sociétés différentes pensent, utilisent et ont des rapports différents à la terre. Le modèle économique néolibéral dominant traite la terre comme une marchandise qui peut être achetée ou vendue, alors que bon nombre de sociétés dans le monde entier trouvent que la notion de « propriété » individuelle de la terre est un concept complètement étranger. Certains considèrent que la terre appartient seulement aux communautés, et d'autres croient que la terre « n'appartient » à personne; que nous avons simplement la possibilité de l'utiliser. Les cultures rédigent des lois concernant l'héritage de terres, et chaque culture définit différemment les rôles des individus par rapport à la terre.

- La liberté d'expression : Ce qui est acceptable d'exprimer en public, le type de discussion qui est acceptable ou normal (par exemple, si un débat met tous les participant en jeu ou si une personne parle pour tout le groupe), la manière dont une personne s'exprime dans ces contextes, le rôle acceptable des femmes dans les conversations à propos d'affaires publiques et leur niveau de confort lors de discussions avec une présence masculine, etc. – sont modelés par la culture;

Les Garinagu, la spiritualité et la culture

« Les Garinagu ne sont rien sans leur terre, car les Garinagu ne sont rien sans leur spiritualité. Ils doivent se trouver parmi leurs communautés pour effectuer leurs cérémonies traditionnelles, les cérémonies *dügü.* Ils ont besoin des montagnes. Les ancêtres s'y révèlent [...] Alors que se passe-t-il maintenant? Vous y allez, et dans certains cas, vous ne pouvez pas rentrer, car un dénommé "Miguel quelque chose" est devenu "propriétaire" de la terre, et qu'il est l'homme le plus riche du pays, et qu'il est l'oncle du président de la République. Il dit "non" et vous empêche de rentrer [...]. Alors, le peuple doit trouver un moyen de rentrer, et quand il y arrive, il est accusé d'être voleur et usurpateur [...] et c'est pour cette raison que plusieurs personnes de notre peuple sont emprisonnées. »

- La liberté d'association : Les personnes avec qui on se réunit sur une base régulière pour socialiser, la manière dont les personnes s'organisent pour traiter des préoccupations ou des problèmes, l'acceptabilité que des hommes et femmes soient ensemble dans un lieu de culte, la composition des conseils de village responsables des décisions relatives aux activités du village, etc., sont tous modelés, en partie, par la culture.

Quelques Observations générales du Comité des droits économiques, sociaux et culturels, relativement à certains droits, ont commencé à refléter le contenu implicitement culturel de tous les droits. Par exemple :

- Dans l'Observation générale 13 sur le droit à l'éducation, le Comité indique qu'une des obligations liée au droit à l'éducation est que « la forme et le contenu de l'enseignement, y compris les programmes scolaires et les méthodes pédagogiques, doivent être acceptables (par exemple, culturellement appropriés [...]) » (paragraphe 6 (c)).

- Dans le même ordre d'idée, l'Observation générale 14 sur le droit au meilleur état de santé dit que « Les installations, biens et services en matière de santé doivent être [...] appropriés sur le plan culturel, c'est-à-dire respectueux de la culture des individus, des minorités, des peuples et des communautés [...]. » (paragraphe 12 (c))

Implications pour les activistes en faveur des droits humains

Une évaluation approfondie des dimensions culturelles de divers aspects de la vie – et les dimensions culturelles des droits correspondants – ne constitue pas encore la « norme » courante dans l'analyse des droits humains. Cependant, vu le lien intégral et profond entre la culture et tous les aspects de la vie, nous sommes obligés de la faire afin d'élaborer un meilleur entendement du « droit à la culture » ou des « droits culturels ».

Incompatibilités entre les droits humains et la culture

Beaucoup d'attention a été portée sur les points sur lesquels les droits humains et la culture sont en conflit ou semblent discorder. Ces conflits apparaissent parfois aux niveaux philosophique ou conceptuel; d'autres fois à un niveau appelé systémique; et parfois ils concernent simplement des institutions ou pratiques culturelles spécifiques.

- Les conflits qui surgissent au niveau philosophique/conceptuel : Plusieurs affirmations se sont faites au fil des ans, selon lesquelles les droits humains sont conceptuellement occidentaux, et ainsi incompatibles avec un grand nombre de cultures dans le monde entier. (Voir l'encadré sur le débat à propos des « Valeurs asiatiques » à la page suivante). Quand on traite ces affirmations, il est primordial d'en analyser la source et les intérêts des parties qui les ont faites. Cela ne veut pas dire qu'une affirmation spécifique puisse être rejetée, mais une telle analyse permettra de déterminer des méthodes utiles pour y réfléchir, l'intégrer et/ou y répondre.

  Certaines de ces affirmations se préoccupent moins de l'aspect de la dignité humaine que d'autres, et alors que certaines présentent des défis d'ordre politique/stratégique, elles peuvent ne pas être significativement fortes. D'autres, par contre, sont issues de personnes qui ont des motivations profondément humanistes, et doivent ainsi être sérieusement prisent en considération.

  Certaines personnes autochtones par exemple, ont articulé une manière différente de regarder le monde et trouvent que la formulation du droit international en matière des droits humains est quelque peu étrangère à leur façon de voir. [5] D'après d'autres observateurs, le « discours » des droits humains procure seulement « une fenêtre sur le monde, par exemple, une vision, une tentative pour installer la justice » [6], et les droits humains peuvent seulement satisfaire aux besoins des peuples du monde entier s'ils sont élaborés dans un processus de dialogue avec ces autres visions. Voir, par exemple, le défi posé par Raimundo Panikkar, un prêtre catholique qui cherche activement à créer un dialogue parmi diverses traditions religieuses, dans l'encadré de la page 56.

Le débat concernant les « valeurs asiatiques »

Un des débats les plus chargés au niveau politique/ « philosophique » concernant la « culture vs les droits humains » a eu lieu pendant les années 1990. Les gouvernements d'Indonésie, de Chine et de Singapour, en particulier, ont soutenu que les libertés individuelles garanties dans les documents internationaux en matière des droits humains étaient d'origine occidentale et incompatibles avec les « valeurs asiatiques », qui soulignent l'importance de l'ordre et de la discipline.

Les discussions des chapitres 1 et 2 nous permettent de traiter cette affirmation. Par exemple :

- Les cultures ne sont plus considérées comme étant monolithiques. C'est incontestablement cette réalité qui a amené des observateurs à demander, par exemple, ce que « l'Asie » signifie dans « les valeurs asiatiques ». Amartya Sen estime que les auteurs des « valeurs asiatiques » semblent essentiellement faire référence à l'Asie de l'Est. Cependant, il existe même une diversité de systèmes de valeurs en Asie de l'Est – de « voix opposées ». Le bouddhisme, par exemple, accorde une grande importance à la liberté. D'autre part, Sen nous rappelle que la tradition occidentale contient des éléments de pensée qui soutiennent davantage l'ordre et la discipline que la liberté, alors « l'Occident » ne représente pas un monolithe.
- Le chapitre 2 parle de l'importance d'identifier les acteurs impliqués dans une telle situation, leur pouvoir et intérêts.

  > « Ironiquement, les élites appartenant aux États les plus expressifs de la défense des « valeurs asiatiques » – l'Indonésie et Singapour – sont très occidentalisées. Dans la sphère économique, les élites ont accueilli l'industrialisation et ses conséquences, au moins jusqu'à ce que le krach boursier de 1998 fasse chuter leurs économies. L'inconsistance de leur attitude envers l'occidentalisation fait en sorte que leur discours en matière des droits humains, au nom des « valeurs asiatiques » paraisse très douteux. Le rejet peut être interprété plus pertinemment comme une stratégie politique visant à hausser la souveraineté de l'État et à résister à une dénonciation internationale de répression interne et de dissidence politique »
- Il importe, dans ce genre de conversations, de se rappeler que, non seulement les cultures changent – « l'Asie » de Confucius n'est pas l'Asie d'aujourd'hui – mais encore, que notre entendement des droits humains change aussi. Dans les presque 60 années depuis 1948, les droits humains ont été adoptés par des sociétés dans chaque pays du monde entier, et notre entendement a été modelé et a évolué en réponse aux expériences de ces sociétés.

Un défi pour explorer et dialoguer

« Ainsi nous ne cherchons pas uniquement à translittérer les droits humains dans d'autres langages culturels, et nous ne devrions pas chercher de simples analogies; nous cherchons plutôt des équivalents homéomorphes. Si, par exemple, les droits humains sont censés représenter les fondements pour l'exercice et le respect de la dignité humaine, nous devrions étudier la manière dont une autre culture parvient à satisfaire le même besoin [...].

« Est-ce que le concept des droits humains est occidental? Oui. Est-ce que le monde devrait alors renoncer à déclarer ou appliquer les droits humains? Non. Trois qualifications sont cependant nécessaires.

1. Pour qu'une vie humaine authentique soit possible au sein de la *mégamachine* que représente le monde technologique moderne, les droits humains sont obligatoires [...] [D]ans l'arène politique contemporaine tel que défini par les courants socio-économique et idéologique, la défense des droits humains constitue un devoir sacré [...].
2. Il faudrait faire de la place pour que d'autres traditions puissent se développer et formuler leurs propres points de vue homéomorphes correspondant ou en opposition aux « droits » occidentaux. Ou plutôt, ces autres traditions du monde devraient se faire leur propre place, puisque personne ne sera appelé à le faire pour elles. La tâche est urgente; autrement, les cultures non-occidentales ne pourront pas survivre, ou offrir des alternatives viables ou même un léger complément [...].
3. Un espace intermédiaire devrait être trouvé pour la critique mutuelle à des fins d'enrichissement [...] mutuel [...]. »

Implications pour les activistes en faveur des droits humains

Les normes des droits humains ont évolué en conséquence de situations où des personnes connaissent l'oppression et des abus. Ainsi, alors que les positions prisent par Panikkar et d'autres personnes présentent un défi pour le mouvement des droits humains, la plupart des groupes qui travaillent sur les droits ESC sont déjà engagés à répondre aux besoins des personnes tel que ces derniers l'ont articulé. Le défi à relever est donc de s'engager pour atteindre ce but, et d'initier ou de maintenir un dialogue avec les observateurs qui soulèvent ces questions, afin de mieux les comprendre et de chercher des articulations des droits qui résonnent pour tous ceux qui travaillent pour défendre la justice sociale.

- Au-delà de tels vastes enjeux philosophiques concernant les droits humains, au nom de la culture, d'autres situations se produisent souvent, dans lesquelles les droits humains et la culture se trouvent dans des positions opposées, ou semblent du moins opposés. Elles peuvent être considérées comme étant de nature plus « systémique », dans le sens où il semble y avoir un conflit inhérent entre la manière dont les cultures se structurent et certains principes fondamentaux des droits humains.

  - Dans la plupart de ces cas, il est question de genre, question qui a été traitée dans le chapitre 3.

  - Les critiques estiment parfois que le principe de l'universalité des droits humains est incompatible avec les spécificités des nombreuses cultures dans le monde entier : qu'il est impossible d'avoir une norme qui s'applique de manière égale à toutes les situations, alors que les situations diffèrent tellement les unes des autres.

    Cet argument combine deux choses différentes : d'un côté, les droits humains, et d'un autre côté, les lois nationales ou internationales qui ont été adoptées pour protéger ces droits.

    Quand nous disons que les droits humains sont universels, nous voulons simplement dire que chaque être humain possède des droits par le simple fait d'être humain. Cette déclaration peut être faite sur l'ensemble des cultures, indépendamment de toute loi existante. Mahmood Mamdani en parle un peu différemment :

    > Sans l'expérience de la maladie, il ne peut y avoir de concept de santé. Et sans la réalité de l'oppression, il ne peut y avoir de pratique de résistance ou de notion de droits [...]. Partout où il y a eu (et où il y a) de l'oppression – et l'Europe n'a pas le monopole historique de l'oppression – une conception des droits doit être instituée.[11]

    D'un autre côté, les lois qui ont été adoptées pour protéger les droits humains – que ce soit dans les constitutions nationales, les documents régionaux ou les déclarations ou traités internationaux – sont convenues au moyen de formulations légales. Elles constituent les meilleures formulations relatives à notre entendement de ce qui est requis pour protéger la dignité humaine, qui peuvent être convenues par les personnes qui font les lois à un endroit et un moment précis. Elles sont donc assorties de délais précis, certainement pas parfaites ni exhaustives ni finales.

    Il est inutile de s'étendre sur la déclaration de fait selon laquelle toutes les situations ne s'ajustent pas parfaitement à un seul cadre légal. Cela est vrai pour toutes les lois, qu'elles soient liées aux

droits humains ou pas. Quand une plainte relative aux droits humains est déposée au sein d'un cadre légal, il est possible que l'ajustement ne soit pas précis, et les avocats et décideurs doivent lutter avec cette réalité au cas par cas. Il reste à espérer qu'avec le temps, les lois soient modifiées pour répondre plus avantageusement à une diversité de situations, mais l'ajustement ne sera jamais parfait.

Cette situation pourrait nous amener à conclure que d'un côté, les lois sont inadéquates (ce qui nécessiterait une réforme du droit, tout en travaillant avec ce que nous avons), ou que d'un autre côté, le cadre légal ne représente pas la meilleure façon d'entendre une plainte spécifique relative aux droits humains (ce qui nous amènerait à chercher une stratégie non-légale).

Dire que les lois sont inadéquates est tout de même très différent que de dire que les droits humains ne peuvent pas être universels. Une déclaration qui résume le meilleur entendement courant de ce dilemme est :

> [L]es droits humains sont à la fois universels et particuliers : universels parce que l'expérience de la résistance à l'oppression est partagée parmi des groupes subjugués dans le monde entier, mais particuliers aussi parce que la résistance est modelée en réponse aux particularités du contexte social visé.[12]

- Un autre « conflit entre la culture et les droits » est peut-être, en réalité, plutôt un conflit entre ou parmi différents droits – c'est à dire, les droits d'un individu au sein d'une culture « vs » le droit d'une communauté d'imposer des institutions ou pratiques culturelles spécifiques sur tous les membres de la communauté. Ce problème, qui est souvent formulé comme « les droits des groupes vs des individus », a déjà fait couler beaucoup d'encre. [13] Pour plus de détails concernant les arguments légaux liés à ce problème, voir l'encadré dans la page suivante.

Bien que ce problème continue d'être disputé, il est, en pratique, traité au cas par cas. En fait, certains observateurs soutiennent que, concrètement, des situations dans lesquelles il y aurait une grande dichotomie entre les droits des individus et les droits de la communauté ne se présentent pas très souvent. Un exemple est cité dans l'encadré de la page 61.

- D'autres situations de conflit ou de semblant de conflit entre les institutions ou pratiques culturelles et les droits humains sont plus spécifiques aux institutions ou pratiques en particulier. Des exemples illustrant de tels conflits se trouvent dans diverses études de cas à travers le manuel.

L'exercice des droits de la culture, tant que....

Une déclaration couramment formulée est que le droit à la culture devrait être reconnu à concurrence de ne pas permettre la violation de d'autres droits. Une autorité citée est l'article 30 de la DUDH, selon lequel « Aucune disposition de la présente Déclaration ne peut être interprétée comme impliquant pour un État, un groupement ou un individu un droit quelconque de se livrer à une activité ou d'accomplir un acte visant à la destruction des droits et libertés qui y sont énoncés. » En d'autres mots, si les institutions ou pratiques culturelles d'une communauté violent les droits humains, les droits à la culture de la communauté ne devraient pas être reconnus en défense contre les abus. (Dans l'absence de la reconnaissance de ce droit à la culture, les institutions et pratiques de la communauté dominante prédomineraient probablement.)

Cet argument n'est cependant pas accepté universellement, même au sein de la communauté en faveur des droits humains. La préoccupation principale est que le conditionnement au respect du droit à la culture en l'absence de violations des droits humains commises par des institutions ou pratiques culturelles au sein de la société supposerait que parmi tous les droits de la DUDH et de d'autres documents internationaux, le droit à la culture serait la dernière priorité. Cependant, beaucoup de situations des droits humains se déroulent comme suit : la jouissance d'un droit devient la deuxième priorité comparativement à la jouissance d'un autre droit, et la jouissance d'un droit pour une personne prend la priorité au-dessus du droit de jouissance d'un droit d'une autre personne. L'interdiction du discours haineux, par exemple, donne la priorité à

l'obligation de non-discrimination relativement au droit à la liberté d'expression. Dans l'affaire *Soobramoney* en Afrique du Sud (*Soobramoney vs le ministre de la Santé* [*Kwazoulou-Natal*]) qui traitait des questions d'accès à des traitements de dialyse pour les reins, l'exercice du droit à la santé d'une personne était non-prioritaire comparativement à l'exercice du droit à la santé d'un grand nombre d'autres personnes.

Ces réalités ont mené au développement d'alternatives plus souples et adaptées que la déclaration initiale très générale. On pourrait dire, par exemple, que la violation de certains droits, déjà reconnus par le Pacte international relatif aux droits civils et politiques (le PIRDCP, article 4) ayants un statut spécial conformément à la législation internationale dans la mesure où ils sont non-dérogeables même en situations d'urgence – par exemple, la non-discrimination, le droit à la vie, et la protection contre la torture – ne devrait jamais être justifiée au nom du droit à la culture.

Par contre, il est important de parvenir à un équilibre approprié entre le respect du droit à la culture et le respect de d'autres droits au cas par cas jusqu'à ce qu'une telle position alternative ou une autre approche soit largement acceptée.

Implications pour les activistes en faveur des droits humains

Les normes en matière des droits humains représentent le meilleur entendement international courant des besoins pour protéger la dignité humaine. Cependant, tel que mentionné ailleurs, notre entendement des droits humains évolue avec le temps en réponse à des situations qui surviennent et à des affaires qui sont rendues publiques. Il est possible que des affaires qui semblent représenter un conflit entre la culture et les droits mènent à l'évolution de notre réflexion à propos des droits. Par exemple, une culture pourrait souligner la complémentarité, plutôt que l'égalité, entre les personnes et leurs rôles dans la société. Est-il possible qu'une telle approche protège la dignité humaine dans certaines cultures aussi bien qu'une approche égalitaire? Si tel est le cas, qu'est-ce que cela représente pour le travail en matière des droits humains?

La complexité vécue par la collectivité et l'individu

« Contrairement à la tendance dominante du discours libéral en matière des droits humains, qui semble présenter les relations État-citoyen dans des termes abstraits et individualistes, les individus sont toujours en train de négocier entre un système moral interne (modelé par des facteurs comme la culture et la religion, et représenté par des institutions comme la parenté) et le régime légal formel de l'État libéral [...]. Loin de moduler les préoccupations individuelles selon les intérêts de la communauté, les "analyses localisées des droits" appellent l'attention sur les expériences personnelles de chacun concernant des préoccupations et intérêts qui se chevauchent et s'entrelacent, et qui sont parfois en harmonie et parfois en tension [...].

« Un exemple [provient de l'expérience] de femmes "intouchables" d'un quartier de Lucknow en Inde [...]. Leur perception des droits principaux ou fondamentaux intégrait une vision pour l'individu et la communauté. Elles parlaient du droit le plus important comme étant le "droit de survie" qui comprend l'accès à "l'alimentation, l'habillement, le logement, l'éducation, et à un mode de vie sûr, mais pas au détriment de [leur] honneur personnel ni de celui de la communauté" [...]. Des préoccupations relatives aux insultes personnelles allaient de pair avec des préoccupations concernant l'humiliation de leurs parents et maris, au même titre que les préoccupations relatives à la violence physique, y compris la violence commise par ces mêmes parents et maris [...]. Cette dernière préoccupation fait ressortir la réalité de l'harmonie et de la tension simultanées entre les droits individuels et collectifs. Elle dénote la réalité vécue [...].»

Compatibilités entre les droits humains et la culture

- Les principales garanties internationales en matière des droits humains liées à la culture – l'article 27 de la DUDH, l'article 15 du PIDESC, et l'article 27 du Pacte international relatif aux droits civils et politique (PIDCP) – apportent un appui critique relativement au droit à la culture individuel et collectif. D'autres normes internationales (y compris la non-discrimination) ainsi que des résolutions et déclarations internationales participent à la protection de l'espace dans lequel les cultures peuvent prospérer. Voir l'annexe 2 pour davantage de renseignements sur les normes principales.

- De plus, la culture peut fortement appuyer les droits humains. Tel que mentionné au début de ce chapitre, le cadre culturel d'une personne

lui procure un sens de la vie, et ce sens est primordial pour le développement de son sentiment de dignité.

La culture garifuna et les droits humains

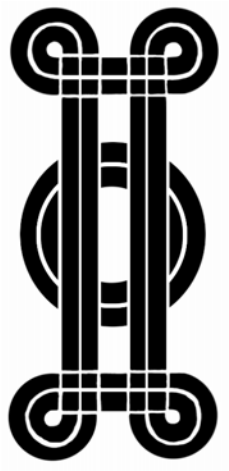
« La spiritualité est notre force. C'est une grande force que nous possédons – dans la mesure où elle nous permet non seulement de nous situer, mais elle ouvre aussi une voie par laquelle nos ancêtres, nos guides spirituels, dirigent nos actions. Qu'est-ce que cela veut dire? Cela veut dire que nous ne faisons pas seulement les choses dépendamment de nos capacités personnelles. Nous les mettons en œuvre à trois niveaux : 1) au niveau de la connaissance personnelle; 2) au niveau de ce que notre peuple, nos assemblées, mandatent; 3) à travers la vision stratégique et ancestrale de nos guides, nos leaders, nos ancêtres. Grâce à cela, nos forces culturelle et spirituelle nous permettent d'avoir une certaine influence et de défendre nos droits malgré le fait que nous n'ayons pas le même pouvoir économique ou niveau d'influence que certaines compagnies. »

De plus :

1. Parmi toutes les cultures, il est possible de trouver des valeurs et arguments en faveur de ce qui semble relever des droits humains. Par exemple, l'importance de l'appui réciproque en temps de crise dans la culture rurale africaine, la priorisation de satisfaire aux besoins essentiels des personnes les plus démunies, et la préoccupation du bien-être du groupe, constituent des éléments essentiels pour appuyer la dignité humaine.

Ubuntu

Ubuntu est un mot sud-africain qui défini l'individu en termes de sa relation avec les autres : « Je suis ce que je suis grâce à ce que nous sommes tous. » L'archevêque Desmond Tutu suggère que : « Quelqu'un d'*ubuntu* est ouvert et disponible pour les autres, dévoué aux autres, ne se sent pas menacé parce que les autres sont capables et bons car il ou elle possède sa propre estime de soi qui vient de la connaissance qu'il ou elle a d'appartenir à quelque chose de plus grand et qu'il ou elle est diminué quand les autres sont diminués ou humiliés, quand les autres sont torturés ou oppressés. »



En fait, certains observateurs ont suggéré que la manière dont les droits humains sont parfois discutés de nos jours pourrait amener quelqu'un à croire que la préoccupation en faveur des droits humains est un développement relativement nouveau et innovateur dans l'histoire de l'humanité. Ces observateurs estiment, cependant, que les « droits humains » sont, en fait, juste la dernière incarnation et formulation d'une aspiration pour la justice qui a été attestée à travers toute l'histoire de l'humanité. »[18]

Le soutien historique en faveur de la tolérance religieuse

L'empereur indien Ashoka décrivait ses principes de bon gouvernement sur des inscriptions lapidaires à travers tout le pays. L'édit XII dit « [...] un homme ne doit pas vénérer sa propre secte ou dénigrer celle d'un autre homme sans raison. La dépréciation ne doit avoir lieu que pour une raison spécifique, car les sectes de d'autres peuples méritent toutes d'être vénérées pour une raison ou une autre. »

2. La culture peut constituer un élément de renforcement du pouvoir dans diverses situations. Par exemple, une jeune femme musulmane vivant en Europe de l'Ouest peut s'appuyer sur les différentes cultures dont elle fait partie en réclamant ses droits en tant que musulmane vis-à-vis de la majorité de la population, tout en insistant sur ses droits de la femme vis-à-vis de ses parents qui, eux, s'appuient sur le Coran, par exemple, pour résister au mariage arrangé.

3. Plusieurs groupes d'autochtones dans le monde entier, lorsqu'ils se battent pour faire reconnaître leurs droits – que ce soit pour des terres, la reconnaissance de leur propre méthode de règlement de conflits, les systèmes sur les soins de santé, ou d'autres droits – ont parlé des systèmes de croyances de leurs cultures et des visions du monde qui appuient ces revendications spécifiques.

Une vision du Mexique

« Nous sommes un peuple autochtone; pendant des siècles, nous avons souffert de rejet, de persécution, d'abandon, de mort. L'oppresseur avait souvent la peau blanche, mais d'autres fois, la mort et la trahison a eu la peau foncée et la même langue que nous. La bonne voie est aussi d'accepter les paroles d'hommes et de femmes avec la peau blanche et une langue différente. Dans le monde désiré des Zapatistes, toutes les couleurs de peau, toutes les langues et toutes les voies ont leur place. Le bon monde a plusieurs passages et plusieurs voies, et dans ces voies, il y a le respect et la dignité. »

4. Dans la documentation à propos des méthodes de règlement de conflits traditionnelles, il existe une préoccupation concernant la manière dont certaines de ces méthodes violentes les droits humains. Par contre, la dignité humaine peut parfois être mieux respectée dans des situations de conflits lorsque ces conflits sont résolus de manières

Terres en litige en Tanzanie

« Dans ce cas, la [Commission d'enquête présidentielle pour les questions de terres] trouvait que les organismes traditionnels tels les aînés (*wazee*) commandaient encore le respect et la légitimité à titre de médiateurs et d'arbitres des litiges. En recommandant les mécanismes de règlement de conflits, la Commission était guidée explicitement par le principe selon lequel le peuple devrait avoir confiance en la légitimité des mécanismes de règlement de conflits; que les organes de justice soient accessibles, approchables et compréhensibles; et qu'ils soient ouverts, transparents, et institutionnellement impartiaux et indépendants. En quelques mots, la Commission était à la fois consciente, et essayait délibérément de prendre de la distance par rapport au préjugé positiviste occidental envers les administrateurs professionnels de la justice [...].»

culturellement familières. Certaines de ces méthodes de règlement de conflits peuvent être innovatrices, ou traditionnelles. Elles peuvent, néanmoins, mener à des résolutions qui semblent plus respectueuses des sentiments d'identité et d'appartenance à la communauté.

5. L'art – la musique, la littérature, le théâtre, la peinture – d'une culture est fréquemment utilisé à l'appui des droits humains. Par exemple, en 2004, le cinéaste sénégalais Ousmane Sembene a produit *Moolade,* qui traite les conflits dans un village au Sénégal. Dans le film, un groupe de femmes qui lutte pour arrêter la MGF est opposé à d'autres personnes de la communauté, y compris des aînés, qui veulent poursuivre la pratique. Des films populaires comme *Moolade* encouragent les débats publics sur des sujets qui seraient autrement plus difficiles à entamer, comme celui de la MGF.

La protection des droits des afro-brésiliens

Olodum, un groupe culturel afro-brésilien de renommée internationale, met en évidence l'héritage africain et la fierté noire à travers la musique, la danse, le théâtre et l'art. Originaire de la ville Salvador da Bahia dans le nord-est du Brésil (ville qui est souvent décrite comme la ville la plus africaine des Amériques), *Olodum* s'est consacré à faire de l'activisme culturel en luttant contre la discrimination raciale et les inégalités socio-économiques.

Implications pour les activistes en faveur des droits humains

Un défi à relever pour les activistes est de trouver des valeurs qui représentent les équivalents fonctionnels des droits humains dans nos propres cultures, et des voies culturelles historiques et contemporaines qui pourraient communiquer avec d'autres mots – des mots qui pourraient être plus familiers pour beaucoup de personnes – à l'égard de la même préoccupation, à savoir la dignité humaine.

