

Sous la direction de
Marguerite Rollinde

Les droits culturels

Enjeux et contradictions

Document de synthèse

Cedidelp

Centre de documentation internationale pour le développement, les libertés et la paix
21 ter rue Voltaire 75 011 PARIS

Décembre 2005

Le Ceditelp, Centre de documentation internationale pour le développement, les libertés et la paix créé en 1981, est membre fondateur du réseau Ritimo des centres de documentation et d'animation, pour le développement durable et la solidarité internationale. Il est ouvert au public.

Le Ceditelp participe à la réalisation d'une base de données documentaires commune aux centres.

Le Ceditelp est à l'initiative de nombreuses publications et diffuse un certain nombre d'ouvrages, revues et documents.

Le Ceditelp est par ailleurs, l'initiateur de chantiers thématiques et, dans ce cadre, il rendra disponible sur le net au fur et à mesure les informations documentaires, les textes en débat et les expériences des partenaires. Les chantiers actuels concernent essentiellement les droits fondamentaux (Lutte contre l'impunité, DESC, droits culturels).

Enfin, *le Ceditelp* participe et relaie des campagnes citoyennes .

Nous tenons à remercier monsieur le Premier ministre qui, par l'intermédiaire de son service Droits de l'Homme, a apporté son soutien aux travaux sur les droits culturels qui ont donné lieu à ce document de synthèse.

La conférence de Vienne de 1993 a affirmé l'indivisibilité des droits de l'Homme. Après avoir traité des droits civils et politiques, sous l'axe de la lutte contre l'impunité¹ puis des droits économiques et sociaux², il semblait indispensable, au CEDIDELP d'étudier la problématique des violations des droits culturels. Ces droits définis dans un des Pactes de 1966 font partie de ce tout indivisible et interdépendant. Il s'agit de démontrer cette interdépendance, et l'importance de ces droits trop souvent rangés dans les droits "de luxe", qui ne seraient possibles et envisageables que dans des pays riches.

C'est ainsi que le Cedidelp a été à l'initiative d'une série de séminaires. Les deux premiers se sont tenus en juillet 2004, lors de l'université d'été du Crid ; l'un portait sur la contradiction entre les différents droits, l'autre sur le droit à la langue. En janvier 2005, lors du Forum social mondial, nous avons pu animer deux séminaires sur le droit des peuples. Enfin, nous avons organisé, le 11 juin 2005, à la Mairie du 2^o arrondissement de Paris, un séminaire qui a fait appel à différents spécialistes (universitaires et/ou responsables associatifs) réunis autour de la problématique des « droits culturels, Entre affirmation, violations et restrictions »

Au fur et à mesure de notre recherche nous avons été contraint d'admettre que cette indivisibilité si elle ne peut être remise en question, laisse parfois la place à des contradictions entre différents droits tout aussi fondamentaux les uns que les autres. Par le témoignage de différents acteurs de la société civile, notamment dans les Forums sociaux, nous avons pu démontrer que si la mondialisation peut être un vecteur d'échanges et de métissage culturel, c'est aussi une des causes d'accélération d'un processus d'uniformisation, qui réduit l'égalité des chances entre les êtres humains, tout en menaçant la diversité culturelle, déjà mise à mal par la disparition de certaines cultures minoritaires.

C'est à ces questions que nous tentons d'apporter une réponse dans ce document de synthèse ; tout d'abord par une approche qui définit à travers l'histoire les notions de droit et de culture, en relevant les « dangers et zones d'ombres » qui résultent de la rencontre entre « l'universalisme éthique et l'Etat de droit politique » (Nayla Farouki) ; suivi de deux textes sur les enjeux des droits culturels et leurs relations avec les droits de l'Homme dans leur universalité et leur globalité, à travers une approche philosophique (Benjamin Matalon), complétée par une réflexion sur l'action d'Amnesty International dans ce domaine (Jeannine Thoraval). Les deux communications suivantes sont centrées sur les droits des peuples, la première retraçant l'historique ainsi que les enjeux des droits des peuples autochtones (Sylvain Duez), tandis que la seconde s'intéresse plus particulièrement aux revendications des peuples amazighes et kurdes (Didier Le Saout). Les deux dernières communications portent, quant à elles, sur la question spécifique des droits des femmes avec, d'une part, l'émergence, au Nord comme au Sud, d'un nouveau modèle féministe musulman qui revendique l'accès à la modernité et à la citoyenneté (Aïcha Bendouba-Touati), d'autre part la situation contradictoire que vivent les femmes en Inde, toujours liées à leur communauté d'origine par le statut personnel, alors même que la constitution leur garantit l'égalité avec les hommes dans l'espace public (Elisabeth Moretti-Rollinde).

Enfin, la conclusion, en forme de plaidoyer, (Marguerite Rollinde) loin de clore le débat, a pour ambition d'ouvrir des pistes à la réflexion sur la globalité des droits humains et sur l'universalité des droits culturels, à l'opposé de la guerre des civilisations mais aussi de l'uniformisation imposée par le modèle libéral globalisant.

¹ Louis Joinet (dir.), *Lutter contre l'impunité. Dix questions pour comprendre et agir*, La Découverte, avril 2002

² Cf. site www.ritimo.org/cedidelp

Les droits culturels

Dangers et zones d'ombre

Nayla Farouki

Philosophe, historienne des sciences et des idées

L'association du terme "droit" à celui de "culture" peut tout autant apparaître comme d'une bénéfique évidence que d'une extrême inflammabilité. C'est que les deux concepts sont chargés d'affects (individuels et sociaux) ; leurs définitions (et par suite leurs limites) sont floues et surtout ils possèdent tous les deux une principale caractéristique en commun, celle de venir à l'existence dès que les mots sont prononcés. Car les droits, quels qu'ils soient, mais aussi les cultures, sont principalement une affaire de représentations et de prises de conscience d'un possible, réel ou imaginaire.

Pour pouvoir associer les deux termes, il est donc essentiel non seulement d'élaborer des définitions qui permettraient d'en comprendre les mécanismes et d'en analyser les dangers, mais aussi de tenter de percevoir comment leur utilisation simultanée peut aboutir à résoudre des problèmes réels ou à en créer d'autres qui seront tout aussi réels par la magie de la représentation humaine.

Pour tenter de cerner les degrés de dangerosité et les zones d'ombre qu'évoquent ces deux concepts, il est important d'en décrire les principales caractéristiques et les modalités de fonctionnement en commençant par quelques définitions et éléments d'histoire.

Les droits et les lois

L'idée d'un droit pour chaque individu (défini en tant que capacité) naît de l'existence du Droit, c'est-à-dire d'un système de lois permettant de poser des limites, aussi claires que possibles, aux comportements que l'on peut considérer comme abusifs, dangereux ou criminels. Les normes qui interdisent font apparaître immédiatement, a contrario, ce qu'elles autorisent. L'interdiction de rouler à une vitesse supérieure à 130 km/h, par exemple, vient inévitablement créer une zone de droits, celle dans laquelle on a le droit de rouler à 120 km/h ou à 115 km/h, etc.

Cet exemple, relativement anecdotique, montre en fait qu'il n'existe pas de zone de droit sans zone de loi et, par suite, que rien n'est un droit si, de l'autre côté de la ligne, il ne se trouve une interdiction. Ainsi "ne pas tuer" équivaut à un "droit à la vie", "ne pas voler" équivaut à un

"droit à la propriété", etc. La notion de droit est donc aussi ancienne que la notion de loi et lui reste liée d'une manière substantielle.

Un problème est apparu cependant au cours de l'histoire, celui de l'incompatibilité entre un système de lois locales producteur de droits locaux et une loi universelle productrice de droits qui le sont aussi. Cette opposition a inmanquablement entraîné l'un des plus graves conflits dans lesquels l'humanité est aujourd'hui enlisée, le conflit entre des valeurs universelles (absolues) et des valeurs locales (relatives), entre les droits de l'Homme et ceux du citoyen, entre les lois qui imposent le respect inaliénable de la dignité de l'homme en tant qu'homme et celles, sacrées, qui imposent le respect de la diversité des groupes socio-culturels.

Il était inévitable que ce problème se posât un jour. En effet, à mesure que certains groupes sociaux ou même certains individus ont commencé à s'interroger sur la nature de la loi, sur ses origines et sur sa légitimité, les avis ne pouvaient que diverger, produisant ainsi un schisme dans la pensée humaine, dont elle n'arrive toujours pas à cerner toutes les conséquences.

Pour mieux comprendre la complexité et la gravité de la question, il nous faut donc revenir aux origines de la loi, que l'on trouve en une multitude de sources dont quatre au moins méritent qu'on les définisse ici pour une meilleure compréhension de ce qui suit.

Le mode d'édicter des lois le plus ancien, sans doute aussi le plus profondément ancré dans l'esprit des gens, est la tradition. Conservatrice, celle-ci est également fortement locale puisque les traditions varient selon les groupes et selon les époques. Certaines sociétés sont plus enclines que d'autres au respect des traditions mais nulle société ne peut se considérer comme absolument à l'abri du poids des traditions, ne serait-ce que parce que les temps changent. Ainsi, des sociétés qui auraient été qualifiées de progressistes il y a quelques siècles ou quelques millénaires (Baghdad à l'époque abbaside, Athènes sous Périclès) sont clairement redevenues traditionalistes avec le temps. Précisons tout de suite (mais on y reviendra) que les traditions sont dotées d'une forte connotation culturelle et que plus une société se sentira collectivement mal à l'aise plus elle se repliera sur ses propres traditions.

Les traditions imposant des lois, il est bien évident que tout ce sur quoi la loi traditionnelle ne légifère pas pourra entrer dans le cadre des droits. Ceci n'est cependant pas une règle générale. Alors qu'on peut penser que "tout ce qui n'est pas interdit est autorisé", dans une société qui aurait atteint le sommet du traditionalisme et de la rigidité conservatrice, cette règle sera transformée pour devenir la suivante : "tout ce qui n'est pas expressément autorisé est

interdit", diminuant ainsi d'autant la marge de manœuvre des individus au sein même de leur société.

Le deuxième mode le plus ancien pour édicter des lois est le mode arbitraire. Il consiste en ce qu'un chef, doté de charisme ou simplement de pouvoirs surnaturels ou supposés comme tels (ne pas oublier que dans l'Antiquité égyptienne, babylonienne, etc. les rois étaient aussi des dieux), exprime sa volonté pour que celle-ci devienne un commandement normatif. L'arbitraire a été utilisé par les anciens pour satisfaire leur propre volonté de puissance. Il n'a pas disparu encore aujourd'hui et on le rencontre chez de nombreux dictateurs.

Il convient cependant de relativiser le bien fondé du pouvoir arbitraire. En effet, un individu (même s'il est Roi-Dieu) est peu de chose et, s'il n'était soutenu par un réseau de gens qui lui ont prêté allégeance, il ne pourrait guère faire appliquer ses édits. Le monarque absolu – ou le dictateur – n'ont jamais existé en réalité en tant que figures solitaires. Que l'on parle d'Alexandre le Grand, de Ramsès II, de Louis XIV ou de Hitler, dans tous les cas, ces êtres humains (trop humains) n'auraient eu aucune force normative s'il n'y avait autour d'eux des fidèles zélés qui faisaient en sorte que la parole du chef soit entendue et obéie.

Il est évident que la notion de droit devient particulièrement floue face à la loi arbitraire, c'est-à-dire en fait qu'elle devient aussi arbitraire qu'elle. Les droits dépendant du bon vouloir du Prince, il est difficile de les décréter d'une manière systématique. Ceci n'empêche nullement leur existence. On peut toujours rêver : rien n'interdit logiquement qu'un prince doté de tous les pouvoirs puisse être un prince sage et respectueux des droits qu'il aurait lui-même attribué à ses sujets. Cet état de grâce sera cependant limité à son règne et l'histoire des sujets en question sera forcément toujours soumise à la loi arbitraire des gouvernants qui passent.

Le problème change du tout au tout lorsque l'on en vient aux lois qui ne sont ni traditionnelles ni arbitraires, celles que je voudrais qualifier de politiques et d'éthiques, en les distinguant fortement des deux formes de lois citées ci-dessus. En effet, ces deux formes de lois (et par suite de droits) ne sont apparues qu'à une date relativement récente (vers le 6^{ème} siècle avant J.C.) et elles sont apparues, qui plus est, dans un contexte très particulier ; pour les lois politiques, celui des cités grecques et pour les lois éthiques, celui du monothéisme biblique. Nulle part sur la planète, on ne peut trouver leurs analogues avant l'époque de leur avènement. C'est dire à quel point il s'est agi de bouleversements considérables, parfois encore incompris aujourd'hui.

En quoi le changement est-il radical?

Pour la première fois dans l'histoire de l'humanité, la loi politique telle qu'elle est inventée par les penseurs grecs ne provient ni de la tradition ni de l'arbitraire du Roi. Elle émane d'une chose abstraite, la volonté du peuple, qui s'exprime au travers de modalités fort différentes d'une cité à l'autre, mais qui ont toutes en commun la caractéristique suivante : ces modalités ne s'incarnent ni dans des traditions ni dans des individus, mais dans un ensemble de concepts abstraits qui définissent l'État, et qui sont les institutions.

Les individus (roi, représentant du peuple, éboueur) sont tous au service des institutions. Ils passent, mais les institutions restent. Les lois (et les droits) s'élaborent donc au sein de ces formalismes dont la finalité première est à la fois de maintenir la cohérence de l'État d'une part et d'autre part de permettre une évolution des lois en fonction du contexte que traverse l'État à un moment donné. Les institutions sont ainsi le garant de la permanence de la Cité tout en étant le rouage de flexibilité qui lui permet de se libérer du poids des traditions.

Du coup, c'est seulement en se soumettant à la loi de la Cité que le citoyen se met à avoir des droits, ceux précisément que la Cité lui donne en contrepartie. Les droits du citoyen d'Athènes étaient forcément différents des droits du citoyen de Sparte mais, dans les deux cas, le citoyen avait clairement conscience que sa liberté politique et sa capacité de jouir de ses droits passaient inéluctablement par son obéissance aux lois de sa Cité et surtout par son respect de ses institutions. En effet, les lois peuvent toujours être modifiées, à condition que les institutions, elles, soient respectées.

L'idéal politique, celui des droits et des lois protégés par des institutions respectées par tous, ne dura que peu de temps. Il tomba sous les coups de la guerre du Péloponnèse, ceux de l'occupation macédonienne et, enfin, ceux de l'Empire romain. Mais les Grecs avaient inventé une grande idée, celle de relier les lois et les droits à des institutions politiques et non à des traditions socio-culturelles ou à l'arbitraire du Prince. Les droits du citoyen d'Athènes étaient autrement plus conscients, plus voulus que les droits d'un paysan de la vallée du Nil à la même époque.

De l'autre côté de la Méditerranée se préparait une autre révolution, celle de la loi et du droit qui seraient non pas édictés par une volonté publique locale et citoyenne mais par une volonté divine transcendante et par suite absolument universelle c'est-à-dire non locale.

Les Grecs, au meilleur de leur forme, n'avaient jamais envisagé une telle chose. Les institutions et les lois des Cités s'appliquaient à tous les habitants de chacune sans exception,

mais les droits – dans la très grande majorité des cas – étaient l'apanage exclusif des citoyens (une trentaine de milliers d'hommes aux meilleurs moments d'Athènes). Ainsi, malgré le fait que la pensée grecque avait inventé des institutions politiques abstraites, elle n'envisageait nullement que ces mêmes institutions devraient être appliquées partout...jusqu'en Chine. Chaque Cité construisait ses institutions uniquement dans son propre intérêt.

La loi donnée à Moïse était de loin plus intransigeante. La révélation ne connaissant aucune limite politique à la nature humaine, aucune citoyenneté, la loi ainsi édictée venait instaurer des normes dont il était clairement voulu qu'elles fussent universelles. Ainsi, les dix commandements n'ont pas un sens relatif. Ils ne sont pas applicables ici et non ailleurs, dans telles circonstances et non dans telles autres. Ils sont supposés être appliqués partout et toujours.

Bien évidemment, cette idée de l'universalité des commandements bibliques (encore plus, l'idée de la *possibilité* de cette universalité) mit beaucoup de temps à entrer dans les têtes et ce, malgré la venue du christianisme, celle de l'islam et le travail non négligeable (mais parfois discutable) accompli sur ce plan au sein de l'Église catholique. Ce n'est donc qu'au 18^{ème} siècle, à une époque où l'on avait oublié quelles en étaient les sources, que l'idée (monothéiste) des droits universels de l'homme a finalement pu voir le jour sous un mode laïque, vidée de ses origines mais non de sa substance.

Ironie de la conjoncture révolutionnaire : on associa les droits de l'Homme à ceux du citoyen sans remarquer (dans l'optimisme de l'époque) que les deux notions étaient en contradiction l'une avec l'autre et qu'il serait extrêmement difficile voire impossible de faire respecter les droits de l'Homme (c'est-à-dire de tous les hommes) sans limiter considérablement les droits du citoyen (fût-il français, britannique ou n'importe quoi d'autre). Car les droits de l'Homme se fondent sur une idée universelle de ce dernier et par suite sur des *lois éthiques* ; alors que les droits du citoyen, émanent de *lois politiques*, et adviennent en tant qu'alter ego des obligations dudit citoyen, obligations à l'égard de la Cité, de l'État, bref du collectif politique auquel il appartient, mais sans tenir compte de ses obligations à l'égard de l'humanité entière.

Certains ont d'ailleurs pris clairement conscience du problème et, tel Jeremy Bentham¹, se sont opposés à l'existence des droits de l'Homme arguant que les droits ne peuvent être que ceux des sociétés constituées, l'homme en tant qu'individu singulier – et surtout s'il n'est pas citoyen – n'ayant aucune signification (et peu de poids) sur le plan politique.

¹ Jurisconsulte anglais (1748-1832)

Mais depuis leur avènement les droits de l'Homme n'ont cessé d'évoluer et d'occuper du terrain. Droits des femmes, des enfants, droit au logement, droit à la santé, les réclamations de droits qui n'adviennent pas en tant que complémentaires de lois politiques (leur teneur oscillant entre l'universel et le particulier) ont pris une ampleur toujours plus grande même si parfois le contenu était insignifiant ou caricatural. Par exemple, autant il est possible de défendre un droit aux soins (ceux-ci ayant forcément un coût), le droit à la santé en tant que telle est dénué de toute signification puisque aucune loi (sociale, politique ou éthique) ne vient incapaciter les citoyens sur le plan de leur état physique.

Cependant, depuis quelques décennies, la notion de droit est venue rencontrer celle de culture. L'intersection est extrêmement complexe et se noue tout autant dans la pensée sociologique et anthropologique que dans la globalisation de la planète, ou l'avènement de la télévision par satellite. Après la revendication politique (qui trouve sa place dans les droits du citoyen), après la revendication éthique (qui trouve sa place dans les droits de l'Homme), vient le temps de la revendication par groupes, par collectifs de toutes formes et de tous genres (droits des homosexuels, droits des minorités religieuses ou ethniques, droits de certaines catégories professionnelles, etc.).

Un point essentiel doit être clarifié ici avant de tenter la description de cette conjonction entre les droits et les groupes. Lorsque certains revendiquent des droits au nom d'une minorité, ils peuvent tout simplement être en train de demander à ce que les membres de ce groupe soient traités de la même manière que le reste de la population. Le droit d'un handicapé à obtenir du travail ou ceux d'un homosexuel au respect de sa vie privée, les droits de telle ethnie à un traitement équitable, sont des droits absolument légitimes et non discutables tant au sein des droits de l'Homme qu'en celui des droits du citoyen. Ce n'est donc pas le droit d'un groupe à s'intégrer dans la vie publique qui pose problème, mais au contraire le droit que peuvent revendiquer les membres de ce groupe à se dégager de l'emprise de la loi au nom de leur différence culturelle.

Le problème des droits culturels semble donc aisé à résoudre lorsqu'on se situe au sein d'un pays donné – dont les dirigeants ont à cœur de faire respecter l'égalité de tous devant la loi – puisque, la loi de ce pays s'appliquant à tous ceux qui y vivent, chacun aura en principe le droit de se comporter comme bon lui semble dans la mesure où il n'enfreint pas les lois du pays en question. A l'inverse, lorsque l'on fait voter une loi ad hoc, précisément pour interdire un comportement qui semble être caractéristique d'un groupe particulier, il devient difficile de considérer que cette loi a été établie dans le seul souci de l'égalité et de ne pas imaginer qu'elle

a été instaurée contre le groupe en question (c'est sans doute ainsi que la loi sur le voile a été vue par de nombreux musulmans...et musulmanes).

Or, le problème de la revendication de droits culturels est qu'en général, à chaque fois qu'un groupe socio-culturel fait état d'un droit qu'il considère sien, c'est d'un droit à la différence qu'il s'agit. Cette constatation pourrait paraître comme une tautologie, car il est inhérent à la définition de chaque groupe socio-culturel de tenter de se démarquer de ses voisins. On entre ainsi dans la délicate question des modalités de fonctionnement des groupes culturels.

Qu'est-ce qu'une culture?

Définie brièvement une culture est un ensemble de signes, de symboles et de comportements qui relie entre eux les membres d'un groupe donné. Une culture se caractérise donc essentiellement par sa différence, à un tel point que, même lorsque les différences sont particulièrement ténues entre deux groupes, la distanciation se fera sur n'importe quel trait qui – dans l'absolu – pourrait paraître anecdotique, mais qui se met à avoir une importance fondamentale puisque c'est grâce à lui, précisément, que l'on peut faire la distinction entre "eux" et "nous". Plus grave encore, un groupe culturel se définit toujours par un territoire, géographique ou symbolique, avec lequel ce groupe entretient un rapport sacré qui ne peut manquer d'apparaître un jour ou l'autre dans le cadre de la revendication des droits culturels.

Comme un groupe social se définit forcément en fonction de la distinction qu'il opère entre les individus qui sont en son intérieur et ceux qui sont à l'extérieur, tout le jeu des revendications sociales et culturelles apparaît donc dans la réclamation de droits dont la principale justification (à la fois fondamentale et fondatrice) est de distinguer le groupe de ses voisins. Les modes de distinction sont souvent indifférents et tout est bon à prendre. On peut affirmer sa différence sur un plan purement symbolique (au niveau du signe), sur le plan du comportement, sur celui des idées ou des valeurs. L'essentiel n'est pas l'objet de la différenciation, mais le fait de la différenciation elle-même.

Or, parmi le nombre indéterminé de groupes sociaux qui existent sur la planète, certains sont vieux de quelques millénaires, d'autres apparaissent et se constituent chaque jour. Les classifications politiques, administratives, sociologiques et ethnologiques, jouent à cet égard un rôle crucial – et particulièrement dangereux – car non seulement elles décrivent des groupes constitués mais, par la présence même de ces classifications, elles font venir à l'existence des groupes qui ne se seraient jamais vus comme tels auparavant. Un cas mineur

pour l'exemple : les pré-adolescents, qui viennent d'arriver sur la scène publique puisque désormais de nombreux garçonnets et fillettes se réclament de cette appartenance inventée de toutes pièces, mais qui – à leurs yeux – a le mérite de les rapprocher chaque jour davantage de l'âge adulte...ou qui a simplement – et c'est là le plus grave – *le mérite de leur donner la possibilité de se fondre dans une communauté, dans une catégorie sociale*, même si elle a été établie seulement hier par je ne sais quel théoricien des âges de l'homme.

Le cas des pré-adolescents est amusant. Le débat sur le troisième âge ou le quatrième l'est moins. Mais le plus dangereux est sans doute l'insistance de certains théoriciens des sciences sociales, du monde politique ou des médias à affirmer l'existence ou la primauté de groupes sociaux, religieux, ethniques, minoritaires, majoritaires ; car elle a le pouvoir redoutable de faire venir à l'existence des configurations de groupes qui n'avaient pas – ou peu – conscience de cette appartenance commune et par suite l'exacerbation de conflits déjà existants ou l'apparition de nouveaux conflits entre groupes qui se retrouvent ainsi légitimés *par le regard de l'autre*.

Car, la raison la plus grave de l'existence des catégories sociales et culturelles est le sentiment d'appartenance et par suite de fierté collective qui en résulte. Toutes les puissances nationales, idéologiques, religieuses et même économiques (comme dans le cas d'une culture d'entreprise) ont joué sur cette fierté et continuent. Elle est un moteur extrêmement puissant d'uniformisation des groupes et d'insertion des individus dans des contraintes sociales qui, au lieu de leur permettre de se libérer et de s'exprimer en tant qu'individus singuliers, leur offre le cocon si rassurant de l'appartenance à un groupe (fût-il un gang ou une secte), un groupe qui permet à l'identité de chacun de se développer en son sein, à condition que le "chacun" en question défende le groupe et protège ses droits....dont principalement le droit à l'existence et le droit à la différence.

Les droits des groupes socio-culturels (religieux, ethniques, partisans, etc.) entrent tous dans cette catégorie par la prise de conscience de la possibilité d'utiliser la notion de "droits" pour revendiquer ce qui *unit* un groupe donné, c'est-à-dire pour revendiquer ce qui *sépare* ce groupe de tous les autres. Il s'agit ainsi très précisément d'opérer l'opération inverse de celle tentée par les défenseurs des droits de l'Homme. Avec pour ceux-ci une difficulté supplémentaire : au nom de quoi refuser à un groupe le droit à la différence ? L'universel humain n'affirme-t-il pas la liberté de chacun, dans ses croyances, dans ses valeurs et dans ses comportements ? Comment résoudre la contradiction qui consiste à accorder à un groupe des

droits spécifiques et tenter – en même temps ! – d'aider les membres du groupe à se libérer du poids des traditions qui risquent de leur être imposées, au nom même de leur appartenance ?

L'universalisme éthique et l'État de droit politique se trouvent donc ainsi confrontés à leur plus grande faiblesse. Grâce à leur affirmation de la transcendance des institutions politiques pour l'un et de l'universel humain pour l'autre, ces deux systèmes ont été construits pour lutter contre la dissolution du sujet individuel au sein de son groupe socio-culturel et ils se retrouvent confrontés à des hommes et des femmes dont le souci premier est de continuer à se fondre dans leurs groupes, à en respecter en toute conscience les traditions (même abusives, même absurdes).

Faut-il penser l'être humain en terme de ses droits culturels ? La réponse sociologique est aisée : il suffit de constater. La réponse éthique et politique, normative, l'est beaucoup moins. Il serait éthique en effet de libérer l'individu de l'étau de son groupe, mais comment libérer quelqu'un malgré lui ? Dans son état naturel, il est probable qu'*homo sapiens* a toujours préféré son droit d'exister collectivement à son droit d'exister individuellement. L'émergence des revendications de droits culturels ne serait alors que l'une des multiples manifestations de ce retour permanent des humains à leur état premier : mieux vaut vivre, souffrir et même mourir au sein de son groupe, avec lui et pour lui....que d'assumer le poids immense de sa propre singularité.

Bibliographie :

Etienne Balibar et Immanuel Wallerstein, *Race, nation, classe, les identités ambiguës*; La Découverte, Paris, 1988.

Emile Durkheim, - *Les formes élémentaires de la vie religieuse*; PUF, Paris, 1960.
- *Le suicide*; PUF, Paris, 1981.

