

LE DROIT À L'EAU POTABLE EN MILIEU RURAL : LE CAS DU PROGRAMME 'VILLAGE ASSAINI' DANS LE BAS-FLEUVE*

Introduction

Pascal SUNDI
Mbambi, Doctorant
- Faculté des sciences
sociales
Université d'Anvers
Centre des droits
de l'homme de
l'Université Kongo
Pascal.Sundi@
uantwerpen.be ;
pascalsundi@gmail.
com

L'émérgence, ces dernières décennies, du droit à l'eau à l'échelle globale, l'imposition du langage des droits dans le domaine du développement et, plus particulièrement, l'intérêt grandissant pour l'approche par les droits de l'homme (*human rights-based approach*) dans les programmes de développement¹ suscitent un regain d'intérêt à explorer comment ces nouvelles approches ainsi que les dynamiques qu'elles génèrent sont susceptibles d'améliorer la qualité et la durabilité des projets et programmes de développement, surtout dans les milieux marqués par de fortes fractures socio-économiques, en l'occurrence les milieux ruraux dans les pays en développement.

C'est dans ce contexte qu'il faut circonscrire l'étude que nous menons, depuis deux ans déjà, sur la « localisation des droits de l'homme » en RDC, en collaboration avec le 'Groupe de Recherche Droit et Développement' (*Law and Development Research Group*) de l'Université d'Anvers.² Cette étude qui s'appuie davantage sur des recherches

* Ce texte est une version révisée d'un exposé que nous avons fait lors d'une conférence internationale sur les droits de l'homme à l'université de Gand, en décembre 2015, sous le titre « Local conceptions of human rights: what relevance for disenfranchised communities within the UNICEF 'Village Assaini' Programme in Kongo Central, DRC? »

- 1 C. NYAMU-MUSEMBI & A. CORNWALL, *What is the Rights Based Approach All About ? Perspectives from International Development Agencies*. Brighton : Institute of development studies, 2004 ; M. DARROW & A. TOMAS, " Power, Capture, and Conflict: A Call for Human Rights Accountability in Development Cooperation", in *Human Rights Quarterly*, 27, 471-538, 2005; Sano, "Does human rights-based development make a difference ?" in SALOMON, TOSTENSEN and VANDENHOLE (eds), *Casting the net wider. Human Rights, Development and New Duty-Bearers*, 2007.
- 2 Ce projet interuniversitaire sur la 'localisation des droits de l'homme' se passe aussi bien en Chine, en Inde qu'en RDC, en partenariat avec certaines institutions universitaires notamment l'université Kongo (Province du Kongo Central, RDC), le 'National Law University (Delhi, Inde) et le 'Chongqing University' (Chine). L'objectif principal de ce projet est d'investiguer si les droits de l'homme définis au niveau global offrent une réelle protection aux groupes ou communautés marginalisées et vulnérables qui y recourent dans l'espoir d'améliorer leurs conditions de vie.

anthropologiques et sociologiques, entend se focaliser sur les perceptions locales des droits de l'homme, dans le Bas-Fleuve, notamment le droit à l'eau et à l'assainissement, à travers le Programme gouvernemental « village assaini » (VA),³ qui bénéficie de l'appui technique et financier de l'UNICEF.

Toute la théorie sur la localisation des droits de l'homme se fonde sur, d'une part, la relation entre les normes universelles des droits de l'homme et leurs conceptions locales; et, d'autre part, l'idée que les interactions entre ces instances, c'est-à-dire le 'global' et le 'local', devraient avoir un impact dans le changement social au niveau des communautés marginalisées.⁴

Il est important, d'entrée, d'établir une nette distinction entre la localisation des droits et la domestication des droits. Alors que la domestication⁵ renvoie à l'exigence pour un État signataire d'une convention internationale des droits de l'homme⁶ de le voir intégrer ou incorporer les dispositions pertinentes de cette convention dans sa législation interne (son arsenal juridique interne), la localisation des droits humains va au-delà de cette simple 'internalisation' de ces normes internationales pour davantage examiner comment ces dernières sont adaptées, contextualisées - c'est-à-dire comment elles servent les besoins locaux en répondant aux attentes locales des communautés qui y recourent.