Notes

1. Vous trouverez davantage de renseignements sur les dispositions internationales sur les droits humains dans l'annexe 2.
2. Pour faciliter la référence, voici encore la définition de l'UNESCO : « La culture, dans son sens le plus large, est considérée comme l'ensemble des traits distinctifs, spirituels et matériels, intellectuels et affectifs, qui caractérisent une société ou un groupe social. Elle englobe, outre les arts et les lettres, les modes de vie, les droits fondamentaux de l'être humain, les systèmes de valeurs, les traditions et les croyances. »
3. Entrevue de Gregoria Flores, directrice de OFRANEH (Honduras), par Nnenna Ozobia du personnel de l'IHRIP le 18 octobre 2005. Traduit de l'espagnol par Mme. Ozobia.
4. Entrevue de Gregoria Flores.
5. Voir, par exemple, Colin Samson, "Rights as the reward for simulated cultural sameness: the Innu in the Canadian colonial context," dans *Culture and Rights: Anthropological Perspective,* eds. Jane K. Cowan, Marie-Bénédict Dembour and Richard A. Wilson (Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 2001), 226-248.
6. Raimundo Panikkar, "Is Human Rights a Western Concept? A Hindu/Jain/ Buddhist Reflection," *Breakthrough* 10, nos. 2-3 (Winter/Spring1989), 78.
7. Amartya Sen, "Human Rights and Asian Values," *The New Republic (*14 au 21 juillet, 1997), 33-40.
8. Jane K. Cowan, Marie-Bénédict Dembour et Richard A. Wilson, "Introduction," dans *Culture and Rights: Anthropological Perspectives*, 6-7.
9. Voir, par exemple, les objectifs du Conseil pour un Parlement des Religions du Monde qui se trouvent à : http://www.cpwr.org/how/how.htm
10. Raimundo Panikkar, "Is the Notion of Human Rights a Western Concept?" *Diogenes* 120 (Winter/Spring 1982), 100-101.
11. Mahmood Mamdani, "Social movements and constitutionalism in the African context," *Centre for Basic Research Working Paper 2* (Kampala, Uganda: 1989), 1-2, cités dans Celestine Nyamu-Musembi, "An Actor-oriented Approach to Rights in Development," *IDS Bulletin* 36, no. 1 (janvier 2005), 43.
12. Idem.
13. Voir, par exemple, Chandran Kukathas, "Are There Any Cultural Rights?" *Political Theory* 20, no.1 (février 1992), 105-139; Will Kymlicka, "The Rights of Minority Cultures: Reply to Kukathas," *Political Theory* 20, no. 1 (février 1992), 140-146; Chandran Kukathas, "Cultural Rights Again: A Rejoinder to Kymlicka," *Political Theory* 20, no. 4 (novembre 1992), 674-680.
14. Par exemple, le tribunal constitutionnel de Colombie, dans Sentencia T-523/97 (Magistrado Ponente: Carlos Gaviria Díaz), a rendu la décision suivante :

    « "Imposer des sanctions ou punitions sur les com-munautés autochtones qui ont été conçues par la tradition occidentale n'est pas compatible avec le principe de diversité ethnique ou culturelle. Interpréter les choses différemment [...] reviendrait à dire : « La constitution a tendance à recouvrer la culture [de la communauté autochtone], mais seulement à l'égard des pratiques qui sont compatibles avec la vision du monde de la culture majoritaire. » Il est clair que ce type de raisonnement engendrerait une hégémonie culturelle incompatible avec le pilier axiomatique du pluralisme, qui [...] permet aux communautés autochtones de concrétiser leurs coutumes,

pour autant qu'elles ne violent pas un noyau central [de droits], ce qui "est vraiment intolérable car cela viole le plus précieux des biens humains" ». Selon cette décision, le noyau central comprend le droit à la vie, l'interdiction de l'esclavage et de la torture, et la procédure équitable. (Traduction de l'espagnol du personnel de l'IHRIP).

15. Nyamu-Musembi, 45.
16. Entrevue de Gregoria Flores.
17. http://fr.wikipedia.org/wiki/Ubuntu_(id%C3%A9ologie); voir aussi JY Mokgoro, "Ubuntu and the Law in South Africa," http://www.puk.ac.za/lawper/1998-1/mokgoro-2.html
18. Thandabantu Nhlapo, "The African customary law of marriage and the rights conundrum," dans *Beyond Rights Talk and Culture Talk: Comparative Essays on Culture and human rights the Politics of Rights and Culture*, ed. Mahmood Mamdani (New York: St. Martin's Press, 2000), 138.
19. Amartya Sen, 5.
20. Discours signé avec les noms de Zapatista Subcomandante Marcos, David et Tacho, le 3 janvier, 1996, *American Anthropologist* 99, no. 2 (juin 1997), 261-274.
21. Issa G. Shivji, "Contradictory perspectives on rights and justice in the context of land tenure reform in Tanzania," dans *Beyond Rights Talk and Culture Talk,* 51.

Chapitre 5
La culture et l'activisme en faveur des droits humains

Dans les quatre premiers chapitres de *Le paradoxe de l'arbre banyan*, nous avons présenté un certain nombre de défis que les activistes doivent relever lorsqu'ils traitent des questions en matière des droits humains dans lesquelles la culture joue un rôle prépondérant. Ils comprennent :

- Le développement d'un entendement plus profond de la « culture »
- La détermination du lien entre le pouvoir et la culture
- L'analyse de l'impact de la culture sur les rapports sociaux entre les sexes
- La compréhension des « droits humains dans la culture » – la manière dont la culture modèle l'expérience humaine des droits humains
- L'enrichissement des nombreuses dimensions culturelles de divers droits économiques, sociaux ainsi que civils et politiques (« la culture dans le cadre des droits humains »)
- La compréhension des incompatibilités et compatibilités entre les droits humains et la culture

Ces défis, ainsi que d'autres défis posés dans ces chapitres, rendent le travail d'activisme en faveur des droits humains où la culture joue un rôle prépondérant assez complexe. Néanmoins, nous avons essayé de procurer des renseignements qui appuient l'activisme dans ces mêmes chapitres, en incluant des zones grises intitulées « Implications pour les activistes en faveur des droits humains » liées aux sujets spécifiques qui ont été traités dans le chapitre. Ce chapitre complète ces zones grises en traitant des préoccupations plus vastes qui sont pertinents pour plusieurs, si ce n'est tous les chapitres précédents dans *Le paradoxe de l'arbre banyan.* Nous parlons de :

- Le défi de voir
- Analyser et gérer l'émotion
- Les relations de l'activiste avec sa propre et d'autres cultures
- L'engagement et la responsabilité
- Les multiples définitions et entendements de la culture
- La nécessité d'avoir un plus large éventail

Après ce chapitre, le prochain et le précédent, deux chapitres explorent deux autres sujets spécifiquement liés à l'activisme – La méthode d'établissement des faits et la documentation en matière de culture et des droits humains (Chapitre 6) et L'élaboration de stratégies en matière de culture et des droits humains (Chapitre 7).

Le défi de voir

Un des plus grand défi que les activistes doivent relever est souvent celui d'être en mesure de voir les dimensions culturelles d'une situation qui sont pertinentes pour leur travail en matière des droits humains ou liées au « droit à la culture ». Une organisation qui travaille sur les droits au logement pourrait, par exemple, se concentrer sur la question de la participation – est-ce que la communauté a été consultée de manière appropriée avant l'éviction? – ou existe-t-il une alternative de logement adéquate et disponible? Alors que les membres de la communauté pourraient exprimer leurs sentiments de désorientation ou parler de leur sentiment de perte d'un mode de vie, ces sentiments ne sont généralement pas traités comme points de concentration dans la méthode d'établissement des faits en matière des droits humains, dans l'exploration supplémentaire et la documentation, ou la concrétisation d'un recours spécifique.

Néanmoins, ces sentiments peuvent être entièrement applicables aux droits liés à la culture de la communauté. Alors, pourquoi est-ce que nous, en tant qu'activistes en faveur des droits humains, n'y prêtons pas une attention toute particulière? Les raisons ne sont pas claires :

- Si nous travaillons avec une définition étroite de la culture (plus centrée sur la langue et les arts), il est possible que nous ne considérions pas que les dimensions des autres droits puissent avoir une influence directe sur le – en effet, comme faisant partie et étant une parcelle du – droit à la culture.
- Il se peut que plusieurs recours traditionnels recherchés dans des affaires en matière des droits humains ne soient pas pertinents ou utiles dans certaines dimensions culturelles d'une situation donnée. Quel recours cherchez-vous pour la désorientation ou d'autres problèmes psychosociaux qui émergent souvent dans des situations de désordre culturel? En l'absence d'un recours familier ou apparent, quel serait le but d'une telle exploration? Que devrait faire une organisation relativement à ses constatations si elle n'approfondit pas davantage les débats?
- Les organisations des droits humains n'ont pas toujours du personnel formé et bien informé à propos des dimensions psychosociales des abus. Ainsi, il est probable qu'elles n'aient pas la capacité interne de reconnaître certains effets de la désorientation culturelle ou les connaissances nécessaires pour les gérer.

Il pourrait y avoir d'autres raisons. Quelles que soient les raisons, le défi de *voir* subsiste.

Analyser et gérer l'émotion

Les points sur lesquels la culture et les droits humains se recoupent – par exemple, quand on interdit aux jeunes femmes de porter des foulards de tête en France, quand des familles se font évincer d'une terre qu'elles ont exploité pendant des générations, au nom du « développement », quand des pères ou des frères effectuent des « meurtres d'honneur » au Pakistan et ailleurs, ou quand un grand nombre de personnes insistent sur le droit au port d'arme aux États-Unis – représentent souvent des points de controverses qui génèrent des interactions et débats émotionnels. Parfois, les activistes se soustraient à la nécessité de traiter de telles préoccupations par réticence de s'impliquer dans des situations si intenses, ou peut-être par inquiétude de ne pas pouvoir gérer les émotions de manière appropriée. Si, par contre, ils décident de traiter ces préoccupations, l'élément clé pour être efficace est de comprendre d'où proviennent les émotions.

Il y a diverses sources émotionnelles qui accompagnent ces préoccupations, et certaines sont spécifiques à des situations. Deux, néanmoins, semblent communes à toutes les situations. Une est le rôle primordial et extrêmement personnel joué par la culture dans la vie d'un individu, tel que discuté dans le chapitre 1. Comme nous tirons une grande partie de notre sentiment d'identité de nos racines culturelles, lorsque notre rapport avec la culture est menacé (quand, par exemple, on se fait évincer de terres ancestrales ou qu'on est forcé de devenir réfugié), il est possible de se sentir assez fragile et vulnérable – et de réagir avec peur, colère et d'autres émotions fortes. Il est important d'être doté d'une grande sensibilité, et de savoir travailler avec respect et sollicitude pour pouvoir être conscient du fait que les émotions des gens proviennent souvent d'un profond sentiment de vulnérabilité.

Une autre source émotionnelle est le fait, discuté dans le chapitre 2, qu'une des fonctions de la culture est de définir et reproduire les hiérarchies – qui détient l'autorité, qui est au pouvoir et qui est impuissant dans une société. Un des principaux objectifs de l'activisme en faveur des droits humains est l'égalité, un nivellement du pouvoir. Face à un tel activisme, les personnes qui détiennent le pouvoir au sein d'une culture sentent leur pouvoir menacé – et réagissent en conséquence. Les « meurtres d'honneur », par exemple, représentent l'expression du pouvoir des hommes sur les femmes pour plusieurs personnes, et les problèmes liés aux « meurtres d'honneur » défient cette dernière forme de pouvoir. Dans ces derniers cas et d'autres cas similaires, l'activisme par rapport aux problèmes dans lesquels la culture joue un rôle important nécessite une évaluation consciencieuse du pouvoir et de la manière dont c'est lié au caractère très émotionnel de la plupart de ces questions.

Les relations de l'activiste avec sa propre et d'autres cultures

Si une personne va s'impliquer dans l'activisme concernant des questions de culture et de droits, il serait intéressant d'examiner et de clarifier sa relation avec sa propre culture et avec les cultures avec lesquelles elle travaille.

Concernant les relations avec d'autres cultures :

- Nous portons notre ou nos propre(s) culture(s) de manière fondamentale – dans notre façon de penser, de parler et de s'habiller, dans ce que nous trouvons acceptable ou normal, dans la manière dont nous établissons nos rapports aux autres et nos expectatives concernant la manière dont les autres établissent des rapports avec nous, ainsi de suite. Tous ces aspects culturels transmettent des « messages » aux personnes appartenant à d'autres cultures, à propos de qui nous sommes, de ce en quoi nous croyons, et de comment nous agissons. Ces « messages » ne reflètent pas forcément qui nous sommes vraiment de manière pertinente – et, en fait, ne le font sans doute pas du tout – mais ils modèleront la plupart des interactions des gens avec nous, du moins jusqu'à ce qu'ils apprennent à mieux nous connaître. Pour améliorer notre communication avec les personnes d'une autre culture avec laquelle nous travaillons, il peut alors s'avérer utile de devenir plus conscient de notre « bagage culturel », et d'essayer de mieux discerner et comprendre les « messages » que nous sommes vraisemblablement en train « d'envoyer » aux autres, et la manière dont ces messages affectent notre interaction avec elles.

- Dans le même ordre d'idées, ces « messages » que nous recevons de d'autres personnes sont modelés non seulement par leur(s) culture(s), mais également la nôtre. En réalité, nous « filtrons » ce que les autres nous disent à travers notre propre lentille culturelle. C'est inévitable, mais notre entendement des autres et notre capacité de communiquer avec eux peuvent cependant être améliorés par une plus grande prise de conscience de ce que ces lentilles représentent, et de la manière dont elles colorent ce que nous voyons et entendons. Si nous travaillons avec des minorités ethniques ou raciales, en particulier, nous devons être conscients des préjugés qui sont issus de notre propre culture; aucune culture n'est à l'abri de tels préjugés.

- Les activistes des droits humains croient en la non-discrimination. Néanmoins, en travaillant avec des communautés ou des individus issus de d'autres cultures – souvent des minorités ethniques ou des peuples autochtones – nous sommes forcés d'approfondir notre entendement de la non-discrimination. La non-discrimination, c'est plus que le traitement égal malgré les différences. Nous devons développer notre propre entendement de ces autres cultures – de leurs expériences historiques et actuelles, de leurs religions et modes de vie. Nous devons favoriser l'entendement des autres à l'égard de ces cultures, et des différences entre ces cultures et les cultures dominantes dans notre société. Nous devons avancer vers des modes de vie – des modes de pensée, le développement de pratiques et d'institutions – qui concilient ces différences, et atteindre un point où nous ne faisons pas seulement les concilier, mais où nous les valorisons. Tel que stipulé par un activiste : « La meilleure façon de promouvoir l'égalité et d'être consistent avec les principes des droits humains est de rester ouvert à donner et recevoir, de considérer que sa propre culture est fluide et incomplète, et d'être ouvert à la possibilité « d'infection » de d'autres cultures. » Il suggère que les sociétés plus fortes sont celles qui en donnent l'exemple.[1] Ce chemin est très long, mais essentiel si on veut vraiment être capable de travailler avec et de procurer de l'aide aux personnes issues de d'autres cultures.

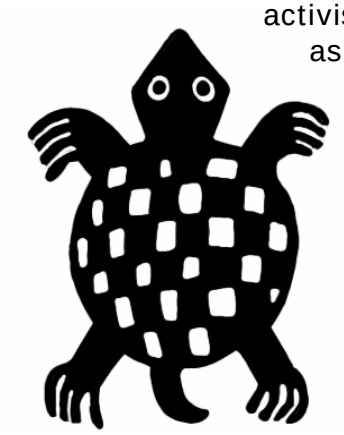
> Aucune culture ne peut survivre si elle tente d'être exclusive.
>
> – Mahatma Gandhi

Concernant les relations avec notre propre culture :

- Puisque les droits humains sont destinés à représenter un rempart de protection des personnes contre les abus de l'État, le travail en matière des droits humains place souvent les activistes dans des positions sinueuses, voire critiques, envers leur propre gouvernement. Cela peut être assez inconfortable et n'est pas très bien accueilli par la plupart des activistes. Cependant, quand les droits humains traitent des problèmes d'ordre culturels, la situation devient encore plus problématique. Un activiste, comme chacun parmi nous, est enraciné dans et dépendant de sa culture. En nous plaçant dans des positions critiques vis-à-vis de notre propre culture, nous remettons évidemment des choses en question, ou nous rejetons même sélectivement certains des fondements de notre quête de soi. Il est possible que nous soyons aliéné à des degrés différents de notre propre culture et que puissions quand même très bien fonctionner. L'aliénation à un degré significatif de notre propre culture, cependant, risque de mettre en péril non seulement notre sentiment d'identité, mais aussi nos rapports familiaux les plus intimes et nos amitiés. Dans

de telles situations, les structures de soutien alternatives peuvent être très importantes pour la continuation d'un activisme efficace.

- Tel que stipulé dans le chapitre 1, aucune culture n'est monolithique. Chaque culture comporte un mélange d'aspects, certains étant plus positifs et d'autres plus négatifs. Lorsqu'ils travaillent sur des questions de culture et de droits humains au sein de leur pays, les activistes se retrouvent souvent en train de traiter les aspects les plus négatifs. En faisant cela, il est important de chercher, identifier et articuler les valeurs positives de notre culture. C'est important en tant que personnes, afin d'être en mesure de maintenir de fortes connexions avec notre société et culture. C'est important pour notre efficacité en tant qu'activistes, parce que les autres auront une écoute plus attentive s'ils sentent que quelqu'un n'est pas seulement en train de critiquer leur culture, mais en fait, de la comprendre et d'y voir des aspects positifs.



L'engagement et la responsabilité

Puisque la culture représente une partie essentielle de la vie d'une personne, l'implication dans des problèmes en matière des droits humains où la culture occupe une place importante oblige les activistes à relever des défis au niveau de leur engagement et responsabilité. Par exemple :

- Les efforts de protection et de promotion des droits humains peuvent, tout de même, provoquer des ruptures entre une personne et ses liens avec sa communauté et culture. Lorsque les liens d'une personne avec sa communauté sont interrompus, elle peut souffrir émotionnellement et psychologiquement, elle peut perdre des relations, des sources de revenu, etc. En tant qu'activistes, quelles sont nos responsabilités par rapport à un individu dans une telle situation? Plusieurs organismes, par exemple, travaillent sur des problèmes de servitude pour dettes, qui représentent clairement une violation des droits humains. Certains individus sont des travailleurs asservis pendant toute leur vie; leurs vies sont entièrement liées à cette pratique. Si un organisme des droits humains aide une personne à acquérir sa liberté, il reste une question critique par rapport au futur de cette personne, à savoir : quel travail elle peut effectuer, où elle peut vivre, et avec qui? Ce sont des questions difficiles à régler. Malgré la nature très oppressante de la servitude pour dettes, elle procure généralement à une personne, du moins, un cadre de vie prévisible et du travail. L'activisme concernant les droits humains doit également traiter ces dernières questions.

Le prix à payer pour se défendre

En 1992, Bhanwari Devi, une agente de développement rural dans le village de Bhateri, État du Rajasthan en Inde, a été violée par cinq hommes de haute caste, comme punition apparente pour avoir défié certaines normes culturelles acceptées dont un mariage d'enfant en particulier. Dans un premier temps, la police a refusé d'ouvrir une enquête (bien qu'après un certain délai, elle l'aurait finalement fait). Les cinq hommes mis en cause ont été inculpés et le procès a débuté en octobre 1994. En novembre 1995, le tribunal a rendu son verdict d'innocence, en faisant observer que ces événements n'avaient pu avoir lieu, car des hommes de haute caste ne violeraient pas une femme de caste inférieure.

Bhanwari Devi a été mise à l'index par la communauté du village depuis l'incident en 1992. Ses frères, croyant qu'elle aurait dû régler la cause, ont coupé tous les liens avec elle. Son fils aîné et sa belle-fille, ainsi que ses parents par alliance ont fait de même. Elle a constamment été menacée par les violeurs présumés. Un de ses fils, qui était incapable de supporter l'humiliation, a déménagé pour travailler ailleurs. Un autre a arrêté de fréquenter l'école, à cause du harcèlement subi par ses compagnons d'études. En 2001, un film inspiré de son histoire a été réalisé, mais cela a encore plus compliqué les choses, comme les villageois l'ont accusée de faire tomber le village en discrédit. Seul son mari l'a soutenue. Elle voudrait quitter son village, mais n'en a pas les moyens financiers.

- Il peut s'avérer difficile de stimuler l'intérêt des personnes par rapport à une question qui ne touche pas directement leur vie. Tel que remarqué par des organismes des droits humains et d'autres, c'est beaucoup plus facile si on peut mettre un visage humain sur une question autrement plus abstraite, si on peut raconter l'histoire d'une personne. Ce genre de raisonnement sous-tendait, par exemple, la technique d'action d'adoption de prisonniers d'opinion d'Amnesty International. Cette logique est de même pour les questions liées à des institutions ou pratiques culturelles spécifiques : si on peut raconter l'histoire d'une personne qui souffre à cause d'une institution ou pratique en particulier, on peut stimuler l'intérêt de plus de personnes pour passer à l'action que si on parle de la question d'une manière plus vague et impersonnelle. Cependant, un problème surgit quand on met en évidence la situation d'une personne car ses liens avec sa communauté risquent d'être altérés de manière radicale en conséquence de l'attention portée sur sa situation. La famille et/ou communauté de cette personne peut être perturbée et fâchée en raison de l'attention négative qu'elle reçoit et qui a été occasionnée

par la personne. L'attention en soi peut changer les rapports de force entre la personne et les autres dans la communauté, au grand malaise de toutes les parties. Ainsi de suite. Si sa famille la rejette, vers qui peut-elle se tourner? Et que se passe-t-il si elle ne peut pas retourner au sein de sa communauté? Où peut-elle travailler si elle perd son emploi? Ainsi, si un organisme décide de mettre une personne en évidence pour attirer l'attention sur un problème plus vaste, il est essentiel de prendre le temps de penser aux implications et aux responsabilités à long terme envers cette personne.

Les multiples définitions et entendements de la culture

Il existe une confusion considérable dans la plupart des discussions à propos de la culture et des droits. Une partie de cette confusion résulte vraisemblablement de l'effet déformant des émotions et tensions mentionnées. Une confusion additionnelle est susceptible de provenir du fait que le terme « culture » a plusieurs significations. Dans une discussion à propos de la culture ou de la culture et des droits, un participant sera appelé à parler en prenant en compte une définition ou un entendement du terme, alors qu'il sera souvent écouté par d'autres personnes qui considèrent une définition ou un entendement différents – ce qui mène immédiatement à un problème de communication ou à la confusion.

Pour les besoins de cette publication, tel que stipulé précédemment (p. 11), nous avons accepté la définition de la culture proposée par l'UNESCO. Cependant le terme « culture » a plusieurs significations dans l'usage courant. Elles sont abordées dans l'annexe 2.

Néanmoins, même quand des personnes ont clarifié entre elles la définition avec laquelle elles travaillent, une confusion et une mauvaise communication peuvent se produire parce que les participants à la discussion ont leurs différents *entendements* ou *sentiments* liés au concept. Cela se produit parce que des personnes qui parlent de la « culture » font diverses associations avec le mot, selon leurs propres expériences et les contextes historiques, politiques ou autres dans lesquels ils le connaissent. Par exemple :

- Imaginez que vous êtes un membre d'une communauté autochtone dont la langue et d'autres pratiques culturelles ne sont pas respectées adéquatement par le gouvernement de votre pays. Des ONG, qui représentent votre communauté, ont décidé de défier le gouvernement devant la Cour, invoquant le « droit à la culture » de votre communauté comme point de départ de leurs efforts pour faire reconnaître votre langue comme langue officielle dans le pays. Dans ce genre de contexte, quand des membres de la communauté parlent de « culture » ou entendent des personnes en parler, ils sont susceptibles

de faire des associations très positives avec le mot, comme représentant quelque chose de très précieux qu'ils s'efforcent de maintenir.

- Imaginez que vous êtes une femme impliquée dans une organisation féminine qui travaille depuis de nombreuses années sur des campagnes d'éducation du public dans le but de changer une variété de croyances et pratiques traditionnelles, qui interviennent dans la maison comme dans la vie publique, qui limitent les capacités des femmes à participer de manière égale et qui admettent différentes formes d'abus. Ceux qui s'opposent aux propositions de changement parlent de l'inévitable effondrement social qui serait précipité par la mise en place de tels changements, de combien la « tradition » et la « culture » de la société sont précieuses, et de combien il est important de ne pas les altérer. Dans un tel contexte, la femme pourrait vraisemblablement se sentir douteuse ou fâchée quand une conversation aborde la « culture ».

- Imaginez que les tensions entre votre groupe appartenant à une minorité ethnique et la majorité de la population de votre pays se sont accrues par l'effet de l'immigration. Il existe un parti d'extrême droite dont la popularité grandit en conséquence d'un mécontentement face au taux de chômage élevé, ressenti par plusieurs personnes dans le pays qui accusent les immigrants pour le manque de travail adéquat. Le parti ne parle pas ouvertement de sa position anti-immigration, mais insiste constamment sur le maintien des « valeurs traditionnelles » et de la « culture historique nationale » – dans ce contexte, des mots de code pour un État mono-culturel. En tant que membre d'une minorité ethnique dont la culture n'est pas reconnue par le gouvernement, vous comprenez l'importance de la « culture », mais vous abordez des conversations à propos de la « culture » avec des membres de la majorité de la population avec un certain niveau de scepticisme.

Tandis que ces descriptions, telles que mentionnées, nous permettent de comprendre d'où proviennent de ces différents entendements, les individus ne procurent généralement pas de résumés si clairs à propos des influences sur leurs entendements de la culture. Ces entendements « cachés », cependant, peuvent engendrer des situations dans lesquelles une simple conversation peut devenir très chargée.

Un défi important à relever pour les activistes est de déterminer quels entendements et sentiments les individus apportent dans une discussion en matière de culture, et la manière dont ils ont un effet sur leurs interactions.

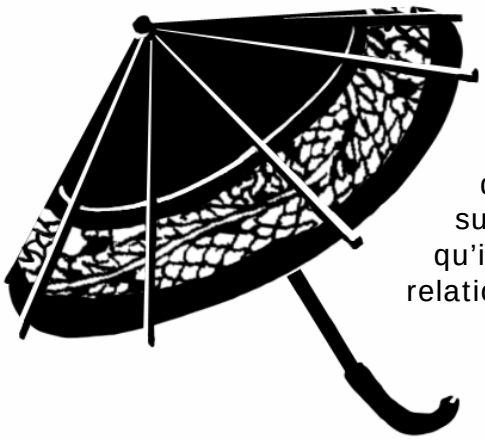
La nécessité d'avoir un plus large éventail

Comment pouvons-nous penser, documenter et chercher une réparation pour une situation où une culture a été endommagée, alors que la culture englobe tant d'aspects de la vie? Tenez compte de ce qui suit :

> Les Kisans (une tribu de l'est de l'Inde) qui ont vécu le déracinement de 1957, témoignent de l'état de santé mentale des peuples déplacés et leur cas illustre l'un des risques les plus importants d'appauvrissement inhérents au déplacement : le risque d'augmentation de la morbidité et de la mortalité. La séparation des Kisans de leurs terres et environnement ancestraux est un facteur déterminant dans leur dépression aigue et possiblement dans la croissance des taux de mortalité, y compris la mortalité infantile. Les aînés sont tombés dans un état de langueur continuelle pour leurs terres. L'anxiété, le grief, diverses maladies neuropsychiatriques et des syndromes de stress post-traumatique caractérisent les Kisans. En fait, ils souffrent profondément de leurs pertes de repères culturels et géographiques en faisant le deuil de leurs origines perdues.[3]

Les activistes concernés par le droit à la santé pourraient se concentrer sur les maladies mentales et la mortalité infantile dans la communauté kisan, alors que les activistes qui travaillent sur les droits à la terre chercheraient à résoudre la réclamation des terres. Mais alors, que deviennent les droits à l'alimentation, qui était recueillie des terres où les Kisans vivaient, ou les droits au travail, parce que la nouvelle terre n'est pas exploitable? Lorsque la structure culturelle d'une société est abîmée, tous les aspects de la vie sont touchés. Les activistes concernés par les droits liés à la culture doivent traiter cette déchirure de la structure sociale, qui était clairement la cause centrale de tant de souffrance dans cette dernière situation. Une approche holistique est alors nécessaire – de comprendre les dimensions culturelles liées au droit à la terre, au droit à l'alimentation, au travail, ainsi de suite, et de considérer que les impacts psychologiques et sur la santé du déplacement font partie intégrante de la violation centrale.