Nayla Farouki, *Les deux Occidents. Et si le choc des civilisations était d'abord une confrontation entre l'Occident et lui-même ?* éd. Les Arènes, Paris, mars 2004.

Carl Schmitt, *Le nomos de la Terre*; PUF, Paris, 2001.

Droits culturels et droits individuels

Benjamin Matalon

Professeur honoraire à l'Université Paris 8

A priori, il semble évident qu'on doit défendre les droits culturels, au même titre que les droits civils et politiques ou les droits économiques et sociaux. Toutefois, outre le fait qu'ils sont mal définis, ils posent problème quand on les met en relation avec d'autres droits, ce qui met en cause l'idée d'interdépendance ou d'indissociabilité des droits. Je vais tenter d'expliciter quelques-uns de ces problèmes.

Les droits culturels sont par essence collectifs, ce sont les droits d'un groupe plus ou moins organisé, reconnu comme tel par ses membres et parfois, mais pas toujours, par ceux qui lui sont extérieurs, de vivre selon ses coutumes. Le droit d'un individu de vivre selon ses propres valeurs et normes ne peut pas être considéré comme un droit culturel, mais ce peut être un trait de la culture de son groupe de l'accepter ou de le lui refuser.

A première vue, on est tenté de défendre ces droits, à l'égal des droits civils et politiques. Mais à la réflexion, on s'aperçoit que ce n'est pas si simple. Une série de questions apparaissent, qui posent d'ailleurs le problème plus large de droits collectifs :

- Quelles relations peuvent, ou doivent, exister entre les droits du groupe et les droits individuels de ceux qui le composent ?
- Quelles relations peuvent, ou doivent, exister entre les droits du groupe et les droits du ou des groupes dont il fait partie, la nation, par exemple ?
- Quels sont les groupes auxquels on reconnaît des droits ?

Les défenseurs des droits culturels évoquent souvent ceux des « peuples indigènes » ou « autochtones ». En apparence, c'est un cas simple : On pense, par exemple aux peuples d'Amérique latine qui existaient avant la venue des Européens, dont certains vivent sur un territoire assez bien déterminé, ont conservé leurs coutumes et leur langue. Avant de parler de leurs droits culturels, ils revendiquent le droit de garder leur terre, revendication que les défenseurs des Droits de l'Homme ne peuvent que soutenir, avec toutefois des réserves : tous les États se réservent le droit d'expropriation dans un but d'utilité publique. On voit déjà apparaître sur ce cas à première vue simple des conflits possibles : les peuples en question peuvent ne pas être du tout sensibles à une utilité publique qu'il n'ont pas définie et qui ne les touche peut-être pas, même si l'utilité publique est correctement définie, par exemple lorsqu'il

s'agit de construire une voie de chemin de fer qui permettra le développement économique de toute une région. Le droit à la terre est-il un droit culturel ? C'est en tout cas un droit collectif.

Autre problème, touchant plus directement les droits culturels : ces peuples peuvent avoir des coutumes qui, par définition, font partie de leur culture, mais qui sont incompatibles avec les Droits de l'Homme tels qu'ils ont été formalisés dans la Déclaration universelle des droits de l'Homme. Ils peuvent être cannibales, imposer l'excision ou des châtements que nous jugeons inhumains, pratiquer l'esclavage. Leurs conceptions du mariage, de la famille, de la parenté et de la filiation, largement étudiées par les anthropologues, sont très diverses, souvent contraignantes, et peuvent amener à ce que nous considérons comme des mariages forcés. Sont-ce là des droits culturels à respecter et à défendre ? Remarquons qu'il n'y a pas tellement longtemps, dans nos pays d'Europe Occidentale, le mariage était, au moins dans certaines classes, une alliance entre familles, une question de transmission de titre ou de patrimoine, où les sentiments n'avaient guère de place. Notre conception actuelle ne peut être considérée comme universelle ni dans le temps, ni dans l'espace.

En incitant ces peuples à abandonner ces coutumes qui nous choquent, ne risque-t-on pas de perturber gravement leur société ? Inversement, en les encourageant à les conserver, comme le font certains indigénistes bienveillants, ne risque-t-on pas au contraire de les figer, comme si leur culture était immuable, et comme s'ils devaient rester pour toujours à l'écart du reste du monde ? Lequel de ces risques est le plus grave ? Faut-il renoncer à toute intervention, et laisser ces peuples se débrouiller seuls ?

A toutes ces coutumes, on peut opposer certains droits individuels, qu'elles violent évidemment... mais à nos yeux. Faut-il en conclure que les droits des individus doivent nécessairement primer ceux du groupe ? Pour les défenseurs actuels des Droits de l'Homme, la réponse est évidente : les droits individuels, qu'ils ont toujours défendus, sont plus importants. Mais il faut reconnaître que c'est clairement une expression de l'individualisme occidental issu, entre autres, par un long cheminement, de la tradition judéo-chrétienne, puis de la pensée des Lumières. L'extension du champ du privé, qui se poursuit (la diffusion du concubinage, ou des religions « à la carte » en sont des exemples relativement récents), montre que le processus d'individualisation évolue et s'étend. Sommes-nous justifiés à imposer l'état actuel de notre culture au monde entier ? Faut-il admettre que nous, Occidentaux, avons atteint les valeurs universelles ?

Le problème est différent pour les groupes qui sont plus étroitement inclus dans un ensemble plus large, le plus souvent un Etat-nation. Remarquons que les derniers Etats multiculturels (URSS, Yougoslavie, mais il reste la Belgique, et le cas très différent de plusieurs États africains) ont disparu, comme aussi les villes multiculturelles (Alexandrie, Prague). Il n'en reste pas moins plusieurs cas de « minorités » qui peuvent prétendre à des droits :

- des minorités parlant la langue d'un autre pays, comme les Hongrois de Roumanie ou de Serbie,
- des régions ayant leur langue propre (Catalogne, Pays Basque) ou cherchant à revivifier celle-ci (Occitanie, Bretagne, Corse), avec l'idée plus ou moins claire d'une histoire et d'une culture spécifiques,
- des groupes religieux minoritaires,
- des immigrés de diverses origines,
- le cas très particulier des Roms.

Dans chacun de ces cas, sauf peut-être dans celui de certains groupes religieux, la langue joue un rôle essentiel. C'est un marqueur d'identité, et la condition de la cohésion et de la perpétuation du groupe. D'où la question : quels sont les efforts acceptables pour la maintenir ? Quelle place accorder à la langue minoritaire dans l'enseignement ? La Charte Européenne des langues minoritaires insiste sur leur protection, mais la France ne l'a pas adoptée, et les « Républicains » y sont fortement opposés. Imposer un enseignement centré sur la langue nationale, est-ce violer les droits culturels des minorités ? Encourager au contraire l'enseignement de la langue minoritaire, n'est-ce pas courir le risque de renforcer le sentiment d'appartenance à sa communauté avant celle à la nation ? L'objectif d'intégration, fortement affirmé au moins en France, n'est-il pas une atteinte aux droits culturels ?

Dans la plupart des pays, même les plus décentralisés, les lois sont supposées s'appliquer à tous. Certaines peuvent être contraires à la culture de certains groupes. Faut-il faire des efforts pour adapter ces lois ? Au nom des Droits culturels, les défenseurs des Droits de l'Homme doivent-ils l'exiger, et dénoncer ceux qui s'y refusent ?

Ceci amène à une remarque importante, qui montre la complexité du problème : les droits culturels peuvent se trouver en opposition avec des droits individuels, mais aussi avec les droits d'ensembles plus vastes, le plus souvent la nation. La tendance spontanée de certains défenseurs des Droits de l'Homme semble être de défendre de préférence le plus petit,

l'individu contre le groupe, le groupe contre la nation (ou plutôt l'État). Sont-ils prêts à assumer ces choix une fois explicités ?

Dans cette perspective, la nation, et son organe, l'État, jouent un rôle particulier. Selon la formule classique, l'État a le « monopole de la violence légitime ». Il a donc plus que les autres groupes la possibilité de contraindre ceux qui vivent dans le pays d'en respecter les lois. C'est aussi le groupe le mieux défini : on sait en principe sans ambiguïté qui a ou n'a pas une certaine nationalité. Pour tous les autres groupes, les différentes chartes des Droits de l'Homme stipulent que chacun peut choisir d'y adhérer ou de le quitter. Mais le plus souvent on ne choisit pas sa nationalité, et il faut des efforts particuliers pour en changer. Ce sont les frontières de la nation qui dessinent les limites de l'emprise des lois. Comment tout cela s'articule-t-il avec les droits culturels des groupes qui vivent à l'intérieur de ces frontières ?

On peut tenter de concilier droits culturels et droits individuels en disant que c'est un droit de chaque personne de choisir d'appartenir à un groupe, ce que prévoit la DUDH. Mais pour que ce droit soit effectif, il faut que ce groupe ait un minimum d'organisation, existe en tant que tel et pas simplement comme collection d'individus. Jusqu'à quel point est-ce acceptable ? On ne peut pas contourner le problème des droits collectifs.

Encore une question : quels sont les groupes dont il faut respecter ou défendre les droits culturels ? Nous avons vu que les droits linguistiques posent problème. Ils ont provoqué l'éclatement de la Belgique en un Etat fédéral, malgré cela encore conflictuel. En revanche, la Suisse maintient apparemment sans difficulté son unité, malgré les différences linguistiques, religieuses (certains cantons sont protestants, d'autres catholiques, et la dernière vraie guerre de religion en Europe s'est déroulée entre eux) et des différences qu'on peut appeler culturelles, qui se sont manifestées lors de plusieurs référendums récents, en particulier sur l'Europe, où les francophones et les germanophones ont voté de façon opposée.

Si dans la plupart des pays d'Europe occidentale et d'Amérique toutes les religions sont acceptées (bien qu'en Suisse l'abattage rituel hallal ou kacher soit interdit), il n'en va pas de même dans le reste du monde : de nombreux pays ne tolèrent qu'un nombre limité de religions, et en particulier mettent des obstacles au prosélytisme en faveur de religions qui n'y ont pas d'ancrage historique. Le droit individuel d'adopter une religion ou d'en changer n'est pas respecté.

Le problème est différent lorsqu'il s'agit de ce qu'on appelle les « sectes », « nouvelles religions » ou « nouvelles spiritualités ». Dans beaucoup de pays, avec le temps, les religions

traditionnelles et les Etats ont peu à peu trouvé un *modus vivendi*. Les « sectes » demandent à jouir des mêmes droits. Or certaines d'entre elles préconisent un mode de vie très particulier, et une manière spécifique d'élever et d'éduquer les enfants ou de se soigner, et leur emprise sur leurs adeptes peut être très forte. Est-ce là des droits culturels à respecter ? On est facilement tenté de ne considérer comme « culture » que ce qui est le produit d'une tradition, ce qui a une certaine durée. N'est-ce pas exagérément limitatif, et inversement des traditions ne peuvent-elles pas être oppressives ?

Il résulte de ces très brèves réflexions qu'il est impossible de défendre systématiquement *tous* les droits individuels et *tous* les droits culturels. Peut-être un critère minimum simple pourrait être : *on ne peut défendre les droits culturels que s'ils respectent les droits individuels*, ce qui revient à dire que ce sont ceux-ci qui sont essentiels. Mais il faut reconnaître que c'est un choix idéologique en faveur de l'individualisme.

Droits culturels, droits de la personne

Jeannine Thoraval

*Amnesty International, Section française
Commission « Philosophies et Religions »*

Si Amnesty International, ONG de défense des droits humains fondée en 1961, a affirmé depuis longtemps leur indivisibilité, elle s'est d'abord attachée, pour dire l'essentiel, à la défense des personnes emprisonnées pour délit d'opinion et à la lutte contre la torture. Elle a ensuite progressivement élargi son mandat à l'abolition de la peine de mort, et à la promotion de l'ensemble des droits.

Dans la redéfinition en 2000 de sa mission, les Droits économiques, sociaux et culturels (DESC) ont pris une importance accrue, mais il n'est pas question pour Amnesty de les isoler et de les traiter séparément. Il s'agit de dénoncer les situations de violations de ces droits, ainsi que des discriminations touchant des personnes ou des groupes de populations, minorités ethniques, religieuses, de genre etc. Elle interpelle aussi des acteurs de la société civile et non plus seulement étatiques, tout en conservant cet angle d'approche de la judiciarisation des atteintes aux droits fondamentaux.

Comment aborder les "droits culturels" dans cette optique, en ne perdant pas de vue leur dépendance d'autres droits, et selon qu'il s'agit des personnes ou des collectivités? Tel sera l'un des aspects de notre interrogation.

Quelques pistes de réflexion sur les droits culturels

Culture : si l'on veut partir d'une tentative de définition de la culture, on peut, peut-être, utiliser celle de certains ethnologues, telle que : « un tout complexe qui inclut les connaissances, les croyances religieuses, l'art, la morale, le droit, les coutumes et toutes les autres capacités et habitudes que l'homme acquiert en tant que membre de la société. » ou encore « structure de valeurs dont le maintien permet à la société de se perpétuer en son être »¹.

Mais à laquelle il convient d'ajouter immédiatement la dimension dynamique et évolutive, car ce sont des définitions un peu anciennes, surtout axées sur l'aspect héritage et transmission de traditions.

¹ E.B.Tylor, in *Encyclopédie Omnis*, Larousse.

Droits culturels : si l'on tente de les cerner, ou au moins d'en cerner quelques-uns :

- peut être d'abord la possibilité de parler sa langue (qui n'est pas forcément la langue dite « maternelle ») et d'en faire usage même en public
- l'accès à l'éducation et à la culture en général,
- la participation à des manifestations culturelles et l'adhésion à des groupes et mouvements à caractère culturel, ainsi que l'expression de cette adhésion, (les pratiques religieuses en faisant partie)
- la production d'« objets culturels » et leur diffusion, ainsi que la jouissance d'un droit d'auteur (tout en sachant que cette notion n'est pas du tout opérante dans certaines cultures)

Il apparaît alors un double lien indissoluble : entre individu et collectivité d'une part ; entre droits culturels et les autres DESC, d'autre part.

Ce sont les droits de toute personne, mais en même temps ce sont des droits collectifs, puisque toute personne est forcément à la fois issue et rattachée à un groupe humain. Ce dernier doit être reconnu et traité sans discrimination par le groupe majoritaire, en principe la nation, dans lequel il est (plus ou moins) intégré. Mais il convient de considérer que les personnes « appartenant » à ce groupe ne le sont pas forcément de façon figée et définitive, ou n'adhèrent pas pour autant à tous les usages de leur communauté. D'où la nécessité de prévoir en droit leur protection contre certaines formes de coercition et de violence que peut exercer contre elles leur propre groupe d'appartenance (ethnique, religieuse...), et pas seulement par l'Etat.

On peut donner quelques exemples :

- les mariages forcés et les crimes d'honneur, pratiqués par certaines communautés
- la prostitution « sacrée » pratiquée au sein de certaines castes hindouistes
- les mutilations sexuelles féminines, essentiellement dans certains pays d'Afrique
- les condamnations à mort par le groupe religieux pour apostasie, ainsi que les *fatwas* et procès de tribunaux réguliers qui condamnent les femmes adultères à la lapidation, à titre d'exemple...

Comment sortir de ce cercle ? Certes toutes ces communautés doivent avoir droit de cité au sein de l'Etat, mais l'Etat doit aussi garantir la protection des personnes et de leurs défenseurs contre celles, fussent-elles majoritaires, dont les coutumes (la culture) entraînent l'usage de la violence contre leurs membres considérés comme rétifs, renégats, traîtres à leur communauté.

Alors sans doute faut-il procéder au coup par coup, et au cas par cas : ici réclamer tel droit pour tel peuple, là telle protection ou telle judiciarisation pour des personnes discriminées ou persécutées en raison d'un comportement non conforme à la pratique culturelle, soit de la majorité, soit de leur groupe. Et ce sont, en fait, dans tous ces cas de figure, les droits à la vie, à l'intégrité physique et psychique, à ne pas être soumis à des traitements inhumains, à la liberté de pensée et d'expression, dont il s'agit, autrement dit, les droits civils et politiques (DCP), autant que des droits culturels

Certains de ces droits culturels sont liés à d'autres droits économiques et sociaux, au point qu'on peut se demander lesquels commandent les autres. Ainsi en est-il pour certaines populations autochtones ou certaines minorités qui sont interdites de terre, d'accès au travail, de soins, d'éducation ou de pratique religieuse, par exemple.

On peut donner des exemples précis d'interventions d'Amnesty de plus en plus fréquentes portant sur les DESC, depuis que son mandat est devenu « mission ».

- Le travail sur la Corée du nord est à cet égard tout à fait éclairant : en 2000 le rapport pointait les violations de divers droits civils et politiques ; celui de 2004 dénonçait aussi la situation de famine à laquelle était réduite une partie de la population.

- On voit aussi comment la longue (commencée en 2004) campagne mondiale « Halte à la violence envers les femmes » touche aux aspects divers et indissociables des droits humains, en ce que ces violences ont des racines culturelles et religieuses, sociales et économiques, et prospèrent sur le terreau des guerres (le viol comme arme de guerre), de la pauvreté, du manque d'éducation ou de la déculturation et des discriminations (tendance universellement répandue du machisme).

Quelques autres exemples de rapports et d'actions en faveur de populations discriminées et marginalisées pour des raisons diverses :

Discrimination surtout économique et sociale, mais qui inclut aussi forcément du culturel :

- l'exploitation des Pygmées en République centrafricaine, en République du Congo(Brazzaville), au Cameroun. Une enquête de l'Observatoire congolais des Droits de l'Homme est en cours d'investigation.
- l'expulsion des terres et les difficultés d'accès aux soins et à l'éducation des Batwa (autre nom des Pygmées) dans la Région des Grands lacs : conséquences des guerres, le Burundi, le Rwanda, la Tanzanie ont des milliers de sans-droits².
- Situation alarmante pour des populations indigènes au Brésil. Malgré une Constitution qui reconnaît le droit à la terre, on sait ce qu'il en est de la situation des Indiens d'Amazonie, entre autres, où restent impunies les exactions commises contre eux par les grands propriétaires terriens ; où la mortalité infantile est le double de celle du reste du pays ; où alcoolisme et suicides déciment la jeunesse³.
- droit à l'alimentation, déclaré « droit fondamental » au Zimbabwe⁴.

Discrimination à caractère que l'on pourrait croire plus nettement culturel, mais qui est en fait consécutive à l'absence, ou au moins la faiblesse, des autres droits fondamentaux :

- privation d'école et d'éducation pour les « enfants-soldats » démobilisés au Tchad et au Cameroun
- absence d'état civil et d'éducation pour les esclaves en Mauritanie⁵.
- minorités systématiquement discriminées par tradition culturelle en Somalie
- politique d'éducation discriminatoire à l'égard des Roms dans plusieurs pays d'Europe et d'Asie centrale : ainsi dans des pays comme la Serbie, la Hongrie et plus encore la Roumanie, depuis la chute du communisme, on a assisté à un appauvrissement des couches déjà pauvres de la population et à une situation d'anarchie dans les campagnes. Les Roms, qui ne sont pas des nomades,(car seules les populations de pasteurs le sont), mais des populations venues d'Inde et qui s'étaient progressivement sédentarisés, ont été déstabilisés, constituant une nouvelle migration qui génère de l'intolérance et se trouve privée de fait d'accès à l'éducation⁶.

² Cf. Rapport d'AI, *Violations des droits des réfugiés et des rapatriés*, AFR 16/006/2005.

³ Cf. Rapport d'AI : *Etrangers dans notre pays. Les populations indigènes du Brésil*, AMR/0/19/02/2005

⁴ Cf. Rapport d'AI en 2004

⁵ Cf. Rapport d'AI, *Mauritanie : un avenir sans esclavage*, AFR 38/003/02

⁶ Cf. article de la Section belge francophone d'AI « Un traité des Roms », 28 avril 2005

- situation de discrimination pour les Ouïghours turcophones et musulmans du Xinjiang en Chine, que leurs pratiques culturelles font considérer comme des séparatistes par les autorités chinoises.
- restriction de la liberté religieuse et persécutions au Vietnam (bouddhistes, catholiques, protestants). L'Etat vietnamien poursuit et emprisonne laïcs et religieux de religions « non reconnues » qui font simplement usage de leurs droits, en principe garantis par la constitution.

Ces cas d'absence de liberté religieuse sont assez emblématiques des deux faces d'un même droit : considéré sous l'angle de la liberté d'une personne, on le verra comme un droit civil, envisagé sous l'angle d'un groupe, d'une minorité, on aura tendance à le voir plutôt comme un droit culturel, alors qu'il s'agit bien en fait du même droit.

Ce qui n'est pas facile pour les DESC, c'est de trouver par quel droit opposable on peut s'y attaquer avec quelque chance de succès, mais ce n'est bien sûr pas impossible. C'est du reste à quoi s'emploie Amnesty, avec d'autres ONG de défense des droits humains, en travaillant à la mise en œuvre du Protocole facultatif aux droits économiques, sociaux et culturels, qui permettra un droit de recours pour les personnes victimes de violations de ces droits.

Par ailleurs, le groupe de travail de l'Onu autour du Protocole additionnel sur la judiciarisation se verra probablement renouvelé en février 2006, mais qu'en sera-t-il du contenu du mandat ? Quant à la Plateforme française, dont Amnesty est partie prenante, elle demande à la fois décision de renouvellement et mandat clair.

Bibliographie

Amnesty International, « *Dignité et Droits humains. Une introduction aux droits économiques, sociaux et culturels* », document public POL 34 009 2005, août 2005 (voir extraits en annexe)

Jean-Loup Amselle, *Vers un multiculturalisme français* Flammarion, 2001

Benjamin Matalon, *Que faire de nos différences ?* à paraître

Andréa Semprini, *Le multiculturalisme* P.U.F. 1997

René Andrau et Antoine Sfeir, *Liberté, égalité, Islam. La République face au communautarisme*, éditions Tallandier, Paris, juin 2004.

Les peuples autochtones

Vers la reconnaissance de leurs droits culturels et politiques

Sylvain Duez-Alesandrini

*Vice-président du Comité de Solidarité avec les Indiens des Amériques
(CSIA-Nitassinan)*

La situation des peuples autochtones dans le monde – dont les Nations Unies évaluent le chiffre total à plus de 350 millions de personnes réparties dans plus de 70 pays – est devenue un sujet de préoccupation de la communauté internationale. La question du droit des peuples autochtones a pris un essor depuis les trente dernières années. Les revendications culturelles et identitaires de ces peuples ont évolué et, grâce à leur mobilisation, ils ont réussi à imposer leur problématique et la spécificité de leur lutte aux États-Nations et aux instances internationales... Comme déclare l'UNESCO : « Notre organisation demeure préoccupée par le sort du plus menacé de tous les groupes culturels : celui des peuples autochtones. [...] Ces derniers qui s'expriment en langue autochtone, sont marginalisées et sont souvent privées des droits fondamentaux de l'homme, y compris les droits culturels. C'est pourquoi les programmes de l'UNESCO soutiennent les initiatives des populations autochtones en les aidant à se défendre elles-mêmes et en sensibilisant l'opinion publique. ». Les populations autochtones occupent dans le paysage culturel planétaire une place significative, représentative de la diversité culturelle. Elles incarnent en effet une vision globale du monde et de l'homme qui reste intimement liée à la nature et à la terre auxquelles nous appartenons tous.

En 1977, rompant avec plusieurs générations de deuil et de silence et plusieurs siècles de résistance, environ 250 délégués amérindiens, représentant plus de cent peuples autochtones d'Amérique du Nord, Centrale et du Sud, se sont rendu aux Nations Unies à Genève et ont imposé la reconnaissance de leur existence en tant que peuples distincts. Ils ont fait valoir que les droits de leurs peuples étaient fondamentalement différents des droits des minorités. C'est suite à cette rencontre et grâce, notamment au travail des délégués du *Conseil International des Traités Indiens* (IITC), la première organisation autochtone ayant obtenu un statut consultatif auprès du *Conseil Économique, Social et Culturel* (ECOSOC) des Nations Unies que l'ONU a créé le *Groupe de Travail sur les Populations Autochtones* (GTPA) en 1982.

Groupe de Travail sur les Populations Autochtones

Ce groupe de travail, dépendant de la *Sous-Commission pour la promotion et la protection des Droits de l'homme*, a pour but d'étudier les revendications autochtones et l'application du respect de leurs droits par les États-Nations et doit émettre des recommandations. Le GTPA est devenu la réunion de l'ONU la plus fréquentée à Genève, après la *Commission des Droits de l'Homme*. C'est aussi lors des réunions du GTPA que les autochtones peuvent discuter du respect de leurs droits culturels avec d'autres instances de l'ONU telles que l'UNESCO ou le WIPO (World intellectual property organisation).

Après un long travail de lobby politique, les autochtones arrivent à imposer leurs voix au sein des instances internationales. Leur mobilisation s'accroît en 1992 avec une organisation continentale dans les Amériques, dans le cadre de la *Campagne de résistance indigène, noire et populaire*, où les revendications dites « indigénistes » (repli sur soi) sont supplantées par une ouverture à la mobilisation contre la mondialisation et en accord avec la société civile. Cette campagne est couronnée par l'attribution du Prix Nobel de la Paix à une Maya du Guatemala, Rigoberta Menchù Tum. De plus, lors de la Conférence des Nations Unies sur l'environnement et le développement (*Sommet de la terre*, Rio de Janeiro, juin 1992), les préoccupations autochtones figurent à l'ordre du jour officiel. Lors du Sommet, les États-Nations ont admis la nécessité de reconnaître les valeurs, les territoires, les traditions et les droits des peuples autochtones : notamment en prenant en considération que « leurs connaissances écologiques et leurs systèmes agricoles apportent souvent une contribution essentielle à la promotion du développement durable et à la protection de la biodiversité ».

Décennies internationales des droits des populations autochtones (1995-2004 et 2005-2014)

Suite à cette forte mobilisation, les Nations Unies ont décrété 1993 : « Année internationale des populations autochtones » afin de promouvoir de nouveaux partenariats entre ces peuples et les États-Nations et de stimuler les activités menées à l'échelle mondiale pour aider à résoudre les problèmes des indigènes dans des domaines tels que les Droits de l'homme, l'environnement, le développement, l'éducation, la culture et la santé. Ces objectifs ne seront pas atteints, la communauté internationale s'est très peu mobilisée et les États-Nations ont accordé peu d'espace aux revendications autochtones. Après plusieurs plaintes de représentants indigènes lors de la *Conférence des Nations Unies sur les Droits de l'Homme*

(Vienne 1993), il a été recommandé de prolonger l'Année internationale en une décennie et de créer un forum permanent des peuples autochtones au sein de l'ONU.