Il s'agit dans ce processus d'explorer comment les règles universelles des droits de l'homme deviennent utiles et pertinentes aux communautés locales (*grassroots*) qui s'en servent pour transformer les situations d'injustice, d'inégalité, de discrimination, de marginalisation ou d'oppression dans lesquelles elles se trouvent. Plus précisément, il s'agit d'analyser comment le droit ou les droits de l'homme permettent de poser la question de justice sociale et deviennent ou peuvent devenir une 'modalité de l'action collective',⁷ un instrument d'émancipation ou d'autonomisation (*empowerment*) pour les populations les plus marginalisées, vulnérables et défavorisées de la société qui y recourent.

Deux courants font école sur la localisation des droits de l'homme. Le premier, représenté par Sally Merry, est enraciné dans les recherches

3 Pour répondre aux défis d'accès à l'eau potable, l'hygiène et l'assainissement et améliorer les conditions sanitaires des zones les plus vulnérables, le gouvernement de la RDC a mis en place depuis 2006 le Programme « Village Assaini », avec le soutien de ses partenaires (en particulier l'UNICEF et ses équipes WaSH, Water - Sanitation and Hygien). Une extension aux écoles, via le Programme « Ecole Assainie », est intervenue en 2008.

4 Tine DESTROOPER, *An Analysis of Human Rights-Based Approach to Development: UNICEF's role in the Villages Assainis Program in the Bas-Congo*, Localizing Human Rights Working Paper Series no. 2 ed. (Antwerp 2015).

5 On peut lire, sur cette question, l'article de Bonita MEYERSFELD, « Domesticating International Standards : The Direction of International Human Rights Law in South Africa », texte disponible online : <http://www.constitutionalcourtreview.co.za/wp-content/uploads/2015/08/Domesticating-international-standards.pdf>

6 Par exemple la Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes (1979) ou celle relative aux droits de l'enfant (1989).

7 Julie AUBRIOT, *Usages militants du droit à l'eau en Afrique du Sud: du projet Gcin'Amanzi à l'affaire Mazibuko*, thèse de doctorat, université Paris-Est, 2012.

en anthropologie du droit. Son principal intérêt, c'est de voir comment les normes transnationales des droits de l'homme sont comprises par les populations locales. De ce point de vue, pour que les normes des droits de l'homme soient efficaces, elles doivent être traduites en termes locaux et situées dans les contextes locaux de pouvoir et de sens (*local context of power and meaning*). Ceci signifie que les droits de l'homme doivent être formulés en termes *vernaculaires* parce que c'est seulement dans ces conditions-là que ces normes ont la chance d'être porteuses de transformation d'une manière qui soit localement pertinente. Sally Merry qualifie ce processus de 'vernacularisation',⁸ c'est-à-dire *contextualisation*, *adaptation* ou *indigénisation* des droits de l'homme. Dans cette vernacularisation, les groupes ou communautés marginalisées, défavorisées ou vulnérables ont la possibilité d'utiliser les idées, les valeurs ou les normes des droits de l'homme pour les adapter à leur contexte local.

Le second courant, représenté principalement par De Feyter,⁹ conçoit la localisation des droits de l'homme dans le contexte de la 'mondialisation économique'¹⁰ comme une approche *bottom-up* (de bas en haut), où les perceptions et les actions des citoyens ordinaires à revendiquer leurs droits commencent à 'informer' les normes universelles des droits de l'homme, en termes à la fois d'interprétation et d'élaboration des normes des droits de l'homme.¹¹ La localisation est donc, pour De Feyter, un processus à travers lequel les besoins locaux des droits de l'homme 'informent' tout aussi bien l'interprétation, l'élaboration des normes des droits de l'homme que leur développement à tous les niveaux, depuis le niveau local jusqu'au niveau global.¹²

La différence entre les deux courants est que le dernier insiste sur la bidirectionnalité¹³ de ce processus ; d'abord, du *global* vers le *local* et, ensuite, du *local* vers le *global*.¹⁴ Dans le premier mouvement (*top-down approach*), ce qui est en jeu c'est à la fois cette *domestication* et cette *contextualisation* ou *appropriation*. Il s'agit ici de rendre les normes

8 P. LEVITT & S. MERRY, "Vernacularization on the ground: local uses of global women's rights in Peru, China and the United States", *Global Networks* 9, 441, 2000.