Les recours qui traitent seulement un de ces problèmes – que ce soit en matière de santé, d'alimentation, de travail ou un autre point – bien qu'importants, manquent à l'obligation d'atteindre la question fondamentale qui est au cœur de la structure sociale. Comment reconstruire, retisser une structure sociale qui a été abîmée? Une approche holistique qui s'interroge sur l'interconnexion complexe qui existe entre ces questions, et qui les traite toutes comme faisant partie d'un ensemble, constitue un défi pour les nombreux groupes de défense des droits humains qui se sont concentrés sur un seul des droits seulement, pour qu'ils réfléchissent ensemble sur les relations entre toutes ces questions.



Un autre défi consiste à intégrer des disciplines qui n'ont pas encore été déterminants dans le travail des droits humains dans le cadre des droits humains. Par exemple, des anthropologues et sociologues qui ont des connaissances à propos du fonctionnement des sociétés et qui sont sensibles aux complexités en cause, et des psychologues qui sont formés pour discerner et travailler avec les portées émotionnelles de la destruction culturelle, la dépossession et la désorientation. Des personnes engagées, issues de ces disciplines et des disciplines similaires, n'apporteraient pas seulement des connaissances et compétences recherchées, mais pourraient également nous aider à élaborer des méthodes adéquates pour accomplir le travail à l'égard des questions d'ordre culturel plus efficacement.

Notes

———————————————————————————————————————

1. Extraits d'un document qui a été préparé pour l'atelier à Siem Reap par Carlos Iván Degregori. Traduction de l'espagnol du personnel de l'IHRIP.
2. D'après une compilation des rapports suivants http://www.amnesty.org.uk/action/nw/hpn/newslet/india.shtml; http://www.hrw.org/reports/1999/india/India994-11.htm; http://www.indianexpress.com/ie20011125/top3.html
3. Ranjit Nayak, "Risks associated with landlessness: an exploration towards socially friendly displacement and resettlement," dans *Risks and Reconstruction: Experiences of Resettlers and Refugee,* eds. Michael M. Cernea et Christopher McDowell (Washington, D.C.: World Bank, 2000), 95-96.

Chapitre 6
La méthode d'établissement des faits et la documentation en matière de culture et des droits humains

Il y a, sans aucun doute, beaucoup de points en commun entre la méthode d'établissement des faits et la documentation entrepris sur diverses préoccupations en matière des droits humains et sur des problèmes de droits humains où la culture constitue un facteur significatif. En effet, certaines préoccupations à l'égard des droits culturels qui ont été des centres d'intérêt du travail depuis des décennies (tels les droits des groupes minoritaires à utiliser leur langue) font référence à des approches assez familières relativement à l'établissement des faits. Il existe néanmoins des défis particuliers liés à la méthode d'établissement des faits et la documentation dans des situations spécifiques mettant en jeu la culture et les droits qui doivent être soulignés. Nous avons tenté de le faire dans ce chapitre, y compris les sections suivantes :

- L'importance de la participation et de l'écoute
- Quel enjeu culturel vous préoccupe?
- La recherche historique pour comprendre les enjeux et encadrer le débat
- L'importance de la compréhension de l'institution, la pratique et le contexte
- Un mode de vie, la structure sociale et la méthode d'établissement des faits

L'importance de la participation et de l'écoute

Comme la dignité humaine est fondamentale dans le travail relatif aux droits humains, la participation des victimes d'abus et l'écoute respectueuse de la part des activistes sont essentielles pour la méthode d'établissement des faits. Compte tenu du lien intime entre la culture et la dignité humaine, une telle approche se révèle extrêmement importante et appropriée dans les situations où la culture et les droits sont en jeu.

- La participation des victimes est essentielle si nous voulons comprendre ce que les victimes perçoivent comme étant préjudiciable – des préjudices qui ne cadrent pas forcément avec des « catégories » plus traditionnelles d'abus des droits humains. Les victimes ont également un rôle primordial à jouer pour identifier les stratégies qu'elles sont en mesure de comprendre, et les voies de recours qu'elles trouvent appropriées par rapport à leur situation. Comme la culture est si personnelle, unique et vague, des stratégies et recours différents de ceux qui sont plus habituels ou traditionnels pourraient redresser le préjudice vécu plus efficacement. La participation et l'écoute permettent aux activistes de procurer le soutien le plus utile

aux victimes – tout en améliorant leur propre entendement de la culture en question.

Le profil des collectivités :
une forme novatrice d'établissement des faits

Des communautés autochtones dans un certain nombre de pays ont documenté leur lien à un habitat spécifique à travers un processus appelé « l'établissement de la carte d'une collectivité », qui fait généralement référence à des représentations visuelles de connaissances locales établies au niveau de la collectivité, en utilisant des technologies de cartographie. Selon les objectifs du projet, les cartes peuvent comprendre l'utilisation de simples croquis, d'imagerie aérienne ou d'équipement technologique plus complexe.

L'établissement de la carte d'une collectivité est un processus mieux connu pour son utilisation dans des réclamations concernant des terres autochtones. Les approches autochtones relativement aux titres aux terres ne sont généralement pas alignées avec les lois sur la terre nationales et les politiques d'attribution des titres de propriété privée. Les cartes des collectivités traduisent les concepts des peuples autochtones dans un support compréhensible pour les représentants du gouvernement et confèrent une certaine validité aux revendications des terres autochtones. Elles servent de preuve de l'importance culturelle de la terre pour les groupes, se concentrant non seulement sur les limites et démarcations territoriales, mais également sur les représentations culturelles, comme les schémas relatifs à l'utilisation du territoire et les sites culturels significatifs. L'établissement de la carte d'une collectivité a aussi été utilisé pour la gestion des ressources naturelles des terres et ressources ancestrales, et pour des projets de revitalisation culturelle.

L'établissement de la carte d'une collectivité permet d'expliquer clairement les liens quelque peu intangibles à la terre, et peut être considéré comme un moyen de communication interculturel. Si la communauté est complètement engagée dans le processus d'élaboration des cartes, de tels projets peuvent conférer un certain pouvoir. Il est important de tenir des réunions où toute la communauté procure son feedback sur les croquis des cartes afin d'encourager la participation et de constituer une revendication collaborative à l'égard de l'identité culturelle.

Alors que l'établissement de la carte d'une collectivité comporte certains risques, c'est une approche à la méthode d'établissement des faits et la documentation qui pourrait éventuellement être utile dans diverses affaires en matière de culture et des droits, qui vont au-delà de celles déjà mentionnées.

Apprendre à connaître une culture est, bien sûr, une entreprise difficile, et les processus de participation comme d'écoute, ainsi que la méthode d'établissement des faits, devraient peut-être prendre des formes novatrices qui sont adaptées à la manière dont les victimes perçoivent et racontent les expériences. L'établissement de la carte d'une collectivité, qui est employé par des organisations œuvrant dans les droits des peuples autochtones, constitue un exemple. C'est une approche qui pourrait éventuellement être utilisée dans d'autres situations ou affaires.

- Lorsque les mœurs d'une communauté sont menacées, une écoute attentive est particulièrement critique. Vu la relation fondamentale, très intime et souvent vague que les personnes ont à l'égard de leur propre culture, il peut s'avérer difficile pour elles d'exprimer, dans des termes simples, les préjudices qui ont été subis. Il est également peu probable que des personnes utilisent des notions générales appartenant aux droits humains, même quand il s'agit de problèmes relatifs à ce domaine.

  De plus, nous devons être conscients du fait que plusieurs aspects culturels de situations ne sont pas quantifiables. Ils sont difficiles à articuler et à identifier. Il arrive souvent que ce qui n'est pas quantifiable ne soit pas pris en compte. Sans une écoute attentive, nous tombons dans ce piège.

- D'un autre côté, dans une situation où une personne a subi un préjudice à cause d'une croyance, institution ou pratique culturelle, une écoute respectueuse est essentielle car, comme mentionné à quelques reprises déjà, en plus du trouble émotionnel causé par l'abus, une situation d'opposition à sa propre culture est susceptible d'engendrer de forts sentiments de confusion et de perturbation.

Implications pour les activistes en faveur des droits humains

- ❑ Il y a une raison concrète pour laquelle il est important de mettre l'accent sur la participation et l'écoute dans des affaires de culture et de droits : parce que nous commençons seulement à comprendre la « culture dans le cadre des droits humains » (voir chapitre 4), nous avons encore beaucoup de choses à apprendre en écoutant des témoignages de personnes affectées par des abus liés à la culture. Une écoute attentive peut également nous aider à en apprendre davantage sur les valeurs au sein d'une culture qui sont les « équivalents fonctionnels » des droits de la personne (voir l'encadré, p. 57).

- ❑ Il faut être particulièrement sensible pour respecter à la fois une culture ainsi que l'individu à qui du mal est fait par la culture.

Quel enjeu culturel vous préoccupe?

La documentation des situations où la culture et les droits humains sont en cause varie (comme la nature des recours recherchés) selon que vous soyez préoccupé par la préservation d'une culture ou par une « violation commise au nom de la culture ». La documentation sera également modelée par l'aspect de la culture (c.-à-d., quelle partie de la définition large de la culture) sur lequel vous vous concentrez, ce que la « culture » représente dans cette affaire spécifique, et les normes en matière de « droits culturels » que vous utilisez. Par exemple :

- *Les affaires de « droits culturels » les plus fréquemment citées :* Les affaires les plus courantes concernent les droits des peuples autochtones et ceux des minorités ethniques et raciales. Les droits dans le domaine de la liberté de l'expression artistique, la liberté de publication, d'exposition de peintures, d'expression musicale ou d'exposition de d'autres formes d'art, sont également très courants.

  En ce qui touche ces derniers droits, un grand nombre d'organisations ont documenté, depuis plusieurs années déjà, les atteintes à la liberté d'expression, et ce genre de documentation est généralement bien connu et explicite, tout comme les recours.

  Parmi le mouvement des droits humains, la documentation relative aux atteintes aux droits culturels des minorités, concernant les questions de langue, de religion, de musique et d'art est également connue. Les réclamations à l'égard des droits culturels des minorités sont centrées sur des problèmes de discrimination.

  Relativement aux droits des peuples autochtones*, l'accès à la terre, la dépendance d'une communauté à son propre système juridique, la reconnaissance comme peuple distinct, ainsi que l'acceptation de

* Alors que les préoccupations des peuples autochtones sont souvent présentées comme des questions de l'ordre des « droits culturels », en réalité, les inquiétudes sont souvent beaucoup plus vastes, portant sur toute la panoplie de droits politiques, économiques et sociaux.

diverses formes d'autodétermination – ces questions, ainsi que d'autres questions ont souvent lancé de sérieux défis, pour les groupes autochtones et les gouvernements. En même temps, la documentation d'atteintes liées à ces questions et l'applicabilité des recours ont été étudiés par un large éventail d'organisations, et des progrès innovateurs ont été faits (y compris l'établissement de la carte d'une collectivité qui vient d'être mentionné).

- *La documentation d'éléments culturels au sein de droits spécifiques :* Tel que déjà mentionné dans le chapitre 4, si nous utilisons la définition large de la culture proposée par l'UNESCO, il y a des éléments culturels dans chaque droit humain. Certains de ces éléments ont été documentés depuis plusieurs années et des recours courants ont habituellement été cherchés. Cela s'applique surtout aux éléments culturels dans certains droits civils et politiques, comme la liberté de religion. Dans certains cas, les institutions ou pratiques culturelles en question concordent avec les normes des droits humains; dans d'autres cas, ils semblaient aller ou allaient à leur encontre.

  Plus récemment, des organisations de défense des droits des femmes et d'autres ont documenté la manière dont la culture a affecté la réalisation de divers droits pour les filles et les femmes. L'accès à l'éducation pour les petites filles (l'égalité des chances en éducation) est un domaine touché, ainsi que le rôle des femmes au parlement (la

L'inégalité entre les sexes dans l'enseignement secondaire : un écart grandissant

« Bien que l'on note des signes de progrès au niveau de la parité entre les sexes au primaire, l'écart demeure marquant au niveau secondaire [...]. L'indice de parité entre les sexes (IPS), régulièrement utilisé pour évaluer les disparités entre les sexes, est la valeur d'un indicateur pour les filles divisé par celui pour les garçons [...] 56 % des enfants du monde vivent dans des pays connaissant des disparités liées au sexe en terme de taux bruts de scolarisation au primaire et, comme on peut s'y attendre, ce sont généralement les filles qui sont désavantagées. Un enfant sur dix vit dans un pays où l'IPS pour l'enseignement primaire est inférieur à 0,85, ce qui signifie qu'on compte moins de 85 filles scolarisées pour 100 garçons. La disparité entre les sexes est encore plus répandue au premier cycle du secondaire. Seulement 58 % des enfants vivent dans des pays où la participation est égale au premier cycle du secondaire [...]. »

participation à la vie politique) ou leur participation active dans les conseils de village (la liberté d'expression). Beaucoup de la documentation sur ces types de cas parle des croyances ou pratiques particulières sous-jacentes aux disparités, y compris les statistiques, par exemple, qui montrent la proportion de femmes au parlement relativement à leur part de l'ensemble de la population, ou le taux de scolarisation des petites filles, du début du primaire jusqu'au lycée, ainsi de suite.

Compte tenu des éléments culturels implicites aux droits économiques et sociaux plus généraux, certains d'entre eux favorisent une plus grande conscientisation, tel que constaté, en partie, par les références à « l'acceptabilité » culturelle dans les Observations générales du Comité des droits économiques, sociaux et culturels (voir p. 53). De plus, par exemple, les groupes concernés par les droits au logement recherchent de plus en plus de recours pour les personnes ayant été évincées de leur logement, c'est à dire des logements adaptés sur le plan culturel.

En d'autres termes, en considération d'une gamme d'éléments culturels constitutifs de différents droits civils et politiques, économiques et sociaux, le mouvement des droits humains les documente de plus en plus et cherche des recours qui tiennent compte de l'élément culturel – que ce soit comme caractéristique positive ou négative.

Le droit au logement et la culture

Au milieu de l'année 2005, le gouvernement local du Cap (Afrique du Sud) a décidé de mettre en œuvre un processus accéléré de logement, visant particulièrement des membres de la population régionale qui vit dans des baraques au sein de la région urbaine. Dans le cadre de ce processus, les baraques ont été démolies et les résidents devaient déménager dans des immeubles collectifs à haute densité. Très rapidement, il y a eu des manifestations communautaires. Une des préoccupations exprimée était que la vie dans ce genre d'immeuble collectif à haute densité ne faisait pas partie de la culture de la communauté. Des pratiques culturelles comme l'abattage des animaux et la résidence en familles étendues, ont été entravées par la nature même de l'ensemble d'habitations collectives. En essayant de mettre en œuvre des garanties constitutionnelles liées au logement, le gouvernement local a omis de consulter les individus concernés relativement au type de logement qui leur conviendrait dans de telles circonstances.

- *Des éléments culturels au sein de droits spécifiques où la documentation n'est généralement pas encore très développée :* Il existe un autre niveau de complexité dans la documentation de situations où la culture et les droits humains sont en jeu, qui ont reçu considérablement moins d'attention. En conséquence de cela, des recours pertinents sont rarement recherchés.

  Alors que les groupes de défense des droits humains enquêtent et documentent souvent les attaques contre les communautés – qu'elles prennent la forme, par exemple, de la dépossession de terres, de l'interdiction d'utilisation de la langue de la communauté ou l'interdiction des cérémonies culturelles – les enquêtes comprennent rarement des interrogations sur les effets de l'attaque au niveau du sentiment d'identité des individus de la communauté, leur capacité à interagir entre eux, ou l'identité et la cohésion de la communauté. Des sentiments de confusion personnelle et de perte du sens à sa vie surviennent dans des conversations avec des personnes de la communauté affectée, mais, comme mentionné auparavant (p. 69), ils ne sont pas traités normalement, dans la documentation, comme faits saillants dans une enquête des droits humains. On peut dire, néanmoins, qu'ils devraient l'être, parce qu'ils sont entièrement liés à la dignité humaine – un principe fondamental des droits humains.

  Peut-être qu'un exemple analogue, lié à la torture, pourrait éclairer le sujet : Lorsque, il y a quelques décennies, la torture a fait l'objet d'une première attention internationale, tout le monde se concentrait sur l'impact physique de la torture – le manque de sommeil, les os cassés, les brûlures, etc. Cependant, quand les victimes/survivants de torture ont bénéficié de traitements et que des psychologues/psychiatres ont été impliqués, notre image » de la torture a évolué. Les impacts psychologiques et émotionnels de la torture ont été documentés – peut-être pas dans le cadre d'une affaire contre un gouvernement, mais dans le cadre d'un dossier compilé par les personnes qui

La « désarticulation sociale » dans les déplacements forcés

« Le déplacement forcé démembre la structure sociale existante. Il disperse et fragmente des communautés, démantèle des modèles d'organisation sociale et des liens interpersonnels; les groupes de personnes apparentées sont également dispersés. Les réseaux informels d'assistance réciproque de survie, les associations bénévoles locales, les services mutuels auto-organisés sont perturbés. Cela représente une perte nette du précieux « capital social » qui est composé de la perte de capitaux naturel, physique et humain [...]. »

traitent les survivants. En plus de la peur persistante, la colère, les cauchemars et la dépression, les rapports mentionnaient souvent l'incapacité de dormir, les flashbacks, la perte d'un sentiment de limites personnelles, la perte de confiance dans son entourage, l'incapacité de maintenir des relations, ainsi de suite.

Les médecins et psychologues qui travaillent avec les survivants ont souvent insisté sur le fait que dans plusieurs cas, les impacts psychologiques et émotionnels de la torture – miner le sentiment d'identité de quelqu'un et ses relations – sont généralement de plus longue durée et plus dommageables pour la personne que les blessures corporelles.

En retenant cette manière de penser, revenons à la culture. Quand la culture d'une communauté est menacée ou attaquée, les individus comme les relations au sein du groupe sont détériorés. Comment traiter les blessures d'identité personnelle profondes et/ou les blessures qui nuisent aux relations et au sentiment de cohésion au sein de la communauté, qui peuvent survenir dans de telles situations – et qui peuvent être constatées à travers un grand nombre de droits (par ex., le logement, la santé, le travail, l'éducation) – comme des faits à être documentés? Quels recours (préventifs et de réadaptation) devraient être recherchés pour de telles blessures? Ces questions sont traitées plus en détail plus loin dans ce chapitre.

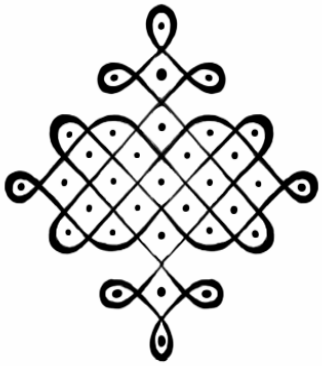
Implications pour les activistes en faveur des droits humains

- Bien que la documentation des dimensions culturelles de divers droits économiques, sociaux, civils et politiques est en cours, beaucoup reste à faire et doit être fait. Les dimensions culturelles de l'alimentation, du logement, etc., varient de société en société. La documentation à ce niveau est essentielle si nous voulons apprécier les dimensions complexes de divers droits.

- Le plus grand défi à relever dans ce champ est peut-être de documenter les dimensions plus intangibles des violations de droits, comme l'impact sur le sentiment d'identité et les relations avec les autres chez la victime, ou les relations internes ou le sentiment de cohésion d'une communauté.

***L'histoire et le débat concernant la pratique du* sati**

Alors que le dix-neuvième siècle progresse, le sort des femmes et le sort du pays émergent (l'Inde) deviennent indissociablement entrelacés au niveau symbolique. Les débats à propos des femmes, que ce soit dans le contexte de la pratique du *sati* (voir l'encadré à la p. 43), du remariage des veuves, ou des *zenanas* (appartements séparés des femmes), ne concernaient pas seulement les femmes, mais constituaient des cas dans lesquels la contestation morale face au règne colonial était affrontée et négociée. Lors de ce processus, les femmes sont devenues des représentantes de la « tradition » pour tous les participants : qu'elles soient perçues comme des faibles créatures ayant été abusées qui doivent se reformer à travers la loi et l'éducation, ou les vaillantes gardiennes des traditions qui doivent être protégées par des interventions de la loi et qui sont autorisées à recevoir certains genres d'enseignements seulement. Pour les Britanniques, le sauvetage des femmes fait éventuellement partie de la mission civilisatrice de la colonisation. Pour l'élite autochtone mâle, la protection de leur statut, ou sa réforme, devient une nécessité urgente pour maintenir l'honneur de la communauté – religieuse ou nationale [...]. La tradition ne constituait donc pas le motif pour lequel le statut des femmes était contesté. C'est plutôt le contraire qui se produisait : les femmes sont devenues le terrain sur lequel la tradition était examinée et reformulée. Les femmes n'étaient pas en jeu, mais plutôt la tradition. »



La recherche historique pour comprendre les enjeux et encadrer le débat

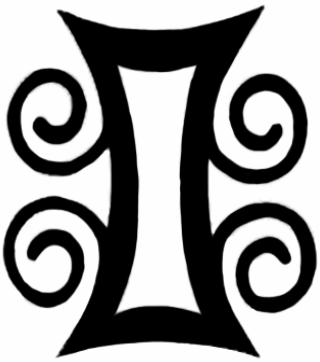
Vu la nature très émotionnelle de plusieurs discussions à propos de la culture, ainsi que la fréquente manipulation politique des croyances, institutions et pratiques culturelles, les activistes en faveur des droits humains sont mis à l'épreuve pour la méthode d'établissement des faits et la documentation, épreuve qu'ils n'ont pas à relever quand ils traitent

d'autres droits. L'appel à la « tradition » qui est souvent adressée en défense d'institutions ou de pratiques culturelles spécifiques se fonde sur l'hypothèse selon laquelle l'institution ou la pratique, comme elle est entendue actuellement, a une provenance historique solide. Pourtant, cela n'est pas souvent le cas. Les représentations actuelles peuvent, en fait, être des représentations trompeuses des institutions ou pratiques, telles qu'elles existaient dans le passé – ou ses racines ne sont peut-être pas autant fondées sur la culture qu'on le croit. Ainsi, il peut s'avérer crucial que les activistes en faveur des droits humains fassent des recherches historiques pour mieux comprendre l'origine d'une institution ou pratique, et voir comment elles ont changé au fil du temps. (Voir l'étude de cas, Annexe 1, L'Acte de droits aux terres communautaires).

L'importance de la compréhension de l'institution, la pratique et le contexte

Quand une croyance, institution ou pratique culturelles spécifiques sont des sujets de préoccupation, d'une part, il est important de connaître son histoire, et d'autre part, d'élaborer d'autres renseignements détaillés à son propos. Par exemple :

- *En apprendre davantage sur les origines d'une institution ou pratique* : L'attachement d'une personne à une institution ou pratique provient souvent du concept qu'elle a de ses origines. Si elle comprend qu'une pratique provient d'un mandat religieux, par exemple, cette pratique serait plus difficile à défier au moyen des droits humains. Pendant un certain temps, par exemple, la mutilation génétique des femmes



La MGF et des rituels alternatifs

La MGF est acceptée par la plupart des personnes comme étant un « rite de passage » de l'adolescente à la femme. En tenant compte de l'importance émotionnelle et psychologique de tels rites dans la vie d'une personne, certaines ONG au Kenya ont encouragé le développement de rituels dits « rites de passage » alternatifs qui évitent l'excision physique de la MGF tout en permettant aux jeunes femmes de faire le pas important vers un rôle de femme. Plusieurs jeunes femmes ont adopté les nouveaux rituels.[5]

(MGF; voir l'étude de cas dans l'annexe 1) était une pratique fondée en Islam. Des chercheurs ont déterminés, cependant, que la MGF était pratiquée au temps des pharaons en Égypte, que les références à la MGF dans le Coran étaient très vagues, et qu'elle n'est pas, dans tous les cas, spécifiquement imposée par le Coran.[6] De plus, ils ont trouvé que la pratique était, et est encore pratiquée dans des communautés chrétiennes ou d'autres communautés. En d'autres termes, c'est une pratique qui repose grandement sur la coutume plutôt que la religion.

- *Déterminer l'étendue d'une pratique :* Combien une pratique est-elle répandue? Est-elle limitée à certains groupes ou lieux? Cette information est fondamentale. Par exemple, on entend parfois parler de la pratique du *sati* (voir p. 43) comme étant une pratique indienne ou hindoue, et une personne horrifiée par la pratique pourrait facilement se demander : Qu'est-ce qui n'allait pas avec la « culture indienne », ou avec l'hindouisme, pour qu'une telle pratique soit acceptée? Des chercheurs ont déterminé, néanmoins, que le sati n'a jamais été une pratique indienne ou hindoue répandue, mais qu'elle était, en fait, limitée à des castes ou régions spécifiques du pays, et à des communautés hindoues spécifiques.[7]

- *Comprendre pourquoi les individus sont attachés à une institution ou pratique :* Les personnes s'attachent à une institution ou pratique culturelle pour plusieurs raisons – par loyauté envers sa famille ou par pression familiale, selon des croyances religieuses, par considération pragmatique, etc. Leur volonté de changer ou d'abandonner l'institution ou la pratique dépendra, en partie, des raisons pour lesquelles elles y sont attachées au départ. Ces raisons devraient être d'importants points à considérer lors de l'établissement des faits.

- *Identifier qui soutient l'institution ou la pratique, et qui s'y oppose* : Tel que mentionné dans le chapitre 1, les gens partagent des opinions différentes, dans toute culture, à propos de ses institutions et pratiques. Il est important d'identifier et de documenter les intérêts et le pouvoir des personnes qui soutiennent une institution ou pratique problématiques, ainsi que l'existence de voix « opposées » ou dissidentes dans la culture. Les personnes qui ne sont pas d'accord avec une institution ou pratique peuvent aider les activistes à la comprendre plus amplement, comme ils en tireront des renseignements différents que de la part des partisans. Elles peuvent être des alliées dans la lutte pour défendre les droits humains, et leur existence au sein d'une culture peut être utile pour légitimiser les critiques issues des droits humains – en d'autres mots, ce ne sont pas seulement les activistes en faveur des droits humains qui sont concernés par ce qui se passe. En effet, les intérêts des partisans d'une institution ou pratique seront probablement eux-mêmes différents, et cela pourrait, par exemple, être plus pratique de dialoguer avec un groupe plutôt qu'un autre, selon leurs intérêts.

Les mariages d'enfants – pourquoi ça continue?