La *Décennie internationale des droits des populations autochtones* (1995-2004) a été proclamée par l'Assemblée générale des Nations Unies dans sa résolution 48/163 et a été lancée le 9 décembre 1994. Elle est basée sur le thème « les populations autochtones : une nouvelle relation-partenariat en action ». Bien que les objectifs de cette Décennie aient été clairs et approuvés par les délégués autochtones, les ONG et les représentants des États (reconnaissance des droits spécifiques des peuples indigènes, élimination de la discrimination envers les peuples autochtones, protection des cultures, identités et patrimoines de ces peuples, ainsi que l'adoption du projet de déclaration sur les droits des peuples autochtones et la création d'un Forum permanent...), peu de choses ont vraiment été mises en place durant ces dix années. Les États-Nations ont, au contraire, analysé les dangers que les revendications autochtones représentent pour leur modèle de société et pour l'expansion économique dans le cadre de la mondialisation et du néolibéralisme. Actuellement, plusieurs États (notamment les États-Unis, le Canada, l'Australie, la Nouvelle Zélande, la France, le Brésil, l'Inde, la Chine...) essaient de mettre un frein à toute avancée dans la reconnaissance des droits des peuples indigènes. Plusieurs pays s'opposent catégoriquement à l'utilisation du terme « peuples autochtones » et ont imposé le terme « populations autochtones » dans les documents officiels des Nations Unies. Les États-Nations, en refusant le terme de « peuple », démontrent qu'ils nient les droits collectifs des indigènes et qu'ils remettent en question les revendications des peuples autochtones concernant l'autodétermination. Les représentants des États essaient également, de plus en plus, lors des débats au sein des instances de l'ONU, d'obtenir une définition restrictive et normative du terme « autochtone » afin d'exclure les revendications légitimes de certains représentants indigènes. Leur but est de donner une définition fixe de l'autochtonie qui tendrait à n'être appliquée qu'à des peuples tribaux, vivant loin de la « civilisation ». En dernier lieu, les États-Nations tendent à freiner l'adoption de tout document qui pourrait servir de référence afin de garantir les droits collectifs et culturels des peuples autochtones. Vu l'échec de cette première décennie, les autochtones ont poussé les Nations Unies à décréter une nouvelle décennie internationale qui a commencé cette année. Il faut espérer que cette fois-ci des avancées significatives seront mises en place en faveur de la reconnaissance des droits autochtones. Une des avancées des plus attendues est la ratification d'une déclaration universelle des droits des peuples autochtones.

L'exemple du projet de *Déclaration sur les droits des peuples autochtones*

En 1987, le *Groupe de Travail sur les Populations Autochtones* (GTPA) a entrepris l'élaboration d'un projet de *Déclaration sur les droits des peuples indigènes*, visant à protéger ces peuples du génocide, de l'ethnocide et de l'écocide et à préserver leurs territoires de toute forme de destruction et d'exploitation. Le GTPA avait admis l'urgente nécessité de disposer d'un tel outil international. L'élaboration de ce texte a nécessité huit années de travail des experts de l'ONU, des représentants des peuples autochtones et des gouvernements, des milliers d'heures de travail et des millions de dollars. Un projet de déclaration a fini par voir le jour, soulignant notamment :

- le droit des peuples autochtones à être libres et égaux à tous les autres groupes humains ;
- le droit des peuples autochtones à l'autodétermination : à déterminer librement leurs relations avec les États, leur statut politique et à poursuivre librement leur développement économique, social et culturel ;
- le droit des peuples autochtones sur leurs terres, sur leurs territoires et sur leurs ressources ;
- le droit des peuples autochtones à préserver leurs identités et caractéristiques distinctes.

Plusieurs représentants autochtones ont déclaré que ce projet de déclaration n'était pas parfait et qu'il n'était pas assez ferme ou contraignant envers les États. Lors de la 14^{ème} session du GTPA, les 5 experts des Nations Unies ont pris la décision finale et proposé un texte susceptible, selon eux, d'être adopté par l'Assemblée générale de l'ONU. Ce texte a, par la suite, été approuvé par la *Sous-Commission pour la lutte contre les mesures discriminatoires et la protection des minorités*, mais en 1995, la *Commission des Droits de l'Homme* de l'ONU a infligé un camouflet aux peuples indigènes en remettant en cause le projet de déclaration. Dans sa résolution, la Commission n'exige pas la prise en compte des huit années de travaux et établit la création d'un nouveau groupe de travail chargé d'élaborer un projet de Déclaration. Les autochtones sont arrivés néanmoins à ce que le nouveau projet soit élaboré après étude du premier texte proposé. Pour cela, ils font valoir que les 45 points du projet existant avaient été les enjeux d'un lourd travail et de durs combats. Néanmoins, contrairement au GTPA (ouvert à tout représentant autochtone), seules les organisations autochtones possédant un statut ECOSOC auprès de l'ONU ou ayant obtenu une accréditation spéciale, peuvent participer à ce nouveau groupe de travail. Cette restriction limite la marge de manœuvre des peuples indigènes et freine le travail engagé en 1987.

En huit ans, les peuples autochtones ont réussi à faire évoluer les quelques articles originels sur les droits culturels jusqu'à intégrer le droit à l'autodétermination. L'article 3 du projet de déclaration stipule : «Les peuples autochtones ont le droit de disposer d'eux-mêmes. En vertu de ce droit, ils déterminent librement leur statut politique et assurent librement leur développement économique, social et culturel». C'est pour cela que le projet existant est si important... Le but aujourd'hui est que ce projet de Déclaration soit présenté pour adoption devant l'Assemblée générale de l'ONU avant la fin de la seconde Décennie internationale. C'est à dire avant 2014.

Négociations lors du Groupe de travail intersessions sur le Projet de déclaration sur les droits des peuples autochtones

Le *Groupe de travail intersessions sur le Projet de déclaration sur les droits des peuples autochtones* (GTCD) s'est tenu pour la première fois en 1996. Les représentants autochtones ont essayé de définir des stratégies afin de maintenir l'élaboration du nouveau projet de déclaration à partir de celui proposé par le GTPA. Une méthode de travail a pu être trouvée mais les gouvernements ont imposé que les articles du projet de Déclaration soient discutés et adoptés les uns après les autres et non de façon globale. Lors de la deuxième session du GTCD, les représentants ont unanimement exprimé leur volonté de voir la déclaration adoptée telle quelle en tant qu'ensemble de normes minimales. Rejetant la proposition du président du GTCD de réexaminer le projet article par article, ils ont proposé une discussion générale, proposition qui ne fut pas acceptée ni examinée lors de la session d'ouverture. Les délégués ont alors quitté la salle de conférence en protestation et n'y sont retournés qu'après l'acceptation par le président des séances d'un débat général avant les discussions sur chaque article. Considérant toutefois que leur statut d'observateur ne leur permettait pas de participer pleinement et équitablement aux travaux, plusieurs délégations d'aborigènes d'Australie, maori de Aotearoa/Nouvelle-Zélande et amérindiennes sont rentrées dans leurs pays tandis que les autres délégations ont décidé de rester pour soutenir les mêmes positions au nom de tous les Peuples Autochtones et afin de ne pas laisser le champ libre aux États-Nations pour la modification du projet de déclaration. Cet événement démontre aussi la frustration de certaines organisations autochtones qui sentent que les États essaient de minimiser leurs voix lors des débats au sein des Nations Unies. Aujourd'hui, après cinq ans de travail du GTCD, seulement deux articles sur quarante cinq ont été adoptés par les gouvernements. Ce sont les articles 5 (sur la nationalité et la citoyenneté) et l'article 43 (sur l'égalité entre les femmes et

les hommes autochtones) qui ont été approuvés sans trop de difficultés par les États car ils étaient considérés comme des droits individuels et non collectifs. Même l'article 12 sur les droits culturels reste en discussion. Il stipule que : « Les peuples autochtones ont le droit d'observer et de revivifier leurs traditions culturelles et leurs coutumes. Ils ont notamment le droit de conserver, protéger et développer les manifestations passées, présentes et futures de leurs cultures, telles que les sites archéologiques et historiques, l'artisanat, les dessins et modèles, les rites, les techniques, les arts visuels et les arts du spectacle et la littérature. Ils ont aussi droit à la restitution des biens culturels, intellectuels, religieux et spirituels qui leur ont été pris sans qu'ils y aient consenti librement et en toute connaissance de cause, ou en violation de leurs lois, traditions et coutumes».

La position de la France sur les peuples autochtones

La France, en tant que pays centralisateur et fort de son passé colonisateur, a des positions ambiguës sur les droits des peuples autochtones. Durant les dix premières années d'existence du GTPA, la France n'a envoyé que très rarement des représentants lors de ces sessions. Ce n'est qu'à partir de 1995, avec la décision du président Chirac de reprendre les essais nucléaires en Polynésie, que la France s'est intéressée aux dangers du travail des Nations Unies sur les peuples indigènes. La mobilisation du peuple maori de Polynésie, soutenu par le peuple kanak et par tous les peuples autochtones du monde, a interpellé la mission française au sein de l'ONU. Depuis lors, la France suit assidûment les débats sur la déclaration et la création d'un forum permanent et participe chaque année au GTPA. Sur la déclaration, les positions de la France sont souvent reprises par d'autres États. La France, se basant sur sa constitution, s'oppose à tout article reconnaissant des droits collectifs, notamment l'article 3 sur l'autodétermination et l'article 14 sur les langues autochtones. Elle se base principalement sur les articles 1 (pays un et indivisible) et 2 (le français est la langue du pays) de sa constitution et sur sa conception des Droits de l'homme individuels pour remettre en question le bien fondé de certains articles du projet de déclaration. La France s'oppose aux articles 3, 4, 8, 21 et 33 du projet de déclaration sur les systèmes distinctifs (notamment le concept d'identité distincte fondamentalement lié à l'exercice de l'autodétermination), en faisant valoir qu'il existe une confusion dans les revendications autochtones entre les respects de leurs droits civils et leurs droits collectifs. Elle s'oppose également aux articles qui tendent à créer des droits spéciaux et qui donneraient le droit de veto aux peuples autochtones dans

toutes les affaires mettant en jeu le respect de leurs droits sociaux, économiques et culturels, ainsi que la protection de leurs territoires et de leurs modes de développement. La France émet des réserves sur les articles concernant la propriété foncière et territoriale, le droit aux ressources et à la gestion de l'environnement et le droit à l'auto-éducation des peuples indigènes. Espérons que les accords de Nouméa signés entre le gouvernement français et le peuple kanak ainsi que les propos du président de la République sur le respect des « peuples originels », que ce soit lors de la célébration du cinquantième anniversaire de la Déclaration universelle des droits de l'Homme ou lors du colloque sur les droits des communautés amérindiennes qui s'est déroulé en juin 2004 à l'Assemblée nationale, auront une influence sur la politique française à l'égard des peuples autochtones.

Les avancées vers la reconnaissance des peuples autochtones

Il existe un document de référence reconnaissant les droits des peuples autochtones, c'est la convention 169 de l'*Organisation Internationale du Travail* (OIT). Ce document, ratifié par plus de trente pays, énonce les normes minimales des droits des peuples indigènes et tribaux. C'est, à ce jour, le seul instrument juridique international qui traite de ces droits d'une manière globale.

La convention 169 exige le respect des cultures et des traditions de ces peuples. Elle fait obligation aux gouvernements de mettre en place des procédures de consultation lors de la formulation de toute mesure administrative ou législative qui pourrait les affecter, et elle définit des règles pour protéger leur territoire, leur travail, leur éducation et leur santé. De plus, en réponse à la marginalisation et la discrimination grandissantes envers les peuples autochtones du monde entier, la Commission des droits de l'Homme a nommé en 2001 un Rapporteur spécial sur la situation des droits de l'homme et des libertés fondamentales des populations autochtones. M. Rodolfo Stavenhagen, originaire du Mexique, a été accrédité à cette fonction. Son mandat a été défini par la résolution 2001/57 de la Commission des droits de l'Homme et le travail effectué représente un pas déterminant dans la protection des droits des populations autochtones.

Conclusion

Comme le souligne l'UNESCO dans un document récent : « il convient de souligner que les enjeux culturels [des peuples autochtones] sont affaire tout à la fois de possibilité et de responsabilité. Certaines questions revêtent une importance primordiale :

- comment décoloniser l'héritage de l'impérialisme en matière de savoir ;
- comment soutenir et renforcer la renaissance autochtone ;
- comment consolider la pratique et les bases de la diplomatie interculturelle ;
- comment parvenir à un pluralisme culturel durable résultant d'une diversité culturelle véritable ;
- comment créer un environnement politique et culturel dans lequel les droits et en particulier la dignité des peuples autochtones seront effectivement respectés ;
- comment mettre sur pied une éducation véritablement interculturelle à l'intention non seulement des communautés autochtones mais aussi de l'ensemble de la société ;
- comment promouvoir la culture en tant qu'élément moteur du développement durable».

Malgré tout le travail effectué au sein des instances internationales sur les revendications autochtones, les résultats tangibles et effectifs, que ce soit sur le terrain ou au sein du système Onusien se font attendre. Le respect des droits des peuples autochtones, souvent ignorés, est loin d'être garanti au niveau international. Mais dès aujourd'hui il faudrait reconnaître la valeur et la diversité des cultures des peuples autochtones ainsi que leurs formes spécifiques d'organisation sociale et mettre l'accent sur les contributions qu'ils peuvent apporter à l'humanité.

Documents de référence

- United Nations – Draft Declaration on the Rights of Indigenous People – Plain language version (1995) ;
- Convention n°169 de l'Organisation Internationale du Travail (OIT) ;
- Nations Unies – Populations Autochtones/La décennie internationale (1995-2004 et 2005-2014), département de l'information de l'ONU, 1995 et 2004 ;
- UNESCO, bureau du programme autochtone dans le cadre de la décennie internationale ;

- Nations Unies – Commission des Droits de l’Homme, Document E/CN.4/sub.2/AC.4/1995/6 ;
- Nations Unies – Commission des Droits de l’Homme, Document E/CN.4/sub.2/1995/26 ;
- Documents du Docip/Centre de Documentation de Recherche et d’Information des Peuples Autochtones (Genève, Suisse),
- UNPO Monitor/WGIP (de 1995 à 2005) ;
- Analyses de Glenn T. Morris (avocat shawnee, spécialisé en droit international, professeur à l’Université de Denver – Colorado) sur le projet de déclaration, four ht World Center bulletin (1996) ;
- Éditorial de Kenneth Deer (Nation Mohawk), The Eastern Door du 17/03/95, publié en français dans Nitassinan n°41, page 32 « les Peuples indigènes trahis par l’ONU » ;
- Enquêtes sur place du CSIA lors des sessions du *Groupe de Travail sur les Populations Autochtones* (GTPA), du Groupe de travail technique sur le projet de déclaration sur les droits des peuples autochtones, du Forum Permanent sur les questions autochtones et de la Commission des droits de l’homme de l’ONU.

Sites web :

- Pages du Haut Commissariat aux droits de l’homme de l’ONU sur les peuples autochtones
<http://www.unhchr.ch/indigenous/main.html>
<http://www.ohchr.org/french/issues/indigenous/>
- UNESCO / peuples autochtones
http://www.unesco.org/culture/indigenous/html_fr/index_fr.shtml
- Forum permanent des Nations unies sur les questions autochtones
<http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/index.html>
- Docip / Centre de Documentation, de Recherche et d'Information des Peuples Autochtones
<http://www.docip.org/>
- Programme "Peuples autochtones. Formation-Recherche"
Centre d'Etude et de Recherche Politiques (CERPO) à l'Université de Bourgogne
<http://www.u-bourgogne.fr/peuples-autochtones>
- CSIA-Nitassinan
Comité de solidarité avec les Indiens des Amériques. 21 ter rue Voltaire. Paris
<http://www.csia-nitassinan.org>

Entre revendications d'un droit des peuples et mobilisation symbolique de référents identitaires : les Kurdes en Turquie et les Berbères en Algérie et au Maroc

Didier Le Saout

Chercheur à l'Institut Maghreb-Europe

Dans un contexte de mondialisation où les discours et représentations politiques circulent comme des marchandises dans des espaces qui se jouent des frontières nationales, la multiplication des échanges conduit certaines populations du Moyen-Orient et du Maghreb à se revendiquer comme détentrices d'une spécificité culturelle. Les revendications kurdes en Turquie et berbères (ou amazighes) au Maroc et en Algérie révèlent de ce point de vue des similitudes dans l'affirmation de représentations identitaires. La revendication s'affirme comme une équation dont les termes s'expriment dans un argumentaire qui mêle droit et culture. Le respect de l'identité ethnique, culturelle, linguistique, le droit de pratiquer dans la vie privée et publique une langue autre que celle considérée comme langue officielle, la poursuite d'un cursus d'enseignement dans cette même langue minorisée, sont autant de demandes qui nourrissent les expressions identitaires. Mais ces revendications laissent également paraître des différences dans leur prise en charge par les gouvernants. Confrontés à l'émergence de cultures plurielles, les politiques publiques sont aujourd'hui appelées à mettre en œuvre de nouveaux droits qui ne se définissent plus dans des termes strictement sociaux mais culturels.

De l'ottomanisme à la turquisation

En Turquie, le traité de Lausanne signé en 1923 est au fondement de la définition, et par la même de la prise en charge, des minorités. Son importance est d'autant plus cruciale que ce traité en ne reconnaissant que trois minorités (grecque, arménienne, juive) a permis notamment au gouvernement turc de priver tout autre groupe minoritaire du droit d'être éduqué dans sa langue¹. Depuis lors, seul le statut de « minorités non musulmanes » est officiellement reconnu, ce qui revient entre autres à exclure les Kurdes de la définition de minorité. Ces trois minorités devront par la suite se contenter des droits obtenus à Lausanne. Aucune autre minorité n'obtiendra jusqu'à aujourd'hui le statut de minorité.

¹ Voir Hamit Bozarslan « Les minorités en Turquie », *Pouvoirs*, n°115, 2005, pp. 101-112.

Le traité de Lausanne consacre ainsi le passage de l'ottomanisme à la turquisation. Dans la nouvelle République turque qui émerge, l'usage de la langue kurde et la pratique de la culture kurde sont particulièrement réprimés dès mars 1924. L'enseignement du kurde est interdit à l'école et dans les tribunaux. Les mots kurdes et Kurdistan sont bannis. Une réglementation interdit en 1934 de donner des prénoms kurdes à ses enfants. La vie des Kurdes en qui on ne voit que des « Turcs des montagnes » y devient particulièrement difficile, l'écrasement de l'identité kurde est constant. Des écoles sont fermées, la presse kurde interdite. Les dispositifs législatifs qui se succèdent ne font alors qu'enraciner l'oppression subie par les Kurdes. Marque de cette répression de plus en plus encadrée par des dispositifs législatifs, la loi du 25 janvier 1967 interdit sur l'ensemble du territoire turc la publication et la diffusion de tout ce qui concerne les Kurdes, et ceci quelle que soit la langue de publication.

Après le coup d'Etat de 1980 des milliers de Kurdes sont arrêtés et torturés. La constitution de 1982 réaffirme l'indépendance et l'intégrité de la nation turque, l'indivisibilité du pays et reprend la définition des minorités comme des groupes non musulmans. Tous les citoyens considérés comme ethniquement turcs sont sommés d'apprendre la seule langue turque, aucune autre langue ou dialecte ne pouvant être enseigné comme langue maternelle que se soit dans les organismes de formation ou dans le système éducatif. L'argutie des autorités repose sur l'idée qu'il importe de ne pas mettre en œuvre des politiques différenciées à l'égard des Kurdes, ce qui les discriminerait au regard du reste de la population de Turquie. Mais au-delà de ce discours, la diffusion des revendications kurdes incite les autorités à produire de nouveaux dispositifs encore plus contraignants à leur égard. L'article 81 de la nouvelle loi sur les partis politiques adoptée en 1983² maintient implicitement l'interdiction des organisations kurdes. Il stipule en ce sens : « Les partis politiques : a) ne peuvent affirmer qu'il existe sur le territoire de la République de Turquie des minorités fondées sur une différence nationale, religieuse, culturelle, confessionnelle, raciale ou linguistique ; b) ne peuvent avoir pour objectif et mener des activités visant à saper l'unité nationale en créant des minorités sur le territoire de la République de Turquie par la protection, le développement et la diffusion d'une langue et d'une culture autres que la langue et la culture turques ; c) ne peuvent utiliser une langue autre que le turc dans la rédaction et la publication de leurs statuts et de leur programme, dans leurs congrès, réunions, meetings et dans leurs moyens de propagande ; ils ne doivent pas utiliser et diffuser des calicots, affiches, disques, enregistrements sonores, films, brochures et tracts rédigés dans une langue autre que le turc ; ils ne peuvent pas non

² Publiée le 24 avril 1983 au Journal officiel de la République turque.

plus rester indifférents à ce que des actions soient menées par d'autres. Il leur est permis cependant de traduire leurs statuts et leur programme dans les langues étrangères autres que celles qui sont interdites par la loi »³. Manifestation encore de cette politique à l'égard des Kurdes, la loi n°2392 du 22 octobre 1983 rappelle que la langue maternelle de tous les citoyens est le turc et qu'il est par conséquent formellement interdit de recourir à toute autre langue.

Les conceptions officielles qui prévalent en Turquie ne considèrent pas le kurde que soit du point de vue linguistique ou sociologique comme étant une langue mais comme référant à différents dialectes insignifiants qui ne permettent même pas la communication entre Kurdes. Mais dans les faits, il est indéniable que l'usage des dialectes kurdes cristallise la revendication identitaire autour de l'exigence de droits culturels. La répression à l'encontre des Kurdes nourrit un sentiment de revalorisation collective, ressource que mobilisera le Parti des travailleurs du Kurdistan (*Partiyé Kerkarén Kurdistan* - PKK) dans sa stratégie armée qu'il développe à l'encontre de l'Etat turc à partir de 1984⁴. Cette stratégie renforce encore plus la répression menée par les autorités turques. Dans un texte qui constitue son socle programmatique, généralement connu sous le nom de *Manifeste*, et diffusé sous le titre « La voie de la révolution du Kurdistan » (*Kurdistan Devriminin Yolu*), le leader du PKK, Abdullah Öcalan, développe l'idée selon laquelle le colonialisme brise les attaches sociales et nationales d'un peuple et entrave le développement de la langue et de la culture. Il justifie le recours à la force par obligation pour défendre le droit des Kurdes. La violence lui paraît d'autant plus justifiée que les politiques turcs « n'ont pas autorisé que nous discussions de nos réalités les plus élémentaires. (...) Même la pratique de la langue kurde est interdite. Et cela continue encore aujourd'hui. Il n'existe pas d'autre exemple au monde »⁵. Plus récemment, dans un ultimatum envoyé au nouveau gouvernement, en 2002, l'organisation kurde exige qu'il soit fait référence aux Kurdes en tant que peuple dans la Constitution, que la langue kurde soit reconnue comme deuxième langue officielle, qu'on procède à une décentralisation du pouvoir central. La chaîne de télévision Med-TV contrôlée par le PKK offre pour sa part dès 1995 une programmation diffusée notamment dans les dialectes kurdes, à savoir le *kurmancî*, le *sorani* et le *zazaki*.

³ Cf. Gérard Chaliand, *Le malheur kurde*, Paris, Editions du Seuil, 1992, p. 68.

⁴ Sabri Cigerli, Didier Le Saout, *Öcalan et le PKK. Les mutations de la question kurde*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2005.

⁵ Dogu Perincek, *Abdullah Öcalan ile Görüşme* (Entretiens avec Abdullah Öcalan), Istanbul, Kaynak Yayinlari, 1990, p. 36.

L'Europe et la voie des réformes

Le discours politique sur l'existence d'une réalité kurde se dégage progressivement, dans l'opinion publique turque, de la forme armée du conflit qui oppose à l'armée le PKK, qui sera classé comme organisation terroriste par les Etats-Unis et l'Union européenne. Tout d'abord, une loi interdisant l'usage de la langue kurde est abolie en 1991. Il est dorénavant permis de publier en kurde des journaux, magazines et *compact discs*. Mais c'est la réunion du Conseil européen qui se tient à Copenhague en 1993 qui ouvrira la voie aux réformes. Les pays candidats à l'entrée dans l'UE se voient dans l'obligation de remplir un ensemble de conditions – connues sous le nom de « critères de Copenhague ». L'Union Européenne, au nom du respect des minorités notamment, contraint les autorités turques à s'engager sur la voie d'une démocratisation.

L'abolition de la peine capitale, l'autorisation de la diffusion de la langue et de la culture kurdes, constituent quelques-unes des grandes réformes que se décident d'entreprendre les autorités turques. Devant l'ampleur des exigences de l'Europe, la Turquie modifie tout d'abord bon nombre des textes juridiques en vigueur issus notamment de la gestion des différents coups d'Etat. Pour ce faire, les autorités recourent à la technique des « paquets de réformes » qui englobent une série de projets de lois soumis en une seule lecture au Parlement composés d'amendements à la Constitution ainsi que différentes lois ou codes. Trente-quatre amendements constitutionnels sont adoptés en octobre 2001. Ils sont suivis de sept paquets de réformes. L'interdiction concernant l'enseignement des différentes langues et dialectes, implicitement la langue kurde, est levée. L'indivisibilité de l'Etat est pour sa part réaffirmée. Les restrictions portées à la diffusion sont également supprimées. Les nouvelles dispositions permettent l'ouverture de cours privés pour l'enseignement de différentes langues et dialectes. La loi autorisant la diffusion d'émissions de radio et de télévision en langue kurde est publiée au Journal officiel le 18 décembre 2002. Elle prévoit la diffusion d'un maximum de quarante-cinq minutes d'émissions radiophoniques dans les différentes langues et dialectes que les citoyens turcs utilisent dans leur vie quotidienne, soit quatre heures par semaine.

Même si les exigences de l'Union européenne ne font pas expressément référence aux Kurdes mais visent les minorités en général, ce sont bien les exigences de droits culturels portés par les Kurdes qui constituent le moteur des réformes en Turquie. Néanmoins, il faut encore reconnaître que ces réformes rencontrent des freins dans leur mise en œuvre. La Constitution reste toujours silencieuse sur le droit de recourir à sa propre langue devant les tribunaux. Les

émissions de radio et télévision en langue kurde vont effectivement débiter en 2004 dans la limite des quarante-cinq minutes hebdomadaires imparties mais à des horaires très matinaux. L'enseignement privé du kurde⁶ quant à lui rencontre des entraves justifiées par des faux prétextes. Des obstacles techniques peuvent ainsi tenir au manque d'issue de secours dans les salles de cours ou encore à l'étroitesse des portes auxquelles il manque cinq centimètres par rapport aux normes en vigueur. Il sera également prévu que les cours privés de kurde ne pourront se tenir que le samedi et le dimanche et ne pourront excéder une durée de six heures.

De la même façon, si le gouvernement turc a supprimé l'interdiction des prénoms à consonance ethnique – en l'occurrence kurde – dans le but d'harmoniser ses lois avec les critères de Copenhague, la mise en œuvre d'une libéralisation sur cette question reste plus que problématique. Une circulaire émanant du ministère de l'Intérieur interdira en effet l'utilisation des prénoms comportant des lettres ne faisant pas partie de l'alphabet turc telles le W, X, Q alors que paradoxalement, ces lettres sont déjà utilisées en Turquie dans des mots comme « fax » ou « show TV », « Axa Oyak », « Eximbank » par exemple. Les quelques arrêts de la Cour de cassation⁷ qui ont pu casser les décisions de tribunaux qui avaient annulé les prénoms kurdes choisis par les familles n'ont pas empêché que grand nombre de tribunaux soient toujours saisis de demandes visant à turquifier les prénoms des enfants.