9 Voir Koen De FEYTER, 'Localising Human Rights', in W. BENEDEK, K. De FEYTER and F. MARRELLA (eds.), *Economic Globalisation and Human Rights* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007); K. De FEYTER, "Sites of rights resistance", in K. De FEYTER, S. PARMENTER, C. TIMMERMAN & G. ULRICH (eds.), *The Local relevance of Human Rights*, Cambridge University Press, pp. 11-39.

10 Koen De FEYTER, 'Localising Human Rights'; voir aussi Mark GOODALE, 'Legal Ethnography in an Era of Globalization: The Arrival of Western Human Rights Discourse to Rural Bolivia', in June STARR and Mark GOODALE (eds.), *Practicing Ethnography in Law: New Dialogues, Enduring Methods*. New York and Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2002.

11 Koen De Feyter, "Localizing Human Rights", p. 76-7.

12 Id.

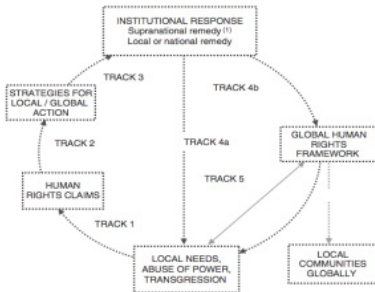
13 Eva BREMS présente cette 'bidirectionnalité' de la localisation des droits de l'homme en termes d'"universalité inclusive" (*inclusive universality*). Cf. E. Brems, *Human Rights : Universality and Diversity*, Martinus Nijhoff, 2001.

14 Gaby ORÉ AGUILAR, "The Local relevance of Human Rights: a methodological approach", in K. De FEYTER, S. PARMENTER, C. TIMMERMAN & G. ULRICH (eds.), *op. cit.*, p. 112.

universelles des droits de l'homme accessibles aux populations locales, dans le langage qu'elles comprennent ; il s'agit aussi de traduire le droit international des droits de l'homme et les normes abstraites des traités dans les expressions (réalités) locales concrètes.

Dans le second mouvement (*bottom-up approach*), on recherche à développer davantage le droit et la pratique des droits de l'homme en prenant en compte les contributions locales et dans le sens qui améliore leur efficacité au niveau local.¹⁵

Fig. 1. Le processus de localisation des droits de l'homme¹⁶



Source : Gaby Oré Aguilar, *The local relevance of human rights: a methodological approach* pp. 109-146 (p. 131).

(i) Regional court, UN monitoring body, decisions by international organisations, universal jurisdiction judgments.

La théorie de la localisation des droits de l'homme veut donc, dans un sens, répondre à un souci fondamental : combler le 'gap' dans le débat qui a opposé ce qu'on a appelé d'une part l'*universalisme* des droits de l'homme et, d'autre part, le *relativisme* culturel. Le premier courant affirme l'universalité des droits de l'homme, dans le sens que les droits de l'homme doivent s'appliquer en tout lieu et à tout moment de la même manière sans attention aux particularités culturelles. Le relativisme culturel, par contre, invite à prendre en compte les différences culturelles lorsqu'on parle des droits de l'homme. L'homme dont on parle n'est pas un être abstrait, mais un être situé dans un contexte social et culturel bien déterminé.

Ainsi, à travers la théorie de la localisation des droits humains, on veut réaffirmer que ces droits sont bel et bien universels, mais que cet universalisme ne peut être le reflet hégémonique d'une culture dominante (en

¹⁵ K. De FEYTER, 'Sites of rights resistance'.