Dans certaines cultures, les enfants sont souvent mariés à un très jeune âge – aussi jeune que 3-4 ans. Parfois, même si la pratique est illégale (comme elle l'est habituellement), elle continue. En Inde, par exemple, l'âge minimum du mariage a été fixé à 15 ans pour les femmes et à 18 ans pour les hommes, en vertu d'une loi datant de 1929, adoptée pendant l'époque coloniale. En 1970, ces minimums ont été élevés à 18 et 21. Malgré cela, les mariages d'enfants continuent d'être pratiqués dans des grappes de population dans le pays. Les raisons données comprennent des préoccupations à l'égard de la chasteté des filles (en grandissant, le risque s'accroît); le désir de passer les coûts de subsistance d'une jeune fille à une autre famille; et le coût des dots, qui a tendance à augmenter quand la fille grandit (dans certains cas, par exemple, plus la fille est éduquée, plus la dot augmente). Si on veut arrêter la pratique des mariages d'enfants, les attitudes et croyances à l'égard de la pratique doivent changer, même si cela peut s'avérer très difficile (voir le cas de Banwari Devi, p. 74). Les ONG qui cherchent à arrêter les mariages d'enfants reconnaissent que d'autres étapes pratiques doivent être franchies, comme décourager la pratique de la dot.

Implications pour les activistes en faveur des droits humains

La recherche dans des problèmes contextuels fait partie de toute bonne méthode d'établissement des faits dans le domaine des droits humains. C'est encore plus important dans des situations où la culture joue un rôle significatif. Elle peut avoir un impact important sur :

- notre entendement d'un problème, qui est teinté par notre propre « lentille » culturelle;
- l'identification des préoccupations clés en matière des droits humains, qui peuvent être plus complexes que prévu;
- la détermination de la question en jeu pour la discussion publique, comme nous devenons de plus en plus conscients de ce que les personnes entendent de la pratique, et de leurs inquiétudes par rapport aux menaces contre leur culture;
- la stratégie, puisque l'efficacité d'une stratégie dépendra des raisons pour lesquelles les personnes sont attachées à une pratique, etc.; et
- la détermination d'un recours approprié, puisque les complexités ou sensibilités culturelles devraient jouer un rôle dans l'identification d'un recours recherché.

Un mode de vie, la structure sociale et l'établissement des faits

La méthode d'établissement des faits et la documentation sont modelées et dirigés par la finalité pour laquelle les renseignements seront utilisés. Quand un mode de vie est menacé ou que la structure sociale d'une communauté a été abîmée, l'objectif important de toute action est probablement de permettre au mode de vie de continuer et de réparer la structure sociale.

Documenter les menaces contre un mode de vie revient, avant tout, à montrer à l'évidence ce qui constitue un mode de vie. Si une structure sociale a été abîmée, nous devons produire des éléments de preuve par rapport à l'état précédent de la structure sociale, et la manière dont elle a été abîmée. Ce type de documentation ne constitue pas la norme dans le travail des droits humains.

- Les garanties internationales et la plupart des garanties au niveau national des droits humains sont mises en vigueur à travers des lois. Les dispositions d'une loi sont normalement assez claires au sujet des faits pertinents à l'application de la loi, et ceux qui ne le sont pas. Un chargé d'enquête dans une situation spécifique cherchera alors les faits qui sont liés aux dispositions articulées de la loi, et ignorera plusieurs autres qui, selon les dispositions de la loi, ne sont pas pertinents. Il a souvent été noté que, quand l'approche à une situation est définie ou limitée par un cadre juridique ou, plus explicitement, est dirigée par le développement d'une cause juridique, toute la complexité de la situation est rarement documentée ou même entendue.[8]

  Alors que cela pourrait s'avérer problématique (ou pas) dans d'autres circonstances, lorsque la culture joue un rôle important dans une situation ou affaire, une approche qui repose uniquement sur un cadre légal ne prendra inévitablement pas en compte plusieurs spécificités, qui comprennent tellement de la complexité de la culture. Certaines organisations ont trouvé que, en conséquence de cela, la réalité d'une culture peut se déformer pendant le processus de revendication d'un problème des droits humains.[9]

- Beaucoup de la recherche des faits traditionnelle en matière des droits humains se base sur les questions : « qui », « quoi », « où », « quand », « pourquoi » et « comment ». Le but de la recherche des faits est d'identifier ce qui s'est passé et par qui, afin de conférer des responsabilités et d'atteindre les objectifs de responsabilisation. Ce type d'approche est critique dans un grand nombre de situations.

Le mode de vie du peuple Garifuna est menacé

Qu'est-ce qui se passe quand un mode de vie est menacé? Gregoria Flores, de OFRANEH, décrit une situation :

> Une institution publique, par exemple, peut venir dans la communauté pour organiser une réunion, nous disant qu'une « certaine » partie de la communauté appartiendra dorénavant à l'État. Ils disent que ces régions sont en danger et qu'ils nécessitent de l'entretien et ainsi, qu'ils viendront « s'occuper » de ces régions. Au moment où le processus est enclenché, ils ne sont pas venus vous demander ce que *vous* voudriez, ou ce que vous leur *permettez* de faire. Ce qui se passe, en fait, est une invasion du territoire des communautés, sans que la communauté, via les autorités, puisse déterminer ce qui est matériellement possible ou pas. Au lieu de cela, ils vous disent : voici la proposition, voici une déclaration, qui permet à tel domaine d'être géré comme une zone protégée, et par ces motifs, les membres de la communauté ne peuvent plus y faire certaines choses [...]. Ils ne peuvent plus couper des matériaux pour leurs maisons, parce que c'est une région forestière et les arbres doivent être conservés. Ils ne peuvent plus chasser puisque les animaux sont en danger d'extinction. Ils ne peuvent plus sortir pour aller chercher de bois à brûler, ni le vendre, ni l'utiliser pour cuisiner.
>
> En même temps, cela affecte les processus de « culturalisation ». J'arrête d'acheter du bois, à la place de quoi je dois acheter du gaz. J'arrête d'acheter des matériaux locaux pour construire ma maison, parce que maintenant, je dois acheter de la lamine et des membranes. Maintenant que je n'ai plus le droit de chasser des animaux pour mon alimentation, je dois acheter ma nourriture au supermarché. Maintenant que je ne peux plus ensemencer des récoltes, je dois acheter du riz. On m'empêche de plus en plus de jouir de mon droit à mon mode de vie. C'est ce qui se produit quand de telles institutions ou compagnies arrivent. Ce qu'ils font, à travers leurs stratégies, c'est nous refuser le droit de préserver nos moyens d'existence. Voilà ce les personnes de notre communauté veulent exprimer – qu'ils ne peuvent plus faire ces choses.[10]

> Si, par contre, le but ultime n'est pas simplement la responsabilité judiciaire vis à vis de l'infraction, mais plutôt la réintégration d'une communauté, alors, les faits à recueillir doivent être ceux qui favoriseront le processus de réintégration. Qu'est-ce qui a été perdu ou détruit, et comment est-ce que ça a affecté les croyances, institutions ou pratiques culturelles? Qu'est devenue la cohésion sociale et pourquoi est-ce que ça s'est produit? Qu'est-ce qu'il faut faire pour restaurer ou reconstituer la cohésion sociale et permettre la reprise d'un mode de vie?

Il n'est pas facile de répondre à ces questions. Nous devons, cependant, être conscients de ces difficultés par rapport à notre méthode d'établissement des faits et de documentation traditionnelle, et reconnaître l'importance d'explorer des approches qui tiennent compte d'une représentation plus complète d'une situation. La Commission de la vérité et de la réconciliation du Pérou a eu de l'expérience dans le traitement de ce genre de difficulté (voir l'encadré).

Ces questions devraient nous amener à nous questionner sur le mouvement des droits humains, à savoir s'il devrait développer ou introduire de nouvelles connaissances et aptitudes – dans des domaines comme la sociologie, l'anthropologie et la psychologie. La nécessité d'incorporer ces disciplines a déjà été abordée ci-dessus aux pp. 77-78. Leurs connaissances et aptitudes ne sont pas seulement essentielles dans les secteurs de l'établissement des faits ou de la documentation, mais aussi dans l'identification des recours possibles.

La Commission de la vérité et de la réconciliation du Pérou (CVR-Pérou)

Le mandat de la CVR-Pérou était de « déposer des plaintes pour violation, d'expliquer la violence, et d'établir des responsabilités individuelles » pour les violations des droits humains commises entre 1980 et 2000 au Pérou, dans le contexte de la guerre de *Sendero Luminoso* (le Sentier lumineux) contre l'État péruvien. La Commission a déterminé que la violence était issue de profondes différences entre les secteurs autochtones et non autochtones de la société péruvienne. La plupart des victimes de la violence – commise à la fois par *Sendero Luminoso* et le gouvernement – étaient des personnes pauvres, des personnes autochtones et rurales, le peuple que *Sendero Luminoso* prétendait justement défendre.

Après avoir recueilli les informations à propos des niveaux de violence horribles pendant ces années, la Commission a conclu qu'il devait y avoir un rétablissement et une refondation des liens parmi les

Péruviens – un nouveau pacte social – qui garantirait entièrement les droits des peuples autochtones du Pérou et leur intégration dans la société péruvienne. Il était impératif de créer une nouvelle société.

Au début de leur travail, les membres de la Commission avaient de profonds désaccords sur la question de la méthodologie à utiliser dans leur méthode d'établissement des faits. Étant incapables de se mettre d'accord, ils se sont divisés en deux groupes, chacun utilisant une approche différente de l'autre. Avec la première approche – une approche plus « traditionnelle dans le domaine des droits humains » se concentrait sur l'identification des victimes individuelles et la recherche des responsables d'abus spécifiques (des massacres, etc.) – des personnes spécifiques seraient tenus de rendre des comptes, et des réparations offertes à leurs victimes.

La deuxième approche (moins traditionnelle dans le domaine des droits humains) faisait intervenir des anthropologues, qui mettaient l'accent sur la compréhension et la description des communautés, leurs dynamiques internes, les dynamiques entre elles et l'État, et la manière dont la violence touchait les communautés toutes entières. Cette approche promettait un double bénéfice : 1) elle devait contribuer à déterminer les réparations qui s'imposaient pour les communautés; et 2) elle devait procurer des renseignements qui favoriseraient l'identification des stratégies pour l'établissement de nouveaux liens entre les communautés autochtones et le reste de la société péruvienne, entre ces communautés et l'État.

Finalement, tout le monde a conclu que les deux approches se révélaient complémentaires, ce qui a permis à la Commission d'élaborer une vue d'ensemble dont elle avait besoin pour accomplir son mandat.

(On trouvera davantage de renseignements sur cette étude de cas dans l'annexe 1)

Notes

1. Ce résumé s'inspire d'un document qui a été préparé par Marley Crutcher pour l'IHRIP. Un résumé utile du procédé de cartographie se trouve dans *Indigenous Landscapes: A Study in thnocartography* (Washington, D.C.: Center for the Support of Native Lands, 2001) de Mac Chapin et Bill Threlkeld.
2. Le Recueil de données mondiales sur l'éducation 2005 : Statistiques comparées sur l'éducation dans le monde. (Montréal: UNESCO Institut de statistique, 2005), 25.
3. Michael M. Cernea, "Risks, safeguards and reconstruction: a model fpopulation displacement and resettlement," dans *Risks and ReconstructioExperience of Resettlers and Refugees*, eds. Michael M. Cernea et Christopher McCowell (Washington, D.C.: The World Bank, 2000), 30.
4. Lata Mani, *Contentious Traditions: The Debate on* Sati *in Colonial India* (Berkeley: University of California Press, 1998), 79.
5. http://www.oneworld.org/ips2/jan98/fgm.html
6. Voir Muslim Women's League, "Female Genital Mutilation," à http://www.mwlusa.org/publications/positionpapers/fgm.html
7. Lata Mani, 1.
8. Jane K Cowan, Marie-Bénédicte Dembour et Richard A. Wilson, "Introduction," dans *Culture and Rights: Anthropological Perspectives*, eds. JanK Cowan, Marie-Bénédicte Dembour et Richard A. Wilson (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 11.
9. Voir, par exemple, la discussion à ce sujet dans Gad Barzilai, "The Evasive Facets of Law: Litigation as a Collective Action," *Adalah Newsletter* 10 (février 2005): 2, à http://www.adalah.org/newsletter/eng/feb05/ar2.pdf
10. Entrevue de Gregoria Flores, directrice de OFRANEH (Honduras), par Nnenna Ozobia du personnel de l'IHRIP le 18 octobre 2005. Traduction de l'espagnol de Mme. Ozobia.

Chapitre 7
L'élaboration de stratégies en matière de culture et des droits humains

Beaucoup de stratégies bien connues – la réforme du droit, le droit judiciaire, l'arbitrage avec des organes intergouvernementaux dans le domaine des droits humains, ainsi de suite – peuvent être utilisées pour aborder un nombre de questions concernant la culture et les droits. Cependant, en raison de la grande complexité de la culture, et parce que les réponses aux questions concernant la culture et les droits peuvent être si chargés et émotionnels, il peut être difficile de développer des stratégies efficaces pour s'y attaquer.

Ce chapitre comprend les sections suivantes :

- Le changement culturel demande du temps
- Entreprendre une évaluation des risques
- Créer un espace de discussion – des contextes et motifs différents
- Définir les termes d'un débat public
- La culture comme élément de revendication
- Les alliances qui tournent autour des préoccupations relatives à la culture et aux droits
- Comment faire une revendication de « droits culturels »
- Les contraintes d'un cadre juridique formel – et l'importance de l'ouverture, de la flexibilité et de la créativité

Le changement culturel demande du temps

Certains spécialistes du développement et anthropologues ont soutenu que les activistes en faveur des droits humains travaillent trop souvent à essayer de changer une loi, et une fois que c'est fait, ils rentrent chez eux, croyant que leur travail est terminé. Mais ces mêmes individus poursuivent en disant que le changement réel ne se produit pas comme ça. Le changement réel se produit dans la famille et la communauté.

Dans la mesure où cette déclaration est vraie, elle est particulièrement pertinente pour les préoccupations où la culture joue un rôle important. La réforme du droit et/ou le droit judiciaire constituent des stratégies potentielles significatives dans beaucoup du travail en matière des droits humains, et jouent un rôle dans plusieurs situations où la culture est un élément important. En même temps, si les personnes d'une communauté ne sont pas d'accord avec une nouvelle loi ou les décisions d'un procès, ils pourraient ne pas la suivre ou chercher à la contourner. En d'autres mots, alors que la réforme du droit ou le résultat positif d'une réclamation sembleraient pouvoir engendrer des changements rapides, d'habitude, les cultures résistent à ce genre de changement. Vu le nombre de personnes

qui partagent des croyances, qui sont impliquées dans et attachées à leurs pratiques et institutions culturelles, le changement doit se produire au fil du temps.

La loi et le changement culturel au Kenya

En vertu d'une décision judiciaire historique dans la province de Rift Valley au Kenya en décembre 2000, deux sœurs, Edna et Beatrice Kandie, âgées de 17 et 15 ans respectivement, ont pu interdire à leur père de leur faire subir la MGF. (Voir l'étude de cas sur la MGF dans l'annexe 1).

L'activiste des droits humains kenyan Ken Wafula a établi un sans précédent mondial lorsqu'il a réussi à utiliser la cour pour protéger les sœurs Kandie. En 2001, l'ONG internationale de défense des droits des femmes, Égalité Maintenant, a organisé une tournée de conférences dans le Kenya rural pour que les sœurs Kandie parlent de leur victoire légale et des dangers de la MGF avec des étudiant(e)s.

La tournée a inspiré d'autres personnes. Après la tournée, beaucoup d'autres filles ont fait des démarches auprès de Ken Wafula, qui a pu aider un certain nombre de filles à prendre des mesures concrètes pour obtenir une protection légale contre la MGF.

Implications pour les activistes en faveur des droits humains

- La nature progressive du changement culturel souligne l'importance du développement et du maintien de relations fortes et à long terme avec les communautés.

- Dans la plupart des cas où la culture occupe une place importante, la réforme du droit ou le droit judiciaire, à eux seuls, seront inadéquats pour occasionner le changement social. L'éducation communautaire à propos des droits humains (et les options) peut jouer un grand rôle dans le processus de changement, tout comme la connaissance des droits (et de telles options) peut influencer des personnes à regarder et à repenser les pratiques culturelles.

Entreprendre une évaluation des risques

Il existe des risques pour l'activisme en faveur des droits humains quand il s'agit de traiter des questions où la culture occupe une place importante parce que les individus sont généralement hostiles au changement culturel – dont surtout le changement qui se produit rapidement. Il serait donc important que les organisations, avant qu'elles ne décident de s'occuper d'une préoccupation liée à la culture, effectuent une évaluation des risques potentiels :

- Quels sont les risques de résistance de la communauté si on commence à travailler sur cette question? Quelles personnes de pouvoir, au sein de la communauté, seraient menacées? Quelle serait leur réponse?
- Pour quelles autres raisons risquerait-il d'y avoir des sources de résistance? Comment traiter les préoccupations de la communauté et comment les limiter?
- Quels sont les risques encourus pour la communauté ou la victime individuelle dans l'action envisagée? En sont-ils entièrement conscients?
- Sommes-nous prêts et capables de prendre la responsabilité pour les conséquences de nos actions en prenant un engagement à long terme auprès de la communauté?

Voilà quelques-unes seulement des questions qu'il serait utile de poser. Une partie de la méthode d'établissement des faits abordée aux pp. 88-90 apporterait des renseignements utiles pour l'évaluation des risques.

Créer un espace de discussion – des contextes et motifs différents

- La participation est positive, du point de vue des droits humains, pour plusieurs raisons. Lorsqu'une situation implique des menaces contre une culture, une priorité dans la stratégie d'une organisation serait d'encourager la participation de la part de la communauté touchée. Qui pourrait mieux expliquer les dynamiques et éléments d'une culture que les personnes qui la vivent quotidiennement? Qui d'autre pourrait mieux suggérer quels recours seraient compatibles avec les valeurs et besoins de la communauté? Avant tout, les menaces contre une culture vont souvent donner aux membres de la communauté des sentiments de désorientation et d'impuissance. En encourageant la participation aux décisions concernant leur situation, on favorise le développement d'un sens des responsabilités personnel au sein de la communauté.

- Les débats publics à l'égard des institutions et pratiques culturelles sont très importants pour permettre au processus de changement à long terme d'avoir lieu. Sans un vaste débat à propos des institutions et pratiques problématiques, les personnes n'auront généralement pas tendance à chercher à repenser les raisons pour lesquelles elles y sont attachées.

  Les débats peuvent avoir lieu dans de petits groupes, dans des forums éducatifs, des rencontres communautaires, ou dans les médias. Les groupes de défense des droits humains utilisent souvent le théâtre, la musique ou d'autres arts pour faciliter de tels débats. Souvent, certaines questions (dont surtout celles liées à la sexualité) sont taboues dans une communauté, et les débats publics sont très difficiles à commencer ou à soutenir. Dans de tels cas, il est bon d'avoir une personne dotée d'un courage rare pour entamer le débat.

Créer un espace de discussion au Nigéria

BAOBAB, une organisation de défense des droits des femmes au Nigéria, encourage les débats sur des questions sensibles en travaillant contre la réduction au silence de tels débats et en essayant d'éliminer tout climat de peur qui pourrait leur faire obstacle. BAOBAB a organisé une série d'ateliers en 2000, dans lesquels les membres des communautés musulmanes – les oulémas et les musulmans ordinaires, les activistes des droits humains, les conservateurs et progressistes issus d'horizons et de régions différents du pays – se sont réunis pendant plusieurs jours. Se concentrant sur 30 questions d'importance particulière pour les femmes, les participants ont examiné des *surahs* et *hadiths* coraniques, ont parlé des interprétations dominantes ou moins connues de ces derniers, et ont étudié les constructions actuelles des lois musulmanes dans des pays et communautés à travers le monde. Les ateliers examinaient comment les lois et pratiques musulmanes établissent et promeuvent (ou pourraient le faire) les droits des femmes, et critiquaient les constructions et pratiques négatives, même quand les dernières sont proclamées islamiques. En organisant de tels ateliers, BAOBAB a renforcé la confiance et le savoir des participants pour qu'ils puissent défier les affirmations selon lesquelles les violations des droits au nom de l'Islam et de la *sharia* devraient être ignorées, et pour qu'ils puissent plutôt œuvrer vers des visions progressives des lois musulmanes. (Voir l'étude de cas d'Amina Lawal dans l'annexe 1)

Définir les termes d'un débat public

Lorsque les organisations de défense des droits humains traitent des questions controversées où la culture est prépondérante, une question importante est de savoir comment elles voudraient que les discussions et débats publics soient définis. Le débat est peut-être déjà en cours ou il n'a peut-être pas encore commencé. Une fois qu'une préoccupation a été identifiée dans l'esprit du public comme ayant des questions relatives à la « culture » ou la « tradition », il peut s'avérer difficile pour une ONG d'orienter le débat vers d'autres causes. Ainsi, si la discussion n'est pas encore en cours, plus l'ONG entreprend de déterminer les termes du débat avec lesquels elle veut travailler rapidement, mieux c'est. Si elle est déjà en cours, le groupe devra décider s'il désire aborder le débat avec les termes préétablis ou essayer de les changer.

Dans les deux cas, l'ONG devra probablement effectuer la recherche initiale et l'analyse de l'histoire, du contexte et des complexités des croyances, institutions ou pratiques culturelles en question, tel que mentionné dans le chapitre précédent (aux p. 90-93). Dans les deux cas, une question clé qui attend plusieurs groupes de défense des droits humains sera de savoir s'ils doivent poursuivre les débats publics à l'intérieur ou à l'extérieur du cadre culturel spécifique. Cette question est particulièrement pertinente dans le cadre de questions liées à des croyances ou pratiques religieuses. L'organisation BAOBAB au Nigéria, par exemple, a décidé de ne pas présenter les affaires qu'elle a prises où des femmes avaient souffert de l'imposition de la *sharia* comme des affaires en matière des droits humains, pour plutôt défendre ces affaires en faisant valoir des interprétations alternatives de l'islam. (Voir l'étude de cas d'Amina Lawal dans l'annexe 1).

Certaines choses doivent être mentionnées :

- Une documentation extensive qui se concentre sur la compatibilité des droits humains avec diverses religions et traditions religieuses existe déjà. Cette documentation peut être très importante pour les groupes qui tentent de prendre des décisions stratégiques pour déterminer s'ils doivent remettre en cause une pratique particulière au sein de la structure d'une religion spécifique (par exemple, en suggérant différentes interprétations de la religion), ou présenter un défi qui se fond explicitement sur les droits humains.

Travailler avec un cadre existant

En 1999, un père à Uttar Pradesh, en Inde, a été accusé d'avoir abusé sexuellement de sa fille de 11 ans; la mère a décidé de porter la cause à Vanangana, une ONG défendant les droits des femmes. L'affaire est devenue publique, et a servi de base pour une vaste campagne, y compris une publication, un élément d'éducation, des manifestations, des audiences publiques, la saisie d'une plainte auprès de la Commission nationale des femmes, et une affaire judiciaire. Un des arguments allégués par le père et ses supporteurs était que la campagne représentait une conspiration occidentale contre le système de valeurs indien. Dans sa campagne d'éducation du public, Vanangana a lutté pour savoir comment répondre à ce cadre existant :

> Altérer l'argument culturel en faveur du problème représentait une des stratégies clé [...].C'était une question idéologique très difficile à traiter, et la question de savoir si les compromis auraient dû être faits ou pas restera toujours un sujet de discussion. Je voudrais en décrire quelques-uns, comme l'institution de la famille. Le fait de ne pas rentrer dans un débat critique contre l'institution était une stratégie prudente de notre part, pour plutôt limiter notre argumentation à ce qui adviendrait si elle devenait une institution non démocratique. La partie adverse a utilisé l'argument selon lequel les activistes avaient donné une mauvaise réputation à Chitrakoot, un lieu sacré, en soulevant une question litigieuse comme l'inceste. Encore ici, le caractère sacré a été utilisé différemment pour dire que le fait que cette terre sacrée ait commencé la lutte était une vertu. C'était évident qu'aucune critique des pratiques religieuses ou culturelles ne serait permise; les arguments devaient être trouvés au sein de la structure socioculturelle.

- Si la question survient dans le contexte d'une cause qui est instruite d'après un système juridique traditionnel ou alternatif, il est important de se demander s'il existe une structure prépondérante qui dérogerait à la structure culturelle. En d'autres mots, est-ce que la cause est présentée devant un tribunal alternatif qui fonctionne dans un pays qui a une constitution nationale comprenant une déclaration des droits étoffée (ou est-ce que le pays a des obligations internationales en matière des droits humains en vertu de traités qu'il aurait ratifiés)? Ainsi, la question ne se résume pas au cadre, mais à savoir jusqu'à quel point ce tribunal est légalement subordonné à ou indépendant du système juridique national.

- Pour qu'une stratégie soit une « stratégie en matière des droits humains », il n'est pas nécessaire que les droits humains soient le motif explicite d'une cause. Parfois, des organisations le font pour des raisons précises, mais d'autres fois, elles pourraient décider que la référence explicite aux droits humains nuirait à la cause de leur client ou au progrès d'une question litigieuse particulière. Dans de telles situations, leur stratégie serait toujours une « stratégie des droits humains », aussi longtemps que la motivation principale pour l'action est une préoccupation en matière des droits humains et que l'analyse centrale des litiges repose sur un cadre des droits humains.

Voici des renseignements clés pour décider si l'utilisation explicite d'une « structure culturelle » ou d'un « cadre des droits humains » devraient être utilisés dans une cause particulière :

- Quelle approche paraîtrait plus appropriée pour les communautés ou individus concernés? Ils ne veulent peut-être pas, par exemple, être impliqués dans une affaire qui semblerait défier les valeurs fondamentales de leur communauté, et voudraient ainsi que l'affaire soit débattue au sein de la structure culturelle.
- Quelle approche procurerait davantage de mesures réparatoires et un recours plus approprié pour le client (que ce soit un individu ou une communauté)?
- Jusqu'à quel point est-ce que l'organisme a pour but de changer les interprétations dominantes de la tradition culturelle ou religieuse en particulier? Combien le programme est-il actif, pour arriver à ces fins?
- Jusqu'à quel point est-ce que l'organisme essaie de gagner l'acceptation du public pour la légitimité et l'importance du cadre des droits humains?
- Existe-t-il des voix opposées et est-ce qu'il y a de la « place » – et la possibilité de mouvement – au sein de la tradition culturelle ou religieuse particulière, pour une interprétation qui serait conforme aux garanties des droits humains?
- Quelles sont les probabilités que l'interprétation plus « acceptable » de la tradition ou pratique prédomine?
- Si la cause est présentée devant un tribunal qui fonctionne à l'intérieur de la tradition particulière, est-ce que le tribunal serait appelé à honorer une plainte liée explicitement aux droits humains?

La culture comme élément de revendication

Tel que mentionné dans le chapitre 4, la culture peut appuyer les droits humains de plusieurs manières importantes. Dans le même ordre d'idées, la culture peut constituer un précieux élément de revendication et de campagne à propos des questions de culture et des droits. Cela peut prendre un certain nombre de formes. Voici deux exemples :

- Lorsqu'une culture est menacée, il peut être utile d'inclure des présentations de son art ou de ses performances musicales dans une campagne de revendication. Cela constitue une manière créative d'attirer l'attention du public élargi sur les préoccupations de la culture. Cette stratégie peut également être efficace pour mettre en évidence les manières dont la perte de la culture représenterait une perte pour toute la société.

- Lorsque les préoccupations d'un organisme traitent les abus issus d'institutions ou de pratiques culturelles, le fait d'exprimer ou de présenter les aspects positifs de la culture est susceptible de vaincre les peurs de la société selon lesquelles leur culture, dans sa totalité, serait attaquée. Les éléments positifs d'une culture peuvent également, à certains moments, procurer de précieux contre-arguments à l'égard d'une tradition ou pratique préjudiciable.