Les réformes concernant l'enseignement des langues et dialectes minoritaires ne permettent pas de faire enseigner à ses enfants leur langue maternelle autrement que comme une langue étrangère. Cet enseignement ne repose pas sur la volonté de maintenir et de soutenir l'enrichissement de la langue. L'application de l'amendement sur la radio est sévèrement restreinte. La durée de diffusion est réduite à quelques heures chaque semaine, soumise à l'exigence d'une autorisation. L'Etat opère un contrôle sur les contenus. Des restrictions sont par ailleurs apportées aux programmes dont on pourrait reprocher de contredire les principes fondamentaux de la République turque et l'intégrité de l'Etat. Le Conseil supérieur de la radio et de la télévision a déjà suspendu une radio invoquant que la diffusion d'un programme culturel et musical portait atteinte à ces principes.

⁶ Cette légalisation fait suite à un mouvement initié par les étudiants d'origine kurde qui s'était développé en 2001 dans des universités turques. Certains des pétitionnaires seront arrêtés. D'autres seront expulsés de leur université. Ils seront contraints d'arrêter leurs études.

⁷ Voir notamment l'arrêt Berfin 1989/1520 et l'arrêt Rojda 1992/1351.

Arabisme et amazighité au Maghreb

Dans les transformations qui affectent les sociétés du Maghreb, les langues constituent l'élément révélateur des contradictions qui traversent les sociétés. L'équation « un Etat = une langue » qui a pu être portée au moment de la période d'arabisation n'est plus opérationnelle. Deux langues « nationales », l'arabe et le berbère, et une langue étrangère, à savoir le français, dominent aujourd'hui. L'usage de tamazight est dominant dans plusieurs régions. Les habitants du Rif au Nord du Maroc continuent à parler le *tarifit*. Au centre, les Imazighen qui vivent entre le plateau de Zemmour à l'ouest et le Haut-Atlas oriental parlent le *tamazight*. Les Chleuhs parlent le *tachelhit*. A cette répartition, s'ajoutent également les mouvements migratoires des Berbères qui viennent vivre dans les grandes villes. En Algérie, ce sont les Kabyles qui forment le groupe le plus important. On compte également les Chaouïas, les Mozabites, les Touaregs. Au-delà de la Kabylie, les berbérophones vivent près d'Alger ainsi qu'à l'est et dans le sud du pays.

Trait distinctif de la configuration qui prévaut en Turquie, la revendication amazighe au Maroc et en Algérie est portée par un mouvement social qui se structure progressivement. Dans ces contextes bien différents, des représentations collectives se construisent autour des revendications portant sur la langue et la culture et nourrissent l'essor d'une revendication culturelle. Au Maroc, la date du 5 août 1991 signe ainsi l'émergence d'un mouvement revendicatif structuré qui se dote d'une plate-forme présentant les principales revendications amazighes. A l'occasion de la tenue des assises de la quatrième rencontre de l'Université d'été d'Agadir qui rassemble les militants berbères du Maroc, six associations⁸ rendent public un texte qui réclame la reconnaissance de la langue et de la culture amazighes. Une charte est adoptée à cette occasion. Il y est affirmé que l'historicité de la langue et de la culture amazighes et leur enracinement est attestée « depuis plus de cinq millénaires selon les documents archéologiques disponibles ». L'antériorité de la culture amazighe est vue comme constituant un socle identitaire : « La langue arabe et la culture arabo-musulmane sont présentes au Maroc en tant qu'éléments constitutifs de l'identité culturelle marocaine depuis la pénétration de l'islam durant le septième siècle. La charte demande l'inscription du caractère national de la langue berbère aux côtés de la langue arabe, son intégration dans les programmes d'enseignement public, la création d'un département de langue et de culture

⁸ Il s'agit de l'Association marocaine pour la recherche et l'échange culturel (Amrec), l'Association de l'Université d'été d'Agadir (UEA), de l'Association nouvelle pour la culture et les arts populaires (Ancap, devenue Tamaynut), de l'Association Ilmas, de l'Association culturelle Ghris (devenue association socio-culturelle Tilelli) et de l'Association culturelle Souss.

amazighes dans les universités marocaines. Il réclame également qu'une place soit reconnue à tamazight dans les médias. A la suite de cette rencontre, un Conseil national de coordination (CNC) est mis sur pied pour fédérer les associations amazighes.

La prise en compte par le Makhzen de l'amazighité dans ses politiques s'oppose et profite à la fois d'un mouvement social qui se structure. Dans un discours qu'il prononce le 20 août 1994, Hassan II amorce ainsi une politique de reconnaissance de l'amazighité tout en laissant se développer un mouvement associatif amazigh. Il déclare en substance que la berbéricité est partie intégrante de la culture du Maroc tout en réaffirmant que c'est la langue arabe qui unit les Marocains. Il se propose alors d'encadrer et de promouvoir les « dialectes » berbères : « De nos jours, déclare-t-il, les dialectes se sont avérés nécessaires. Pourquoi nécessaires ? Parce que malheureusement, l'Occident nous a envahi jusque dans nos foyers. Dans un foyer sur trois au moins, on mêle, hélas, arabe et français, on s'exprime simultanément en langues arabe et espagnole si bien que le langage dans nos maisons est devenu une sorte d'esperanto que ne comprennent que les membres desdits foyers. Si un mélange linguistique doit s'imposer, ce qui est d'ailleurs souhaitable, que ce soit alors celui de l'arabe et de nos dialectes »⁹.

Cette attention portée à l'amazighité trouve un début de traduction dans les politiques publiques. En 1995, la télévision marocaine retransmet les premiers journaux télévisés en tamazight (la langue berbère). Suite aux conseils de Hassan Aourid¹⁰ qui a fait ses études au collège royal avec celui qui sera le futur roi du Maroc, Mohammed VI, Hassan II reconnaît tamazight comme langue nationale en 1996 tout en maintenant la primauté de l'arabe. Ainsi, la revendication portée par les associations amazighes visant à la reconnaissance de la langue berbère et à l'amazighité au même titre que les autres dimensions de l'identité au Maroc, à savoir l'islam et la langue arabe, ne trouve pas de traduction dans la Constitution mais dans la politique du Roi. Les préparatifs de la création d'un institut sur la culture amazighe vont alors battre leur plein. La gestion de l'amazighité n'en reste pas moins conflictuelle. Le congrès que doit tenir le mouvement amazigh à Bouznika est interdit en juin 2001. La place donnée à l'amazighité dans la recomposition identitaire se traduit par la création, en juillet 2001, de l'Institut royal de la culture amazighe (IRCAM) suivant en cela l'exemple algérien du Haut

⁹ Allocution de S.M. le Roi Hassan II prononcée à l'occasion du 41^{ème} anniversaire de la révolution du roi et du peuple, 20 août 1994.

¹⁰ Hassan Aourid soutiendra sa thèse de doctorat en science politique « Le substrat culturel des mouvements de contestation au Maroc. Analyse des discours islamiste et amazigh » à l'Université Mohamed V de Rabat-Agdal en 1999.

commissariat à l'amazighité (HCA). Dans le discours que Mohammed VI prononce à cette occasion, le Roi se fait fort de mettre à profit toutes les opinions et les initiatives visant la promotion de la culture amazighe « en parfaite cohérence avec les fondements de notre identité marocaine ancestrale, unie autour de ses valeurs sacrées et pérennes »¹¹. Pour Mohammed VI, il s'agit de promouvoir « l'amazighe » qui « constitue un élément principal de la culture nationale, et un patrimoine culturel dont la présence est manifestée dans toutes les expressions de l'histoire et de la civilisation marocaine »¹². Cette reconnaissance doit permettre la consolidation de la valorisation de la personnalité marocaine et de ses symboles linguistiques, culturels et civilisationnels.

Tamazight et l'algérianité

On assiste également à un encadrement institutionnel de l'amazighité en Algérie où le mouvement qui se structure autour de l'identité berbère donne lieu à des actions protestataires beaucoup plus radicales, principalement en Kabylie et à Alger où vivent de nombreux Kabyles. Les mobilisations qui se développent en 1980, qu'on nommera par la suite « printemps berbère », ouvrent le champ à un mouvement social amazigh structuré.

La Constitution de 1989 qui posera les cadres présentés comme devant ouvrir la voie à une démocratisation, répond la crise ouverte après les émeutes de 1988 qui avaient ébranlé l'Etat-FLN, fait néanmoins l'économie d'une recomposition identitaire. Ses trois premiers articles continuaient d'invoquer les principes reconnus à l'indépendance selon lesquels « l'Algérie est une République démocratique et populaire », qu'elle est « une et indivisible », que « l'islam est la religion de l'Etat » et que « l'arabe est la langue nationale et officielle ». Ce sera le boycott scolaire organisé en Kabylie en 1994 qui conduira à des réformes liées à la prise en compte de la culture amazighe. La présidence de la République crée le HCA le 27 mai 1995 dans le but notamment de préparer à l'introduction de tamazight dans l'enseignement¹³. Cette prise en charge de la revendication identitaire n'en est pas moins soumise à des tensions. Quelque temps plus tard, l'ordonnance du 6 mars 1997 portant loi organique relative aux partis politiques¹⁴ enferme la création et les activités de ces derniers dans des limites strictes.

¹¹ Allocution de S.M. le Roi Mohammed VI à l'occasion de la nomination des membres du Conseil d'administration de l'Institut Royal de la culture amazighe (IRCAM). Palais Royal de Rabat, 27 juin 2002. Cf. <http://www.map.co.ma/mapfr/fr.htm>

¹² Discours de S.M. le Roi Mohammed VI lors de la cérémonie d'apposition du Sceau chérifien scellant le dahir créant et organisant l'Institut Royal de la culture amazighe. Ajdir (Khénifra), 17 octobre 2001. *Ibid.*

¹³ Décret présidentiel n°95 du 27 mai 1995.

¹⁴ Journal officiel de la République algérienne (JORA), 6 mars 1997, pp. 24-34.

La formule selon laquelle un « parti politique ne peut, en outre, fonder sa création ou son action sur une base religieuse, linguistique, raciale, de sexe, corporatiste ou régionaliste » reste proche des conditions posées par la loi du 5 juillet 1989¹⁵ relative aux « associations à caractère politique ». Cette dernière posait en effet dans son article 5 que la fondation de toute association de ce type ne pouvait reposer sur « des pratiques sectaires et régionalistes, le féodalisme et le népotisme », tout comme elle ne pouvait conduire à « l'établissement de rapports d'exploitation et de liens de dépendance » ou encore entraîner « un comportement contraire à la morale islamique et aux valeurs de la révolution du 1^{er} novembre 1954 ». Il est par ailleurs affirmé dans le même article que « (...) l'association à caractère politique ne peut, en outre, fonder sa création ou son action sur la base exclusivement confessionnelle, linguistique, régionaliste d'appartenance à un seul sexe, à une seule race ou à un statut professionnel déterminé ».

La nouvelle réglementation des partis politiques arrêtée en 1997 apparaît comme un révélateur du jeu identitaire mis en place par les gouvernants qui cherchent à encadrer les valeurs auxquelles les partis sont susceptibles de se réclamer. Alors que le législateur de 1989 interdisait qu'une formation politique fasse reposer ses référents programmatiques « exclusivement » sur des considérations confessionnelles, linguistiques, régionales, le législateur de 1997 contraint les partis d'expurger *toute* référence aux « constantes nationales » inscrites dans la constitution, à savoir l'arabité, l'islam et l'amazighité. Conséquence du traumatisme provoqué par la victoire du FIS aux élections locales et législatives en 1990 et 1991, la loi de 1997 enlève donc aux partis islamistes légaux la possibilité de se réclamer de l'islam tout comme elle prive dans le même temps les partis implantés en Kabylie de la possibilité de se référer à l'amazighité.

La gestion de l'amazighité va connaître de nouveaux développements. L'assassinat du chanteur kabyle Matoub Lounès en juin 1998, puis la mort de jeunes lycéens provoquée par la Gendarmerie en avril 2001 fera de l'émeute la forme privilégiée d'action protestataire. Le président de la République prononce le 12 mars 2002 un discours à l'occasion de sa rencontre avec la fraction « dialoguiste » des délégués du « mouvement de citoyens » issu des mobilisations du « printemps noir » en 2001. « Je suis profondément convaincu, déclare-t-il, que l'Algérie a aujourd'hui les capacités et les moyens d'assumer l'identité totale de son peuple, identité pleine et entière. L'amazighité, l'arabité, l'islamité ne sont pas propres à une

¹⁵ JORA, 5 juillet 1989, pp. 604-607.

partie seulement des Algériens. Elles définissent ensemble l'algérianité. Aucune n'est suffisante par elle-même, mais chacune est nécessaire pour que soit complète l'identité nationale algérienne ». Le projet de loi portant révision constitutionnelle et prévoyant la consécration de tamazight comme langue nationale et son introduction dans la loi fondamentale est adopté le 8 avril 2002 par les deux chambres du Parlement réunies en plénière. Dans une lettre qu'il adressera le 8 avril 2002 au président et aux membres du Parlement, le président de la République déclare alors : « En effet, en officialisant aujourd'hui la reconnaissance de tamazight comme langue nationale nous considérons que nous avons accompli notre devoir devant l'histoire et honoré le serment du 1^{er} novembre 1954 ». Dans cette reconfiguration, « l'arabité et l'amazaghité trouveront naturellement les interactions fécondes en se nourrissant de l'islam, religion dont Dieu nous a privilégiés ».

Les conflits identitaires : une menace pour la nation ?

La prévalence de droits culturels peut se mesurer au regard des politiques menées par les pouvoirs publics en matière linguistique. Pouvoir se servir de sa langue devant les tribunaux, dans ses relations avec les services publics, dans la vie économique et sociale n'est pas sans conséquence dans la vie quotidienne. Disposer du droit de fonder des journaux, de diffuser des programmes de télévision et radio spécifiques ne peut qu'enraciner la pratique de cette langue. Si les politiques publiques ne considéraient pas les minorités comme une menace à la nation, elles n'auraient crainte de hisser les langues minorisées au statut de langue nationale et de langue officielle. Les minorités pourraient à cet égard être définies de façon plus précise. Un auteur comme Dilek Kurban distingue de ce point de vue les « minorités nationales » des « minorités culturelles »¹⁶. A son avis, seuls les Kurdes et les Alévis relèvent d'un statut de minorités nationales en Turquie. Ces populations n'ont pas été affectées par la politique d'assimilation et de modernisation contrairement aux minorités culturelles, c'est-à-dire les « non musulmans » turcs qui ont été assimilés par cette même politique d'assimilation. Ceci expliquerait que le récent réveil identitaire qui se cristallise autour de l'héritage linguistique et artistique observé chez ces groupes ne conduit pas à la revendication de droits juridiques et politiques. Mais si la permanence d'un héritage culturel reste une variable essentielle pour analyser les droits culturels, il n'en reste pas moins que c'est au Maghreb que les changements sont les plus significatifs. On ne peut que constater un début de mise en œuvre de l'enseignement de tamazight dans plusieurs régions du Maroc et plusieurs wilayas

¹⁶ Dilek Kurban « Confronting Equality : the need for Constitutional Protection of Minorities on Turkey's Path to the European Union », *Columbia Human Rights Law Review*, 35:153, 2003, p. 179.

d'Algérie alors même que la position de la Turquie en la matière reste toujours déterminée par la crainte que l'enseignement du kurde ne crée une division irréversible entre Turcs et Kurdes et menace à terme l'unité nationale. Le défi d'admettre et d'organiser un pluralisme culturel reste plus que jamais d'actualité.

Droits religieux et citoyenneté

Aicha Touati-Bendouba

Sociologue et militante des droits des femmes

L'irruption depuis environ une vingtaine d'années dans l'espace public national et international de ces nouveaux acteurs (trices) sociaux que sont les femmes musulmanes du Nord et du Sud, ébranle le modèle universalisant « d'émancipation féminine ». Quel regard porte-t-on sur ces nouvelles identités féminines ? Comment les unes et les autres vivent-elles leurs droits religieux ? Quelles sont leurs revendications ou aspirations ? Sont-elles identiques de l'une à l'autre rive de la Méditerranée ? Peut-on parler d'émergence d'un « nouveau féminisme » transnational ? Voici quelques unes des questions à partir desquelles je tenterai d'apporter des éléments de réflexion.

I- Le retour au religieux

I.1. Le contexte des années 80

Dans les années quatre-vingt, dans un contexte de crise du modèle de salariat et de l'Etat providence, de repli des grandes idéologies du socialisme et du communisme d'un côté, du relatif échec des expériences de développement tiers mondistes dans la foulée des décolonisations de l'autre, on assiste dans un monde soumis de plus en plus à une intense uniformisation, à l'émergence de mouvements identitaires exprimés par des groupes entiers de population ou des minorités religieuses, ethniques et de genre.

C'est ainsi qu'on a vu apparaître dans l'espace public, à la fin des années 70/début des années 80, un peu partout dans le monde, d'Iran aux pays du Maghreb en passant par les pays d'Europe occidentale, à travers de nouvelles figures d'hommes et de femmes, une demande individuelle et collective de droits religieux (nous parlons de l'Islam).

A ces voix qui s'élèvent pour manifester le droit de vivre leur religion, librement et ouvertement, d'être reconnu et intégré dans la société avec leur différence ; à ceux et celles qui, face à l'échec de modèles de développement et de modernisation importée, tentent de se réapproprier leur culture et leur religion, s'opposent des réactions empreintes d'incompréhension, de rejet et d'exclusion.

Quelles sont les logiques à l'œuvre dans ces mouvements sociaux et dans les réactions qu'elles génèrent ? Qu'en est-il de la garantie de ces droits ? Comment qualifier les obstacles à leur libre exercice ? Comment, par ailleurs, concernant les femmes musulmanes, concilier l'affirmation et le respect de l'égalité entre les sexes avec des exigences parfois discriminantes, telles qu'elles apparaissent dans les textes fondés sur le droit musulman : valeur inégale du témoignage, inégalité dans les droits de succession et d'héritage, dans la tutelle légale des enfants ; instauration de la répudiation, de la polygamie, de l'interdit du mariage avec un non musulman.

Ce sont là quelques unes des questions que l'on se pose face à l'émergence et l'évolution de ces nouveaux (elles) acteurs(trices) sociaux, symboles d'archaïsme pour les uns, de modernité pour les autres, pour le moins objet d'attraction/répulsion.

1.2. Du Nord au Sud une affirmation du droit religieux

Le choix d'aborder la question des droits religieux par le genre et sous le prisme de la citoyenneté, en essayant de comprendre ce qui se passe sur les deux rives de la Méditerranée n'est pas seulement dicté par l'actualité du débat sur le voile et sur l'Islam. Il nous a paru important de l'aborder sous cet angle pour deux raisons :

- **l'acceptation de la diversité culturelle**, y compris religieuse, est un critère important du degré de démocratie d'un pays : c'est ainsi que la question est posée dans un pays comme la France confrontée, avec la présence définitive des populations issues de ses ex-colonies, au défi d'une redéfinition de son identité nationale. Or, les restrictions portées par les pouvoirs publics à travers notamment la loi sur les signes religieux ne sont-elles pas, au nom même des principes de laïcité et du droit international de respect des libertés religieuses, discriminatoires vis-à-vis des populations musulmanes et ne portent-elles pas ainsi atteinte aux droits humains ?

- **la réactivation dans le contexte actuel de la dimension religieuse** et les projets d'une relecture du droit musulman, tenant compte des évolutions historiques et sociales dans les sociétés musulmanes, ne constituent-ils pas une expérience inédite d'accès vers la modernité après une longue rupture de plusieurs siècles liée à l'expérience coloniale et à l'échec des expériences de développement et de modernisation dans ces mêmes pays ?

Mais on peut aussi s'inquiéter du risque d'instrumentalisation de la religion et de restriction des droits humains ? En effet, derrière l'argument que le fondement de ces droits est

occidental, se profile une contestation du message de « la déclaration universelle des droits de l'homme » au profit d'autres référents tels que la version confucéenne des droits de l'homme chez les Chinois ou la conception islamique des droits de l'homme en Iran ou au Soudan, pour ne citer que ces exemples.

Cette approche de plus en plus partagée, considère le discours sur les droits de l'homme, comme un avatar de la prétention civilisatrice et universalisante héritée de la période coloniale d'un Occident qui tente d'imposer au monde une vision d'origine et d'essence chrétienne.

II. Femmes et droits religieux dans les pays du Nord

II.1. Que dit le droit ?

Le Pacte international relatif aux droits civils et politiques voté en 1966, affirme dans son article 18 que toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion ; ce droit implique la liberté d'avoir ou d'adopter une religion ou une conviction de son choix, ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction, individuellement ou en commun, tant en public qu'en privé, par le culte et l'accomplissement des rites, les pratiques et l'enseignement.

Ces droits culturels sont réaffirmés dans la Déclaration et le programme d'actions adopté à Vienne en 1993 par la Conférence mondiale sur les droits de l'homme ; il est stipulé que : « les personnes appartenant à des minorités ont le droit de jouir de leur propre culture, de professer et de pratiquer leur propre religion et d'utiliser leur propre langue, en privé et en public, librement et sans immixtion ni aucune discrimination que ce soit ».

Cependant si les droits civils, politiques, droits au travail ont été suivis de législation et de garantie au niveau de leur application, l'entreprise apparaît plus complexe pour les droits culturels même dans les pays riches. On pourrait aussi s'interroger sur ces difficultés ou cette « minimisation » des droits culturels : est-ce la crainte de l'acceptation d'une diversité culturelle et de son corollaire le risque de remise en cause d'un modèle culturel qui se veut universel qui pose problème ?

Quoi qu'il en soit l'application de ces droits ne semble pas aller de soi, y compris dans le pays des droits de l'homme, probablement parce que la question pour l'exemple de la France est encore liée au contentieux colonial.

II.2. Comment se traduit cette demande du religieux dans les pays du Nord ?

En Europe cette demande s'exprime dans un contexte favorable au retour au religieux, en lien avec le déficit de crédibilité des politiques et des syndicats, le repli des valeurs égalitaires, la perte des solidarités d'une part ; au développement du chômage, de l'exclusion et de la précarité d'autre part.

En France plus particulièrement, la demande d'exercer librement sa religion, portée par des populations immigrées installées de longue date, originaires de pays anciennement colonisés, a été rendu plus visible par la première « affaire du foulard » en 1989, les attentats de 1995 dans le métro parisien, ou le 11 septembre 2001. Elle s'exprime à travers des revendications de droits culturels/culturels émanant de jeunes hommes et femmes ayant fait des études supérieures, ou du moins instruits, et qui accèdent ou peuvent accéder à un statut social autre que celui de leurs pères.

En rupture avec l'islam vécu par les parents de façon discrète, les jeunes et moins jeunes filles musulmanes affirment en citoyennes leur identité religieuse et le respect de leur différence au sein même de l'école, sanctuaire de la laïcité.

Fortes de leurs convictions religieuses, elles contestent les pratiques conservatrices liées à un fonds culturel patriarcal, accentué et rigidifié par le parcours migratoire autour notamment du contrôle sexuel des filles (et qui explique les cas de mariages et de retours forcés aux pays d'origine).

Mais s'engagent également avec la même fermeté dans une expérience féministe qui bouleverse les représentations et schémas de pensée habituels et surtout alimente, sur fond de totale méconnaissance voire d'ignorance de l'Autre, des peurs et fantasmes quant au danger communautariste que ferait courir l'islam à la communauté politique.

Les réactions parviennent moins du côté des pouvoirs publics, où l'on semble avoir évolué en dix ans de l'indifférence à la prise en compte de l'Islam dans le paysage français autour notamment de la gestion des mosquées et du statut et de la formation des imams. Elles parviennent plutôt de la société qui, marquée par la peur de l'islamisme, la reporte sur tous les immigrés y compris leurs enfants français perçus désormais sous le prisme de l'essentialisme religieux.

La confrontation dans l'espace public avec ces acteurs nouveaux se double d'une incompréhension et d'une violence encore plus forte, lorsque l'altérité se présente sous la figure du féminin et provoque pour reprendre l'expression d'Emmanuel Terray¹, une « hystérie du débat », notamment autour de la question du voile.

L'obsession de la femme voilée en Occident, prend des formes d'autant plus passionnelles qu'en présentant une résistance à ôter le voile les jeunes musulmanes réactivent la symbolique politique du voile liée à la guerre d'Algérie.

En effet autant la demande religieuse provenant des hommes et plus précisément des jeunes, objets de suspicion permanente, paraît conforme aux représentations sur l'islam perçu comme religion barbare et constitutive de la domination des femmes, autant la demande provenant de jeunes femmes ébranlent tous les schémas de pensée.

Cette affirmation est portée jusqu'au sein des mouvements féministes dont elles² se réclament malgré le déni de légitimité que leur opposent parfois violemment les groupes féministes laïcs et les tenants d'un républicanisme excessif muré dans une incapacité à comprendre ces jeunes filles qu'elles croyaient convaincues des acquis des combats féministes des années 70, libérées des archaïsmes des sociétés de leurs parents et qui plus est, portent le foulard « symbole de la domination masculine et de l'asservissement des femmes ».

II.3. Quel contenu est donné aux aspirations religieuses et revendications féministes ?

S'agit-il de la construction d'une nouvelle identité française ? De la construction d'un nouveau modèle de féminisme ? Ou d'un mouvement de contestation des discriminations ethniques mobilisant ce qui en est le noyau dur, à savoir l'islam ?

A l'observation, les comportements religieux, tels qu'ils donnent à voir, semblent relever de la *sunna* plus que des prescriptions fondamentales de la *chari'a*³: ils se focalisent autour du respect des interdits alimentaires, de la pratique du jeûne ou du port du voile.

Une façon de renvoyer à la société, aux pouvoirs publics, leur refus de les intégrer et dans un effet de miroir de leur opposer l'étrangeté dans laquelle on veut les enfermer.

¹ Emmanuel Terray, « L'hystérie politique » in Charlotte Nordmann (dir.), *Le foulard islamique en questions*, éditions Amsterdam, Paris, 2004.

² Exemple en France du « Collectif féministe pour l'égalité » qui regroupe des femmes d'horizons divers, musulmanes et laïques.

³ La *Chari'a* comprend principalement le texte coranique, la *sunna* et le *fiqh* (jurisprudence)

Une manière aussi d'affirmer sa différence culturelle/cultuelle tout en manifestant une demande d'égalité réelle de droits et de traitement égal entre citoyens. Entre les collectifs et mouvements porteurs de cette contestation, qui émergent en France, c'est la même revendication de Françaises et Français pour le droit à la différence et à la reconnaissance de la diversité religieuse ; pour les un(e)s, elle passe par l'expression religieuse, pour d'autres par la dénonciation du « continuum colonial » vis-à-vis de territoires relégués et de populations françaises, en marge de citoyenneté, exclues et victimes de discriminations.

Bien évidemment, toutes les femmes portant le foulard ne s'inscrivent pas dans cette démarche soit individuelle, soit collective de contestation et de revendication. Celle-ci est bien le fait d'un profil et d'une génération particulière de femmes.