Les alliances qui tournent autour des préoccupations relatives à la culture et aux droits

- Vu la nécessité d'avoir des alliés dans le processus de changement social et vu, en même temps, combien la question de la culture est si complexe et combien elle peut être utilisée à des fins négatives ou positives, il est important d'être conscient et bien informé des intérêts des parties opposées d'un litige. À un certain niveau, les groupes peuvent sembler représenter des alliés, alors qu'à un niveau plus profond, en fait, ils sont susceptibles de viser des fins bien différentes – ou inversement. Par exemple, dans l'affaire Vanangan décrite ci-dessus (p. 101), l'organisme était très surpris de voir que la majorité de leur soutien provenait de la communauté Dalit. Le père accusé d'inceste était un brahmane, et dans ce district, les brahmanes ont traditionnellement été les propriétaires de terres alors que les Dalits travaillent comme ouvriers agricoles. Il y avait de forts sentiments anti-brahmanes dans ce district lourdement féodal, ce qui s'est avéré avantageux pour la campagne.

- Les questions culturelles représentent fréquemment un moyen pour une communauté de se faire valoir – son autonomie, ses intérêts et son identité. Dans un tel contexte, des atteintes à des croyances, institutions et pratiques culturelles spécifiques peuvent être et sont

souvent perçues comme des menaces à cette autonomie ou identité. En conséquence de cela, il est généralement plus efficace que les membres de la communauté soient les personnes qui soulèvent les questions en matière des droits humains à l'égard de certaines pratiques ou institutions. Bien qu'ils ne soient pas à l'abri de telles attaques, ils sont moins vulnérables aux accusations selon lesquelles ils chercheraient à nuire aux intérêts et à l'identité du groupe.

Réciproquement, des groupes de défense des droits humains internationaux peuvent assister les organismes locaux sur un grand nombre de questions, et les campagnes épistolaires internationales ont généralement eu des effets positifs sur les actions gouvernementales. Quand les problèmes en question sont liés à la culture, néanmoins, il est probable que la pression internationale se révèle inefficace, dans la mesure où la communauté risque d'avoir encore plus peur de voir son mode de vie et ses croyances menacés par des forces externes. Dans ce genre de situation, l'implication des groupes internationaux n'est pas toujours recommandée.

L'affaire d'Amina Lawal et la pression internationale

Pendant que BAOBAB travaillait sur l'affaire de Amina Lawal (voir la description de l'étude de cas dans l'annexe 1), l'organisme a émis une lettre ouverte à l'attention des groupes de défense des droits humains internationaux, leur demandant de ne pas envoyer de lettres et de pétitions aux autorités, concernant l'affaire. BAOBAB était surtout préoccupé par le fait que la langue et le style des pétitions puissent provoquer des réactions indésirables chez les personnes qui sont en faveur de l'imposition des punissions relative à l'application de la sharia. Dans une entrevue, un des leaders de BAOBAB a dit :

> L'autre chose que nous essayions d'éviter était le sentiment que le peuple (musulman) au Nigéria – y compris les personnes qui ne sont pas du tout à l'aise avec la manière dont ces lois (liées à l'imposition de la loi de la Sharia) ont été établies, avec les matières des projets de loi, et la nature des condamnations – (devrait) défendre leur identité musulmane et finisse par dire « Ah oui, c'est ce qu'elle (la Sharia) dit », même si ce n'est pas le cas. De plus, quand nous avons l'impression que l'occident nous critique, il nous est vraiment plus difficile de faire ressortir que le respect des droits peut être incorporé à différentes versions de la loi musulmane, et qu'ils ont été incorporés.

Comment faire une revendication des « droits culturels »

Si un organisme décide d'utiliser un cadre explicite des droits humains pour une affaire, il en reste la question de savoir si la revendication doit spécifiquement être énoncée comme une revendication des « droits culturels » ou de « droit à la culture » plutôt que (ou en sus de) de fonder la revendication sur d'autres dispositions des droits humains. Les décisions relatives à l'approche à adopter peuvent varier, selon un certain nombre de facteurs (y compris ceux réputés dans plusieurs autres causes, comme le soutien prévu par la jurisprudence en vigueur ou la réponse probable du tribunal qui entendra la cause). Les décisions sont, dans tous les cas, mieux prises dans le contexte des affaires spécifiques.

Les raisons pour lesquelles on voudrait énoncer une revendication comme une revendication du « droit à la culture » peuvent être :

- Le droit à la culture est reconnu par le droit international. Une telle revendication contribuerait à la jurisprudence sur le droit, qui, du coup, favoriserait le développement de la compréhension internationale à l'égard du droit à la culture;
- Définir une revendication en utilisant une norme de droit convenue à l'échelle internationale aurait probablement l'effet de légitimer la revendication au niveau domestique. Cela permettrait d'éduquer le système judiciaire et de sensibiliser le public à l'existence du droit à la culture;
- Une des plus grosses difficultés auxquelles plusieurs communautés sont confrontées est de faire reconnaître leur culture. Une revendication du « droit à la culture » constitue une manière d'affirmer publiquement l'existence d'une culture;
- Une revendication du droit à la culture peut représenter un moyen de reconnaissance de divers fondements et modèles pour l'exercice des droits;
- Surtout, une revendication du droit à la culture, si elle est reconnue, procurerait à la communauté une marge de manœuvre nécessaire pour la poursuite de son mode de vie.

Les inconvénients qui peuvent survenir en énonçant une cause comme une revendication du « droit à la culture » :

- Les normes internationales liées au droit à la culture sont relativement vagues et incomplètes. Ce flou pourrait dissuader un tribunal de reconnaître une revendication. (Vu ces renseignements et l'inexpérience générale des tribunaux face aux questions culturelles, il serait particulièrement important de s'assurer que le tribunal qui entend la revendication y soit sensible);
- Il est souvent possible que les questions principales soulevées dans la cause puissent être définies en utilisant d'autres droits, comme le droit au logement, à la terre, à l'alimentation, ainsi de suite, qui sont plus

établies à ce point. Une telle énonciation pourrait, d'une certaine façon, faciliter l'explication à une audience publique et un tribunal pour qu'il statue en faveur d'une victime;

- Parce que le droit à la culture est compliqué et peut facilement être utilisé par des politiciens comme un jeu de pouvoir et/ou par d'autres groupes à des fins négatives (par exemple, pour encourager la discrimination ou l'abus envers d'autres groupes), le fait d'énoncer un litige comme une question de droit à la culture risque de nuire au contrôle des termes du débat public sur la question. Une analyse soigneuse des intérêts et du pouvoir des divers acteurs dans le contexte devient alors critique. (Voir l'encadré ci-dessous);

L'abus d'une revendication culturelle aux États-Unis

Le succès de la mobilisation et de la revendication à faire avancer les droits des Afro-américains et d'autres minorités aux États-Unis dans les dernières décennies a fait en sorte que la discrimination raciale n'est plus légale. Les personnes opposées à ces avancements utilisent maintenant la « culture » pour poursuivre leurs intérêts :

> Alors que les réformes des droits civils sont définies comme ayant complètement rejeté les idées reçues de nature raciale selon lesquelles les Afro-américains seraient intrinsèquement inférieurs, le *laissez-faire-isme* racial (le daltonisme) autorise que des valeurs différentielles soient assignées à des individus et communautés en fonction de la nature évoluée ou déficiente de la culture. Ainsi, la continuité du statut matériel des Afro-américains est consistante avec un régime de droits civils pleinement fonctionnel, parce que les espérances d'équité culturelle n'ont jamais été garanties.

- Lorsqu'un groupe ou une communauté fait une revendication du droit à la culture, ils doivent expliquer ce qui compromet la culture dans des termes relativement simples. Cette description squelettique peut sembler trahir la richesse et la complexité de la culture;
- Si un tribunal prend la décision positive de reconnaître les revendications du droit à la culture, ils ont, à l'occasion, exigé que les communautés en question fixent les critères définissant les personnes qui devraient appartenir ou pas aux cultures spécifiques. Le développement de ce genre de « liste de contrôle » a pour inconvénient de simplifier les complexités d'une culture et de la « fixer » dans le temps, ce qui l'empêche de changer, comme les cultures ont tendance à faire. Un organisme pourrait, pour de très bonnes raisons, décider de faire une telle revendication, mais devrait reconnaître ces limites et inconvénients potentiels.

Un choix stratégique difficile

« Les revendications culturalistes représentent peut-être des versions légèrement plus sophistiquées de l'ethno nationalisme, ou peut-être du concept "d'essentialisme stratégique". Les activistes [...] sont souvent très conscients du fait qu'ils essentialisent quelque chose qui est, en fait, beaucoup plus fluide et contradictoire, dans le but que leurs revendications soient entendues. »

Les contraintes d'un cadre juridique formel –
et l'importance de l'ouverture, de la flexibilité et de la créativité

En tant qu'activistes des droits humains, la plupart d'entre nous sommes habitués à fonder notre travail sur la Loi sur les droits humains. Cependant, un certain nombre de critiques des systèmes juridiques formels ont été développées à l'égard de la manière dont ils traitent les questions liées à la culture, et ces critiques ont une influence sur l'utilisation de la Loi sur les droits humains. Les critiques ont été soulevées spécialement dans le contexte des préoccupations des peuples autochtones, et il existe une documentation considérable sur l'inefficacité des systèmes juridiques formels à tenir compte efficacement des diverses visions du monde d'une multitude de peuples autochtones. Un autre domaine d'études connexe concerne le lien entre les systèmes juridiques formels et les systèmes juridiques traditionnels (souvent tribaux), et encore une fois, il existe une documentation considérable sur le sujet.7 Nous n'allons pas reproduire ou résumer la documentation qui existe dans ces deux domaines, qui peut être consultée indépendamment par ceux qui s'y intéressent, mais nous allons simplement mentionner deux points quelque peu séparés qui explicitent les difficultés auxquelles les activistes en faveur des droits humains sont confrontés lorsqu'ils traitent des questions de culture et de droits humains :

- Vu le rôle de l'État, de la loi et des avocats dans le développement et la promotion des normes internationales en matière des droits humains, le travail en matière de ces droits est fortement caractérisé par un langage assez technique, et même légaliste. En conséquence, plusieurs communautés vulnérables dont la culture est menacée pourraient ne pas comprendre ou être capables de se rapporter au cadre des droits humains, même si les menaces auxquelles elles sont confrontées représentent foncièrement des menaces contre leurs droits humains.

- Il a été mentionné, dans le chapitre 1, combien certains aspects de notre personnalité peuvent être en conflit les uns par rapport aux

L'expérience de OFRANEH avec le langage légal et non-légal

OFRANEH travaille avec les communautés garifunas en Amérique centrale. Leur travail de défense d'intérêts particuliers les amène à aider les communautés à se préparer pour raconter leurs propres histoires :

> Une des parties les plus stratégiques et difficiles du travail en matière des droits humains ou en jurisprudence est la préparation des témoins pour la présentation. Ceci n'est pas seulement le cas des Garinagu. La plupart d'entre eux ne bénéficient pas de préparation professionnelle. Ils relatent ce qui leur est arrivé de manière assez générale. Ils ne diront pas « Ils refusent de reconnaître mon droit à la vie. » Ils diront plutôt, « Ils m'ont poignardé. » Ils diront aussi « Ils m'ont presque tué », plutôt que de dire, « Ils ont tiré des coups de feu sur moi ». Ainsi, il est important d'écrire ce qu'ils vous révèlent et de spécifier le crime qui a été commis. Mais il est essentiel de comprendre la culture garifuna. Alors que d'autres personnes peuvent vous aider à comprendre la jurisprudence, au fond, vous êtes seul à pouvoir défendre votre vie car vous êtes seul à la connaître.
>
> Une personne ne peut pas simplement « déléguer » ou « transférer » l'essence de la vie de d'autres personnes dans ces actes de procédures. Deux personnes peuvent appartenir à un même groupe, mais l'un d'entre eux est né en ville, y a grandi, et ne saurait pas comment défendre les personnes qui vivent au sein des communautés, et ne comprend pas vraiment l'importance de la terre pour ceux qui y vivent. Nous devons absolument comprendre que si nous n'avons pas vécu une situation, mais que nous voulons aider, alors nous devons « accompagner » les autres. *Vous* avez le dernier mot et moi je vous accompagne pendant la procédure. Mais je ne fais pas cela *pour* vous. Si je vous accompagne, je peux vous procurer des renseignements nécessaires et vous les donner et m'assurer que vous ayez des informations de qualité nécessaires pour prendre ces décisions.

autres – par exemple, quand une femme souffre d'une pratique culturelle particulière, mais veut également continuer de faire partie de sa communauté. Ce genre de conflit interne a généralement pour effet de forcer une personne à se ranger d'un côté ou de l'autre – soit avec sa propre culture ou avec les droits des femmes. Il est important de

chercher une éventuelle « troisième manière » qui irait au-delà d'une telle dichotomie :

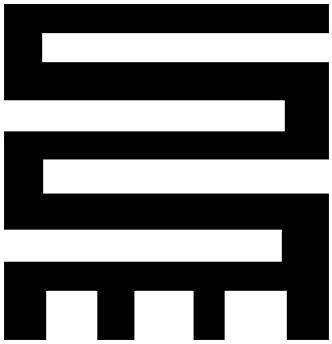
> [Diverses contraintes à poursuivre des recours juridiques formels] ont engendrés des stratégies d'activistes et des bourses d'études qui s'occupent des normes qui maintiennent et réglementent ces relations (comme les liens de parenté) « à leur discrétion ». Cet engagement par rapport aux normes communautaires (aussi appelés droit coutumier) a porté l'attention sur les tribunaux de micro-niveau, comme les processus de règlement de litiges intra-familiaux et communautaires, les transformant en sites de lutte en faveur des droits humains. Ces tribunaux ont un rôle essentiel à jouer dans la facilitation ou la limitation de l'habilité des personnes à revendiquer tous les droits qui leurs sont accessibles conformément à la loi douanière ou aux lois nationales ou aux principes internationaux en matière des droits humains [...]. Les stratégies qui ont été adoptées ou proposées par des activistes ou chercheurs qui s'engagent dans ce fora coutumier comprennent :
>
> - L'application des obligations reconnues conformément au droit coutumier ou aux normes communautaires pertinents;
> - La collecte d'évidence empirique de flexibilité et de variabilité dans la pratique habituelle et sa réactivité aux circonstances de changement social, afin de défier des affirmations sur la coutume rigides, hiérarchiques et ahistoriques;
> - L'allégation des idées générales à l'égard de la justice et de l'équité au sein d'une communauté; et
> - L'affrontement de l'utilisation fallacieuse de la coutume pour préserver les remaniements sociaux inéquitables.
>
> Le grand défi est de confectionner un cadre juridique de droits et de citoyenneté qui statue équitablement dans la réalité complexe de l'harmonie et la tension entre les revendications individuelles ou de collectives. Un cadre qui ne fait pas abstraction du contexte communautaire dans lequel les personnes sont incluses, et qui ne légitime pas une définition étroite de l'identité individuelle qui est basée sur le statut au sein des relations sociales hiérarchiques.[9]

Des réflexions sur un tel défi, dans le contexte indien, se trouvent dans l'encadré de la page suivante.

Implications pour les activistes en faveur des droits humains

- Plusieurs activistes ont l'habitude de « traduire » le langage des droits humains en des termes plus accessibles – ou de comprendre comment des problèmes qui n'ont pas été exprimés dans un langage des droits humains sont liés à ces droits. Ce défi est particulièrement aigu quand les communautés en question parlent de questions culturelles qui ne sont pas facilement exprimables ou intelligibles dans des termes légaux.

- Tel que réitéré plusieurs fois dans cet ouvrage, le travail sur les questions de culture et de droits nécessite une ouverture d'esprit particulièrement développée, de la créativité et de la flexibilité de la part des activistes. C'est encore plus vrai dans le cadre de ce dernier défi posé : celui de développer une « troisième manière » pour traiter des questions qui ne peuvent être résolues adéquatement ni par le système juridique formel, ni par le système juridique traditionnel.



À la recherche d'une alternative en Inde

« Des féministes libérales s'attaquent au droit coutumier parmi les peuples tribaux vivant dans le nord-est [de l'Inde] en faisant valoir qu'il [...] ne traite pas les hommes et les femmes de manière égale. À un niveau purement superficiel, cette position est tout à fait correcte du point de vue des femmes tribales [...]. Mais le droit international en matière des droits de la personne reconnaît également le droit des peuples autochtones à poursuivre leur mode de vie [...]. [C]ertains activistes sont enclins à donner la

prépondérance aux droits de la communauté et aux droits des peuples autochtones au détriment des droits des femmes tribales [...].

« Pourrions-nous trouver un troisième modèle des droits de la personne? Un modèle qui reconnaîtrait l'importance égale des droits individuels et collectifs? Je pense que c'est possible. Mais il faudrait élaborer une jurisprudence qui questionnerait les antécédents sur lesquels sont fondés les droits de la personne actuels et certaines formes de jurisprudence féministe. Nous devons créer des nouveaux droits de la personne [...]. [L]'existence d'un système juridique alternatif se fonde sur l'hypothèse de l'existence d'autres méthodes de règlement de litiges que le soi-disant système juridique moderne. C'est dans ce contexte que la lutte des peuples autochtones dans le monde entier, y compris en Inde, contre l'imposition d'un système juridique étranger sur eux, a une importance politique particulière [...].

« La destruction des sociétés tribales équivaut à la destruction de modes de vie, philosophies et traditions qui constituent une source de cultures riche qui nous enseigne des valeurs basées sur la coopération, la rationalité et le consensus [...]. Je ne suis pas en train d'encourager la "préservation" de ces sociétés dans les musées. Je ne pense pas non plus que nous puissions rétablir le passé. Ce que j'essaie de dire, c'est qu'il existe des recours alternatifs au dépôt de requêtes constituant des violations des droits de la personne [...].

« Qu'est-ce que nous pouvons faire? Premièrement, nous devons créer un mouvement qui s'inspire des traditions socioculturelles tribales [...] une requête ne peut pas constituer une alternative pour un mouvement. [N]ous devrions seulement recourir à la loi quand le mouvement sera assez fort pour faire avancer la réforme en droit [...]. Ceci étant dit, je pense qu'il faut construire un mouvement axé sur la création d'une nouvelle jurisprudence qui s'appuie sur la Loi sur les droits de la personne et certaines critiques juridiques féministes [...].

« [...] Mais nous ne pouvons pas entamer cette tâche sans un entendement politique de notre société et notre économie et sans une vision de notre société future. Si notre vision est limitée, nos stratégies juridiques le seront aussi. Ce n'est pas une tâche facile. Mais encore, aucune réalisation importante est ou n'a jamais été facile. Voilà où réside le défi. »

Notes

1. D'après un avis aux médias daté du 15 novembre 2002, diffusé par Égalité Maintenant, qui est basé à New York.
2. Tiré de *BAOBAB for Women's Human Rights and Sharia Implementation in Nigeria: The Journey So Fa*r (Lagos: BAOBAB, 2003), 33.
3. Adaptation de : http://www.humanrightsconnection.org/advocacy/case-studies /confronting-child-sexual-abuse/
4. "New Zeal for *Sharia* Penalties Reflects Political Climate, Says Rights Activist", entrevue de allAfrica.com (le 13 novembre, 2003), à http://allafrica.com/stories/200311131020.html
5. Kimberle Crenshaw, "Were the critics right about rights? Reassessing the American debate about rights in the post-reform era," in *Beyond Rights Talk and Culture Talk: Comparative Essays on the Politics of Rights and Culture*, ed. Mahmood Mamdani (New York: St. Martin's Press, 2000), 68-69.
6. Jane K. Cowan, Marie-Bénédicte Dembour et Richard A. Wilson, "Introduction," dans *Culture and Rights: Anthropological Perspective*s, eds. Jane K. Cowan, Marie-Bénédicte Dembour and Richard A. Wilson (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 10.
7. Voir, par exemple, S. James Anaya, *Indigenous Peoples in International Law* (New York: Oxford University Press, 1996); Sally Engle Merry, "Legal Pluralism," *Law & Society Review* 22, no. 5 (1988), 869-896.
8. Entrevue de Gregoria Flores, directrice de OFRANEH (Honduras), par Nnenna Ozobia du personnel de l'IHRIP le 18 octobre 2005. Traduction de l'espagnol de Mme. Ozobia.
9. Celestine Nyamu-Musembi, "An Actor-oriented Approach to Rights in Development," *IDS Bulletin* 36, no. 1 (janvier 2005), 46.
10. Nandita Haksar, "Human Rights Lawyering: A Feminist Perspective," dans *Engendering Law: Essays in Honour of Lotika Sarkar*, eds. Amita Dhanda and Archana Parashar (Lucknow: Eastern Book Company, 1999), 82-88.

Annexes

Annexe 1
Les études de cas abordés durant l'atelier à Siem Reap

Étude de cas 1

L'affaire d'Amina Lawal

Présentée par Sindi Médar-Gould, directrice administrative
BAOBAB for Women's Human Rights

BAOBAB for Women's Human Rights est une organisation de défense des droits des femmes qui protège les droits des femmes au Nigéria en vertu des systèmes de droit coutumier, législatif et religieux. BAOBAB fait partie d'un réseau de solidarité international, Femmes sous lois musulmanes. Selon la vision de BAOBAB, les droits des femmes devraient faire partie intégrante de la vie quotidienne. BAOBAB était l'organisation responsable de la défense d'Amina Lawal.

Amina Lawal, une femme divorcée avec trois enfants qui vit dans l'État de Katsina, dans le nord du Nigeria, avait une relation avec un homme de son village qui promettait de l'épouser. Lorsque Mme Lawal est tombée enceinte, son fiancé a reconnu être le père, et le village dans lequel ils vivaient l'a également reconnu. Cependant, au moment convenu du mariage, le père de Mme Lawal a été mécontent du prix de la fiancée offert, et a demandé plus d'argent. Il a présenté le cas devant le tribunal islamique, ce qui a vite transformé l'affaire en question d'intérêt public. Elle a ensuite été arrêtée par la police islamique, accusée d'adultère dans un tribunal islamique, et condamnée à la lapidation à mort.

Avant que BAOBAB s'implique dans cette affaire, Mme Lawal avait accepté la condamnation imposée par le tribunal islamique, et elle ne voulait pas défier la loi musulmane. Elle ne s'était pas rendue compte que ses droits avaient été violés, parce qu'elle ne savait pas qu'elle avait le droit de faire appel en vertu de cette loi. Selon BAOBAB, les hommes ont eu tendance à imposer aux femmes une grande part de leurs propres opinions sur les enseignements de l'islam, et les femmes ont intériorisé cette version de la religion.

Comme Mme Lawal ne voulait pas défier la loi musulmane, BAOBAB a rapidement conclu que le cas ne devrait pas être traité à l'extérieur de l'islam. L'organisation a déposé un appel dans l'intérêt de Mme Lawal ainsi qu'une requête en suspension de l'exécution pour empêcher que des punissions extrajudiciaires soient imposées. L'organisation a fait des démarches auprès de personnages importants qui n'étaient pas d'accord avec la réintroduction de la charia dans l'État de Katsina et d'autres États au Nigéria, dans le but de les impliquer dans l'affaire. Elle a également réuni un groupe d'avocats musulmans de la communauté pour constituer une équipe d'orientation stratégique. À ce stade, le rôle de BAOBAB était

de cadrer l'affaire, et d'utiliser son réseau international pour trouver des précédents jurisprudentiels dans d'autres pays qui pourraient être utilisés comme arguments.

BAOBAB a pris connaissance de la théorie de « l'embryon dormant » lors de ses recherches, qui, d'après la *charia*, estime qu'une femme, même divorcée, peut mener une grossesse pendant une période de cinq ans à partir de la date du divorce. Si elle tombe enceinte pendant cette période, l'enfant est présumé légalement être le descendant de l'ex-mari. Cet argument a largement été utilisé dans la procédure d'appel.

De plus, le tribunal islamique a commis un grand nombre dans la procédure concernant le cas de Mme Lawal. Ces failles dénotaient clairement un manque d'équité procédurale, constituant ainsi les principaux arguments utilisés dans le cas d'Amina Lawal. L'affaire a perduré pendant une durée de deux ans. La Cour d'appel islamique a finalement annulé la condamnation, trouvant que :

1. Mme Lawal avait été traduite devant les tribunaux et condamnée pour cause de *zina*, seulement en fonction des renseignements fournis par la police, alors qu'il est mandaté par le Coran qu'elle ne pouvait être accusée qu'en fonction de témoignages fournis par quatre témoins de l'acte;
2. La personne qui invoque que l'infraction telle que la *zina* s'est produite doit l'établir en preuve, à défaut de quoi il ou elle doit recevoir les cent coups de fouet obligatoires pour diffamation. (L'officier de police qui a amené Mme Lawal en cour a obtenu cette condamnation);
3. Le tribunal islamique inférieur n'était pas correctement constitué au moment de la condamnation et de la détermination de la peine. La section 4 du droit interne de Katsina de l'année 2000 reconnaît que pour qu'un tribunal soit correctement constitué, il doit être présidé par trois juges. Dans le cas de Mme Lawal, il n'y avait qu'un seul juge;
4. Le tribunal n'a pas contesté le statut de divorcée de Mme Lawal, et, compte tenu de la théorie de l'embryon dormant, Mme Lawal a été présumée être enceinte de son mari. Si c'était le cas, alors sa grossesse ne pouvait pas constituer un motif pour un procès et une accusation de *zina*. Le mari était le seul à pouvoir apporter la preuve du contraire de la présomption, et il avait choisi de ne pas le faire, pour des raisons personnelles;
5. De plus, le tribunal a trouvé que Mme Lawal n'avait jamais eu la possibilité de rétracter sa déclaration antérieure, un droit qui est garanti en vertu de la *charia*.

Compte tenu des failles évidentes dans la procédure de ce cas, des efforts sont actuellement en train d'être effectués pour créer un code légal unifié. BAOBAB continue de travailler sur la question, mais un tel code unifié pourrait également fermer les portes de sorties qui peuvent être utilisées pour aider certaines femmes, dans la mesure où se sont seulement des

hommes qui travaillent sur l'élaboration de ce code. BAOBAB insiste sur le fait que l'équipe responsable de la création de ce code unifié ne devrait pas laisser la culture et la coutume prédominer sur le Coran.

Étude de cas 2

L'exceptionnalisme américain

Présentée par Larry Cox, agent de programme senior, la Fondation Ford[1]

L'exceptionnalisme américain – c'est à dire, la notion selon laquelle les États-Unis sont différents des autres pays, et que ce caractère unique accorde au pays la liberté d'agir comme s'il était dispensé de se conformer aux lois internationales et aux normes en matière des droits humains – a posé beaucoup de problèmes à l'égard du développement d'un mouvement des droits humains au sein des États-Unis. Plusieurs pays, bien sûr, trouvent que les droits humains portent atteinte à leur souveraineté, mais comme ils ne sont pas dans la même position de pouvoir que les États-Unis, ils doivent éventuellement céder à la pression internationale et accepter les normes.

L'exceptionnalisme américain devient souvent évident lorsque les États-Unis, en feignant de se conformer aux lois internationales et aux normes reconnues des droits humains, trouvent légitime d'appliquer ces mêmes normes à d'autres pays. L'exceptionnalisme américain a eu tendance à confirmer certaines vues selon lesquelles les droits humains ne constituent pas des garanties universelles devant être appliquées à tout le monde mais qu'ils représentent plutôt un outil que les grandes puissances utilisent contre des puissances plus faibles.

L'exceptionnalisme américain s'exprime de plusieurs manières, dont le fait que les États-Unis n'aient ratifié que très peu de traités internationaux en matière des droits humains, malgré son rôle précédent dans la création de normes internationales en matière des droits humains et sa grande promotion des droits humains dans le monde entier. Quand les États-Unis ont ratifié des traités relatifs aux droits humains, ils l'ont fait de manière à garantir que ces traités ne puissent pas vraiment être utilisés en vertu du système judiciaire américain. Du point de vue des États-Unis, ces traités ne possèdent pas de force obligatoire directe dans l'ordre interne. Lorsque les États-Unis signent un traité international en matière des droits humains, ils identifient avec précision chaque disposition comportant des différences avec les garanties en vertu de la Constitution et des lois américaines, remarquant toujours que les États-Unis ne seront pas limités par les garanties spécifiques du traité. En conséquence, la ratification du traité n'a aucun effet pratique – ce qui est justement l'idée derrière la notion d'exceptionnalisme américain.

---

[1] La documentation pour l'atelier a été préparée par Heidi Dorow

Pourquoi les États-Unis insistent-ils tant sur leur exceptionnalisme? Est-ce qu'il reflète la culture américaine? Un jour, quelqu'un a déclaré que « l'exceptionnalisme n'est pas seulement une pratique américaine, mais qu'il fait partie intégrante de l'identité du peuple américain. » Cette idée – que l'exceptionnalisme américain soit désiré, accepté et valorisé par les américains – a eu d'importantes conséquences sur tout le travail en matière des droits humains aux États-Unis. Des organismes clés accordent tant de crédibilité à cette idée que plusieurs d'entre eux, en effet, ont abandonné la lutte pour faire appliquer ou pour utiliser les normes en matière des droits humains dans le pays. Ces dernières années, la Fondation Ford a commencé à financer un certain nombre de programmes qui visent à défier l'exceptionnalisme américain en commençant à faire du travail des droits humains à l'intérieur des États-Unis. Nous avons essayé de persuader d'autres donateurs de financer non seulement du travail international, mais aussi national en matière des droits humains.

Il existe sans doute des éléments de preuve démontrant que les Américains n'aiment pas l'exceptionnalisme, mais cette preuve est contradictoire. À ce jour, il n'y a pas encore eu d'études empiriques sérieuses démontrant que les Américains seraient incapables d'accepter la loi internationale. Certains sondages démontrent que les Américains ont souvent d'autres attitudes à l'égard de certaines questions tels les droits économiques et sociaux que les Européens par exemple, mais ces différences ne sont pas dramatiques. D'autres sondages démontrent que les Américains sont très favorables aux Nations unies, et estiment que les États-Unis devraient coopérer en matière d'observation du droit international. Cependant, le problème d'exceptionnalisme est encore présenté comme une question de culture américaine. Ce concept de « culture américaine » ou de « caractère américain » pose problème à lui seul, car la société américaine est multiethnique.

L'histoire de l'exceptionnalisme américain relativement aux traités en matière des droits humains révèle qu'en effet, ce n'est pas un problème culturel ou de culture américaine, mais un problème qui découle du fait qu'un certain nombre de personnes utilisent des aspects de la culture afin de protéger des intérêts très particuliers. L'histoire révèle que les personnes qui dirigeaient le pays à certains moments étaient terrifiées par les effets négatifs possibles des droits humains aux États-Unis. Leur détermination à garder les droits humains à l'extérieur du pays ne résultait pas du fait que chaque protection soit déjà garantie par la Constitution américaine. Au contraire, le droit international en matière des droits humains pouvait être utilisé contre leurs intérêts, qui étaient : 1) de renverser le processus entamé aux États-Unis en vertu de la Nouvelle Donne pour le développement d'un filet de sécurité économique et sociale pour le peuple (la peur résidait dans le fait que les droits humains puissent être utilisés pour critiquer le manque de protection économique aux États-Unis); et 2) le maintien de la suprématie blanche (il existait une

peur réelle à l'égard de l'utilisation des droits humains pour attaquer l'*apartheid* racial dans le pays). Ainsi, un groupe déterminé (composé de démocrates du Sud et de républicains conservateurs) a redoublé d'efforts pour que les droits humains ne soient pas développés, ou qu'une fois développés, ils ne puissent pas être utilisés aux États-Unis.

La poussée au sein des États-Unis pour la création de la Déclaration universelle des droits de l'homme (DUDH) venait de groupes qui étaient effectivement déterminés à utiliser le droit international en matière des droits humains pour protéger leurs intérêts. C'étaient surtout des groupes afro-américains qui reconnaissaient ne pas avoir de protection adéquate en vertu de la Constitution américaine, et qui avaient donc hâte d'avoir une forte DUDH. Si cette déclaration comportait un mécanisme d'exécution, elle pourrait alors être utilisée pour changer le droit américain. Néanmoins, pendant la création des Nations unies, le gouvernement américain a tout fait pour s'assurer que la DUDH n'ait pas de pouvoir de contrainte. De plus, il s'est battu pour une clause de juridiction interne, qui disait qu'aucun accord en matière des droits humains ne pouvait s'appliquer aux affaires internes des nations.

Toute personne qui essayait d'utiliser le nouveau système des droits humains des Nations unies était appelée « non-américain », y compris l'organisme NAACP, qui avait rapidement porté un cas jugé probant devant les Nations unies, mettant les États-Unis en accusation. Pour contrer ce cas, les États-Unis ont créé un lien entre le droit international en matière des droits humains et le communisme – alléguant que l'Union soviétique voulait utiliser les pratiques américaines déshonorantes à l'égard de la race dans sa guerre froide contre les États-Unis. Ainsi, les personnes dans des positions de pouvoir ont utilisé la peur du communisme, et l'idée selon laquelle les droits humains (y compris les droits économique et sociaux) étaient des idées communistes créés pour nuire aux États-Unis, pour se protéger des lois internationales en matière des droits humains. Éventuellement, des groupes comme la NAACP ont abandonné.

La stratégie politique utilisée pour protéger les États-Unis des droits humains était très réussie, et engendré une séparation entre le mouvement des droits humains américain (qui s'est beaucoup concentré sur des problèmes externes) et le mouvement des droits civils (qui se concentrait sur les États-Unis et se fondait uniquement sur la Constitution et les lois américaines). En l'absence d'un mouvement des droits humains concentré sur les États-Unis, les problèmes des droits économiques et sociaux au sein des États-unis ne seraient jamais soulevés. Des leaders comme Martin Luther King, Jr. l'ont reconnu, et préconisaient l'utilisation des droits humains plutôt que des droits civils, mais leurs points de vue étaient souvent critiqués.

La séparation des deux mouvements était d'abord réussie, mais pas complètement. Aujourd'hui, il existe un mouvement des droits humains florissant, sous l'effet de la fin de la guerre froide. Un réseau américain des droits humains s'est créé, comprenant approximativement 180 organismes voués à la lutte contre l'exceptionnalisme américain par l'application des normes internationales en matière des droits humains aux États-Unis. Ce réseau est encore fragile, mais toujours en croissance. Les mouvements populaires défient l'idée selon laquelle les États-Unis auraient toujours été les leaders et promoteurs des droits humains dans le monde entier, et la Constitution et les lois américaines procureraient les mêmes protections que les traités internationaux en matière des droits humains. Dans leur lutte, ils doivent chercher certaines parties de la mythologie américaine qui pourraient être utilisées pour présenter des arguments contre l'exceptionnalisme américain, qui va fondamentalement à l'encontre des meilleures traditions américaines.

À l'heure actuelle, les organismes des droits humains disposent de peu de moyens pour mobiliser les gens; Amnistie Internationale demeure une exception. Bien qu'il existe des petites ouvertures qui pourraient faire valoir l'application des normes en matière des droits humains aux États-Unis, le manque de mobilisation de masse qui recouperait diverses identités au sein de la multiculture américaine empêche toute possibilité d'activité significative en matière des droits humains. Il faut davantage travailler pour que cette mobilisation ait lieu.

Étude de cas 3

L'Acte de droits collectifs sur la terre (Communal Land Rights Act), CLRA, et les litiges en matière des droits humains en Afrique du Sud

Présentée par Aninka Claassens
Chercheuse et conseillère, Legal Resources Centre (LRC)

À l'époque de l'atelier de Siem Reap, le Legal Resources Centre (LRC), qui agissait au profit des clients ruraux dans les régions nord de l'Afrique du Sud, préparait une remise en question de la constitutionalité de l'Acte de droits collectifs sur la terre (CLRA), qui avait été adopté par le Parlement Sud africain en 2004. Cet acte s'applique aux régions communales en Afrique du Sud (essentiellement, l'ex-territoire bantoustan) aurait des effets sur environ 14 à 18 millions de personnes rurales.

L'acte prévoit le transfert des titres de propriété de l'État aux « communautés » rurales. Il prévoit également qu'au sein des frontières du territoire communal, les droits individuels soient enregistrés comme « nouveaux droits ». L'aspect le plus controversé de l'Acte est l'imposition des « conseils traditionnels » en tant que comités de l'administration des

terres dans les régions communales, leur donnant le pouvoir de représenter les communautés auxquelles les terres ont été transférées.

Une autre mesure législative récente, l'Acte de leadership traditionnel et de cadre de gouvernance (Traditional Leadership and Governance Framework Act), TLGFA, considère les autorités tribales existants comme des conseils traditionnels, sous réserve de se conformer à certaines exigences en matière de composition dans un délai de un an.[2] Les autorités tribales ont été créées en vertu des conditions d'une loi d'*apartheid* controversée datant de 1951, la loi sur les Autorités bantoues (Bantu Authorities Act), qui aurait déformé les institutions de leadership traditionnelles, en nuisant surtout aux mécanismes de responsabilité internes et en transformant les leaders traditionnels en agents de l'État de l'*apartheid*. Les autorités tribales constituaient les éléments clé du système de gouvernement « bantou » pour les divers « groupes ethniques » africains sous l'*apartheid*.

Le CLRA a été adopté à toute vitesse par le Parlement avant les élections de 2004. La société civile s'est fortement opposée au projet de loi. Par exemple, la Commission des droits humains, la Commission on Gender Equality (Commission sur l'égalité entre les sexes), la fédération des syndicats COSATU, et des ONG portant sur les droits des femmes, droits aux terres, et les droits légaux ont tous fait des soumissions, demandant que le projet de loi soit abandonné. Les seuls organismes à l'appuyer représentaient les leaders traditionnels.

Voici quelques problèmes soulevés par ces regroupements et les clients du LRC :

- En vertu de la loi, les conseils traditionnels sont imposés en tant que structure représentant la population rurale à l'égard de problèmes relatifs aux droits territoriaux. La population rurale est privée du droit de choisir leurs représentants.
- Le CLRA et le TLGFA ne comprennent pas de dispositions qui rendent les conseils traditionnels redevables envers les personnes qui connaissent des problèmes par rapport à leurs droits territoriaux. Ils sont seulement obligés de rendre compte « vers le haut », envers le ministre des Affaires territoriales, la Commission des droits territoriaux nommée par le ministre, ou le premier ministre de la province et la chambre provinciale des leaders traditionnels, dans le cas de TLGFA.

---

[2] 40% des membres du Conseil traditionnel doivent être élus. 30% doivent être des femmes. Cependant, le quota des femmes peut être sélectionné par le « leader traditionnel senior » et peut être réduit à moins de 30% par le premier ministre d'une province si un nombre insuffisant de femmes sont « disponibles ». (Les femmes représentent 59% de la population dans les régions « tribales ».)

- Les actes privent du droit à la démocratie et à nuisent aux mécanismes de responsabilité qui, dans le passé, limitaient les possibilités d'abus de pouvoir des leaders traditionnels.
- Les limites de la collectivité en vigueur ne coïncident pas avec les limites qui avaient été contestées sur le plan historique par les autorités tribales et qui seraient reconnus par l'Acte. Ainsi, les groupes de personnes avec des identités séparées verraient leurs droits territoriaux endommagés, et seraient donc représentés par des structures qu'ils n'acceptent pas, et, dans plusieurs cas, contre lesquelles ils s'opposent à cause des abus passés causés par ces structures.
- Actuellement, il existe des problèmes à l'égard des autorités tribales qui établissent unilatéralement des relations d'affaires avec, entre autres, des sociétés minières, concernant des terres collectives, ce qui a pour effet de priver les membres de la communauté de leur droit d'accès aux terres. Vu le statut fixé et les pouvoirs accrus des conseils traditionnels, ces problèmes pourraient s'accroître.
- Les organisations de femmes ont soulevé deux gros problèmes par rapport au projet de loi :
  1. Hausser et enregistrer des droits territoriaux accordés aux hommes formaliserait les conséquences des lois discriminatoires passées qui indiquaient que les droits territoriaux pouvaient seulement être assignés aux hommes. De plus, ces « nouveaux droits » sont potentiellement aliénables; les hommes auraient le droit de vendre les terres familiales sans l'accord de leur femme ou des autres membres de la famille, et sans l'obligation de distribuer le produit de la vente à tous les membres de la famille qui ont des intérêts envers la terre. Ainsi, il a été prétendu que le projet de loi renforce et accroisse l'insécurité des femmes plutôt que d'augmenter leur sécurité, conformément à la constitution.
  2. Actuellement, les autorités tribales exercent une discrimination contre les femmes de différentes manières. Par exemple, ils refusent généralement d'attribuer des terres aux femmes et sont en faveur des hommes lors des conflits familiaux, y compris des conflits qui résultent en l'éviction des femmes des terres familiales. De plus, les femmes ne sont habituellement pas représentées parmi les autorités tribales, et dans certains cas, n'ont pas le droit d'assister ou de parler lors des réunions. Les relations de pouvoir patriarcales seraient prétendument renforcées par la reconnaissance et le rôle donné aux leaders traditionnels dans le CLRA, et les leaders traditionnels deviendraient éventuellement moins sensibles à la pression pour le changement.

Les modifications du CLRA ont été apportées pour traiter le problème de formalisation des discriminations passées contre les femmes du projet de loi, et l'acte prévoit l'acquisition conjointe des nouveaux droits au profit de tous les conjoints d'un mariage. Cependant, l'acte demeure problématique en ce qu'il nuit aux droits des femmes seules (par

exemple, des mères veuves et des soeurs divorcées) au sein d'une famille, et d'autres membres de la famille, y compris les enfants – ce qui est particulièrement grave dans le contexte de l'épidémie de SIDA. L'acte est critiqué pour avoir ignoré la nature familiale des droits territoriaux en vertu du droit coutumier.

La contestation judiciaire du LRC fera valoir que l'acte nuît à, plus qu'il n'améliore, la grande sécurité des catégories clés de la population rurale. La constitution sud-africaine crée un droit de grande sécurité pour les personnes dont le mode d'occupation n'est pas protégé en conséquence de lois et pratiques passées qui étaient racialement discriminatoires (section 25(6)). Par exemple, il fera valoir que le CLRA, en procédant à l'enregistrement des droits familiaux avec les noms des deux personnes, nuît au statut et à la sécurité des autres membres de la famille qui ont des droits à l'égard de la terre en vertu du droit coutumier et des systèmes de droits territoriaux autochtones. Une de ces catégories concerne les femmes seules, une autre les enfants orphelins.

Plusieurs arguments de l'affaire concernent le lien entre le pouvoir et les droits territoriaux. Le LRC fera valoir que l'acte renforce les distorsions passées qui nuisent aux mécanismes de responsabilité au sein des systèmes de droits territoriaux autochtones. De plus, il fera valoir que la gestion et les fonctions d'allocation des droits territoriaux sont centralisés loin des processus et structures locales qui, historiquement, géraient et préservaient les droits territoriaux des groupes d'utilisateurs spécifiques. Ces changements nuisent au contrôle et à la sécurité locale à l'égard du statut d'occupation des membres des groupes d'utilisateurs. Il fera valoir que le contenu et la nature des systèmes de droits territoriaux autochtones ont été conçus pour cadrer avec les préconceptions occidentales à l'égard des systèmes de droits de propriété. Cet argument ne concerne pas principalement la nature historique des systèmes de droits territoriaux africains, mais plutôt les aspects importants de ces systèmes qui continuent de se manifester dans les communautés des clients, ce qui équivaut à « vivre le droit coutumier ».

Le droit coutumier est protégé par la constitution sud-africaine. On anticipe depuis longtemps qu'il y aurait un conflit entre le droit coutumier et d'autres droits humains contenus dans la constitution. Beaucoup de personnes perçoivent le CLRA comme un gouvernement qui bascule en faveur de la coutume et de la tradition, aux dépens de valeurs telles l'égalité des femmes.

La contestation judiciaire fera valoir que, en fait, le CLRA déforme des aspects importants des systèmes coutumiers et renforce les concepts colonial et d'*apartheid* qui ignoraient le contenu et la force des systèmes locaux de droits territoriaux et exagéraient la puissance des leaders traditionnels relativement à l'attribution des terres. De plus, elle fera valoir que le CLRA surimpose un modèle occidental de propriété exclusive

sur des systèmes de droits territoriaux africains qui sont relatifs et imbriqués, nuisant ainsi aux mécanismes de contrôle décentralisés et de garantie des droits à des niveaux inférieurs du système. La grille surimposée de propriété exclusive considère la terre comme une simple marchandise, et est contraire aux systèmes actuels de droits territoriaux qui manifestent une éthique de la terre et une échelle des valeurs qui est inclusive et redistributive, et qui se concentre sur la survie des membres.

Les problèmes de tradition, de coutume et d'identité sont des questions politiques soulevant des passions en Afrique du Sud. Dans plusieurs milieux, il existe un antagonisme par rapport à l'impérialisme perçu dans le discours des droits humains, selon lequel les droits humains « importés » « éclipsent » les coutumes et la culture africaines. Beaucoup de Sud-Africains sont offensés par ce discours et trouve qu'il insulte leur dignité et attaque leur identité en tant que peuple africain.

Une fausse dichotomie s'est développée entre les « droits » et la « culture ». Cette fausse dichotomie est dangereuse, parce que les émotions qu'elle provoque peuvent jouer en faveur des élites qui utilisent la « tradition » dans le but de poursuivre leurs petits intérêts – souvent aux dépens des valeurs africaines clés comme le partage et l'inclusivité. Cependant, ce qui est encore plus dangereux, est qu'un discours qui dit que les droits humains sont étrangers à l'Afrique nie l'existence et le potentiel inhérent des systèmes sophistiqués de droits relatifs africains, qui, tout en équilibrant les besoins et les droits, priorise la satisfaction des besoins essentiels. Ces systèmes devraient être évalués aux mérites, et pas selon le prisme des préconceptions occidentales concernant la nature des droits humains. Ils ont beaucoup à nous enseigner sur l'exercice des droits socio-économiques et des mécanismes de survie dans un monde hostile. En les ignorant, différentes puissances peuvent les détruire plus facilement, y compris les élites qui se cachent derrière la « tradition ».

Étude de cas 4

La mutilation génitale des femmes (MGF)

Présentée par Efua Dorkenoo
Fondatrice de la
Foundation for Women's Health Research and Development (FORWARD)

Contexte

La mutilation génitale des femmes (MGF), aussi appelée *circoncision féminine* ou la *mutilation des organes génitaux de la femme*, constitue toutes les procédures qui comportent l'ablation partiel ou total des organes génitaux féminins externes ou d'autres dommages aux organes génitaux féminins pour des raisons culturelles ou non thérapeutiques.

En 2001, 100 à 140 millions de filles et de femmes dans le monde auraient subi une des nombreuses formes de mutilation génitale.[3] La plupart d'entre elles vivent dans 28 pays africains, un plus petit nombre au Moyen-Orient et dans des pays d'Asie. Mais on en trouve de plus en plus parmi les groupes d'immigrants en Europe, aux États-Unis, au Canada, en Australie et en Nouvelle-Zélande. Des rapports de synthèse, ainsi que des documents de l'ONU et d'ONG constatent souvent que le type III des MGF, la forme la plus sévère, a été subie par 15 pour cent des femmes affectées. La grande majorité de ces femmes viennent de Djibouti, de la Somalie et du Soudan, bien que le type III soit également trouvé dans des parties de l'Égypte, de l'Éthiopie, du Kenya, du Mali, de la Mauritanie, du Niger, du Nigéria et du Sénégal, qui comprend 3% des femmes soumises à la MGF de ces pays. Environ 80% des filles et femmes subissent une clitoridectomie partielle ou totale.

L'âge auquel la MGF est pratiquée diffère d'un groupe ethnique à un autre. L'âge de la mutilation varie de quelques jours après la naissance à l'adolescence – avant le mariage – et elle est parfois pratiquée sur des femmes enceintes et des veuves. D'après certaines estimations, 2 millions de filles risquent d'être soumises à une forme de procédure chaque année.

Il existe énormément de documentation clinique sur les conséquences de la MGF à court et à long terme sur la santé. Cependant, on compte peu de grandes séries de rapports d'observations ou de rapports communautaires quantitatifs sur la fréquence et les tendances des conséquences de la MGF. Les rapports d'observations cliniques suggèrent vigoureusement que les formes les plus sévères de mutilation sont particulièrement susceptibles d'engendrer des complications physiques graves et à long terme. Les données sur les problèmes psychosexuels et psychologiques sont peu nombreuses, même si c'est dans ces domaines que la plupart des complications prédomineraient, depuis que les filles et jeunes femmes ont davantage accès à des renseignements scientifiques sur la MGF, et sont de plus en plus conscientes de leurs droits.

Comme d'autres comportements sociaux, la pratique de la MGF dérive de systèmes de croyances variés et complexes. Les rationalisations pour faire admettre la MGF comprennent les croyances selon lesquelles c'est une

---

[3] Classification par un groupe d'étude de l'OMS :

Type I – excision du prépuce, avec ou sans excision partielle ou totale du clitoris;

Type II – excision du clitoris, avec excision partielle ou totale des petites lèvres;

Type III – excision partielle ou totale des organes génitaux externes et suture/rétrécissement de l'orifice vaginal (infibulation);

Type IV – non classifié.

Rapport d'un groupe d'étude de l'OMS, Genève 17-19 juillet, 1995 (WHO/FRH/WHD/96.10)

« bonne tradition », une obligation religieuse ou un rite de passage nécessaire pour devenir une femme, elle garantirait un certain niveau de propreté ou de meilleures perspectives de mariage, elle représenterait une prévention contre la promiscuité et la croissance excessive du clitoris, elle préserverait la virginité, améliorerait la sexualité des hommes, et faciliterait les accouchements.

Le niveau de « fixité » de la MGF varie énormément. Par exemple, dans certains contextes, la MGF continue de représenter un rite de passage alors que dans d'autres endroits, il s'agit davantage d'un moyen de préservation de la virginité, de la chasteté et de la fidélité. Les « gardiens culturels » de la pratique varient également. Parmi les gardiens dans divers contextes, on trouve des exciseurs, des femmes plus âgées de la famille ou des groupes de femmes culturellement désignées parmi la communauté, et dans certains cas, même des barbiers.

Pour s'assurer que tout le monde se conforme à la pratique, les communautés ont mis en place de puissants mécanismes d'exécution, y compris le rejet des femmes qui n'ont pas subi la MGF comme partenaires de mariage, le divorce immédiat des femmes non excisées, des chansons méprisantes, des exhibitions publiques et le témoignage de l'excision complète avant le mariage, des excisions forcées, et l'instillation de la peur de l'inconnu à travers des malédictions et l'évocation des ancêtres. D'un autre côté, les filles qui se soumettent à la MGF reçoivent des récompenses, y compris la reconnaissance publique et des fêtes, des cadeaux, des possibilités de mariage, le respect et la possibilité de participer à des cérémonies mondaines pour adultes.

Les droits humains et la MGF

Le clitoris femelle est anatomiquement analogue au pénis mâle et joue un rôle essentiel dans la sexualité de la femme. L'équivalent de la mutilation exécutée sur le mâle consisterait à faire des amputations à divers degrés du pénis. Dans la comparaison la plus extrême, le pénis serait cousu de manière à rendre les rapports sexuels et d'autres fonctions corporelles difficiles. Les inquiétudes à l'égard de la MGF concernent les normes en matière des droits humains et les conséquences sur la santé. La MGF constitue une violation inacceptable des droits des filles et des femmes à l'égard de leur sexualité naturelle. Les pactes internationaux en matière de droits humains soulignent les obligations des États membres des Nations unies de garantir la protection et la promotion des droits humains, y compris les droits à la non-discrimination, à l'intégrité humains, et aux meilleures conditions possibles de santé physique et mentale.

La MGF constitue une violation des droits humains des filles lorsqu'elle est effectuée quand elles sont en bas âge ou encore des jeunes filles. L'enjeu fondamental, ici, est le concept de consentement. Alors qu'un adulte est

assez libre de se soumettre à un rituel ou une tradition, un enfant, n'ayant pas de jugement formé, n'est pas consentant, mais va simplement subir la mutilation (qui, dans ce cas, est irrévocable) alors qu'il est complètement vulnérable.[4] Les descriptions disponibles sur les réactions des enfants – l'état de panique et de choc en raison de la douleur extrême; il faut que six adultes retiennent une fille de huit ans – indiquent que cette pratique est comparable à la torture.[5] Les filles qui ont subi la MGF de type III, où la vulve est refermée outre une minuscule ouverture (l'équivalent d'une tête d'allumette), pourraient prendre du temps pour vider et éliminer le sang menstruel. Ce traumatisme imposé sur la jeune fille démontre à quel point cette pratique est comparable à la torture.

Voici les traités en matière de droits humains relatifs à la MGF :

Les droits de l'enfant

- L'article 5 de la Déclaration universelle des droits humains (nul ne sera soumis à la torture, ni à des peines ou traitements cruels, inhumains ou dégradants.);
- L'article 2 de la Convention relative aux droits de l'enfant (CDE) (l'égalité des sexes);
- L'article 19(1) de la CDE (prévention contre toute forme de violence, d'atteinte ou de brutalités physiques ou mentales);
- L'article 24(1) de la CDE (la jouissance du meilleur état de santé possible);
- L'article 37(a) de la CDE (l'interdiction de la torture et des peines ou traitements cruels, inhumains ou dégradants);
- L'article 24(3) de la CDE (Les États parties prennent toutes les mesures efficaces appropriées en vue d'abolir les pratiques traditionnelles préjudiciables à la santé des enfants.).

Parmi les traités qui sont violés, on trouve la Charte africaine des droits et du bien-être de l'enfant africain, dont l'article 21 souligne que : « toutes les mesures appropriées (doivent être prises) pour abolir les coutumes et les pratiques préjudiciables à la vie de l'enfant. »[6]

Les droits de la femme

L'article 5(a) de la Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes (CEDF) demande aux États partie de prendre « toutes les mesures appropriées pour modifier les schémas et modèles de comportement socio- culturel de l'homme et de la femme en

---

4 Dorkenoo E., Cutting the Rose. Female Genital Mutilation. The Practice and its Prevention (London: Minority Rights Publications, 1995).

5 Idem

6 Idem

vue de parvenir à l'élimination des préjugés et des pratiques coutumières, ou de tout autre type, qui sont fondés sur l'idée de l'infériorité ou de la supériorité de l'un ou l'autre sexe ou d'un rôle stéréotypé des hommes et des femmes. »

La relativité culturelle et la MGF

Une vue divergente à la croyance selon laquelle la MGF constitue un abus des droits humains est celle de la relativité culturelle. Ce point de vue est partagé par un certain nombre de sources – des nationalistes, certains anthropologues culturels occidentaux, des libéraux occidentaux, et des femmes africaines faisant partie de l'élite qui défendent le droit à l'autodétermination culturelle. Ce point de vue a connu des changements considérables depuis une dizaine d'années, alors que les arguments en faveur des droits humains ont gagné du terrain. Cependant, la position relativiste n'est jamais loin de la surface, tel qu'on peut le voir à travers les changements constants dans la terminologie. La position sur la relativité culturelle tenue par divers groupes n'est jamais très explicite non plus. Ces positions font interagir des sentiments de culpabilité, de honte, de colère et de peur dans un jeu psychologique, dont le mélange dépend énormément du bagage apporté par chaque défenseur de la pratique dans le débat. Cela dépend aussi humains qui soulève la question litigieuse, d'où elle est soulevée, et du point auquel les femmes normalisent la pratique, comme mécanisme d'adaptation.