D'après les enquêtes, sur les diverses motivations notamment du port du foulard, réalisées par Jocelyne Cesari⁴, Farhad Khosrokhavar⁵ ou Françoise Gaspard⁶, trois figures de femmes semblent se dessiner dans ce paysage :

- celles dont les comportements religieux et notamment le port du voile sont dictés par des familles conservatrices ;
- celles dont le parcours est spirituel face à un ressenti de vide culturel ;
- celles dont la démarche est plus revendicative et pour qui « le port du foulard s'inscrit dans une démarche de positionnement symbolique vis-à-vis de la société française » (Jocelyne Cesari) qui explique plus loin « le port du foulard par des citoyennes françaises, en secouant le 'sacrosaint' pilier de la laïcité, est donc venu montrer la nécessité d'un dialogue depuis trop longtemps refoulé ou mal posé entre l'Islam et la République »⁷

Farhad Khosrokhavar sur le même registre parle d'un Islam « provocateur qu'arboreraient les jeunes comme une forme de protection de soi contre le racisme et les discriminations »⁸. Avec la réactivation de la symbolique du voile et les débats sur le rôle de l'Islam en France/l'Islam de France, c'est aussi le passé colonial de la France qui est convoqué.

On parle de « féminisme musulman » : comment se positionnent les actrices de ce mouvement et quel est le contenu de ce féminisme ?

⁴ Jocelyne Cesari, *Etre musulman en France aujourd'hui*, Hachette, Paris, 1977.

⁵ Farhad Khosrokhavar, *L'Islam des jeunes*, Flammarion, Paris, 1997.

⁶ Françoise Gaspard, Farhad Khosrokhavar, *Le Foulard et la République*, La Découverte, Paris, 1995.

⁷ Jocelyne Cesari, *op cit.*, page 162.

⁸ *Ibid.*

Elles sont minoritaires à se définir comme telles, du moins en France, cependant le concept semble se développer un peu partout en Europe et aux Etats-Unis

L'usage du concept de « féminisme » renvoie d'ordinaire au modèle féministe occidental notamment européen qui s'est d'abord affirmé contre la pensée religieuse puis développé dans les années 70, particulièrement en France et Italie. Il se fonde sur une critique radicale de la société et de la famille, du rapport entre les sexes perçu comme rapport de domination.

Tout en intégrant les mouvements féministes et partageant certaines de leurs revendications les jeunes femmes musulmanes françaises revendiquent leur différence et interpellent le mouvement féministe français dont certaines reprennent, et c'est là le paradoxe, les référents de lutte à savoir, par exemple, le droit à l'avortement qui comme chacun sait est à l'instar des autres religions soumis à des règles d'interdit.

Comme c'est aussi au nom de la liberté de disposer de son corps que les jeunes Françaises musulmanes revendiquent, pour certaines, le port du voile.

Il en est de même de la définition de l'espace public dont elles veulent faire un lieu de dialogue, de tolérance alors que, défini religieusement, l'espace public est strictement masculin, l'incursion des femmes dans cet espace étant source de *fitna*, de désordre. Le port du voile rend l'occupation de l'espace possible.

Tout en s'appropriant les acquis des mouvements féministes, les jeunes femmes musulmanes françaises revendiquent par ailleurs, leur différence en travaillant sur l'héritage musulman, en particulier les aspects relatifs au statut des femmes ; elles en proposent de nouvelles lectures en le débarrassant de toutes les scories liées au patriarcat.

On aurait donc tendance à penser que les mouvements féministes ont tout à gagner en engageant le débat avec ces nouveaux acteurs (trices), sur la signification et la portée de ce processus de réappropriation d'un islam longtemps mis à l'écart de l'universel et que de jeunes femmes mobilisent pour leur libération et la construction de leur identité.

Quelles que soient les réponses qui seront apportées à ces questions, retenons qu'en posant le problème du religieux, les jeunes musulmanes françaises posent paradoxalement le problème du contenu et de la nature de la démocratie entendue comme lutte contre l'intolérance et acceptation, dans l'espace public, de la confrontation.

En se réappropriant les valeurs du féminisme pour défendre la légitimité de leur positionnement à partir du religieux, « les féministes musulmanes » remettent en cause sa

prétention à l'universalisme en montrant les limites. Contestant la vision communautariste dans laquelle une grande partie de la société les enferme, ces jeunes femmes se définissent **croyantes et citoyennes françaises**.

III- Femmes et droits religieux dans les pays du Sud

III-1. Une situation marquée par le déni de citoyenneté

L'échec des projets de modernisation réduits à des projets de développement économique, le blocage du processus de sécularisation qui l'a accompagné, les blessures infligées aux nationalismes dans le monde arabe et le conflit israélo-palestinien ont encouragé une évolution vers un essentialisme religieux gommant toute la complexité dont sont riches les sociétés ; l'islam devient une référence politique de plus en plus importante dans le monde arabo-musulman.

Comme dans les pays du Nord on voit aussi apparaître depuis les années 80, sur fond de développement des mouvements politico-religieux et de montée des islamismes radicaux, à côté de femmes dites « occidentalisées », de nouvelles figures de femmes dans l'espace public se construisant une nouvelle identité dans un monde où la référence à un modèle d'émancipation inspirée de l'occident a perdu de sa crédibilité et de sa légitimité.

Nous sommes certes dans des configurations très différentes : dans les pays du Nord, les droits de l'Homme dans leur globalité, y compris les droits culturels et religieux, sont respectés au moins formellement ; dans les pays du Sud où les droits de l'Homme sont globalement et dans le détail souvent bafoués, le droit religieux est imposé et occupe une place particulière.

Dans la plupart des constitutions des pays arabes par exemple l'Islam est religion d'Etat et le droit musulman y est une source principale voire la source principale du droit. Même si le droit musulman ne couvre aujourd'hui que le droit de la famille et le droit successoral (et le droit pénal dans quelques pays comme l'Arabie saoudite), il continue à influencer la vie sociale et politique dans les pays arabes où, à la faveur de l'importance de la dimension religieuse, les courants islamistes réclament son extension à tous les domaines.

Et c'est au nom de la religion ou d'une interprétation de la religion très rigoriste par les pouvoirs politiques existants que la citoyenneté est déniée aux femmes, qu'une réelle discrimination est instaurée à l'égard des femmes en contradiction avec les lois et conventions

internationales dont les gouvernements des pays musulmans ont ratifié les traités mais toujours sous réserves.

Partout au nom de la religion existe une codification des relations familiales où malgré quelques réformes la femme continue à occuper un statut de mineure à vie : la *moudawanna* au Maroc, le code de la famille algérien et le statut personnel tunisien.

III-2. Une aspiration à « l'émancipation » via le religieux

Vers les années 80 on voit émerger dans les milieux universitaires d'abord puis dans d'autres sphères publiques des femmes portant le voile et se démarquant par leurs pratiques et leurs discours des pratiques de l'islam traditionnel des générations précédentes, affirmant clairement leur refus d'une culture patriarcale sacralisée par la religion.

La réappropriation du religieux comme moyen d'affirmation de soi par les femmes, élément d'un processus d'individuation, emprunte ici des formes plus diversifiées, de l'individuel au collectif :

- L'utilisation du religieux, et plus précisément le voile, comme moyen de sortie de la sphère privée dans laquelle les traditions les maintenaient et d'occupation de l'espace public (aller à l'école, travailler à l'extérieur....), une sorte de stratégie de négociation entre la modernisation et le conformisme des traditions ;
- l'acquisition d'un savoir religieux confère aux femmes qui s'y consacrent (et elles sont de plus en plus nombreuses grâce au développement de l'instruction) un statut social différent au sein de la famille et permet de renégocier les rôles et rapports de sexe ;
- l'engagement associatif et politique, qui les rend actrices de leurs changements.

Dans la diversité du paysage qui se dessine, ces nouvelles figures féminines supplantent celles qui jusqu'à présent sont considérées comme le symbole de la modernité. L'espace public se divise en *moutahadjibates* (voilées) majoritaires et *moutabarijates*⁹ plus minoritaires.

Le développement de ces nouvelles identités féminines, observé dans les pays du Maghreb et le monde arabe, semble signifier l'échec relatif d'un féminisme exporté qui, sur ces trente dernières années, au vu de leur nombre n'a emporté l'adhésion que d'une élite. Pour une

⁹ *Moutabarija* terme qui désigne les « non –voilées » et qui signifie littéralement « parée »

majorité de femmes et d'hommes les catégories véhiculées par ce discours (égalité hommes /femmes, laïcité..) leur sont restées étrangères. En revanche on assiste dans les sociétés musulmanes à une sécularisation à l'œuvre et une transformation des rapports de sexe vers des formes nouvelles et inattendues.

A travers ce double refus - ni féminisme exporté, ni modèle religieux patriarcal imposé - émerge un nouveau sujet islamique féminin qui expérimente de façon plus ou moins inédite la construction d'un modèle de « féminisme » s'affirmant par le religieux.

IV- Du Nord au Sud, émergence d'un nouveau « sujet femmes » ?

IV-I. Une aspiration commune à la citoyenneté

Quelle est la portée de ce nouveau modèle d' « émancipation » ? Quelles en sont les limites ?

Il nous semble que du Sud au Nord on assiste à une réalité partagée, celle d'un processus d'individuation des femmes se libérant d'une culture patriarcale sacralisée par un islam traditionnel, mais aussi à l'émergence d'un nouveau modèle féministe, s'appropriant les héritages de toutes ses appartenances.

Dans tous les cas de figure soit de restrictions du droit religieux dans une société laïque ou à contrario de violations de droits humains et notamment des femmes dans les sociétés musulmanes, le problème posé semble plus social et politique que religieux.

Au Nord, il semble qu'on assiste à une redéfinition de l'identité nationale française plus moderne et plurielle qui pourrait s'expliquer par le défi du multiculturalisme auquel est confrontée la France postcoloniale. Ni communautaristes, ni étrangères, simplement croyantes et citoyennes françaises. La mobilisation prend la forme d'une lutte contre les discriminations pour une réelle égalité entre les citoyens, quelle que soit l'origine ethnique ou culturelle/culturelle, en d'autres termes pour plus de démocratie.

Au Sud, c'est la question de l'accès à la modernité et de la citoyenneté des femmes posée à des sociétés à forte dimension religieuse à partir de dynamiques internes : la même remise en cause de la culture patriarcale est à l'œuvre pour un islam réapproprié et modernisé à partir de facteurs endogènes pour construire une identité féminine musulmane et moderne et mettre à jour les contradictions des sociétés arabes et musulmanes.

Dans leur aspect positif, ces expériences reflètent la diversité des modèles féministes et surtout le fait qu'il n'existe pas de schéma d'évolution linéaire et universel de développement et, dans le même temps, elles mettent à jour les limites de l'universalisme hérité des lumières.

IV-2. Quelle est cependant la portée de ces mouvements ? Quelles sont les limites de ce nouveau féminisme du Nord et du Sud ?

De ce vaste mouvement d'un islam revisité se dégage une démarche, observée dans plusieurs contrées, de (re)construction d'un nouveau modèle féministe et d'accès différent à la modernité et à la citoyenneté.

La démarche empruntée par ces nouveaux « sujets islamiques » semble renouer avec celle des réformistes musulmans de la fin du XIX^{ème} siècle, début XX^{ème}, qui a eu cours dans le monde arabe. Confronté au système colonial qui lui imposait le défi de définir son entrée dans la modernité, le mouvement de renaissance arabe (la *Nahda*), dans la continuité de l'esprit d'ouverture des premiers siècles de l'Islam et de la période des *moutazilites* (courant de pensée dissociant la raison et la foi) a tenté d'instaurer l'*ijtihad* (l'effort d'interprétation et de relecture du texte coranique).

Il s'agissait de réadapter l'islam en prenant en compte les changements sociaux et de libérer les femmes d'un patriarcat sacralisé par la religion. Cet effort de réflexion, de réforme morale et intellectuelle sera cependant, d'un côté, bloqué par les tenants d'un conservatisme qui ne veulent pas d'un changement des mœurs (conservateurs des classes dominantes) et « dévoyé », de l'autre, par la confrontation avec un système colonial agressif qui veut imposer ses normes et ses valeurs comme universelles, engendrant ainsi une domination écrasante, une dévalorisation systématique de l'apport arabe et islamique à la culture universelle.

Dans la continuité de cette démarche, les références semblent aujourd'hui recherchés (en France comme ailleurs) auprès de figures autrefois célèbres comme Huda Shakraoui en Egypte ou des hommes appartenant au courant favorable à l'émancipation des femmes comme Kassem Amin, Mansour Fahmi ou Tahar el Haddad en Tunisie, et bien d'autres encore dans la continuité des salafistes réformistes Djamel el-Afghani, Mohamed Abdou, Rachid Ridha, initiateurs du mouvement de la renaissance islamique.

Difficile à partir de là de refuser de voir qu'une reconfiguration des modes d'accès à la modernité et à la citoyenneté est, dans différents contextes et histoires, à l'œuvre.

Cependant entre les positions de rejet et d'exclusion d'un côté, de fascination pour la nouveauté de l'autre, ne peut-on légitimement s'interroger sur l'intérêt à rechercher dans un islam revisité les réponses aux problèmes qui se posent au présent, comme le font divers courants en Egypte, au Maroc, en Europe ou aux Etats unis ?

La démarche ne relève –t- elle pas, pour reprendre Mohamed Harbi¹⁰ d'un « islamo centrisme, réponse défensive à un européocentrisme qui avait kidnappé l'universalisme à son profit » ? Le risque n'est-il pas de s'enfermer dans le théologique et la nostalgie d'un âge d'or de l'islam ?

Le défi qui se pose aujourd'hui aux musulmans, à titre individuel ou collectif, est celui de l'accès à la modernité à partir de facteurs endogènes, dont la dimension religieuse. Mais conjuguer les droits religieux avec les droits humains passe par une approche scientifique qui replace l'islam dans son historicité et lui ouvre les portes de l'*ijtihad*.

« Arrêtons d'instrumentaliser la religion dans un sens ou dans un autre, chacun prétendant avoir la bonne lecture : les modernistes disent y trouver le couple, l'amour romantique, l'égalité entre les femmes et les hommes et les traditionalistes et intégristes y voyant au contraire l'inégalité entre les sexes »¹¹.

Et plus loin, l'auteure souligne qu'entre l'alternative religieuse fondamentaliste et le mimétisme de modèles occidentaux, « une alternative démocratique qui libérera la femme et l'homme musulman est en débat aujourd'hui ; ce débat est timide et encore mal connu en Occident »¹².

Il mérite de l'être, à condition de s'ouvrir à l'Autre, de se débarrasser de ce que Sophie Bessis¹³ appelle « la culture de la suprématie occidentale », car les femmes du Nord et du Sud, croyantes ou non croyantes quelles que soient leurs appartenances et leurs multiples identités ont tout intérêt à tisser des solidarités entre elles afin de briser les peurs, les ignorances et les murs qui sépare l'Occident de l'Autre qu'il soit d'ici ou d'ailleurs pour ensemble lutter contre les inégalités économiques et sociales et les discriminations.

¹⁰ Mohamed Harbi in préface à Mansour Fahmy, *La condition de la femme dans l'islam*, Editions Allia, Paris, 1990 (première édition 1913).

¹¹ Monique Gadant, *Le nationalisme et les femmes*, l'Harmattan, Paris, 1995

¹² *ibid*

¹³ Sophie Bessis, *L'Occident et les autres, histoire d'une suprématie*, La Découverte, Paris, 2001

La femme indienne : entre « culture » publique égalitaire et « culture » privée discriminatoire.

Elisabeth Moretti-Rollinde

Doctorante, DESS droits de l'Homme

Tandis que les femmes, en Europe, ont dû se battre pendant plus d'un siècle pour obtenir certains de leurs droits fondamentaux, tels que le droit de vote (1945 en France), la Constitution indienne a, dès son adoption, en 1950, garanti l'égalité des droits entre les hommes et les femmes, mais les différences de traitement résultant des différents droits personnels existant en Inde demeurent.

Ainsi, alors que l'Inde donne aux femmes accès aux plus hautes fonctions de l'Etat et à toute la sphère publique depuis l'adoption de sa constitution, elle continue, encore aujourd'hui, à les enfermer en ce qui concerne la sphère privée dans des droits personnels différents suivant leur appartenance communautaire ou religieuse.

Contradiction entre la volonté publique et l'importance des communautés

La plus grande majorité des femmes indiennes sont ignorantes de leurs droits en raison d'un analphabétisme toujours écrasant qui résulte des différentes politiques d'éducation en zone rurale gérées par les Etats eux-mêmes et du poids de la tradition et de la coutume toujours fortement ancrées dans la société indienne

En effet on a constaté qu'environ 60% de la population féminine était analphabète avec de grosses disparités entre Etats. Au Kerala, dans le sud de l'Inde, grâce à un programme d'éducation fort, l'illettrisme n'est plus que de 20% au total alors que dans le nord au Bihar, Etat extrêmement rural et tribal, l'illettrisme atteint 80% et touche plus durement les femmes, soit 90% d'entre elles.

Pourtant la Constitution indienne garantit non seulement l'égalité des sexes mais accorde même certains traitements spéciaux aux femmes. Dans son article 14 elle assure que « le gouvernement ne peut dénier à une personne le droit à l'égalité devant la loi ou une égalité de protection ». L'article 15 de la Constitution indienne déclare que « le gouvernement ne peut discriminer aucun citoyen sur la base du sexe seulement ». L'article 16, enfin, garantit qu'« aucun citoyen ne pourra faire l'objet de traitement discriminatoire en matière d'emplois publics sur la base du sexe seulement ».

Ces principes sont en contradiction avec le maintien par l'Etat indien du régime des droits personnels sous influence religieuse. Ces derniers devraient, donc, être réformés en vue d'accorder une égalité de droits aux femmes et enfants quelle que soit leur communauté, leur appartenance religieuse.

Une des solutions possibles pour réaliser cet objectif serait l'adoption d'un code civil unique, ce qui semble impensable à l'heure actuelle considérant l'implication actuelle de la religion dans le quotidien de la société indienne, toutes communautés confondues.

Alors que des femmes sont à la tête de partis, d'Etat, de départements à l'Université et d'entreprises importantes donnant une image de l'Inde progressiste en matière de droits de la femme, les femmes ne faisant pas partie des élites sociales plus éduquées et ouvertes sur le monde se retrouvent brimées et enfermées dans un rôle que la tradition leur a donné, qui est légitimé par le gouvernement et institutionnalisé dans des codes de droits personnels.

Par exemple, prenons le cas de l'âge légal du mariage qui est, selon les différents codes, entre 15 et 18 ans pour les filles, 18 et 21 ans pour les garçons avec le consentement des parents. Dans aucun des textes communautaires on ne demande le consentement des époux et surtout de la jeune fille. Si les parents sont pour le mariage alors il est légal. Dans un pays comme l'Inde où les mariages arrangés sont la majorité ce mariage sans consentement réel ne choque pas. La fille ne se rend le plus souvent pas compte qu'elle pourrait refuser, qu'elle pourrait avoir le choix. Cette idée d'obéissance totale est ancrée dès la naissance dans l'éducation des filles, considérées comme un fardeau par la famille. Pourtant il existe un texte commun national supposé s'étendre à l'ensemble de la population pour éradiquer les mariages d'enfants appelé le CMRA (*Child Marriage Restraint Act*) édicté en 1929 et amendé deux fois depuis pour élever l'âge légal du mariage. Dans ce cas on constate que les lois personnelles annulent les effets et l'autorité de ce texte uniforme qui impose l'enregistrement des mariages.

Dans la société indienne la fille est, de tradition et de culture, considérée comme un fardeau. Elle ne pourra s'occuper de ses parents quand ils seront trop vieux car en se mariant elle devient « propriété de l'autre famille ». Si on la marie elle devra amener une dot à l'autre famille.

C'est donc aussi un poids économique. Même si le système de dot est devenu illégal, la pratique montre que par le biais des cadeaux aux époux acceptés par la loi on en revient par

un biais linguistique à ce système. Malheureusement, de nombreuses violences qui peuvent aller jusqu'au meurtre ont pour origine cette dot.

Un autre exemple, on a dit que les femmes pouvaient accéder facilement à la vie politique, c'est vrai, mais par tradition les femmes de confession musulmane doivent demander l'autorisation de leur mari pour pouvoir entrer en politique et avancer dans leur carrière.

L'émergence des lois personnelles

Pour mieux comprendre la façon dont les « droits personnels » ont émergé en Inde suivant des critères religieux différents, il est important de se remémorer un peu l'histoire du droit social indien.

Le code régissant les relations sociales dans l'Inde antique a été établi par les Smrithikars et plus tard par des commentateurs de ces discours. Ils étaient des philosophes, penseurs de la société et professeurs qui prêchaient le code de conduite des *dharmas*. Ils ont convenu que la coutume était une source principale de la loi. En effet, les lois suivies par les personnes en ce temps-là étaient le résultat d'un mélange d'interprétation de lois et coutumes locales entraînant une pluralité de pratiques pouvant même être contradictoires entre elles et pourtant coexistant dans une même société. Le terme « hindou » n'était pas encore utilisé dans les *Smrithis* ou discours des anciens, les lois et coutumes s'appliquant localement, régionalement et selon les castes. Les anciennes religions telles que le bouddhisme ou le jaïnisme ont prêché différentes philosophies de la vie sans créer un code gouvernant la vie domestique. Les autorités musulmanes de l'époque n'ont pas interférées avec les coutumes locales et les lois civiles bien qu'elles aient introduit les cours criminelles islamiques réformées plus tard par les Britanniques.

Après la proclamation de la Reine de 1858 et jusqu'en 1870, le parlement britannique a lancé une vague de réformes légales en Inde pour introduire la jurisprudence anglo-saxonne dans tout le pays et fédérer les pratiques légales. Ainsi, le Code pénal indien et le *Indian Contract Act* ont été édictés fondant des lois communes en ce qui concerne les transactions civiles et les règles pénales. Le terme « personnel » est alors introduit dans la sphère légale. En effet, la distinction entre sphère publique et privée est insérée de peur qu'une uniformisation des lois régissant la sphère privée n'entraîne des conflits religieux et dans le but de stabiliser les pouvoirs en écartant la question sensible des minorités. La liberté de réguler la sphère domestique en accord avec ses convictions religieuses a été offerte aux chefs religieux et aux

minorités en contre partie d'accepter une politique uniforme du droit public. Ainsi, les lois régissant le mariage, le divorce, les successions et l'adoption, soit tout le quotidien de l'individu, ont été édictées sous différents codes religieux par le gouvernement britannique, premièrement, puis institutionnalisées par les différents gouvernements indiens.

Par exemple, *The Muslim Personal Law (charia) Application Act*, ou code de statut personnel musulman, a été édicté par le gouvernement britannique en 1937. A l'indépendance, dans les années 1950, le Parlement a codifié et réformé les lois personnelles hindoues pour se les réapproprier.

A l'indépendance pourtant déjà les progressistes ont réclamé l'élimination des lois personnelles basées sur la religion, souvent discriminatoires envers les femmes, et ont exigé un code civil laïque et uniforme. Les conservateurs se sont opposés à un tel code et ont argumenté en faveur de la conservation des différentes lois personnelles. Ainsi, en 1954, le *Special Marriage Act* a été re-édicté pour permettre l'enregistrement des mariages religieux à tout moment. Mais cette disposition ne plaisant pas à une fraction hindoue, en 1976 un amendement l'a modifié. Cet acte permettait de dépasser aussi le *Muslim Women's Act*. C'était aussi la première fois qu'une tentative d'un texte laïque unique voyait le jour. En effet, par cet amendement, si deux hindous étaient mariés sous le *Special Marriage Act* ils dépendaient alors du code laïc accordant l'égalité des droits entre les hommes et les femmes. Néanmoins les parties continuaient à être régies par l'acte hindou sur les successions assurant les droits de préemption masculine. La deuxième tentative avortée de créer un code civil uniforme et laïque est venue de la vive polémique entourant le jugement de la Cour Suprême indienne de 1986 dans l'affaire *Shahbano*. Une « jeune » divorcée musulmane de plus de 75 ans demandait à la cour de lui reconnaître le droit à une pension alimentaire à vie, tant que son statut de divorcée demeurerait inchangé, étant sans ressource, en accord avec la section 125 du code de procédure pénal. Mais le mari a refusé de pourvoir aux besoins de sa femme après la période dite de l'*iddah* de trois mois, constituant la période d'attente avant que la femme puisse se remarier, invoquant le droit personnel musulman. La Cour suprême s'est prononcée en faveur de la plaignante arguant que le droit pénal indien s'appliquant à tous les citoyens, le droit personnel musulman n'était pas applicable en l'espèce. Devant la controverse et la réaction des autorités religieuses musulmanes et de toute la communauté musulmane, le gouvernement a promulgué en 1986 *The Muslim Women (Protection of Rights on Divorce) Act* qui octroie à la femme divorcée une pension mensuelle de 500 roupies pendant la période de l'*iddah* et une pension alimentaire sous la forme d'un seul versement. Pourtant la situation

resta inchangée et les femmes musulmanes continuèrent à tenter des actions en justice sous la section 125 du CPP craignant de tomber dans la misère. Depuis il semble que l'interprétation du coran et de la section 3 du MWA se soit rejointe et que la femme doit obtenir une pension alimentaire pouvant lui permettre de vivre décemment et cela même après la période de l'*iddah*.

Ainsi, voulant profiter du fait que l'affaire Shahbano avait remis le droit personnel musulman à l'ordre du jour politique, le BJP a demandé l'adoption d'un code civil uniforme, non pas pour se placer sur le terrain du genre, mais surtout dans le but d'assimiler toutes les minorités et plus particulièrement les musulmans. Finalement *The Muslim Women (Protection of Rights on Divorce) Law* ayant été adoptée en 1986, la question du code civil uniforme a été reléguée aux oubliettes. Pourtant, il existe dans la Partie IV de la Constitution indienne de 1950 une provision plaçant la mise en place d'un code civil unique comme principe directif de la politique de l'Etat, mais qui reste non exécutoire.

Il existe des solutions alternatives : soit de réformer les droits personnels existants (certaines communautés ayant déjà commencé...); soit d'adopter des législations uniformes en vue de protéger les droits économiques des femmes.

Comme le résume Agnès Flavia : « Placée dans une position difficile de faire se juxtaposer les droits des femmes avec ceux des minorités, la demande d'une égalité des droits ne peut se limiter simplement à la simple préparation d'un modèle de texte qui assurera des droits uniformes aux femmes de toutes les communautés. Premièrement, il faudra tenir compte de l'équilibre précaire entre : religion, pouvoir étatique et droits des femmes dans le contexte social, comme la montée de l'intégrisme dans toutes les communautés et la stratégie des parties utilisant le droit des femmes comme publicité électorale. Deuxièmement, il faudra libérer les lois sur le mariage de leur carcan archaïque»¹.

L'Inde, démocratie dite laïque, soit acceptant toute religion et tout culte en favorisant même parfois leur diffusion, a adopté des lois s'appliquant aux individus qui dépendent de la communauté religieuse à laquelle ils appartiennent créant ainsi des inégalités importantes. Des discriminations qui étaient pratiquées culturellement mais pas toujours associées à des appartenances religieuses ont été répertoriées et les chefs religieux se les sont réappropriées. En faisant des lois les institutionnalisant, les décideurs politiques n'ont fait qu'enfermer les gens dans des cases qui les contraignent, selon leur naissance, à obéir à un code ou à un autre.

¹ Agnes Flavia, "Constitutional Challenges, Communal Hues and Reforms within Personal Laws" in *Combat Law*, vol3, issue 4, Bombay, nov-dec 2004, p.4-10

Aujourd'hui, le défi posé à l'Inde est d'arriver à reformuler les droits personnels en de simples procédures ayant pour but de protéger uniformément les droits économiques, sociaux et culturels d'individus venant de communautés différentes tout en respectant l'identité culturelle et religieuse de chacun.