Étude de cas 5

La Commission de la vérité et de la réconciliation du Pérou

Pésentée par Sofía Macher
Instituto de Defensa Legal, Pérou

La Commission de la vérité et de la réconciliation (CVR) a été créée pour traiter les violations qui ont eu lieu pendant le conflit armé interne au Pérou, qui a duré de 1980 à 2000. Suite à l'exclusion des peuples autochtones du pays lors des élections démocratiques de 1980, *Sendero Luminoso* (le Sentier lumineux) a entamé une « guerre populaire » contre l'État. Cette guerre a engendré un nombre significatif d'abus causés par *Sendero Luminoso*, et aussi par des attitudes de refus de la diversité culturelle, de discrimination ethno-culturelle, et de racisme au Pérou. Ironiquement, les victimes étaient, pour la plupart, des peuples autochtones.

La Commission a divisé la période de conflit armé, qui a duré 20 ans, en trois parcelles : le gouvernement Belaunde (1980-1985), le gouvernement Garcia (1985-1990), et les deux mandats du gouvernement Fujimori (1990-2000). La première période a été marquée par une guerre acharnée contre le Sentier lumineux. Pendant la deuxième

période, le président Garcia a essayé de modifier les stratégies anti-subversives de l'armée en distribuant des armes aux paysans, pouvant être utilisées en cas de « légitime défense ». En conséquence de cela, le gouvernement a perdu le contrôle de la situation. Finalement, pendant l'administration Fujimori, le président a utilisé la peur et la peur du terrorisme pour démanteler le règne de la loi. Ainsi, Fujimori a introduit un système où la corruption règne à un niveau qui ne s'était jamais vu auparavant au Pérou.

Après le départ de Fujimori du Pérou en 2000, les organismes de défense des droits humains ont demandé qu'une Commission de la vérité soit créée pour enquêter les allégations d'abus de droits pendant la période de conflits. Un certain nombre de partis politiques résistaient à cette idée, surtout en raison des enquêtes auxquelles ils seraient soumis. Néanmoins, la CVR a présenté ses constatations au mois d'août 2003. Une conclusion clé est que le conflit armé interne a fait beaucoup plus de victimes que ce qui avait déjà été conclu. Des comptes-rendus journalistiques précédents avaient seulement reporté 25 000 morts. La CVR a découvert que plus de 70 000 personnes avaient été tuées, dont la plupart étaient autochtones. Plus de 50% de toutes les morts ont été causé par *Sendero Luminoso.* De plus, les rapports de la CVR ont révélé qu'il y avait de profondes ruptures et écarts au sein de la société; des grandes tendances en matière de violation des droits humains sur la question de l'ethnicité sont très rapidement devenues visibles.

La CVR a conféré beaucoup des responsabilités à la classe politique et aux partis politiques – les partis avaient abandonné leur responsabilité constitutionnelle de protéger les citoyens péruviens. Les présidents qui étaient au pouvoir pendant la guerre auraient également pu arrêter l'intervention armée contre les présumés membres de *Sendero Luminoso*. Malheureusement, cependant, les partis politiques ont refusé de reconnaître ce qui se passait sur le champ.

La CVR a essentiellement réécrit l'histoire des dernières vingt années. En utilisant les témoignages d'environ 17 000 témoins, elle a pu créer une représentation assez précise de la réalité des événements. Ces histoires ont été racontées par les personnes restées invisibles, les victimes de la violence. Elles ont révélé l'identité des victimes, ainsi que les énormes écarts qui existent dans la société péruvienne : 79% des 7 000 personnes tuées vivaient dans des régions rurales. Parmi ces personnes, 75% étaient Quechua, et 68% n'avaient pas complété leurs études du cycle primaire ou étaient complètement analphabètes.

Beaucoup de la violence a été propagée contre les minorités ethniques simplement en raison des antécédents des victimes. Dans la même veine, la violence reflétait les différences de classes et socioéconomiques, et le niveau de violence différait selon que la victime ait été issue de la ville ou d'une région rurale. Cette forme de violence sélective a été observée des

deux côtés de la guerre qui était menée à la fois par l'armée et *Sendero Luminoso*, avec le peuple Quechua, une minorité ethnique, entre les deux.

Les victimes ont demandé que justice soit faite, et la justice constitue la colonne vertébrale de la démocratie. Ceci a mis à jour le problème de réconciliation. La Commission a trouvé que la « réconciliation » était difficile à définir. Pour les Péruviens, la réconciliation représente un processus à long terme qui ne se résume pas simplement à un retour au début du conflit. Au contraire, la réconciliation implique un refondement de la société, et entraîne l'élimination des écarts qui ont initialement engendré le conflit. Ainsi, ce qui devait être changé était le lien de l'État envers la population. Une partie des recommandations faites par la Commission concernait la croyance selon laquelle l'État devrait être présente à travers tout le territoire national, intégrant toutes les cultures qui constituent le Pérou. Il ne peut pas simplement représenter un pacte entre les membres des élites.

Quand nous avons commencé à documenter les violations individuelles des droits humains, nous avons trouvé qu'il était impossible de réconcilier les méthodes habituellement utilisées à ces fins avec les méthodes anthropologiques. Nous ne pouvions pas réconcilier une base de données qualitative en utilisant une méthodologie anthropologique et historique avec une base de données qui exposait des listes de statistiques des violations des droits humains – qui représente une approche plus légale ou juridique. Alors que l'approche anthropologique examinait l'histoire de la communauté, qui était là à l'époque et qui soutenait ou s'opposait à *Sendero Luminoso*, l'approche des droits humains cherchait à prouver des faits spécifiques, à faire état des renseignements à propos des événements, à identifier les victimes et les agresseurs. Les deux approches semblaient complètement incompatibles, bien que nous voulions une base de données qui reconnaîtrait tous les faits.

La Commission a décidé d'ouvrir le processus – c'est à dire qu'au lieu d'avoir un seul domaine de faits (en combinant le qualitatif et le quantitatif), nous en avions quatre. La base de données comprenait des renseignements à propos des victimes des violations et des responsables, ainsi que – en utilisant une approche plus qualitative – vingt aspects différents du processus de conflit national. Nous avons analysé les moments qui ont changé l'exercice de la violence, qui étaient considérés importants pour comprendre les vingt années de conflit. Cette partie de l'étude était beaucoup plus anthropologique.

D'un bout à l'autre du processus, la Commission a essayé de travailler dans le cadre des normes et traités internationaux. Elle a essayé de séparer son travail du travail effectué par des avocats qui auraient à prouver, selon le code criminel national, le genre de crimes qui avaient été commis. La Commission devait reconnaître les restrictions du code criminel national.

La Commission était constituée d'une multitude de personnes dispersées à travers tout le pays, qui recueillaient des renseignements, et participaient à des audiences publiques. Tous les sujets ont été abordés. À la fin, la CVR ne disposait que de six mois pour rédiger son rapport – dont le contenu a fini par représenter neuf volumes. C'était impressionnant de voir combien les renseignements, comme par magie, ont fini par correspondre les uns par rapports aux autres lorsque nous devions établir la documentation et soumettre le rapport. C'est là que nous avons réalisé combien les violations des droits humains étaient d'emblée plus compréhensibles avec les renseignements qualitatifs additionnels. Toutes les personnes qui participaient au processus ont été surprises par la manière dont l'approche anthropologique complémentait l'approche plus formelle et légale.

Outre les renseignements documentaires, l'autre question importante concernait les réparations. Nous avons rapidement compris qu'il existait non seulement un droit à la justice, mais également un droit aux réparations. D'un point de vue juridique, l'État a l'obligation de procurer la justice réparatrice pour les dommages causés contre un individu. D'un point de vue des droits humains, cela se concrétise particulièrement à travers le processus de réintégration dans la citoyenneté. Néanmoins, au niveau de la communauté, il est important de reconnaître la différence entre les obligations de l'État et les réparations effectuées auprès de la communauté. Dans ce contexte, l'édification d'écoles, par exemple, ne diffère pas beaucoup des programmes sociaux que l'État a tendance à exécuter pour redresser la pauvreté. Cependant, dans des situations où une communauté a été détruite sous tous les angles, une telle activité peut ressembler à une mesure de réparation. L'État ne donne pas une école au peuple parce qu'il en a besoin, mais plutôt parce que l'État a une dette à payer. Voilà encore un sujet de controverse.

Les membres de la Commission ont traité la question de savoir comment éviter que la violence encourue de 1980 à 2000 ne se répète. Il y a encore du travail à faire pour que les victimes de cette violence soient plus visibles, et pour mettre à la lumière les écarts au sein de la société péruvienne qui ont déclenché le conflit interne. Nous ne pensons pas que la Commission puisse résoudre le problème, et cela ne fait pas partie de ses fonctions. L'identification des acteurs du conflit devrait plutôt faire partie d'un processus national, et un nouveau pacte national qui s'étendrait à toute la population devrait être établi. Les victimes devraient être transformées en citoyens, en personnes responsables de leur propre développement. C'est le but ultime de ce processus de justice et de réparations. L'histoire pourrait se répéter à n'importe quel moment si le pays ne change pas.

Étude de cas 6

Concessions au Cambodge[7]

Introduction

La plupart des Cambodgiens vivent dans des régions rurales, et dépendent de leur accès à la terre et aux forêts comme moyen de subsistance. La manière dont les terres, la forêt et les pêcheries sont gérés et administrés, par qui, et au profit de qui, sont des questions primordiales pour la stabilité politique et économique du Cambodge.

Après les répercussions du régime des Khmers rouges et de deux décennies de guerre et de conflits civils, les années 1990 ont vu des populations précaires et instables, beaucoup de personnes revenant de camps de réfugiés, et le pays s'ouvrant à l'économie de marché. Vu la stabilité croissante, la terre a augmenté de valeur, attirant divers groupes d'intérêts, souvent prédateurs, y compris des entreprises privées (dont plusieurs étrangères), des représentants gouvernementaux et des officiers militaires. La dernière décennie a vu une population croissante et un nombre croissant de personnes nouvellement déplacées, ainsi qu'une insécurité continue à l'égard du mode de possession des terres, de saisie des terres et de conflits relatifs à la terre.

Entre 1993 et 1999, le gouvernement a concédé plus d'un tiers des terres cambodgiennes les plus productives à des entreprises privées de développement commercial, y compris dans les domaines forestiers, de l'agriculture, de l'exploitation minière, du tourisme et de la pêche. Il a également mis un nombre significatif de terres à la disposition de l'armée.

Ce système de la concession, qui tire ses racines historiques du protectorat français, est fondé sur l'approche reposant sur la satisfaction des parties : les terres domaniales et les ressources naturelles du Cambodge seraient gérés efficacement et de manière enrichissante par des entreprises privées, et, à travers des investissements du secteur privé, les pauvres issus des régions rurales seraient dans une situation plus avantageuse et le peuple cambodgien en entier bénéficierait de la croissance du revenu national. Ce n'est pas ce qui s'est produit. Les concessions n'ont pas généré de revenu national significatif via les frais de location, les dépôts ou les impôts. Des pots-de-vin ont été payés à tous

---

[7] En raison d'un manque de temps, le sujet des « Concessions au Cambodge » n'a pas été abordé durant l'atelier de Siem Reap. Ce document, qui a été élaboré pour l'atelier par le personnel de l'IHRIP, en consultation avec le Haut-Commissariat aux droits de l'homme à Phnom Penh, s'inspire beaucoup d'un rapport délivré en novembre 2004 par Peter Leuprecht, le Représentant spécial du Secrétaire général sur la situation des droits de l'homme au Cambodge, sur les concessions de terre à des fins économiques d'un point de vue des droits humains (mis à jour en 2005).

les niveaux, remplissant les poches personnelles des représentants du gouvernement et de d'autres personnes. Des forêts ont été détruites, et des ressources naturelles épuisées. Les pauvres issus de régions rurales ont perdu l'accès à leur moyen de subsistance, sans personne vers qui se tourner ni endroit où aller.

Les concessions pourraient devenir exemptes de taxes, mais pas exempts de personnes. Des personnes vivent sur la terre qui est concédée, avec des droits de propriété conférées en vertu d'une loi foncière datant de 2001, bien qu'elles ne connaissent pas forcément leurs droits ou n'aient pas les moyens de les faire valoir. La population locale a vu la situation générale se détériorer. Des entreprises leur ont refusé des droits d'utilisation de la terre traditionnels, les ont empêché d'avoir accès à leurs terres agricoles, à leurs terrains de parcours et forêts, ont bouché leurs courants d'eau communautaires, tout en omettant de créer les emplois, les écoles et infrastructures promis. Il y a eu de nombreux conflits entre les entreprises et la population locale, les autorités prenant souvent le parti des entreprises.

Les concessions ont été attribuées secrètement, sans qu'aucune évaluation d'impact environnemental ou social ne soit réalisée et que la population soit consultée. Les renseignements concernant les concessions, contrats, ainsi que les entreprises et individus impliqués sont très difficiles à trouver.

Cas

1. La compagnie Pheapimex et le groupe Wuzhistan L.S.

En janvier 2000, la compagnie Pheapimex s'est fait accorder la plus importante concession foncière, au niveau économique, au Cambodge – soit, 318 000 hectares pour la plantation d'eucalyptus. La concession s'étend aux provinces de Pursat et Kompong Chhnang au nord-ouest du pays, affectant également la région du lac Tonlé Sap. Une population d'approximativement 100 000 personnes a été touchée.

Pheapimex a des liens étroits avec le groupe Wuzhistan L.S., une compagnie qui appartient à la République populaire de Chine. Au mois d'août 2004, Wuzhistan s'est vue accorder une concession d'environ 199 999 hectares pour la plantation de pins dans la province de Mondulkiri, au nord-est du Cambodge. La population autochtone Phnong représente plus de la moitié de la population provinciale.

Les deux concessions ont été accordées sans qu'une évaluation d'impact environnemental soit réalisé, sans que la population locale soit consultée, et sans considération pour la situation sociale dans les régions. La terre de concession n'a pas été démarquée, et, dans le cas de Wuzhistan, des cartes détaillées ne sont pas disponibles. Concernant Pheapimex, il y a eu

des inquiétudes relatives au fait que la concession puisse polluer les tributaires du lac Tonlé Sap et détruire les lieux de frai des poissons migrateurs. La concession a privé certaines communautés des terres situées plus en hauteur qu'elles ont toujours utilisé comme terres de pâturage, et a eu une multitude d'autres effets nocifs sur les communautés. Dans le cas de Wuzhistan, l'utilisation exagérée d'herbicides sur les flancs de coteaux, qui a commencé en septembre 2004, a provoqué des maladies chez les villageois et les animaux. (La compagnie et les autorités refusent de l'admettre). Les Phnongs, qui pratiquent l'agriculture itinérante, ont perdu leurs terres ancestrales et de pâturage. Leurs forêts sacrées et cimetières ont été détruits. En réponse à des protestations des villageois, les autorités ont purement et simplement fait des menaces pour atténuer toute tentative de résistance.

Pheapimex a arrêté ses activités au mois de mars 2005; ses futurs projets ne sont pas encore connus. En juillet 2005, le Représentant spécial du Secrétaire général sur la situation des droits de l'homme au Cambodge a demandé au gouvernement d'annuler la concession Wuzhistan et de ne pas accorder d'autres concessions jusqu'à ce que les sous-décrets liés à la loi foncière de 2001 soient en vigueur. Les ONG ont retenu cette demande. Par contre, le gouvernement a constitué un comité interministériel en juillet 2005 pour résoudre le litige. Depuis, les Phnongs et leurs leaders se sont vus mettre de la pression pour accepter la compagnie et la plantation de pins, et pour consentir à ce que leur terre soit fragmentée au nom du développement.

2. La commune de Tum Ring

La commune de Tum Ring, située au fond de la forêt de la province de Kompong Thom, a une population de 2 600 habitants qui gagnaient traditionnellement leur vie en travaillant dans les rizières, en recueillant le latex des hévéas et en récoltant des produits forestiers. Au mois d'août 2001, le premier ministre a émis un sous-décret autorisant que 6 200 hectares de terre rouge soient retirés à trois concessions forestières et soient confiés à la Chup State Rubber Plantation à des fins industrielles et pour des plantations à échelle familiale de caoutchouc. Aucune évaluation d'impact environnemental ou social n'a été réalisée. Chup a sous-traité avec trois compagnies pour qu'elles abattent les arbres à l'intérieur de la plantation avant de passer la terre au bulldozer. D'après des croyances locales, la forêt est peuplée d'êtres surnaturels qui régissent la destinée des gens, et le malheur et la maladie résultent d'une relation négative avec les esprits.

La compagnie de caoutchouc a dit qu'elle donnerait trois hectares de terrain déboisé à chaque famille. La distribution a commencé dans certains villages au début de l'année 2002. À l'origine, il y a eu des protestations, mais en mars 2004, beaucoup de villageois avaient accepté les trois hectares à défaut de quoi ils n'auraient aucune terre. On leur a

dit qu'ils pouvaient planter ce qu'ils voudraient sur leurs trois hectares, tout en leur mettant de la pression pour qu'ils plantent des caoutchoutiers.

Les activités de la compagnie ont généré des conflits au sein de la communauté. Alors qu'un grand nombre de villageois désirent poursuivre leur vie traditionnelle et résistent au changement, d'autres sont attirés par les promesses de retombées économiques. Ces derniers sont souvent les plus puissants, qui sont proches des autorités locales et amateurs de patronage. Le peuple a également eu des confrontations fréquentes avec des agents de sécurité armés, et plusieurs incidents de violence et d'intimidation ont eu lieu, y compris un meurtre lorsqu'un agent de sécurité a tiré sur un villageois, et l'a tué. L'agent n'a jamais été arrêté ou traduit en justice.

3. New Cosmos, une concession pour l'écotourisme[8]

Une concession pour l'écotourisme dans la réserve naturelle d'Aural « a été accordée en 2004 à la compagnie chinoise New Cosmos (Cambodge), dans le but de développer l'écotourisme. L'entreprise s'est enregistrée auprès du ministère du Commerce [...] en février 2003. Un mois plus tard, elle a demandé que lui soient attribués 900 hectares pour une période de 99 ans, dans une région de la réserve naturelle où se trouvent plusieurs sources d'eau chaude, afin de pouvoir y développer un centre de loisirs et de remise en forme, une station thermale, un centre international de conférences, des villages folkloriques, un parc à thème, un complexe résidentiel de luxe et un parcours de golf. Le gouvernement a donné son accord de principe, et en mai 2004, il a, semble-t-il, donné satisfaction à la compagnie, qui demandait que la superficie allouée pour le projet soit portée à 1 900 hectares. La compagnie a commencé à exploiter le site au milieu de l'année 2004, sans qu'aucune évaluation d'impact environnemental et social ne soit réalisée.

Le peuple suy habite la région du mont Aural depuis des générations. Après la chute du régime des Khmers rouges, les Suys ont renoncé au nomadisme agricole et se sont sédentarisés. La communauté compte actuellement quelque 200 ménages, pour une population totale de 900 personnes environ. Les sources d'eau chaude et les forêts environnantes ont une grande valeur spirituelle pour les Suys, qui vivent de la forêt, un milieu qui habite également, entre autres, des daims, des ours et plus de 60 espèces d'oiseaux. Considérant que les sources d'eau chaude, les forêts, le fleuve et la culture suy offraient un potentiel important pour

---

[8] Le nouveau Représentant spécial du Secrétaire général pour les droits de l'homme au Cambodge, Yash Ghai, a visité la province de Kompong Speu en décemebre 2005, et a consulté des ONG et des groupes communautaires de la province. Les extraits cités dans ce cas sont tirés de son rapport pour la Commission des droits de l'homme des Nations unies datant de 2006.

développer l'écotourisme, la Fédération luthérienne mondiale et Flora and Fauna International travaillent depuis plusieurs années avec les Suys et les collectivités locales pour les aider à gérer les sources dans le cadre d'un projet communautaire d'écotourisme. Lorsqu'ils ont appris l'existence du projet de New Cosmos, les Suys et les ONG ont saisi toutes les instances administratives pour obtenir l'arrêt du projet, mais en vain.

Le gouvernement a fini par accepter l'idée d'une évaluation d'impact environnemental. Selon le rapport préliminaire établi en juin 2005 par Strategic Consultancy Services, le projet n'aura qu'un impact mineur et gérable, et l'impact environnemental cumulé sera pratiquement nul. [...] Les auteurs du rapport ont indiqué que les habitants de la région étaient favorables au projet et qu'ils souhaitaient qu'il soit rapidement mené à bien, car il leur procurerait des emplois. Cependant, il apparaît que lors de l'évaluation, seules quelques familles, essentiellement venues d'ailleurs pour s'installer à proximité des sources, ont été consultées.

Les Suys ont vivement réagi à cette évaluation, indiquant qu'ils n'avaient jamais été consultés. Ils craignent de voir leur culture et leur mode de vie disparaître, une préoccupation largement partagée par les ONG, entre autres. La communauté et ses représentants font l'objet de pressions et de menaces persistantes et croissantes. »

4. Le village de pêche de Peak Kantel

Le Cambodge est un pays riche en eau et la plupart de ses habitants dépendent de la pêche dans ses rivières et dans le lac Tonlé Sap pour leur subsistance et survie. Tout comme c'est le cas avec la terre, les pêcheries sont exploitées à des fins commerciales, ce qui a causé des conflits avec les populations locales.

Peak Kantel est un village flottant qui se trouve sur le lac Tonlé Sap, que les Français ont établi en 1952 comme refuge contre les intempéries. Pendant le régime des Khmers rouges, les villageois ont été obligés de partir, et sont revenus progressivement à partir de 1979. Les habitants de Peak Kantel disent qu'il y a environ 153 familles, y compris environ 30 familles vietnamiennes, et une population totale de 900 personnes environ. En 2002, UNICEF a fourni une école flottante au village, et plus de 100 enfants étudient dans cette école, qui a été reconnue par le ministère de l'Éducation.

Ben Sok a 75 ans vit à Peak Kantel depuis 1952. Il dit que le village avait un statut officiel jusqu'à la République khmère de Lon Nol, cependant, Peak Kantel est officiellement reconnu comme étant illégalement rétabli. Les villageois ont demandé au ministère de l'Intérieur de reconnaître le village officiellement, mais sans résultat.

En 1989, le gouvernement a loué des parcelles d'étangs de pêche, et en 1997, les a soumis au régime de concurrence. Le village se trouve entre les parcelles de pêche 1 et 2. En 2003, les titulaires de permis des parcelles 1 et 2 ont décidé de joindre leurs deux parcelles, ce qui menaçait l'existence même du village de Peak Kantel. Une commission paritaire a été établie pour étudier la question. Le rapport disait que les habitants devraient quitter Peak Kantel, que c'était une population mobile sans domicile fixe, et qu'ils avaient détruit l'écologie de la région. D'après les autorités, la plupart des villageois sont des personnes qui se sont réinstallées récemment et qui pêchent pendant la saison interdite et qui empiètent sur le refuge d'oiseaux de Prek Toal. Les villageois disent que tous les villages flottants sur le lac Tonlé Sap sont constamment en train de bouger selon les conditions atmosphériques et les variations du niveau d'eau, et que ce sont les entreprises de pêche commerciales qui sont responsables des dommages à l'environnement, à cause du déboisement des forêts naturelles marécageuses et de l'utilisation de matériaux et de méthodes de pêche illégaux.

Le 4 août 2004, les autorités, accompagnés de la police et des soldats, armés de fusils d'assaut AK chargés, sont venues évincer les villageois et faire décamper l'école. Les villageois ont résisté. Par la suite, des ONG et d'autres personnes sont intervenues. Il n'y a pas eu d'autres tentatives d'éviction depuis, mais les villageois vivent dans un état d'incertitude et d'anxiété perpétuel.

La parcelle 2 se trouve dans une des plus importantes réserves écologiques de la région de Tonlé Sap, et constitue un site de reproduction pour les poissons. On dit que les pratiques de pêche illégales sont abondantes. L'espace et les filets entre les pattes pour le clôturage empêchent les poissons de quitter le lac pour se reproduire pendant la saison sèche. Les exploitants de parcelles plombent et drainent les réservoirs, sélectionnant des poissons d'une certaine taille du lit du cours d'eau, et laissant les autres pourrir. D'après certaines estimations, la parcelle 2 n'aurait plus de poissons d'ici cinq ans. Le gouvernement compte transformer la parcelle 2 en aire de conservation d'ici l'année 2007 à cause de sa proximité du refuge d'oiseaux.

Les villageois de Peak Kantel pensent que la vraie raison pour laquelle ils essaient de se débarrasser du village est à cause des pratiques de pêche illégales qu'ils ont documenté et remis aux autorités, des pots-de-vin qui ont été donnés aux autorités, et parce que 90 pour cent des villageois soutiennent un parti de l'opposition et ont voté contre le parti majoritaire, le Parti du peuple cambodgien, pendant les élections nationales de 2003. Quelques personnes croient que les autorités veulent également se débarrasser des familles vietnamiennes sans être accusées de discrimination raciale, et demandent ainsi le déplacement de toute la communauté.

Les ONG pensent qu’un statut officiel devrait être octroyé à Peak Kantel et que, avec leur aide, les villageois devraient s’établir et s’organiser comme une communauté de pêcheurs afin de pouvoir maintenir un mode de vie durable, et conserver les pêcheries, les forêts marécageuses, les oiseaux aquatiques et l’écologie de la région. Cela est conforme à la politique gouvernementale de rigueur, selon laquelle il faut réduire les parcelles de pêche commerciales au profit des communautés de pêche locales.

Le futur

Beaucoup de personnes sont d’accord sur le fait que le système de concessions doit être examiné de nouveau, et que des alternatives en gestion des ressources naturelles sont nécessaires pour protéger l’environnement et améliorer le bien-être des populations rurales au Cambodge. Cependant, le gouvernement doit encore démontrer qu’il est prêt à agir différemment : il lui reste encore à divulguer des renseignements sur les concessions. Il doit prendre des mesures pour faire appliquer la loi et garantir que les concessionnaires et détenteurs de parcelles de pêche fassent observer la loi et respectent les conditions contractuelles. Il a continué d’octroyer des concessions. Il n’a pas résilié de contrats de concessions malgré les nombreuses et graves infractions qui se sont produites. Les leaders et activistes communautaires qui luttent contre les concessions et les exploitants de parcelles de pêche ont eu de plus en plus de problèmes avec les autorités et les compagnies dans plusieurs provinces.

La population rurale du Cambodge est souvent perçue comme étant « arriérée ». Leurs modes de vie sont peu compris ou valorisé par les personnes au pouvoir, qui pensent qu’ils doivent se « développer » et qui sont persuadés qu’ils devraient faire partie du monde moderne. Cette population devrait plutôt être écoutée et encouragée, comme porteuse et transmetteuse de la culture cambodgienne, malgré tant d’années de guerre et de conflits qui l’ont abîmé.

Annexe 2
Quelques normes internationales et régionales liées à la culture et aux droits

Déclarations et traités internationaux

- La Déclaration universelle des droits de la personne, *article 27* :

  1. Toute personne ait le droit de prendre part librement à la vie culturelle de la communauté, de jouir des arts et de participer au progrès scientifique et aux bienfaits qui en résultent.
  2. Chacun a droit à la protection des intérêts moraux et matériels découlant de toute production scientifique, littéraire ou artistique dont il est l'auteur.

- Le Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels, article 15 :

  1. Les États parties au présent Pacte reconnaissent à chacun le droit :
     a) De participer à la vie culturelle;
     b) De bénéficier du progrès scientifique et de ses applications;
     c) De bénéficier de la protection des intérêts moraux et matériels découlant de toute production scientifique, littéraire ou artistique dont il est l'auteur.
  2. Les mesures que les États parties au présent Pacte prendront en vue d'assurer le plein exercice de ce droit devront comprendre celles qui sont nécessaires pour assurer le maintien, le développement et la diffusion de la science et de la culture.
  3. Les États parties au présent Pacte s'engagent à respecter la liberté indispensable à la recherche scientifique et aux activités créatrices.