Certains critiquent cette volonté de réformes basées sur la reconnaissance de l'individu qui n'est pas dans toute l'Inde un concept reconnu. En effet, l'Inde rurale et tribale ne considère pas l'individu en tant que tel mais avec un rôle propre à la communauté. Pourtant la notion d'individu ressort dès que ce dernier est marginalisé par sa communauté. C'est un individu que l'on vend à des réseaux d'esclavage moderne, même si c'est accompagné de rites sacrés, pour permettre la subsistance du village, de la tribu, de la communauté. En utilisant les pratiques religieuses traditionnelles encore acceptées socialement et excusées car «culturelles» les réseaux mafieux se servent des individus. Prenons comme exemple le système des *devadasis*, ces petites filles de 8-9 ans dédiées à une déesse, devenant ainsi prostituées sacrées. Tout un système économique s'installe autour du moment où la jeune fille devenue pubère sera déflorée, ce qui constitue son passage au statut de *devadasis*. Cette jeune fille devient ainsi la concubine d'un homme puissant de la région puis prostituée pour subsister quand son protecteur est lassé de ses charmes. Aujourd'hui, les réseaux de prostitution utilisent ce système comme vivier pour leurs bordels, ce qui n'a plus rien à voir avec la tradition ou la religion.

De plus, selon certains, cette idée d'égalité entre les individus, proche du concept occidental des droits de l'Homme, ne pourrait s'appliquer dans un pays comme l'Inde. Ils la rejettent purement et simplement car d'inspiration occidentale. Pourtant, ce sont des individus qui souffrent des pratiques traditionnelles et communautaires. Comment accepter ces violences au nom de l'identité culturelle ? Un des grands défis de notre siècle et de l'Inde va être de poser des limites pour que le respect de la tradition et de l'identité culturelle, qui doivent être absolument pris en compte, ne devienne pas complice de violences inacceptables et inexcusables perpétrées contre des individus, quels que soient leur sexe, leur âge ou leur communauté d'origine.

Bibliographie

Women in Indian religions, ed. Arvind Sharma, Oxford University press, New Delhi, 2002

Amnesty International, *India, the battle against fear and discrimination. The impact of violence against women in Uttar Pradesh and Rajasthan*, Amnesty International report, AI Index : ASA 20/016/2001, may 2001

Agnes Flavia, *State, Gender or the rhetoric of law reform*, RCWS Gender series, Gender and Law Book 2, 1995, Bombay

M.J. Antony, *Women's Rights*, ed. Hind Pocket Books Pvt Ltd, 1989

H.M Seervai, *Constitutional law in India A critical commentary* Fourth ed. 1993 Vol 2. right to freedom of religion p.1259-1308.

Dr. Vijay Chitnis, Dr. C.M. Madan, Dr. M. H. Hirani, *Human rights and the law*, Snow-white, 1997.

A.P. Vijapur, K. Suresh, *Perspectives on Human rights*, ed. Manak, 1999.

Surya Kamari, "Does India really need a Uniform Civil Code?", *Times of India*, 2 août 2003

"The Shah Bano legacy", *The Hindu*, 10 août 2003

T.K. Rajalakshmi, *An inequitable proposal*, Frontline, vol.18, 14-20 juillet 2001

Asghar Ali Engineer, "Muslim women's maintenance – some new judgements", 16-30 juillet 2000, http://www.csss-islam.com/archive/2000:july16_30.htm

Asghar Ali Engineer, "Muslim women and maintenance", *Secular perspective*, 1-15 juin 1999, Institut of Islamic Studies and Centre for Study and Society and Secularism, <http://ecumene.org/IIS/csss14.htm>

Conclusion

Plaidoyer pour l'universalité des droits culturels

Marguerite Rollinde
Co-présidente du Cedidelp

En garantissant à tous les êtres humains, en tant qu'individu et en tant que membre d'une société ou d'une communauté, la liberté de pensée et de conscience ainsi que le droit de ne faire l'objet d'aucune discrimination fondée sur la race, la religion, le sexe ou tout autre catégorie, la Déclaration universelle des droits de l'Homme affirme que l'universalité n'est pas l'uniformité et que la contribution des différentes cultures, au niveau à la fois local et mondial, enrichit notre compréhension des droits humains.

Mais comment concilier la notion d'histoire universelle, qui implique l'unité du genre humain, avec la reconnaissance de la pluralité des civilisations et le fait qu'elles n'ont pas toutes suivi le même chemin ou l'ont suivi à des rythmes différents ?¹

Ce débat surgit dans un contexte de mondialisation qui veut opposer universalité/spécificité, en partant d'un postulat pour le moins ambiguë qui pose l'universalité comme adhésion à un modèle prétendu universel, celui des Lumières et de la « démocratie », auquel devrait adhérer tout être humain quelles que soient ses références en terme d'appartenance communautaire, nationale, religieuse, linguistique. L'effondrement du bloc communiste, avec la chute du mur de Berlin en 1989, a favorisé une mondialité dominée pour l'instant par un seul « centre » rejetant à la « périphérie » tout ce qui échappe à l'orbite de l'Occident, conçu non pas comme un continent mais comme une civilisation, porteur d'une idée philosophique devenue principe de perception du monde. Dès lors cette idéologie, de libératrice qu'elle était, devient répressive puisqu'elle exige de chacun un comportement conforme au modèle universaliste tout en refusant la capacité effective de participation à cette universalité à quiconque, individu ou groupe, qui résiste, ou est supposé résister, à une intégration économique, culturelle et sociale uniformisante.

On assiste, dans le même temps, à l'entrée du nouveau millénaire, à la montée de revendications identitaires portées par des groupes minorisés pour nombre d'entre eux au sein d'Etats nation. Certains prétendent au statut de peuples autochtones comme les Indiens d'Amérique ou les Amazighes au Maghreb, d'autres défendent leur droit à se déterminer, sans

¹ La réponse est peut-être à chercher du côté des grands mythes fondateurs de ces civilisations.

renoncer à leur citoyenneté, en fonction de leur histoire ou de leur couleur de peau². D'autres vont jusqu'à la guerre au nom de la primauté de leur race, comme au Rwanda, au Congo, en ex-Yougoslavie ou au Kosovo, quand ce n'est pas au nom de religions à prétention universalistes, à l'instar des ultra-orthodoxes juifs, des intégristes catholiques ou des fondamentalistes musulmans, enfermés dans un nationalisme qui dépasse le cadre des Etats et peut être meurtrier. Ce patriotisme de communauté que Maxime Rodinson appelait aussi, dès les années quatre vingt, « national confessionnalisme » se réfugie souvent dans un passé mythique de plus en plus fortement invoqué. Il prend des allures de religiosité et de retour à des habitudes du passé dans l'habillement ou les tabous alimentaires, sans pour autant toujours échapper au «désenchantement» du monde, par une tendance à confondre l'adhésion à une religion à la croyance en Dieu, quel que soit le nom qu'on lui donne.

L'être humain est un être de culture

Que ce soit les tenants d'une civilisation prétendue universelle ou les défenseurs du relativisme culturel, les deux camps prétendent donner la priorité aux droits d'une culture à exercer une suprématie sur l'ensemble de l'humanité ou sur un groupe de personnes. Cette position va à l'encontre du caractère fondamental des droits culturels qui garantissent à tout être humain le respect de ce qui fait son identité comprise comme l'ensemble des références par lequel une personne ou un groupe se définit, se manifeste et souhaite être reconnu. Opposer l'individu à la communauté n'a pas de sens puisque l'individu isolé n'existe pas, que tout être humain est un être culturel qui appartient à plusieurs cercles auxquels il s'identifie. A l'encontre d'un processus d'uniformisation qui gommerait les différences entre les individus, ces multi-appartenances sont productrices de lien social qui donne à chacun la capacité de se reconnaître lié à autrui et/ou à un groupe, une tradition, une communauté, qu'elle soit fondée sur la religion, sur la langue, sur le sexe, sur l'âge ou sur tout autre référent.

Les droits collectifs dans le respect des droits individuels

Mais alors, les droits culturels sont-ils des droits spécifiques, ce qui nécessiterait un outil juridique adapté, ou sont-ils la simple application au domaine de la culture des droits civils déjà largement définis par les textes internationaux ? Si l'on envisage la culture comme un patrimoine, l'égal accès à ce patrimoine est une application du principe de l'égalité des droits.

² A titre d'exemple, le Conseil représentatif des associations noires vient de voir le jour en France Cf *Le Monde*, samedi 10 décembre 2005, pp.26-27.

Si on considère sa dimension, non pas figée, mais dynamique et créatrice, elle est une application de la liberté de conscience et de la liberté d'expression. Puisque la culture a pour caractéristique de présupposer une communauté, le droit culturel reconnu à l'individu n'aurait ainsi de sens que si le groupe lui-même voit son existence et sa permanence garanties. Ce qui revient tout naturellement à poser, en interaction avec un droit individuel, un droit collectif. Reste alors à articuler les deux. C'est dans ce sens que va, à titre d'exemple, la Déclaration des droits des personnes appartenant à des minorités nationales ou ethniques, religieuses et linguistiques, adoptée par l'ONU le 18 décembre 1992. Elle oscille entre l'affirmation de droits collectifs et de droits des personnes. Les minorités sont bien protégées en tant que groupes porteurs d'une identité collective, mais les droits qui y sont attachés ne peuvent être revendiqués que par des personnes aux termes de l'article deux.

Ainsi le problème des droits collectifs est posé, mais il n'est pas résolu ; la Déclaration essaie de sortir de l'ambiguïté en affirmant des droits individuels qui pourraient être exercés collectivement, mais les individus qui reçoivent cette possibilité reçoivent aussi la possibilité de sortir de leur groupe, ce qui fait du droit collectif un droit à la fois facultatif et subordonné. La notion de «droits des peuples autochtones» insiste sur le caractère collectif des revendications portées au nom d'un groupe détenteur d'une histoire et d'un destin collectif, et pas d'une somme d'individus appartenant à des groupes minorisés.

Quelle que soit la définition retenue, la difficulté est de concilier l'universalité des Droits de l'Homme avec la diversité, voire les contradictions qui surgissent lorsque de l'universel on passe au particulier, car aujourd'hui comme hier, «vérité en deçà des Pyrénées, erreur au-delà». Sans parler même des cas les plus extrêmes que sont l'excision ou la lapidation de la femme adultère, parfois «modernisée» en exécution sommaire, une déclaration comme la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples, entrée en vigueur en octobre 1986, pose un problème au regard de l'universalité des droits de l'Homme. La Charte édicte en effet non seulement des droits mais des devoirs, et parmi ceux-ci, à l'article 29 alinéa 7, le devoir de « veiller, dans ses relations avec la société, à la préservation et au renforcement des valeurs culturelles africaines positives ». La question reste entière de savoir qui déclare le caractère positif de ces valeurs. Peut-on aussi ranger dans les « valeurs positives » de la civilisation indienne le sort que l'on fait subir à des enfants de 8 ou 9 ans, les *devadasis*, ces prostituées sacrées au centre d'un système économique mafieux ? Et que dire de la loi sur l'enseignement des valeurs positives de la colonisation française ?

Pour que cette interaction entre l'individuel et le collectif ne se transforme pas en rapports de domination, pour que l'identification à la communauté ne se traduise pas par une assignation à résidence qui soumettrait l'individu à la loi du groupe et l'enfermerait dans un monde dont il n'aurait pas les clés, il est nécessaire d'affirmer le principe de la liberté de chaque être humain de choisir les références auxquelles il s'identifie et de pouvoir décider, à tout moment, d'entrer ou de sortir du/des groupes auxquels il appartient. Une fois reconnue cette liberté inaliénable, chaque membre de la communauté doit faire preuve de sa capacité à reconnaître les valeurs et les principes communs qui la fondent, de même que doit être reconnu comme un droit inaliénable le droit des peuples à exister, à préserver leur identité culturelle sans aucune discrimination et à décider de leur destin. Ce qui revient à exiger des Etats sur les territoires desquels vivent ces peuples soit de leur accorder leur autonomie, soit de leur garantir les conditions politiques, sociales et économiques de leur survie. En ce sens on ne peut dissocier les droits culturels de l'ensemble des droits humains dans leur globalité.

Penser un mode d'articulation entre universel et particulier

Comment justifier la prétention des droits de l'Homme à l'universalité, tout en reconnaissant l'historicité de leur énoncé, qui les relie à la philosophie politique occidentale moderne ? La première réponse est que cette philosophie plonge ses racines dans l'héritage du christianisme, des religions monothéistes, de la pensée grecque, sans oublier l'apport de la civilisation arabe. On pourrait également rappeler que, partout dans le monde, des opposants se sont revendiqués de ces droits dans leurs luttes contre des dictatures ou des régimes totalitaires qui justifiaient leurs pratiques au nom du relativisme culturel, que ce soit en Amérique latine, au nom des valeurs de la civilisation judéo chrétienne, dans les goulags soviétiques qui voyaient dans les droits humains des droits bourgeois ou plus récemment en Afghanistan, avec les talibans, qui justifiaient l'oppression faite aux femmes au nom de la spécificité de l'islam.

Cependant, cet argument ne répond pas à une autre question : comment concilier l'universalité des droits de l'Homme avec la préservation des identités culturelles, reconnue comme un droit fondamental par les textes internationaux ? La voix est étroite entre la tentation du relativisme qui postule que les droits de l'Homme diffèrent selon les traditions culturelles, ethniques et religieuses et la tentation d'un unanimisme imposé à l'ensemble du monde, au risque de laisser sur le bord de la route ceux qui n'adhèrent pas à ce corpus.

Entre ces deux écueils, il faut affirmer, d'une part, que les droits de l'Homme valent pour tous, que rien ne peut justifier des atteintes à la dignité et à l'intégrité humaines telles que la torture ou l'esclavage, mais que la perception de ces droits est conditionnée par l'histoire, de sorte que l'universalité des droits risque de rester purement théorique si elle ne prend pas en compte la diversité des conditions socio-historiques de leur production. Il faut donc « penser un mode d'articulation entre l'universel et le particulier qui, sans transiger sur l'existence d'un socle de principes fondamentaux, sorte de « droit commun » de l'humanité, n'exclut pas que ces principes à vocation universelle soient mis en œuvre de façon variable, dans le respect des identités culturelles plurielles »³.

Cela passe par la restitution de la ou plutôt des mémoires de ceux qui nous ont précédés, par la connaissance des histoires qui se déroulent parallèlement aux nôtres, mais aussi par la recherche, à travers d'autres manières de vivre, d'autres productions créatrices, d'autres conceptions du monde, de pistes à explorer pour reconnaître ce qui, dans chaque culture exprime l'universel à sa façon particulière et propre. Cela suppose la fin des hiérarchies et des compétitions entre des modèles qui prétendent à la domination et à la suprématie.

C'est ainsi que certains intellectuels du monde musulman s'évertuent à chercher dans l'islam les fondements des droits de l'Homme universels en proposant des déclarations, comme la Déclaration islamique des droits de l'Homme proclamée à Paris, le 19 septembre 1981, dans les locaux de l'Unesco. Cette tentative est, pour le moins, ambiguë, du fait que les droits énoncés sont fondés en dernière instance sur la Loi islamique et posent en principe que « Dieu et Dieu seul est l'auteur de la Loi et la source de tous les droits de l'Homme ». Le lien systématique entre le droit et la Loi coranique aboutit à un système juridiquement fermé et la prétention universelle de cette déclaration est soumise à rude épreuve puisqu'elle s'adresse en fait à l'homme musulman ou à celui qui cherche dans l'islam la condition de réalisation d'une exigence universelle mais pas à l'Homme en tant qu'Homme, quel qu'il soit, quelles que soient sa culture et ses références, encore moins s'il s'agit d'une femme.

Cette conception des droits de l'Homme tend à « ériger une culture particulière en véhicule exclusif d'accès à l'universel ; en somme à contourner le phénomène général de la pluralité des cultures pour généraliser le particularisme d'une seule »⁴.

³ Danièle Lochak, *Les droits de l'homme*, La découverte, coll. Repères, Paris, 2004, p.56.

⁴ Joseph Maila, « Les droits de l'Homme sont-ils impensables dans le monde arabe », *Les Cahiers de l'Orient*, Paris, 1991, p.193

Nationalisme communautaire et stratégies identitaires

Aujourd'hui des universalismes sacrés et religieux très vivants s'opposent à l'universalité séculariste de la civilisation occidentale et refusent ce qui peut apparaître comme une intrusion étrangère dans leur propre tradition, tout en s'appropriant nombre des acquis de la modernité comme le montre l'utilisation généralisée d'internet pour faire passer leurs messages. La tendance au repli sur des valeurs particulières peut alors conduire à un rejet des valeurs dont l'Occident apparaît comme le porteur, et en particulier les droits de l'Homme.

Les particularités de la religion ou les spécificités de la tradition sont invoquées tour à tour pour justifier le retour aux châtiments corporels, le maintien de l'oppression de la femme, voire la reconstruction d'un Etat théocratique fondé sur l'islam, ainsi que l'emprisonnement de tous ceux qui, au nom de cette même religion, s'opposent à ces pouvoirs et au pouvoir des démocraties occidentales accusées de rapports de domination du Nord sur le Sud, de discriminations et de refus de reconnaissance des minorités culturelles dans leur propre pays. Pour ces derniers, l'islam n'est plus alors représenté comme une religion mais comme l'affirmation d'une identité d'autant plus forte qu'elle s'oppose au concept de laïcité considérée comme une sorte de Cheval de Troie occidental en terre arabe, terre musulmane, alors même que, dans leur quasi-totalité les Etats arabes ont procédé, dans les faits, à une sécularisation de leurs institutions.

Cette attitude est renforcée par les positions prises par les Etats-Unis et les pays européens depuis la première guerre du Golfe, sur la question palestinienne, sur l'Afghanistan ou l'Irak, mais tout autant à travers les politiques de l'immigration qui font que « le musulman est à l'intégriste ce que le jeune est au casseur. Il doit sans cesse prouver qu'il n'en n'est pas un, qu'il n'en n'est même pas un en puissance »⁵.

Au nom de la lutte contre le terrorisme et de la menace que ferait peser sur eux l'intégrisme islamiste, des Etats s'arrogent le monopole de la violence légitime et n'hésitent pas à bafouer ces droits auxquels ils se réfèrent. C'est le cas des Etats-Unis qui affrètent des avions pour transporter des prisonniers vers des lieux de torture secrets, d'Israël qui dresse un mur de la honte, de la France qui instaure l'état d'urgence contre cette « racaille » jugée indigne d'une citoyenneté française concédée à leurs parents et grands parents, quand elle avait besoin de chair à canon puis de main d'oeuvre pour relancer l'industrie. La flambée de violences dans les banlieues françaises témoigne du désespoir d'une jeunesse privée de ses droits à

⁵ Luisa Toscanne, *Islam, un autre nationalisme*, L'Harmattan, 1995

l'éducation, au travail, au logement et révoltée par les humiliations quotidiennes dont elle est victime en raison de la couleur de sa peau. Expliquer cette révolte, comme le fait le gouvernement français, par une culture ou une religion incapable d'intégrer les valeurs de la république est révélatrice, à cet égard, d'une volonté d'assigner ces jeunes à une « culture d'origine », et de leur dénier l'accès aux droits socio-économiques et politiques tout autant que culturels.

L'enjeu central de la place des femmes

Le statut des femmes est au centre du débat qui oppose, d'une part, les tenants d'une approche fondée sur une culture de la suprématie d'une civilisation porteuse d'un modèle prétendu universel qui ne s'explique et ne se critique jamais ; d'autre part ceux qui invoquent les valeurs religieuses pour justifier une violence constitutive des rapports sociaux dans des sociétés patriarcales. C'est en effet à elles que revient le rôle de gardiennes des valeurs culturelles et morales, lieu symbolique d'une identité nationale menacée. Leur sort reste souvent lié au modèle patriarcal encore très prégnant dans la vie quotidienne, en particulier mais pas uniquement dans les sociétés musulmanes. Dans ce système le « moi collectif » l'emporte, et il se décline au masculin. Le patriarcat fonctionne sur des relations d'autorité à l'intérieur desquels tous les individus apprennent à soumettre leur volonté à celles du groupe, ce qui signifie pour les femmes l'obéissance au sein de la famille, ou sur le lieu de travail, à des règles définies par les hommes.

C'est ce qui « justifie » le principe du double référentiel des droits universels et de la religion quand il s'agit de légiférer sur le statut des femmes. Les Etats pratiquent, alors, une discrimination entre les hommes, qui relèvent, dans une très large mesure, du droit séculier, et les femmes qui, avant d'être citoyennes dans leur pays, sont assignées à la communauté religieuse dans laquelle elles sont nées. Remettre en cause, comme l'ont fait les femmes algériennes, la confusion des sources du droit à la base du code de la famille revient, alors, à dénoncer les fondements même de l'Etat et de la société. Pour Luisa Hanoune, Porte parole du Parti des travailleurs : "La famille n'est pas un lieu où se rencontrent plusieurs libertés, celle de l'époux, de la femme, de l'enfant, c'est un lieu de contraintes et d'absence de libertés scellé par la loi. Ce code de la famille est une prison familiale, contre l'émergence de l'individu au sein de la famille et donc dans la société (...). Et ce n'est pas un hasard si le code est né avec l'émergence des revendications démocratiques : la meilleure manière d'empêcher l'émergence

de citoyens, c'était de freiner la naissance de l'individu. Nous devons tous rester rattachés à un réseau de relations qui nous emprisonne"⁶.

Mais cette assignation à résidence communautaire est souvent acceptée voire revendiquée par les femmes. C'est par les mères que se transmettent, souvent, des traditions telles que l'excision ou le mariage forcé des filles. Une difficulté majeure découle, en effet, de la double appartenance des femmes, d'une part au « groupe » inscrit dans un rapport de genre (homme/femme), d'autre part à un groupe défini par une langue, une histoire, une culture et aux hommes de la communauté à laquelle elles appartiennent. Ainsi, s'il est vrai que les rapports sociaux de sexe peuvent être définis comme fondamentaux, c'est-à-dire au fondement de la constitution de toutes les sociétés et donc des rapports sociaux historiquement produits, ils sont rarement déterminants. La participation à des mouvements sociaux, mettant en jeu d'autres rapports, crée des relations antagoniques entre les femmes divisées prioritairement en fonction des nations, des classes, des ethnies. Le combat des femmes noires des ghettos de New York, comme celles de Palestine, d'Irak ou d'Algérie, ou celui des lycéennes de nos banlieues quant elles revendiquent le port du voile, reste largement subordonné aux revendications, définies par les hommes, des communautés auxquelles elles appartiennent.

Conclusion

Aujourd'hui, l'unification du monde paraît inéluctable. Le choix est entre un empire despotique universel qui fixe des frontières, crée des phénomènes de rejet et entraîne à la guerre des civilisations, ou un ordre mondial fondé sur le droit de chaque être humain, de chaque civilisation, de chaque culture à exister. La mondialisation n'est pas incompatible avec le pluralisme culturel. Elle implique pour la première fois dans l'histoire : "un temps mondial unique, une planète synchrone (...), une ubiquité de tous les individus, une commune appartenance des hommes les uns aux autres"⁷. Cela ne signifie pas la pensée unique car l'ubiquité des hommes ne supprime pas l'enracinement de chacun dans un espace-temps qui lui est propre, qui constitue ses racines géographiques et culturelles et sert de base à son identité personnelle et collective. Face au rouleau compresseur de l'Empire mondial qui prétend tout englober, le courant altermondialiste refuse de faire de la planète terre la

⁶Louisa Hanoune, *Une autre voix pour l'Algérie. Entretien avec Ghania Mouffok*. La Découverte, 1996. p.104.

⁷ Gérard Leclerc, *La mondialisation culturelle. Les civilisations à l'épreuve*, PUF, Paris, 2000

propriété d'un seul groupe. Mais s'il veut empêcher le choc annoncé des civilisations, il ne doit pas se limiter à un combat contre l'impérialisme économique. Au-delà de l'urgence des luttes pour l'accès aux droits économiques et sociaux menées au sein des forums sociaux ou des rassemblements à l'occasion des sommets du G8 ou de l'OMCT, il est fondamental d'affirmer, dans le même temps, avec fermeté le droit des peuples à gérer leur propre destin. Ceci implique le refus de la domination d'une ethnie ou d'une civilisation sur une autre et la volonté d'établir une communication culturelle entre le Nord et le Sud, communication que le Nord a toujours refusé d'entamer, estimant que ses valeurs étaient les plus aptes à résoudre les problèmes contemporains, les plus susceptibles d'apporter des solutions aux défis du futur et les plus adéquates pour les pays du Sud car elles sont "universelles" ! De telles convictions divisent le monde entre l'axe du « Bien » et celui du « Mal », rendant inévitable l'affrontement entre un Occident, définitivement, et par essence, acquis aux valeurs de la modernité et des droits de l'Homme, et des sociétés musulmanes perçues comme irréductiblement opposées à la sécularisation et aux droits universels.

Toutefois, le refus d'une pensée universaliste qui minimise les particularismes et tend à établir une hiérarchie entre les cultures doit aller de pair avec la reconnaissance des droits de chaque personne humaine, non pas en tant qu'individu abstrait et isolé mais dans ses dimensions multiples, en tant que membre d'une famille, d'une communauté culturelle, religieuse, ethnique, au sein d'un Etat, d'une région, de la communauté humaine dans son ensemble.

Cette démarche se situe loin du repli nationaliste et identitaire qui fonctionne sur le principe de l'appartenance à une communauté et de la soumission de chacun de ses membres à un ordre supérieur, celui de la tribu, de la nation, de la religion. Elle nécessite que soit reconnu, en terme de droits, l'autonomie du citoyen dans le cadre d'une société qui repose sur la notion de contrat librement accepté par les individus et les groupes qui la constituent. C'est la condition pour construire un projet universel à partir de ces histoires particulières, afin que tous et toutes, pris individuellement ou en collectivité, bénéficient des mêmes droits dans leur globalité et sans discrimination.

Quelques repères bibliographiques

Jean François Bayard, *L'illusion identitaire*, Fayard, Paris, 1996.

Mohamed Chadli. et Lise Garon (dir.), *Et puis vint le 11 septembre... L'hypothèse du choc des civilisations remise en question*, Presses de l'Université Laval, Québec, 2003.

DAWN, *Femmes du Sud, Autres voix pour le XXI^e siècle*, Paris, Côté femmes éditions, 1992

Mohamed Harbi, *L'Algérie et son destin, Croyants ou citoyens*, Arcantère éd., Paris, 1992

Hélène Hirata et Hélène Le Doare, *Les paradoxes de la mondialisation*, Cahiers du GEDISST, n°21, Paris, L'Harmattan, 1998

Gérard Leclerc. *La mondialisation culturelle. Les civilisations à l'épreuve*, PUF, Paris, 2000

Danièle Lochak, *Les droits de l'homme*, La découverte, coll. Repères, Paris, 2004.

Amine Maalouf, *Les identités meurtrières*, Grasset, Paris, 1998 (Livre de poche, 2001)

Maxime Rodinson, *L'islam politique et croyance*, Fayard, Paris, 1993

Marguerite Rollinde, *Le mouvement marocain des droits de l'Homme. Entre consensus national et engagement citoyen*, Karthala-Institut Maghreb-Europe, Paris, 2002.

Daryush Shayegan, *Le regard mutilé*, coll l'aube poche, Albin Michel 1996

Annexe 1

Dignité et Droits humains.

Une introduction aux droits économiques, sociaux et culturels

Extraits

Amnesty International . Document public.
(POL 34/009/2005). Août 2005

Chapitre 2. Les droits économiques, sociaux et culturels en question

«Nulle cloison étanche ne sépare [...] la sphère des droits économiques, sociaux et culturels [de celle] des droits civils et politiques (30).»

La notion de «*droits économiques, sociaux et culturels*», arbitraire à bien des égards, couvre un ensemble de droits : droit à l'éducation, au logement, à la santé, à l'alimentation, à l'eau, droit au travail et droits du travail, droits culturels des minorités et des populations autochtones. La Déclaration universelle des droits de l'homme ne faisait à juste titre aucune distinction entre une famille de droits (civils et politiques) et l'autre (économiques, sociaux et culturels). Certains droits, parmi lesquels le droit à la liberté d'association et les droits du travail, figurent dans les deux pactes (PIDCP et PIDESC). D'autres, comme le droit à l'éducation, comportent des aspects habituellement considérés, pour certains, comme caractéristiques des droits civils et, pour d'autres, des droits sociaux. Une présentation, dans leurs grandes lignes, des garanties entrant généralement dans la catégorie des droits économiques, sociaux et culturels, est proposée ci-après.

Droits culturels (pages 13-14)

La culture – le contexte dans lequel se déroule l'existence des individus appartenant à une collectivité donnée – a trait à l'ensemble des aspects de la vie humaine : logement, alimentation, relation liant les personnes à leur terre, environnement naturel, soins de santé, religion, arts et éducation. Les droits connexes, comme le droit à une alimentation convenable et à un niveau satisfaisant d'éducation, impliquent la mise en œuvre, dans les domaines de l'alimentation et de l'éducation, de politiques adaptées à la culture visée (31). Le choix de telles politiques ne va pas de soi car une «culture» n'est jamais monolithique. Par conséquent, l'octroi de véritables moyens de participation – en particulier aux minorités et aux populations autochtones –, le respect de la liberté d'expression, de la liberté d'association et du droit à prendre part à la vie politique, sont essentiels sur le plan des droits culturels (32).

Des membres du peuple autochtone xavante se heurtent à un barrage policier lors d'une manifestation à Porto Seguro, au Brésil (22 avril 2000). Des milliers de personnes et plusieurs mouvements locaux ont manifesté contre la célébration du 500e anniversaire de la découverte du Brésil par les Européens. Des centaines de manifestants ont été roués de coups par la police, qui leur a barré le chemin alors qu'ils tentaient de se rapprocher du défilé officiel.

© Reuters

Les droits culturels sont protégés de manière diffuse par les normes du droit international. Le Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels protège le droit de participer à la vie culturelle et de jouir des bénéfices de la science et de la culture. Il précise

que l'État a pour devoir d'assurer le maintien, le développement et la diffusion de la science et de la culture. Des dispositions plus concrètes figurent dans le droit international en ce qui concerne les populations autochtones (voir chapitre 6) et dans les instruments relatifs aux droits des minorités et à l'élimination de la discrimination raciale. Les individus et les groupes engagés dans la défense des droits culturels sur le plan international s'appuient le plus souvent sur le Pacte international relatif aux droits civils et politiques (article 27), qui protège le droit des minorités «*d'avoir leur propre vie culturelle, de professer et de pratiquer leur propre religion, ou d'employer leur propre langue*(33)».

La protection des droits culturels des groupes, des communautés et des peuples, doit aller de pair avec celle des droits des individus. La mise en œuvre de la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples, qui dicte aux États de promouvoir et de respecter «*la morale et les valeurs traditionnelles reconnues par la communauté*», posait le problème de la distinction entre pratiques culturelles «*positives*» et pratiques culturelles «*négatives*». Certaines pratiques, notamment celles qui relèguent clairement les femmes à un rang inférieur, peuvent être contraires aux autres dispositions de la Charte africaine. La Charte arabe des droits de l'homme dispose quant à elle que les mesures adoptées par les États parties pour la satisfaction du droit au meilleur niveau possible de santé physique et mentale suppose «*la suppression des pratiques traditionnelles préjudiciables à la santé de la personne*(34)».

Les instruments internationaux de protection des droits de l'enfant imposent spécifiquement aux États de prendre des mesures pour éliminer les pratiques traditionnelles ou culturelles entraînant des effets préjudiciables pour les enfants (35).

Notes :

(30) *Airey c. Ireland*, arrêt du 9 octobre 1979 de la Cour européenne des droits de l'homme (6289/73), § 26.

(31) Le Comité des droits de l'enfant a fait valoir que le respect du droit à l'éducation requerrait «*une approche équilibrée de l'éducation, qui permette de concilier diverses valeurs grâce au dialogue et au respect de la différence*». Observation générale n°1, *Les buts de l'éducation* (doc. ONU CRC/GC/2001/1), § 4 [17 avril 2001].

(32) Voir également l'article 17 du Protocole à la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples relatif aux droits des femmes qui stipule que «*les femmes ont le droit de vivre dans un environnement culturel positif et de participer à la détermination des politiques culturelles à tous les niveaux*».

(33) Voir par exemple la Communication n°167/1984, *Bernard Ominayak, chef de la bande du lac Lubicon, c. Canada* (A/55/40, Vol. II) ; et Amnesty International, *Canada: "Time is wasting" – Respect for the land rights of the Lubicon Cree long overdue* (index AI : AMR 20/001/2003).

(34) Charte arabe des droits de l'homme, article 9-4.

(35) Article 24-3 de la Convention relative aux droits de l'enfant (CDE) ; article 21 de la Charte africaine des droits et du bien-être de l'enfant.

Le droit à l'éducation (pages 16-17)

Le droit à l'éducation englobe le droit à une éducation primaire gratuite et obligatoire, ainsi qu'un élargissement de l'accès à l'enseignement secondaire, technique et professionnel et à l'enseignement supérieur(49). Il ne tient pas compte des fausses distinctions entre les droits humains, dans la mesure où il renferme des éléments relatifs aux droits civils et politiques comme aux droits économiques, sociaux et culturels. La réalisation du droit à l'éducation réduit la vulnérabilité des personnes face à des phénomènes tels que le travail des enfants, le mariage précoce, les discriminations et d'autres risques d'atteintes à leurs droits. Elle augmente également, pour ces personnes, la possibilité de réaliser d'autres droits fondamentaux, notamment le droit à la santé et celui de participer aux affaires publiques(50).

Les États doivent faire de l'éducation primaire gratuite et obligatoire une priorité et garantir la liberté du choix de l'enseignement (c'est-à-dire le droit des parents de choisir un enseignement en fonction de leurs convictions religieuses et philosophiques). Il incombe aux

États, en vertu de leurs obligations en matière de droits humains, de garantir que l'éducation est disponible, accessible (financièrement aussi bien que physiquement), acceptable (respectueuse des droits, notamment culturels, des personnes auxquelles elle s'adresse) et adaptable.

Parmi les composantes essentielles et minimales du droit à l'éducation figurent la priorité accordée à l'enseignement gratuit et obligatoire pour tous les enfants et la garantie que le contenu de l'enseignement est en adéquation avec les principes des droits humains. Cela implique notamment de mettre l'accent sur la diversité et la compréhension plutôt que sur la ségrégation et les préjugés.

Le droit à l'éducation des minorités: la Croatie

Les communautés roms d'Europe sont confrontées à des violations graves et généralisées d'un ensemble de droits, parmi lesquels le droit à l'éducation(51). Il a été estimé que jusqu'à un tiers des enfants roms de Croatie sont totalement exclus du système scolaire. Les enfants roms qui fréquentent l'école se trouvent souvent dans des classes séparées, où un enseignement réduit leur est dispensé. Les autorités croates semblent vouloir satisfaire la demande des parents des autres enfants, qui souhaitent que les enfants roms suivent les cours séparément. Les parents roms ont déposé plainte pour ségrégation et discrimination auprès des tribunaux croates et de la Cour européenne des droits de l'homme. Les tribunaux croates de première instance ont rejeté leurs plaintes au motif que les enfants roms n'avaient pas une maîtrise satisfaisante de la langue croate. À la mi-2005, la Cour constitutionnelle de Croatie n'avait toujours pas rendu son jugement quant à la plainte qui lui avait été adressée, au mois de décembre 2002, et selon laquelle une telle ségrégation était inconstitutionnelle.

En octobre 2003, le gouvernement croate a adopté un Programme national pour les Roms qui, s'il est mis en œuvre, constituera un premier pas dans le sens d'une meilleure intégration de cette minorité dans les écoles et la société croate en général. Le Comité des Nations unies sur les droits de l'enfant a fait valoir l'importance, en vue du respect du droit à l'éducation des Roms de Croatie, de garantir que les ressources adéquates soient allouées à la mise en œuvre de ce programme(52).

Notes

(49) Le droit à l'éducation est notamment consacré aux articles 13 et 14 du PIDESC ; 28 et 29 de la CDE ; 10 de la CEDAW ; 13 du Protocole de San Salvador ; dans le premier protocole de la CEDH ; à l'article 11 de la Charte africaine des droits et du bien-être de l'enfant. La portée du droit à l'éducation a été clarifiée dans l'Observation générale n°13 du Comité DESC, *Le droit à l'éducation* (doc. ONU E/C.12/1999/10) [8 décembre 1999], et dans les rapports du rapporteur spécial sur le droit à l'éducation.

(50) Voir, pour plus d'informations, *Right to Education Project*, www.right-to-education.org

(51) Save the Children, *Denied a Future – the right to education of Roma/Gypsy and Traveller Children in Europe*, Londres, 2001.

(52) Observations finales : Croatie (doc. ONU CRC/C/15/Add.243) [3 novembre 2004], www.unhchr.ch. Voir également Amnesty International, *Briefing to the UN Committee on the Rights of the Child, 37th session*, septembre 2004 (index AI : EUR 64/003/2004).

Chapitre 6.

Tous les droits pour tous. Les femmes (pages 39-40)

Tous les traités universels et régionaux relatifs aux droits humains interdisent la discrimination sexiste. Pourtant, les femmes continuent d'être confrontées à une inégalité généralisée et systématique dans l'exercice de leurs droits économiques, sociaux et culturels. Le Fonds de développement des Nations unies pour la femme (UNIFEM) estime que les salaires moyens des femmes sont inférieurs à ceux des hommes dans tous les pays pour lesquels des données sont disponibles (158).

Les États parties à la Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes (CEDAW) sont tenus de «poursuivre par tous les moyens appropriés et

*sans retard une politique tendant à éliminer la discrimination à l'égard des femmes(159)». Le défi est de taille. Des modèles traditionnels, historiques, religieux ou culturels servent à justifier les pratiques discriminatoires à l'égard des femmes. Des facteurs tels que la ségrégation sur le marché du travail, la disparité des rôles sociaux en termes de responsabilités familiales et la violence fondée sur le genre constituent pour les femmes des obstacles supplémentaires à l'exercice, à égalité avec les hommes, des droits économiques, sociaux et culturels. À titre d'exemple, les femmes et les jeunes filles se voient encore traditionnellement confier le rôle principal en matière d'entretien du foyer. Cette situation limite leur liberté de mouvement et, de ce fait, leur accès au travail rémunéré et à l'éducation(160). Si un État n'accorde pas la priorité nécessaire à l'éducation primaire pour tous, la probabilité que les familles décident de ne pas envoyer les filles à l'école augmente. La rapporteuse spéciale des Nations unies sur le droit à l'éducation a souligné que : «*Les années de scolarité semblent perdues lorsque les femmes n'ont pas accès à l'emploi, sont dans l'impossibilité de travailler à leur compte et n'ont d'autre choix que de se marier et d'avoir des enfants, ou lorsqu'elles sont privées de la possibilité d'être représentées politiquement(161)».**

De nombreux obstacles entravent la réalisation du droit à la santé pour les femmes : accès insuffisant aux soins, aux informations sur la prévention et à l'éducation, notamment en matière de planification familiale ; violence, en particulier la violence sexuelle ; pratiques traditionnelles nuisibles, etc. La discrimination et l'absence d'égalité entre hommes et femmes sont à l'origine de ce phénomène.

Dans bien des cas, la terre est une ressource fondamentale pour exercer le droit à un niveau de vie suffisant. Pourtant, le droit des femmes à la terre, à l'héritage et au logement est rarement respecté. En outre, elles sont parfois privées de possibilités de recours devant la justice pour faire valoir leurs droits, même lorsque ceux-ci leur sont garantis par les textes.

«Les droits des femmes à la terre et à un logement convenable sont systématiquement bafoués – dans le monde, beaucoup plus qu'un milliard de personnes sont mal logées, et la majorité d'entre elles sont des femmes. L'atteinte la plus manifestement sexospécifique est le déni, pour les femmes, du droit à la propriété ou à l'héritage d'un logement, d'une terre ou d'un bien. Partout dans le monde, les femmes, après le décès de leur mari ou de leur père, se voient privées de ces droits élémentaires et sont dépouillées de leur maison et de leurs terres. Les effets sont catastrophiques : indigence et perte du logement, vulnérabilité accrue à l'infection par le VIH/sida, violence physique et autres atteintes graves aux droits humains.»
Centre on Housing Rights and Evictions, Bringing Equality Home, Genève, 2004

Notes :

(158) UNIFEM, *Progress of the World's Women*, New York, 2000, p. 92.

(159) Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes (CEDAW), article 2.

(160) Voir le Protocole de Montréal relatif aux droits économiques, sociaux et culturels des femmes, élaboré par un large regroupement de militants de la société civile et d'universitaires, disponible au Center for Economic and Social Rights <http://cesr.org/node/view/697> et, (en français) sur le site : <http://www.fidh.org/femmes/rapport/2003/ca0110f.pdf>

(161) Le droit à l'éducation, rapport présenté par la Rapporteuse spéciale, E/CN.4/2004/45, § 34.

Les peuples autochtones (pages 40-42)

On estime que les peuples autochtones représentent quelque 370 millions de personnes de par le monde. Cette population offre une extraordinaire diversité de cultures et d'histoires. L'expression «autochtones» renvoie à un certain nombre de traits communs :

- les peuples autochtones entretiennent une relation très ancienne à la terre sur laquelle ils vivent. Cette relation est antérieure aux colonisations ou à la formation des États contemporains ;
- les peuples autochtones souhaitent préserver, continuer à développer et transmettre des systèmes de connaissance, des pratiques et des modes de vie spécifiques qui sont intimement liés à cette terre ;
- à de rares exceptions près, les institutions des pays dans lesquels vivent les peuples autochtones sont largement modelées et contrôlées par d'autres groupes culturels, devenus dominants du fait de la colonisation ou de la formation des États contemporains(162).

Les peuples autochtones cherchent à faire reconnaître les droits de leurs membres à titre individuel, mais aussi leurs droits en tant que nations ou peuples à part entière, vivant selon leurs traditions propres.

Concernant ces peuples, le caractère central de la relation à la terre pour l'exercice d'une grande diversité de droits est de plus en plus reconnu(163). Les modes de vie traditionnels liés à la terre fournissent l'alimentation, la médecine et le logement des familles et des communautés autochtones, tout en perpétuant les pratiques nécessaires à leur vie sociale et spirituelle. Dans le monde entier, ces peuples travaillent à obtenir une délimitation officielle de leurs territoires, c'est-à-dire la cartographie, le marquage et la protection de leurs frontières contre les intrusions non voulues et la destruction écologique.

Certains États ont intégré les droits des peuples autochtones dans leur droit interne et leur constitution. De même, des traités anciens ou contemporains ont été signés entre peuples autochtones et États. Une tendance se fait jour également vers leur reconnaissance en droit international, avec notamment des textes tels que la Convention 169 de l'OIT – la Convention relative aux peuples autochtones et tribaux. Des instruments généraux relatifs aux droits humains font référence à ces populations et des discussions sont en cours au sujet d'un projet de déclaration des Nations unies sur les droits des peuples autochtones(164). Ces derniers souhaitent également se voir intégralement appliquer le droit de tous les peuples à disposer d'eux-mêmes(165). Ils sont aussi très attentifs à la notion de consentement préalable, libre et informé dans les décisions affectant la réalisation de leurs droits(166).

Droits à la terre au Brésil et au Nicaragua :des résultats contrastés

«Dans les zones des Guarani et des Kaiowá, que constate-t-on ? Beaucoup de malnutrition. Nous n'avons pas de terre à cultiver. Précisément à cause de cela, il y a la misère et la famine sur nos terres... Nous, les Indiens, nous avons pris une décision. Si une expulsion a lieu dans ces zones en conflit, nous nous suiciderons. Nous nous suiciderons parce que nous ne sommes rien pour personne.»

Une dirigeante autochtone lors d'une réunion publique avec la commission spéciale du Sénat brésilien pour les affaires autochtones, février 2004(167)

Après avoir enduré des siècles de violence visant à les chasser de leurs terres, les peuples autochtones du Brésil continuent d'être menacés, attaqués et tués, sans jamais bénéficier d'une protection cohérente de l'État. Les gouvernements antérieurs n'avaient pas respecté l'obligation – à la fois constitutionnelle et internationale – de reconnaître pleinement et définitivement les droits des Indiens à la terre. Le gouvernement actuel tarde également à tenir ses promesses en matière de délimitation et de ratification des territoires. Ce manque de protection a facilité les attaques contre les communautés autochtones et les expulsions forcées, qui aggravent des privations économiques et sociales déjà profondes. Les prospecteurs, les éleveurs, les entreprises d'exploitation forestière veulent tirer profit des ressources naturelles ; les propriétaires fonciers revendiquent des titres de propriété ; et l'armée, au nom de la sécurité nationale, cherche à réduire les territoires indiens dans les régions frontalières. Tous ces acteurs disposent souvent d'importantes capacités de pression économique et politique,

qu'ils utilisent pour freiner ou interrompre la reconnaissance des droits à la terre des peuples autochtones. En raison de l'inertie de l'État, ces peuples sont spoliés de leurs terres, pourtant essentielles à la réalisation de leurs droits économiques, sociaux et culturels(168).

En 2001, le peuple des Awas Tingni, qui vit sur la côte atlantique du Nicaragua, a obtenu que ses terres soient protégées : une instance internationale des droits humains a rendu, pour la première fois, une décision reconnaissant explicitement les droits des peuples autochtones sur des terres collectives. Les Awas Tingni avaient saisi la Commission interaméricaine des droits de l'homme en 1995 pour défendre leurs droits, menacés par les opérations forestières d'une société étrangère. La Constitution du Nicaragua reconnaissait les droits des peuples autochtones sur les terres détenues collectivement, mais celles des Awas Tingni n'étaient pas couvertes par un titre de propriété. En août 2001, la Cour interaméricaine des droits de l'homme a conclu que le gouvernement avait effectivement traité la terre des Awas Tingni comme une propriété de l'État lorsqu'il avait accordé une concession d'exploitation forestière sans le consentement de la communauté concernée. Elle a jugé que le Nicaragua avait violé les droits des Awas Tingni à une procédure juridique et à la propriété, au regard de la Convention américaine relative aux droits de l'homme. La Cour a ordonné au gouvernement de cesser ces violations, de veiller à la délimitation des terres autochtones, et de délivrer les titres de propriété correspondants(169).

Les liens indissociables entre la culture et d'autres droits humains ont été reconnus par le Comité des droits de l'homme des Nations unies, dans un certain nombre de décisions relatives aux terres et aux moyens d'existence des peuples autochtones, notamment celles concernant les trappeurs du Lubicon, au Canada(170), et les éleveurs de rennes de l'ethnie sâme, en Finlande(171).

Notes :

(161) Le droit à l'éducation, rapport présenté par la Rapporteuse spéciale, E/CN.4/2004/45, § 34.

(162) José R. Martínez Cobo, *Study of the Problem of Discrimination against Indigenous Population*, doc. ONU E/CN.4/Sub.2/1986/7.

(163) Voir par exemple : Comité pour l'élimination de la discrimination raciale, Recommandation générale n°23 (51e session, août 1997), *Les droits des peuples autochtones*, doc. ONU A/52/18, annexe V ; affaire Mayagna (Sumo) *Community of Awas Tingni c. Nicaragua*, 1/A Ct H.R., 31 août 2002, série C, n°79.

(164) L'article 30 de la Convention relative aux droits de l'enfant élargit la protection des droits culturels des personnes appartenant à des minorités, en s'appuyant sur l'article 27 du Pacte international relatif aux droits civils et politiques (PIDCP), afin d'inclure également les enfants comme membres d'un peuple autochtone.

(165) Droit des peuples à disposer d'eux-mêmes, article 1 du PIDCP et du Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels (PIDESC) ; et Grand Conseil des Cris, *Assessing the International Decade: Urgent need to renew mandate and improve the UN standards setting process on indigenous peoples' human rights*, rapport présenté au Haut-commissariat aux droits de l'homme, mars 2004.

(166) Récemment reconnu par le Comité pour l'élimination de la discrimination raciale (ONU) dans sa Recommandation générale n°23 (51e session, août 1997), *Les droits des peuples autochtones*, doc. ONU A/52/18, annexe V.

(167) Amnesty International, *Brésil. La sécurité et la survie des peuples indigènes en danger* (index AI : AMR 19/009/2005).

(168) Amnesty International, *«Étrangers dans notre pays» : les populations indigènes du Brésil* (index AI : AMR 19/002/2005).

(169) Anaya, S. James et Grossman Claudio, "The Case of Awas Tingni v. Nicaragua: A New Step in the International Law of Indigenous Peoples", in *19 Arizona Journal of International and Comparative Law*. 1 (2002).

(170) Doc. ONU CCPR/C/38/D/167/1984.

(171) Doc. ONU CCPR/C/52/D/511/1992.

Annexe 2

Notices bibliographiques sur les droits culturels En grande partie issues de la base de données bibliographiques Ritimo

par **Nathalie Machabert**
Cedidelp

Universalisme et diversité

ABOU Sélim, *L'identité culturelle: relations interethniques et problèmes d'acculturation*, suivi de *Cultures et droits de l'homme*, éd. Perrin-Presses de l'Université Saint Joseph, Beyrouth (2^e ed. ed. Anthropos, Paris, 1986)

Deux ouvrages qui apportent les instruments pour la réflexion sur la diversité des cultures au temps de la mondialisation, sous deux angles complémentaires : l'anthropologie sociale et l'anthropologie philosophique

ALBERT, Odile; FLECHEUX, Laurence, *Se former à l'interculturel : expériences et propositions*, éditions-diffusion Charles Léopold Mayer (Dossier pour un débat, 107, Passerelles), Paris, 2000/1, 140 p.

"Dans l'enseignement, dans l'entreprise, dans les milieux de la santé, de la gestion urbaine et de la coopération internationale existent de plus en plus d'expériences et de pratiques de formation pour un apprentissage de l'interculturel. C'est de ces pratiques, souvent récentes, que ce dossier se fait l'écho : formation des volontaires pour les interventions humanitaires d'urgence, expériences dans les quartiers en difficulté en Afrique et en France, pédagogie pour le dialogue interreligieux au sein de l'école, éducation à la tolérance en Inde, dialogue interculturel dans la prévention du sida ou dans les entreprises industrielles travaillant avec l'Asie... Autant de cas de figure très divers montrant les acquis, les difficultés et les potentialités de ce type de formation : une urgence absolue, bien sûr, dans les situations de conflit qui ensanglantent le monde, mais aussi une nécessité constante dans la vie économique et sociale des pays européens." (Résumé de l'éditeur).

BOETSCH, Gilles; VILLAIN-GANDOSSI, Christiane, *Stéréotypes dans les relations Nord-Sud*, CNRS éd., Paris, 2001, 30, 206p.

Les stéréotypes font partie intégrante de notre vie quotidienne. Ces représentations collectives sont des constructions sociales, transmises à l'individu au moyen de l'éducation et des médias. Notre vision des rapports "Nord-Sud" s'inscrit bien évidemment dans un héritage colonial. Ce dossier analyse les perceptions identitaires et différentielles de l'Autre prises dans la dynamique des relations Nord-Sud et Sud-Nord, de l'espace méditerranéen. Les oppositions entre civilisation/barbarie, modernité/archaïsme, progrès/immobilisme sont des éléments constitutifs des stéréotypes.

BONIN, Pierre-Yves, *Mondialisation : perspectives philosophiques*, L'Harmattan/Presses de l'Université de Laval, Paris/Saint Foy, 2001, 372p. (Mercure du Nord).

Cet ouvrage analyse les effets de la mondialisation sur la société et la culture. Les questions débattues sont fondamentales : Est-ce que la mondialisation est inévitable ; Quels seront ses effets sur les petits Etats et les petites cultures ; Comment organiser politiquement le monde ; Comment répartir la richesse ; Est-ce que les cultures s'effritent au profit d'une "world culture" ; l'Internet rapproche-t-il les gens, les peuples. Voilà les questions sur lesquelles une quinzaine de philosophes ont essayé de jeter un éclairage nouveau. (Extrait de la 4^{ème} de couverture).

BORDET, Joëlle, COSTA-LASCOUX, Jacqueline et DUBOST, Jean (dir.), « Emergence de la question ethnique dans le lien social, tabou et affirmation : analyses et propositions », CSTB, Paris, 2002, 55p.

Ce rapport rend compte de l'élaboration et des propositions établies dans le cadre du séminaire interministériel (Education Nationale, Intérieur, Emploi et Affaires sociales, Jeunesse et Sports). Il comprend trois parties : I - Analyser l'ethnisation du lien social pour lutter contre les discriminations et renforcer la cohésion sociale. II - Historique et réflexions sur l'ethnisation du lien social. III - Analyse des ateliers du séminaire : rapport des jeunes avec les institutions (policiers, éducateurs spécialisés, enseignants, travailleurs sociaux) : Analyse de trois

débats sur la gestion urbaine à la Verrière (78), sur le conflit israélo-palestinien à Gennevilliers (93) et sur les relations dans la vie quotidienne entre les jeunes et les élus au Blanc-Mesnil.

EBERHARD, Christophe, *Droits de l'Homme et dialogue interculturel*, éd. Des écrivains, Paris, 2002 ; 398 p.

L'ouvrage propose une relecture de la problématique des droits de l'homme confrontés à l'interculturalité à partir d'une approche d'anthropologie du Droit. Pour sortir de l'impasse du paradigme universalisme/relativisme et du gouffre entre théories et pratiques, l'auteur propose de mettre en oeuvre une démarche dialogale. Celle-ci entraîne un double « désarmement culturel ». Il s'agit d'abord d'ouvrir nos approches du Droit et des droits de l'homme à l'altérité et au pluralisme en fécondant nos approches occidentales par les apports des autres traditions humaines. Il s'agit ensuite, à travers une approche des pratiques des acteurs, de s'émanciper du « tout culturel » et de prendre conscience de la complexité des problématiques des droits de l'homme entre dynamiques locales et globales.

MARTINEZ MAURI, Monica, « Médiation et développement : l'émergence des ONG et des passeurs culturels à Kuna Yala (Panama) », *Itinéraires : études du développement*, 16, IUED, Genève, 2003, 79 p.