- Le Pacte international relatif aux droits civils et politiques, article 27 :

  Dans les États où il existe des minorités ethniques, religieuses ou linguistiques, les personnes appartenant à ces minorités ne peuvent être privées du droit d'avoir, en commun avec les autres membres de leur groupe, leur propre vie culturelle, de professer et de pratiquer leur propre religion, ou d'employer leur propre langue.

- La Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes :

  Article 3
  Les États parties prennent dans tous les domaines, notamment dans les domaines politique, social, économique et culturel, toutes les mesures appropriées, y compris des dispositions législatives, pour assurer le plein développement et le progrès des femmes, en vue de

leur garantir l'exercice et la jouissance des droits de l'homme et des libertés fondamentales sur la base de l'égalité avec les hommes.

Article 5
Les États parties prennent toutes les mesures appropriées pour :
(a) Modifier les schémas et modèles de comportement socioculturel de l'homme et de la femme en vue de parvenir à l'élimination des préjugés et des pratiques coutumières, ou de tout autre type, qui sont fondés sur l'idée de l'infériorité ou de la supériorité de l'un ou l'autre sexe ou d'un rôle stéréotypé des hommes et des femmes.

Article 13
Les États parties s'engagent à prendre toutes les mesures appropriées pour éliminer la discrimination à l'égard des femmes dans d'autres domaines de la vie économique et sociale, afin d'assurer, sur la base de l'égalité de l'homme et de la femme les mêmes droits et, en particulier (...)
(b) Le droit de participer aux activités récréatives, aux sports et à tous les aspects de la vie culturelle.

- La Convention relative aux droits de l'enfant

Article 30
Dans les États où il existe des minorités ethniques, religieuses ou linguistiques ou des personnes d'origine autochtone, un enfant autochtone ou appartenant à une de ces minorités ne peut être privé du droit d'avoir sa propre vie culturelle, de professer et de pratiquer sa propre religion ou d'employer sa propre langue en commun avec les autres membres de son groupe.

Article 31
1. Les États parties reconnaissent à l'enfant le droit au repos et aux loisirs, de se livrer au jeu et à des activités récréatives propres à son âge, et de participer librement à la vie culturelle et artistique.
2. Les États parties respectent et favorisent le droit de l'enfant de participer pleinement à la vie culturelle et artistique, et encouragent l'organisation à son intention de moyens appropriés de loisirs et d'activités récréatives, artistiques et culturelles, dans des conditions d'égalité.

- La Convention internationale sur l'élimination de toutes les formes de discrimination raciale

Article 7
Les États parties s'engagent à prendre des mesures immédiates et efficaces, notamment dans les domaines de l'enseignement, de l'éducation, de la culture et de l'information, pour lutter contre les préjugés conduisant à la discrimination raciale et favoriser la

compréhension, la tolérance et l'amitié entre nations et groupes raciaux ou ethniques (...)

Article 5
(...) les États parties s'engagent à interdire et à éliminer la discrimination raciale sous toutes ses formes et à garantir le droit de chacun à l'égalité devant la loi sans distinction de race, de couleur ou d'origine nationale ou ethnique, notamment dans la jouissance des droits suivants :
e) Droits économiques, sociaux et culturels, notamment :
   vi) Droit de prendre part, dans des conditions d'égalité, aux activités culturelles;

- La Convention pour la prévention et la répression du crime de génocide *article 2*, a été interprétée pour interdire la destruction délibérée de la culture d'un peuple.

- Déclaration universelle de l'UNESCO sur la diversité culturelle

Article 4 - Les droits de l'homme, garants de la diversité culturelle
La défense de la diversité culturelle est un impératif éthique, inséparable du respect de la dignité de la personne humaine. Elle implique l'engagement de respecter les droits de l'homme et les libertés fondamentales, en particulier les droits des personnes appartenant à des minorités et ceux des peuples autochtones. Nul ne peut invoquer la diversité culturelle pour porter atteinte aux droits de l'homme garantis par le droit international, ni pour en limiter la portée.

Article 5 - Les droits culturels, cadre propice de la diversité culturelle
Les droits culturels sont partie intégrante des droits de l'homme, qui sont universels, indissociables et interdépendants. L'épanouissement d'une diversité créatrice exige la pleine réalisation des droits culturels, tels qu'ils sont définis à l'article 27 de la Déclaration universelle des droits de l'homme et aux articles 13 et 15 du Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels. Toute personne doit ainsi pouvoir s'exprimer, créer et diffuser ses œuvres dans la langue de son choix et en particulier dans sa langue maternelle ; toute personne a le droit à une éducation et une formation de qualité qui respectent pleinement son identité culturelle ; toute personne doit pouvoir participer à la vie culturelle de son choix et exercer ses propres pratiques culturelles, dans les limites qu'impose le respect des droits de l'homme et des libertés fondamentales.

Article 6 - Vers une diversité culturelle accessible à tous
Tout en assurant la libre circulation des idées par le mot et par l'image, il faut veiller à ce que toutes les cultures puissent s'exprimer et se faire connaître. La liberté d'expression, le pluralisme des médias, le multilinguisme, l'égalité d'accès aux expressions artistiques, au

savoir scientifique et technologique - y compris sous la forme numérique - et la possibilité, pour toutes les cultures, d'être présentes dans les moyens d'expression et de diffusion, sont les garants de la diversité culturelle.

- Déclaration sur le droit au développement des Nations unies, *article 1*:

  Le droit au développement est un droit inaliénable de l'homme en vertu duquel toute personne humaine et tous les peuples ont le droit de participer et de contribuer à un développement économique, social, culturel et politique dans lequel tous les droits de l'homme et toutes les libertés fondamentales puissent être pleinement réalisés, et de bénéficier de ce développement.

- L'Organisation internationale du travail, la Convention n. 169, Convention relative aux peuples indigènes et tribaux vivant dans des pays indépendants

  Article 1

  1. La présente convention s'applique :
     a) aux peuples tribaux dans les pays indépendants qui se distinguent des autres secteurs de la communauté nationale par leurs conditions sociales, culturelles et économiques et qui sont régis totalement ou partiellement par des coutumes ou des traditions qui leur sont propres ou par une législation spéciale;
     b) aux peuples dans les pays indépendants qui sont considérés comme indigènes du fait qu'ils descendent des populations qui habitaient le pays, ou une région géographique à laquelle appartient le pays, à l'époque de la conquête ou de la colonisation ou de l'établissement des frontières actuelles de l'État, et qui, quel que soit leur statut juridique, conservent leurs institutions sociales, économiques, culturelles et politiques propres ou certaines d'entre elles.

  Article 2

  1. Il incombe aux gouvernements, avec la participation des peuples intéressés, de développer une action (...) en vue de protéger les droits de ces peuples et de garantir le respect de leur intégrité.
  2. Cette action doit comprendre des mesures visant à (...)
     b) promouvoir la pleine réalisation des droits sociaux, économiques et culturels de ces peuples, dans le respect de leur identité sociale et culturelle, de leurs coutumes et traditions et de leurs institutions (...)

  Article 4

  1. Des mesures spéciales doivent être adoptées, en tant que de besoin, en vue de sauvegarder les personnes, les institutions, les

biens, le travail, la culture et l'environnement des peuples intéressés (...)

Article 5

En appliquant les dispositions de la présente convention, il faudra :

a) reconnaître et protéger les valeurs et les pratiques sociales, culturelles, religieuses et spirituelles de ces peuples (...)

Article 7

1. Les peuples intéressés doivent avoir le droit de décider de leurs propres priorités en ce qui concerne le processus du développement, dans la mesure où celui-ci a une incidence sur leur vie, leurs croyances, leurs institutions et leur bien-être spirituel et les terres qu'ils occupent ou utilisent d'une autre manière, et d'exercer autant que possible un contrôle sur leur développement économique, social et culturel propre (...)
3. Les gouvernements doivent faire en sorte que, s'il y a lieu, des études soient effectuées en coopération avec les peuples intéressés, afin d'évaluer l'incidence sociale, spirituelle, culturelle et sur l'environnement que les activités de développement prévues pourraient avoir sur eux. Les résultats de ces études doivent être considérés comme un critère fondamental pour la mise en œuvre de ces activités (...)

Article 10

1. Lorsque des sanctions pénales prévues par la législation générale sont infligées à des membres des peuples intéressés, il doit être tenu compte de leurs caractéristiques économiques, sociales et culturelles (...)

Article 13

1. En appliquant les dispositions de cette partie de la convention, les gouvernements doivent respecter l'importance spéciale que revêt pour la culture et les valeurs spirituelles des peuples intéressés la relation qu'ils entretiennent avec les terres ou territoires, ou avec les deux, selon le cas, qu'ils occupent ou utilisent d'une autre manière, et en particulier des aspects collectifs de cette relation(...)

Article 22

... 3. Les programmes spéciaux de formation doivent se fonder sur le milieu économique, la situation sociale et culturelle et les besoins concrets des peuples intéressés (...)

Article 23

1. L'artisanat, les industries rurales et communautaires, les activités relevant de l'économie de subsistance et les activités traditionnelles des peuples intéressés, telles que la chasse, la pêche, la chasse à la trappe et la cueillette, doivent être reconnus en tant que facteurs

importants du maintien de leur culture ainsi que de leur autosuffisance et de leur développement économiques (...)

Article 25

... 2. Les services de santé doivent être autant que possible organisés au niveau communautaire. Ces services doivent être planifiés et administrés en coopération avec les peuples intéressés et tenir compte de leurs conditions économiques, géographiques, sociales et culturelles, ainsi que de leurs méthodes de soins préventifs, pratiques de guérison et remèdes traditionnels (...)

Article 27

1. Les programmes et les services d'éducation pour les peuples intéressés doivent être développés et mis en œuvre en coopération avec ceux-ci pour répondre à leurs besoins particuliers et doivent couvrir leur histoire, leurs connaissances et leurs techniques, leurs systèmes de valeurs et leurs autres aspirations sociales, économiques et culturelles (...)

Article 31

... des efforts doivent être faits pour assurer que les livres d'histoire et autres matériels pédagogiques fournissent une description équitable, exacte et documentée des sociétés et cultures des peuples intéressés.

Traités et déclarations régionaux

- La Charte africaine des droits de l'homme et des peuples

Article 17

...2. Toute personne peut prendre part librement à la vie culturelle de la Communauté.

3. La promotion et la protection de la morale et des valeurs traditionnelles reconnues par la Communauté constituent un devoir de l'État dans le cadre de la sauvegarde des droits de l'homme.

Article 22

1. Tous les peuples ont droit à leur développement économique, social et culturel, dans le respect strict de leur liberté et de leur identité, et à la jouissance égale du patrimoine commun de l'humanité.

- La Déclaration américaine des droits et devoirs de l'homme, *article 13* :

Toute personne a le droit de prendre part à la vie culturelle de la communauté, de jouir des arts et de bénéficier des résultats du progrès intellectuel et notamment des découvertes scientifiques.

Annexe 3
Multiples définitions de la culture

La plupart des discussions sur la culture sont assez confuses, et la source de confusion vient souvent du fait que les participants font référence à différentes définitions de la culture. Voici quelques définitions, parmi beaucoup d'autres qui existent déjà :[1]

- Le dictionnaire *Webster's New Collegiate Dictionary* offre trois définitions qui sont pertinentes dans ce contexte :[2]
  1. *La connaissance des et l'intérêts pour les beaux-arts, les lettres et sciences humaines, et les grands aspects de la science par opposition aux compétences professionnelles et techniques.*
  2. *L'ensemble intégré de comportements humains, y compris la pensée, le langage, l'action, et les artefacts qui repose sur la capacité de l'être humain d'apprendre et de transmettre ses connaissances aux générations suivantes.*
  3. *Les croyances traditionnelles, les conventions sociales, les caractéristiques matérielles d'un groupe racial, religieux ou social.*

- La Banque mondiale utilise deux définitions :
  1) *Les valeurs partagées, croyances, connaissances, compétences et pratiques particulières qui soutiennent le comportement par des membres d'un groupe social à un certain moment donné (ayant potentiellement des conséquences positives ou négatives sur le processus de réduction de la pauvreté).*
  2) *L'expression créative, les compétences, les connaissances traditionnelles et les ressources culturelles qui forment une partie des vies des peuples et sociétés, et qui jettent les fondements d'un engagement social et du développement commercial. Y compris, par exemple, l'artisanat et le design, l'histoire et la littérature orale ou écrite, la musique, le théâtre, la danse, les arts visuels, les fêtes, le savoir autochtone concernant les propriétés botaniques et les applications médicales, les formes architecturales, les sites historiques, et les technologies traditionnelles.*[3]

---

[1] La plupart des définitions présentées ici proviennent d'un document non publié et préparé par Jennifer Orange pour *Ethical Globalization Initiative*, New York, Nous remercions EGI et Mme Orange pour nous avoir donné accès à ce document.

[2] Les définitions proviennent du Webster's New Collegiate Dictionary. (Springfield, Massachussetts : G.&C. Merriam Company, 1974).

[3] http://www.worldbank.org/poverty/culture/overview/

- B. Malinowski[4]
  - *Des artefacts, biens, processus techniques, idées, habitudes, valeurs hérités et l'organisation des êtres humains en groupes permanents.*

- R. Firth[5]
  - *La composante des ressources accumulées, immatérielles comme matérielles, dont un peuple hérite, et qu'il utilise, transforme, développe et transmet; c'est tout le comportement acquis qui a été acquis socialement.*

- Tel que mentionné au début de cette publication, nous utilisons la définition de la culture proposée par l'UNESCO pour les besoins de cette publication :
  - *La culture, dans son sens le plus large, est considérée comme l'ensemble des traits distinctifs, spirituels et matériels, intellectuels et affectifs, qui caractérisent une société ou un groupe social. Elle englobe, outre les arts et les lettres, les modes de vie, les droits fondamentaux de l'être humain, les systèmes de valeurs, les traditions et les croyances.*

Il n'est pas nécessaire de connaître toutes les définitions de la culture qui ont été développées ou proposées pour que l'activisme soit efficace. Il est cependant important :

- de savoir qu'il existe une multitude de définitions,
- de reconnaître que d'autres personnes pourraient utiliser des définitions différentes,
- de comprendre que diverses définitions impliquent potentiellement différents domaines ou questions relatives au travail en matière des droits de la personne, et,
- de chercher à clarifier ce que chacun entend par le terme « culture » pendant vos recherches ou discussions.

---

[4] B. Malinowski, *A Scientific Theory of Culture* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1994), tel que cité dans Mahnaz Afkhami, "Identity and Culture: Women as Subjects and Agents of Cultural Change," dans *From Basic Needs to Basic Rights,* ed. Margaret A. Schuler (Washington, D.C.: Women, Law and Development International, 1995).

[5] R. Firth, *Elements of Social Organizations* (London: Tavistrock, 1971), tel que cité dans Mahnaz Afkhami, "Identity and Culture: Women as Subjects and Agents of Cultural Change."

Annexe 4
Bibliographie sommaire

An-Na'im, Abdullahi A. "Human Rights and the Challenge of Relevance: The Case of Collective Rights." Dans *The Role of the Nation-State in the 21st Century: Human Rights, International Organisations and Foreign Policy, Essays in Honour of Peter Baehr*, publié sous la direction de Monique Castermans-Holleman, Fried Van Hoof et Jacqueline Smith, 3-16. Netherlands: Kluwer Law International, 1998.

———. "Towards a Cross-Cultural Approach to Defining International Standards of Human Rights." Dans *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives: A Quest for Consensus*, publié sous la direction de Abdullahi Ahmed An-Na'im, 19-43. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992.

Carnegie Council on Ethics and International Affairs. "Cultural Rights: What they are, why they matter, how they can be realized." *Human Rights Dialogue,* séries 2, no. 12 (Printemps 2005).

Cernea, Michael M. et Christopher McDowell, eds. *Risks and Reconstruction: Experiences of Resettlers and Refugees*. Washington, D.C.: Banque mondiale, 2000.

Cowan, Jane K., Marie-Bénédicte Dembour et Richard A. Wilson, eds. *Culture and Rights: Anthropological Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Ewelukwa, Uche U. "Post-Colonialism, Gender, Customary Injustice: Widows in African Societies." *Human Rights Quarterly* 24 (2002): 424-486.

Haksar, Nandita. "Human Rights Lawyering: A Feminist Perspective." Dans *Engendering Law: Essays in Honour of Lotika Sarkar*, publié sous la direction de Amita Dhanda et Archana Parashar. Lucknow: Eastern Book Company, 1999.

Kapur, Ratna. "The Tragedy of Victimization Rhetoric: Resurrecting the 'Native' Subject in International/Post-colonial Feminist Legal Politics." *Harvard Human Rights Journal* 15, no. 1 (Printemps 2002): 1-38.

Kukathas, Chandran. "Are There Any Cultural Rights?" *Political Theory* 20, no. 1 (Février 1992): 105-139.

Mamdani, Mahmood, ed. *Beyond Rights Talk and Culture Talk: Comparative Essays in the Politics of Rights and Culture*. New York: St. Martin's Press, 2000.

Mani, Lata. *Contentious Traditions: The Debate on* Sati *in Colonial India.* Berkeley: University of California Press, 1998.

Narayan, Uma. *Dislocating Cultures: Identities, Traditions, and Third-World Feminists*. New York: Routledge, 1997.

Nyamu-Musembi, Celestine. "An Actor-oriented Approach to Rights in Development." *IDS Bulletin* 36, no. 1 (Janvier 2005): 41-51.

Panikkar, R. "Is the Notion of Human Rights a Western Concept?" *Diogenes* No. 120 (Hiver 1982): 75-102.

Sen, Amartya. "How Does Culture Matter?" Cambridge: Trinity College, Mars 2002.

———. "Human Rights and Asian Values." *The New Republic (*Juillet 14-21, 1997): 33-40.

Programme des Nations Unies pour le développement. *Rapport mondial sur le développement humain 2004: La liberté culturelle dans un monde diversifié*. New York, 2004.

Volpp, Leti. "Blaming Culture for Bad Behavior." *Yale Journal of Law and Humanities* 12 (Hiver 2000): 89-116.

Wilson, Richard A., ed. *Human Rights, Culture and Context: Anthropological Perspectives*. London: Pluto Press, 1997.

Annexe 5
Liste de participants à l'atelier de Siem Reap

José Aylwin
Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas
Chili

Ann Blyberg
Programme international de stages sur les droits de l'homme
États-Unis

Janet Chernela
Université du Maryland
États-Unis

Aninka Claassens
Afrique du Sud

Larry Cox
Fondation Ford
États-Unis

Efua Dorkenoo
Royaume-Uni

Shahnaz Iqbal
Shirkat Gah
Pakistan

Eva Kalny
Université de Vienne
Autriche

Bophal Keat
Haut-Commissariat des Nations Unies aux droits de l'homme
Cambodge

Sofía Macher
Instituto de Defensa Legal
Pérou

Sindi Médar-Gould
BAOBAB for Women's Human Rights
Nigéria

Nabil Morcos
CARE Egypt
Égypte

Uma Narayan
Collège Vassar
États-Unis

Margo Picken
Haut-Commissariat des Nations Unies aux droits de l'homme
Cambodge

Usha Ramanathan
Inde

D.J. Ravindran
Inde

Sara Rios
Foundation Ford
États-Unis

Vincent Saldanha
Legal Resources Centre
Afrique du Sud

Jaime Urrutia
Pérou

Surichai Wunga'eo
Université Chulalongkorn
Thaïlande

Guillermo Yepes
Centro de Políticas Públicas y Participación Ciudadana
Venezuela

Assistants

Phan Kunthak Botum
Haut-Commissariat des Nations Unies aux droits de l'homme
Cambodge

Daniel Laurent
Programme international de stages sur les droits de l'homme
États-Unis

Index

Index

Acte de droits collectifs sur la terre, cas (voir Afrique du Sud)
Afrique du Sud
  Acte de droits collectifs sur la terre, 35, 88, 120-124
  Legal Resources Centre, 35, 120-124
Ahmadu, Fuambai, 25n5
Alimentation, droit à l', 50, 51, 105
Alliances, 103-104
Amina Lawal, cas (voir Nigéria)
ANIPA, 17
Anthropologie/anthropologues, 3-4, 78, 93-94, 128-131
Arbre banyan, iii
Arts, 1, 82
Ashoka, 64
Association, liberté d', 46, 52
Autorités tribales, 34, 122-124
Aylwin, José, 37n5, 149

BAOBAB (voir Nigéria)
Brézil
  Olodum, 66

Cabral, Amilcar, 29
Cadrer le débat, 100-102, 115-117
Cambodge
  Angkor Wat, iii
  Atelier de Siem Reap, 1, 3, 4, 9, 149-150
  Commune de Tum Ring, 52, 134-135
  Étude de cas « Concessions au Cambodge », 132-138
  Fisheries Action Coalition Team (FACT), ii
  Haut Commissariat des Nations Unies aux droits de l'homme (Phnom Penh) (voir ONU)
  Village Peak Kantel, ii, 136-138
Charte africaine des droits et du bien-être de l'enfant africain, 127
Cercle des droits, i
Cernea, Michael M., 95n3
« Le choc des civilisations », 20
Christianisme, 15, 55, 89
Circoncision féminine, 14, 25n5, 124
Claassens, Aninka, 120, 149
Colombie
  Tribunal constitutionnel, de, 67n14
Colonialisme, 16, 22, 30, 35, 37, 43, 66n5, 87, 90, 123
Cox, Larry, iii, 117, 149
Crenshaw, Kimberle, 37n4, 112n5
Communication/entendement interculturelle, 7, 71-73
Culture, 11-25
  définitions de, 7, 11, 49, 66n2, 75-76, 145-146
  invisibilité de, 11-13
  relation avec sa propre, 72-73
  relation avec d'autres, 71-72
  entendement de, 75-76

Culture, droit à la, 1, 5-6, 60-61, 139-144
  Comment faire une revendication de « droits culturels », 105-107

Darfour, 20-21
Darooka, Priti, 9n2
Débat sur les « valeurs asiatiques », 54-56
Déclaration universelle des droits de l'homme (voir Normes internationales en matière des droits humains)
Degregori, Carlos Iván, 78n1
Devi, Banwari (voir Inde)
de Waal, Alex, 25n10
Dignité humaine, 42, 46, 48-49
Dimensions psychosociales, 85
Documentation (voir Établissement des faits)
Dorkenoo, Efua, 124, 149
Droit coutumier, 22, 45n4, 67n18, 109, 110, 115, 123
Droits collectifs vs droits individuels, 59-62
Droits culturels (voir Droit à la culture)
Droits fonciers, 50
  Acte de droits collectifs sur la terre, cas, 120-124
  Étude de cas « Concessions au Cambodge », 135-136

Éducation
  Disparité entre les sexes dans l', 83
  Droit à l', 50
Égalité Maintenant, 97, 112n1
Émotion, 70
Eriksen, Thomas Hylland, 37n1
Établissement des faits et documentation, 8, 79-95
États-Unis
  Mouvement de droits civils, 31
  Exceptionnalisme américain, 117-120
  Suprématie de la race blanche, 31, 118
Éthiopie, 22, 125
Évaluation des risques, 98
Expression, liberté d', 52, 82

Femmes et culture, 1, 39, 41-42, 76, 110, 122
  Porteuses de culture, 44
Femmes sous lois musulmanes, 22, 25n12, 45n6
Fisheries Action Coalition Team (FACT) (voir Cambodge)
Flores, Gregoria, 25n6, 66n3, 66n4, 67n16, 92, 112n8
Fondation Ford, i, ii

Ganesh-Visarjan (voir Inde)
Garífuna, 16, 51, 53, 63, 92, 108
  OFRANEH, 25n6, 92, 108
Genre, 8, 32, 39-45
  Défini par la société, 39-40
Glendon, Mary Ann, 38n8

Haksar, Nandita, 34, 112n10
Hiérarchies, 26, 32-33, 40, 70

Hindouisme, 30, 43, 89
Histoire et culture, 26, 35-37, 87-88, 100
Huntington, Samuel, 20

Identité, 15-18, 86, 118, 124
  Garífuna, 16

Inde
  Banwari Devi, 74
  Ganesh-Visarjan, 30
  Kisan, 77
  Lucknow, 61
  Sati, 43, 87, 89
  Vanangana, 101, 103
Islam, 89, 99, 100, 104, 115-117

Kenya
  MGF, 88, 97, 125

L'écoute (voir Participation)
Legal Resources Centre (voir Afrique du Sud)
Loi tribale, 34, 65
Logement, droit au, 84

Mamdani, Mahmood, 58, 67n11, 67n12
Mariage d'enfants, 90
Médar-Gould, Sindi, 115, 149
Merry, Sally Engle, 9n3
« Meurtres d'honneur », 47-48, 70
Mexique, 64
Migration, 13
Minorités, 1, 13, 34, 47, 76, 82
Mode de vie, 91, 135
Mondialisation, 1, 26, 27
Monolithique, culture n'est pas, 19-23, 55
Moolade, 65
Morts en l'absence de dot, 12
Mutilation génitale des femmes (MGF), 22, 25n5, 65, 88, 97, 124-128

Narayan, Uma, 25n2, 150
Nations unies (ONU)
  Haut Commissariat des Nations Unies aux droits de l'homme (Phnom Penh), ii, 132
  Normes en matière des droits humains des Nations unies (voir Normes internationales en matière des droits humains)
  UNESCO, 11, 18, 141-142
Nayak, Ranjit, 78n3
Nhlapo, Thandabantu, 45n4, 67n18
Nigéria
  Cas Amina Lawal, 104, 115-117
  BAOBAB, 99, 100, 104, 115-117
Non-discrimination, 26, 62, 72, 106
Normes internationales en matière des droits humains, 5, 9,105,117, 126, 130, 139-144
  Convention relative aux droits de l'enfant, 127

Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes (CEDF), 127
Déclaration universelle des droits de l'homme (DUDH), 5, 36-37, 49, 62, 127, 139
Observations générales, 53, 84
Pacte international relatif aux droits civils et politiques (PIDCP), 62, 139
Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels (PIDESC), 36-37, 49, 62, 139

Observations générales (voir Normes internationales en matière des droits humains),
OFRANDEH (*Organización Fraternal Negra Hondureña*) (voir Garífuna)
Olodum (voir Brézil)

Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels (PIDESC) (voir Normes internationales en matière des droits humains)
Panikkar, Raimundo, 55, 57, 66n6, 67n10
Participation, 28, 34, 79-81, 98
Pérou
Commission de la vérité et de la réconciliation du Pérou, 93-94, 128-131
Peuples autochtones, 1, 9n1, 13, 47, 64, 75, 82-83, 107
Programme international de stages sur les droits de l'homme (IHRIP), 1, 2, 132
Pouvoir, 4, 8, 17, 21, 26-38, 106, 117, 122, 123
Profil des collectivités, 80
Psychologie/psychologues, 78, 86, 93

Quechua, 130

Race, 31, 33, 117-120
Relativisme, culturel, 3, 128
Responsabilité, 73-75

Sati (voir Inde)
Sembene, Ousmane, 65
Sen, Amartya, 55-56
Shivji, Issa A., 67n21
Sierra Leone
Circoncision féminine, 14
Sociologie/sociologues, 3, 78, 93
Système judiciaire formel, 107-111, 131
Système judiciaire traditionnel, 102, 107-111, 115-117, 123-124
Stratégies, 8, 96-112

Tanzanie, 65
Tissu social, 78, 85, 93
Torture, 85-86
Tradition, 26, 28, 30, 35, 102, 124
Travail, droit au, 52

Ubuntu, 63
Universalisme/universalité, 58-59

Vanangana (voir Inde)
Voir, 13, 41, 69
« Voix opposées », 20-22, 89, 102