Toute situation interculturelle amène l'apparition de "passeurs culturels" qui par un don linguistique, un vécu, permettent d'établir des passerelles entre deux mondes. Aujourd'hui, ce sont des réseaux de médiateurs et d'organisations non gouvernementales autochtones qui accomplissent cette fonction entre le global et le local. L'analyse des discours et pratiques, au sein des groupes de travail des Nations Unies, des passeurs du peuple Kuna "permet de comprendre les premières conséquences de cette nouvelle médiation sur l'organisation politique, la relation à la terre et la redéfinition identitaire des peuples indigènes".

MORO, Marie Rose, *Enfants d'ici venus d'ailleurs : Naître et grandir en France*, La Découverte – Syros, Paris, 2002, 192p.

Cet ouvrage est l'aboutissement d'une recherche sur la base de consultations transculturelles menées auprès de familles d'immigrés. Il permet de comprendre leurs souffrances et les obstacles sociaux et culturels rencontrés au quotidien par leurs enfants. Essentiel pour mieux comprendre la problématique transculturelle, ce livre nous aide à mieux mesurer l'impact des situations d'exil des parents sur les enfants.

PALLARD, Henri; TZITZIS, Stamatios, *Minorités, culture et droits fondamentaux*, Paris, L'Harmattan, 2001, 139 p.

Cet ouvrage collectif vise à mieux cerner l'importance que nous devons apporter au respect de la diversité culturelle face à la vocation universelle des droits fondamentaux. La reconnaissance de la place de la collectivité dans l'identité individuelle soulève des difficultés pour la conception des droits de l'individu. Par ailleurs, l'application rigoureuse du droit des peuples conduirait à la fragmentation des Etats. Les différentes contributions de cet ouvrage expriment ces contradictions et soulignent la multiplicité et la diversité des situations.

SAGOT-DUVAUROUX, Jean-Louis, *On ne naît pas Noir, on le devient*, Albin Michel, Paris, 2004/09, 237p.

L'auteur, homme de théâtre, connaît bien l'Afrique et a de nombreux amis africains, en France et en Afrique. A partir de son expérience, il réfléchit sur la façon dont les jeunes noirs de France vivent leur condition : c'est une construction culturelle confuse où se mêlent l'idéologie de la race, les mémoires douloureuses plus ou moins enfouies, le racisme réel ou fantasmé, les intentions bonnes ou moins bonnes de la société blanche. Il analyse le regard que les enfants français de parents africains portent sur la France, sur le pays d'origine de leur famille, sur la culture de leurs parents, et sur eux-mêmes. Que signifient pour eux les mots d'intégration, de communauté, de métissage culturel ? A partir de nombreux exemples, l'auteur décrit la condition et les aspirations de ces filles ou de ces garçons, originaires d'Afrique ou des Antilles qui, par hasard ou par choix, font partie de la jeunesse de la France.

UNESCO, « Déclaration universelle sur la diversité culturelle », Paris, 2002, 48p.

La 31ème session de la Conférence générale de l'UNESCO a eu lieu au lendemain des attentats du 11 septembre 2001. Elle a permis d'élaborer la Déclaration universelle de l'UNESCO sur la diversité culturelle. Le contexte post-attentat a été l'occasion pour les états de réaffirmer leur conviction sur le dialogue interculturel qui constitue, selon eux, le meilleur gage pour la paix. Au cours de cette session, ils ont également rejeté la thèse inéluctable des conflits des cultures et des civilisations.

UNESCO, « Rapport mondial sur la culture 2000 : diversité culturelle, conflit et pluralisme », éditions Unesco, Paris, 2001/02, 432 p.

Ce troisième rapport mondial sur la culture s'intéresse à l'interaction entre la mondialisation et l'identité culturelle, aux politiques culturelles menées par différents pays pour préserver leur patrimoine, au rôle joué par les nouveaux médias dans la diffusion de la culture et enfin aux moyens mis en oeuvre pour étudier la culture d'un pays à l'échelle nationale et internationale.

VERBUNT, Gilles, *La société interculturelle, vivre la diversité humaine*, Seuil, Paris, 2001/10, 281 p.

A partir de quel moment peut-on parler d'une société interculturelle ? Jusqu'à nos jours, sur le plan national, les rapports entre groupes différents ont été toujours et partout résolus tant bien que mal. Nulle part, il n'a été facile soit pour les minorités de se faire respecter par la majorité, soit pour les cultures dominées d'exister à côté d'une culture dominante. Aujourd'hui encore, la discrimination de personnes ou de groupes reste souvent acceptée comme une fatalité. Mais de plus en plus de citoyens s'en rendent compte et voudraient y remédier. Des mesures ont été prises et des institutions créées qui évitent d'instaurer une discrimination positive qui ne ferait qu'exacerber la concurrence entre milieux sociaux. Comment est-il possible, en tant qu'individu, de vivre avec plusieurs cultures sans se sentir en permanence déchiré entre plusieurs fidélités ? Comment éduquer les enfants à manipuler avec aisance plusieurs systèmes de repères sans les culpabiliser et sans qu'ils encourrent la désapprobation des autres ? Dans les relations à long terme, notamment la cohabitation et l'intégration des populations d'origine diverses dans une même société, la question du rapport à la culture est cruciale. L'ambition de cet ouvrage est d'éclairer quelque peu ces rapports en se voulant un guide pratique, avec de nombreux exemples.

VINSONNEAU Genevienne, *L'identité culturelle*, A. Colin coll. Psychologie, Paris, 2002

Que faut-il entendre aujourd'hui par " identité culturelle ", alors que se tisse, à l'échelle planétaire, un champ serré d'interactions sociales sans cesse renouvelées ?

WIEVIORKA, Michel, *La différence*, Balland (Voix et regards), Paris, 2001, 201p.

Depuis le milieu du XXème siècle, la question de l'identité, de la différence s'est développée et peut être perçue comme une des mutations les plus profondes de la vie collective dans les sociétés occidentales. La montée des particularismes culturels est devenue l'objet de débat dans l'espace public. Ce livre veut donner des outils conceptuels pour pouvoir aborder ces changements et penser la place de la différence culturelle dans les rapports sociaux comme dans les relations inter-sociétales. La première partie du livre traite des apports spécifiques des disciplines que sont les sciences sociales, la philosophie et la pratique politique concernant l'analyse des différences culturelles. La seconde partie, plus spécifiquement sociologique, tente de comprendre pourquoi, dans le monde, se développent des particularismes culturels et comment ils s'insèrent au coeur des évolutions de nos sociétés. Elle s'attache à prendre en considération la manière dont les personnes singulières se réclament d'une identité particulière - voire bien souvent - de plusieurs identités. Car, comme la société, les individus sont aussi multiculturels.

Droit des peuples

BERTOLINO, Jean, *Chaman*, Presses de la Cité, coll. Sud lointain, Paris, 2002. 597 p.

"Ils ont tué Bruno MANSER". C'est le titre de la postface. L'auteur y explique que le Suisse Bruno MANSER, né en 1954 et "disparu" en 2001 a été son principal modèle pour créer le personnage principal de Chaman. Celui-ci, Judik KERVANEC, missionnaire envoyé pour évangéliser au Laos une peuplade isolée du monde, devient, à son contact, chaman itinérant puis réussit, en France, sa thèse d'anthropologie. Plus tard, comme Bruno MANSER, il part au SARAWAK, la partie malaisienne de Bornéo où les grandes sociétés forestières internationales trompent les populations locales de chasseurs-cueilleurs, les Penan, pour les déposséder de leurs terres. Le roman évoque d'une part la puissance de l'arbre et la richesse de la biodiversité et, d'autre part, le bonheur de chasseurs-cueilleurs vivant en harmonie avec leur environnement. Sur ce double plan, les méfaits de la mondialisation sont décrits dans toute leur horreur : la destruction de la nature et l'ethnocide vont de pair. Les aventures romanesques sont elles-mêmes significatives : ceux qui se rapprochent des populations victimes le font pour des raisons personnelles liées à des liens de parenté ou à des sentiments individuels : admiration, respect, amitié, amour. Par contre, aucune institution du monde occidental - que ce soit dans sa version capitaliste ou sa version communiste -, fort de son sentiment de supériorité, ne se mobilise pour empêcher cette catastrophe écologique, culturelle et humaine dont nous sommes contemporains.

CARTON, Bruno; LAMONTAGNE, Pascale (coo.), *Le pétrole en Afrique : la violence faite aux peuples*, GRESEA, Bruxelles, 2000, 226 p.

Une enquête sur l'Afrique rentable. Où il apparaît que, loin d'être un atout pour le développement, l'exploitation du pétrole s'avère être un obstacle aux droits des peuples au développement, à l'exercice de la souveraineté économique pourtant reconnue par tant d'instruments des Nations unies. L'exploitation du pétrole en Afrique a généré un alliage curieux de pratiques assez machiavéliques (complots, constitution de réseaux, captage de capitaux en fuite) et de haute technicité (forages en eaux profondes...). Au XXème siècle, nous dit l'auteur, aucune matière première n'a suscité, entretenu autant de guerres. Le présent dossier présente un état des lieux et contribue à une réflexion sur les violations des droits des peuples qu'entraîne l'exploitation pétrolière. Les trois premières parties s'attachent à situer les interrelations entre, d'une part les stratégies déployées par les états pétroliers et d'autre part, les stratégies des compagnies internationales dans l'espace mondial. La suite de l'ouvrage dénonce l'impact de l'exploitation pétrolière sur la santé, l'environnement et les violations des droits des populations (droits politiques, économiques, sociaux et culturels) en s'appuyant sur des cas concrets (Tchad, Nigéria, Cameroun) ; puis s'attache à reconstituer une mémoire des stratégies de résistance populaire et identifie quelques outils juridiques qui permettent aux peuples de faire respecter leurs droits par les sociétés pétrolières internationales.

CEDETIM; LIDLP, *Hommage à Léo Matarasso : Séminaire sur le droit des peuples*, L'Haramattan, Paris, 2004/05, 109 p.

Cet ouvrage a été édité en hommage à Léo Matarasso, juriste de renom, qui a mis sa compétence au service des droits des peuples et des droits de l'homme. Il avait fondé, avec Lélío Basso, le Tribunal Permanent des Peuples qui a oeuvré dans toutes les grandes causes (Algérie, Vietnam, Palestine, Nicaragua). Il a, en particulier, travaillé à la Déclaration d'Alger sur les droits des peuples, document de base du Tribunal des peuples. Il a aussi été présent dans la défense des droits économiques, sociaux et culturels, en particulier contre le néolibéralisme porté par les grandes structures internationales : Banque mondiale, FMI, G7.

COMITE D'ORGANISATION DU SEMINAIRE D'ECANCOURT, « Kabylie : l'autonomie en débat », Ecancourt, 2002/03, 154 p.

Le but du séminaire d'Ecancourt a été d'ouvrir un espace de débat pour favoriser et amorcer l'élaboration d'une pensée autonomiste. Les différents thèmes abordés portent sur la manière d'organiser l'autonomie de la Kabylie sur les plans économique, social et culturel. Cela implique une réflexion sur l'identité kabyle, la culture et la langue de cette population. Il a également été question de l'identité kabyle hors des frontières de la Kabylie et de la manière dont ces immigrés kabyles en France conçoivent l'autonomie de leur région d'origine.

DUBOIS, Robert, *L'identité malgache : La tradition des Ancêtres*, Edisiona MD Paoly/Karthala (coll. Méridiens), Antananarivo/Paris, 2002, 171p.

L'auteur s'intéresse aux coutumes et aux façons de vivre du peuple malgache, à son rapport à l'autre, à sa famille et à son environnement. Il tente d'analyser la manière de penser et d'agir des malgaches et les valeurs qu'elle véhicule. Il espère ainsi, en faisant prendre conscience à un peuple de son identité millénaire, lutter contre l'uniformisation induite par la mondialisation des cultures.

EIDE A., « Commentaire sur la Déclaration sur les droits des personnes appartenant à des minorités nationales ou ethniques, religieuses et linguistiques », Commission des droits de l'homme, Doc. E/CN. 4/Sub.2/AC. 5/1998/WP 1.(en anglais):

<http://www.unhchr.ch/Huridocda/Huridoca.nsf/2848af408d01ec0ac1256609004e770b/348e33bda7671678c1256962003a7c2b?OpenDocument>

FOURNEL, Anne-Marie (dir.), « Comprendre l'Inde : *Dalits*, de la survie à l'émancipation », Réseau ADECOM, Chatelguyon, 2000/12, 80 p.

Ce dossier est composé de 4 parties. Après quelques généralités sur l'Inde, il se consacre essentiellement au problème des *Dalits*. Ce terme est le nom que les Intouchables se sont eux-mêmes choisis. L'ouvrage présente leur condition actuelle et réelle, au-delà des discours officiels sur la question, et leurs principales revendications. L'intouchabilité est comparée à l'apartheid. La quatrième partie est une revue de presse.

KYMLICKA, Will, *La citoyenneté multiculturelle : une théorie libérale du droit des minorités*, La Découverte – Syros, coll. Textes à l'appui : politique et société, Paris, 2001.

"Les sociétés contemporaines deviennent de plus en plus des sociétés multiculturelles dans lesquelles les groupes minoritaires ethniques ou nationaux réclament une reconnaissance publique et les moyens de préserver leur identité culturelle. Une revendication qui n'est pas sans susciter des conflits qui menacent parfois l'unité territoriale des Etats. Pour Will Kymlicka, la réponse à cet enjeu devenu incontournable constitue aujourd'hui l'un des grands défis pour la démocratie. Son propos, dans ce livre, devenu un classique de la théorie politique, est de défendre une nouvelle conception du statut et des droits des minorités culturelles. A ceux qui objectent que la reconnaissance de certains droits aux minorités menace la conception de la citoyenneté issue des Lumières, Will Kymlicka répond qu'une citoyenneté multiculturelle est à la fois possible et surtout compatible avec le respect des principes qui gouvernent les démocraties libérales : la liberté individuelle, la justice sociale, l'unité nationale. Cependant, conscient que la même réponse politique ne peut être apportée à des situations souvent extrêmement différentes, l'auteur prend bien soin de distinguer la situation des immigrés, des populations indigènes et les minorités nationales. Mais il s'efforce aussi, au regard de cette diversité des situations, d'analyser précisément les types de revendications et leur légitimité : droit linguistique et culturel, représentation des groupes et des minorités, répartition des terres..." Résumé de l'éditeur.

LELIEVRE, Henry (dir.), *Les régions en révolte contre les états ? Corse, Kabylie, Pays basque, Kurdistan, Flandre, etc.*, éd. Complexe, Bruxelles, 2002, 259 p.

Au moment où le remplacement du franc par l'euro témoigne du rapprochement et de la coopération des Etats de notre continent, voici que se manifestent et se développent, a contrario, des tendances centrifuges, parfois violentes, issues d'un certain nombre de régions qui mettent en avant leurs particularismes et leur identité. En France, le débat sur la Corse a débordé pour toucher à des questions fondamentales, celles des institutions de la République, de la décentralisation, du rapport entre les pouvoirs régionaux, le pouvoir national et la construction européenne. Il a servi de révélateur à la crise de l'Etat, qui subit un assaut conjugué : d'un côté, la mondialisation le prive d'une partie de ses prérogatives ; de l'autre, les régions revendiquent de plus en plus d'autonomie pour rapprocher les instances de décision de la population. Pour expliquer ce phénomène, on ne peut éviter le détour par l'histoire. L'Etat a émergé à l'époque moderne, dans des contextes différents selon les régions. Que ce soit la révolte kabyle, le Pays basque ou la revendication kurde, persistante depuis des décennies, tous ces exemples posent la question de l'identité, de la diversité des langues et des cultures. A l'heure de la mondialisation, la question de la survie des langues est primordiale. Pourra-t-on maintenir un mode à la fois divers et solidaire, multiple et uni, tel est l'un des enjeux essentiels du siècle qui commence. C'est sur ce sujet d'autant plus passionnant qu'il dépasse le cadre européen que se sont penchés les participants du 12ème carrefour de la Pensée, tenu au Mans, en décembre 2001.

MAZARS, Nadège; FELLOUS, Damien, *Et la forêt se déplaça... : en marche avec les zapatistes*, Noésis (Moisson rouge), Paris, 2001/10, 175 p.

Les deux auteurs nous livrent, ici, le fruit de leur marche au côté des zapatistes. En février 2001, le sous-commandant Marcos et vingt-trois commandants de l'EZLN (Armée Zapatiste de Libération Nationale) décident de parcourir trois mille kilomètres du Chiapas à Mexico pour imposer le respect des droits et de la culture indigène.

MONTEMAYOR, Carlos, *La rébellion indigène du Mexique : violence, autonomie et humanisme*, Syllepse/Presses de l'Université de Laval (Coyoacan), Paris, 2001 190 p.

Objets de discrimination depuis cinq siècles, les Indiens du Chiapas, dont le niveau de vie est très inférieur à celui des autres mexicains, commencent dès 1983, à instituer l'armée zapatiste de libération nationale (EZLN) qui se fera connaître surtout à partir de 1992. L'armée zapatiste vit dans les montagnes à l'abri de la répression et sa conduite ne relève pas du terrorisme ; elle lutte pour que les minorités indiennes soient reconnues.

Ouvrage collectif, *Langues et territoires*, Hérodote, 2002/04, 105, 201p.

Les situations linguistiques en Europe, notamment celles des minorités, recouvrent des complexités géopolitiques nombreuses et diversifiées. Démocratie et pouvoir forment les pierres d'achoppement sur lesquelles butent les revendications linguistiques. Ces dernières s'accompagnent d'une volonté de reconnaissance des territoires sur lesquels dialectes et langues reconnus, bases de l'identité culturelle de la population, sont parlés. La question des langues régionales et minoritaires est ainsi également affaire de territoire, de pouvoir régional et de géopolitique. En 1992, la Charte européenne des langues régionales ou minoritaires du Conseil de l'Europe a apporté des arguments aux militants des langues régionales, mais elle est loin de leur apporter entière satisfaction.

PERON, Xavier, *Maasaiitis*, Moëlan-sur-mer : Blanc silex, (Nouvelle Terre), 2003, 333 p.

Xavier Péron, ethnologue, adopté par une famille maasai présente lui-même, dans son prologue, ce livre comme l'aboutissement d'un voyage initiatique de dix-neuf années. Les Maasai ont été victimes de spoliations massives au début du XX^{ème} siècle puis, il y a une quinzaine d'années, de la privatisation forcée de leurs terres. L'auteur décrit les conséquences néfastes d'un développement stimulé par les banques sur la vie sociale, la culture et l'économie. Il se sent "le devoir impératif de témoigner" d'une pensée, d'un savoir-faire, d'un mode de vie construits "encore pour beaucoup en relation intime avec l'équilibre de la flore et de la faune". Il insiste longuement sur la qualité des rapports humains - une manière d'être soi-même en dehors de tout modèle étranger et superficiel - les savoirs acquis au cours des millénaires et les bouleversements apportés par la privatisation des terres, les séductions de la société de consommation et les rivalités politiques dues à des ambitions personnelles. Il constate le triomphe de la corruption et de la facilité à tromper des "pauvres illettrés" considérés par la Banque Mondiale comme "un surplus d'éleveurs sous-qualifiés, qu'il faudra de toute urgence éliminer" (Banque Mondiale / BRD / IDA 1968).

RAGOT, Stéphane, *Mayas : Guatemala : Les oubliés de l'histoire*, Autrement, Paris, 2002/03, 128 p.

Le Guatemala est le seul pays d'Amérique Latine dont la population est constituée au deux tiers par les indigènes mayas. En 1996, au terme de 36 années de guerre civile d'une sauvagerie inouïe, des accords de paix sur l'identité et les droits des peuples indigènes ont été signés. Six années plus tard, la lutte vitale des Mayas pour la reconnaissance se poursuit.

RAMONET, Ignacio, *Marcos : la dignité rebelle*, Galilée, Paris, 2000, 80 p.

Cet ouvrage reprend l'entretien de l'auteur avec le Sous-commandant Marcos. Celui-ci, chef de l'Armée zapatiste de libération nationale, lutte depuis 1994 pour la reconnaissance des droits des Indiens au Mexique. Il explique les raisons de sa révolte, se penche sur la marginalisation des pauvres du Sud à l'heure de la globalisation économique, tout en rêvant à un autre monde possible.

SCHULTE-TENCKHOFF, Isabelle, *La question des peuples autochtones*, Bruylant, Librairie générale de droit et de jurisprudence, Bruxelles, 1997, 238 p.

Cet ouvrage expose la situation actuelle des peuples autochtones dans le monde. Il éclaire sur leurs efforts soutenus depuis le début du XX^{ème} siècle pour en arriver à se faire reconnaître comme sujets de droit international, sur les progrès déjà accomplis en ce sens, sur les ambiguïtés et les embûches qu'il faudra encore clarifier et contourner avant d'y parvenir.

SURVIVAL POUR LES PEUPLES INDIGENES, « Dépossédés : les Indiens du Brésil », *Ethnies*, 2002/03, vol. 16, 28. 127 p.

Cet ouvrage ne prétend pas donner une vision d'ensemble de la question indienne au Brésil. Il traite de la situation d'un certain nombre de groupes, en exposant les difficultés de leur situation.

« L'avenir des peuples autochtones, le sort des "premières nations" », *Alternatives Sud*, 2000, vol.7.2, 276 p.

Cet ouvrage sur la question des peuples autochtones aujourd'hui, part de l'idée que l'histoire asiatique, africaine et latino-américaine des peuples autochtones est, de la colonisation à l'actuelle mondialisation de l'économie et de la culture occidentale, d'abord une histoire de domination et d'exploitation. Explorant les cas de divers "peuples" de ces trois continents, les auteurs expliquent néanmoins que les "premières nations" n'ont pas dit leur dernier mot. Parallèlement à l'expansion du marché et à l'affaiblissement des Etats nationaux, on assiste aujourd'hui à l'émergence de multiples mouvements indigènes bien décidés à porter sur les plans politiques et juridiques leurs revendications sociale et identitaires. Les différents auteurs s'interrogent ici sur les atouts, les limites et les obstacles de ces nouveaux acteurs.

VARGAFTIG Marion, « Droits culturels, médias et minorités », Rapport Conseil de l'Europe, Strasbourg, 1995, 92 p.

Cet ouvrage présente la synthèse des débats du séminaire "Droits culturels, médias et minorités", les conclusions et recommandations qui en émanent, ainsi que les textes remis par les conférenciers à l'issue du séminaire, sur le thème des droits culturels liés aux médias et sur la protection des droits culturels des minorités.

Ouvrage collectif, « Australie noire. Les Aborigènes, un peuple d'intellectuels », *Autrement*, 2000, 190 p.

Après s'être battus pour devenir citoyens australiens, les aborigènes tentent de faire reconnaître leurs droits.

YACOUB Joseph, *Au-delà des minorités. Une alternative à la prolifération des Etats*, l'Atelier, Paris, 2000, 233 p.

L'auteur propose de mieux prendre en compte les identités des minorités pour enrichir la notion de droits de l'Homme et préconise une nouvelle recomposition des Etats-nations incluant les minorités et leurs droits.

Droits humains et religion

Centre Djoliba, « L'excision en question », Dossier de presse, Bamako, 1997-1999, 50p.

Dossier de presse construit autour d'articles parus entre 1997 et 1999, plus particulièrement dans la presse malienne, sur le domaine de l'excision et des mutilations sexuelles faites aux femmes. On y trouve les thématiques suivantes : "Excision et santé"; "Excision et religion"; "Excision et culture"; "Excision et Droit"; "Stratégie de lutte contre l'excision" ainsi que "L'Excision dans la presse étrangère".

DJITLI, Leila, *Lettre à ma fille qui veut porter le voile*, La Martinière, coll. Doc en stock, Paris, 2004/09, 128p.

L'auteure, journaliste, a choisi d'écrire une lettre-fiction, à partir d'observations de terrain pour traiter le problème du voile. Une mère d'origine algérienne, qui s'est battue pour la liberté et pour l'intégration, s'adresse à sa fille de 17 ans qui a décidé de porter le voile. Aïcha est en colère contre les discours qui manipulent les jeunes, contre les pouvoirs publics qui ont laissé se mettre en place le terreau sur lequel ces discours peuvent prospérer, contre les parents qui ne savent quoi faire. Elle parle de l'identité, de la foi, des rapports hommes-femmes, de la liberté.

FAHMI, Mansour, *La condition de la femme dans l'islam*, Allia, Paris, 2002, 129 p.

Ce livre reprend les points d'une thèse universitaire soutenue en France en 1913 par l'érudite égyptienne Mansour Fahmi. Celui-ci fait l'historique de la condition des femmes depuis l'Arabie préislamique et montre comment l'islam a imposé des dogmes et une législation qui maintenaient la femme dans un état inférieur et limitait ses activités, tout en donnant les pleins pouvoirs à l'homme, notamment en matière de répudiation. Cette étude valut à son auteur de nombreux déboires avec les autorités égyptiennes, dès son retour au pays.

FEILLARD, Andrée; ALLES, Elisabeth, *L'Islam en Asie, du Caucase à la Chine*, La documentation française (Etudes), Paris, 2001, 248 p.

L'ouvrage décrit le monde islamique en Asie depuis ses origines jusqu'à nos jours, avec une étude particulière dans chaque pays. Il analyse l'apport de la civilisation islamique diffusant simultanément des modèles opposés de modernisme et de fondamentalisme alimentant le débat de la place de la religion dans la société (mœurs, droit de la femme, éducation). Les musulmans de cette partie du monde, marqués par des civilisations diverses, vivent de façon différente leur foi dont ils ont gardé les traits essentiels.

NASREEN, Taslima, *Lajja*, Stock, coll. Livre de poche, Paris, 1996/03. 288p.

Parce que, de l'autre côté de la frontière, les fanatiques hindouistes ont détruit une mosquée, Sudhamoy Datta et sa famille, comme des milliers d'autres bengladeshis hindous, vont subir violences et persécutions. Lors de l'indépendance du pays, ils avaient espéré construire une république où les deux communautés vivraient dans le respect mutuel.

SOMMAIRE

Préface	3
Les droits culturels, dangers et zones d'ombre <i>Nayla Farouki</i>	5
Droits culturels et droits individuels <i>Benjamin Matalon</i>	15
Droits culturels, droits de la personne <i>Jeannine Thoraval</i>	21
Les peuples autochtones, vers la reconnaissance de leurs droits culturels et politiques <i>Sylvain Duez-Alesandrini</i>	27
Entre revendications d'un droit des peuples et mobilisation symbolique de référents identitaires : les Kurdes en Turquie et les Berbères en Algérie et au Maroc <i>Didier Le Saout</i>	37
Droits religieux et citoyenneté <i>Aicha Touati-Bendouba</i>	49
La femme indienne : entre « culture » publique égalitaire et « culture » privée discriminatoire. <i>Elisabeth Moretti-Rollinde</i>	61
Conclusion : plaidoyer pour l'universalité des droits culturels <i>Marguerite Rollinde</i>	69
ANNEXES	
<u>Annexe 1</u> : Dignité et Droits humains. Une introduction aux droits économiques, sociaux et culturels (extraits) <i>Amnesty International . Document public.</i> <i>(POL 34/009/2005). Août 2005</i>	79
<u>Annexe 2</u> : Notices bibliographiques sur les droits culturels <i>par Nathalie Machabert</i>	85