¹⁶ Oré Aguilar, art. cit., p. 131, propose un schéma (Fig. 1) qui permet de mieux appréhender le processus de localisation des droits de l'homme en partant des expériences locales de fragilité et de pauvreté au sein d'une communauté (track/volet 1). A partir de ces expériences, on peut formuler, grâce à un réseau d'acteurs (y compris la communauté locale elle-même) qui utilisent le cadre universel des droits humains, des revendications en termes des droits de l'homme et à déployer des actions à différents niveaux et espaces politiques (volet 2). Ces actions visent ou ciblent une réponse institutionnelle à travers laquelle sont testées l'efficacité et la pertinence des droits de l'homme à répondre à ces revendications locales (volet 3). Les réponses institutionnelles (par exemple, jugements de tribunal) à ces revendications locales sont en passe de devenir désormais des références pour l'interprétation et l'élaboration futures des normes des droits de l'homme (volet 4). Ainsi, les communautés locales deviennent une ressource dans l'amélioration de l'efficacité et de la justesse de la protection des droits de l'homme dans ces communautés et d'autres communautés locales (volet 5).

En théorie, ceci voudrait dire que les interventions dans le contexte du Programme EVA devraient suivre les principes de l'approche par les droits humains, tels que définis dans les directives des Nations Unies de 2003 (*UN Common Understanding Guidelines*). Ce qui signifie que toutes les interventions devraient être structurées dans le langage des droits de l'homme, en exigeant la contribution et la *participation* des 'détenteurs des droits' (*rights-holders*) à toutes les étapes du processus, en insistant sur la *redevabilité* et la *responsabilité* des 'débiteurs d'obligations' (*duty-bearers*) tout en combinant les stratégies *bottom-up* et *top-down*.²¹

En choisissant ainsi ce cadre, notre attente était de rencontrer dans ce programme le contexte idéal qui nous permettrait d'analyser avec pertinence le processus de localisation du droit à l'eau potable dans ce milieu, à la lumière de l'approche par les droits de l'homme.

b. Contre toute attente

Dès les premiers instants de nos contacts avec différentes parties prenantes dans ce programme, il devenait évident que le programme était loin d'être mis en œuvre selon l'approche par les droits humains. À la place, l'UNICEF a plutôt privilégié ce que Destrooper²² appelle 'une variante allégée' de l'approche par les droits humains, sous la forme de *l'approche décisionnelle participative et communautaire*, définie comme une stratégie permettant aux membres de la communauté de poser des choix pour le changement et les traduire dans les actions concrètes.²³ L'objectif de cette approche est de soutenir le droit de tous, en particulier des plus vulnérables, à accéder à une eau potable et à l'assainissement, tout en insistant sur la responsabilité de la communauté dans sa planification, sa mise en œuvre, son suivi et son évaluation.²⁴ L'approche vise également à renforcer les capacités des acteurs-clés des niveaux national et provincial en vue de consolider les structures locales et d'augmenter leurs capacités de réponse à la demande des communautés.

À l'analyse, cette *approche décisionnelle participative et communautaire* semble, dans la pratique, perpétuer une conception du développement compris comme une sorte d'assistance aux communautés dans les besoins en réduisant ses bénéficiaires à des 'récipiendaires passifs' des 'biens' (*commodities*) et des services.²⁵ Pourtant, l'approche par les droits, quant à elle, place les populations comme les acteurs-clés de leur propre développement. C'est donc un cadre conceptuel de développement dont la base normative est constituée par les règles internationales définies dans ce domaine, et qui vise concrètement à promouvoir et à protéger ces mêmes

21 T. DESTROOPER, *op.cit.*

22 T. DESTROOPER, conférence à l'université d'Anvers, Juin 2014.

23 Voir site web: <http://www.ecole-village-assainis.cd/>

24 Id.

25 DESTROOPER, *op.cit.*

droits. Elle s'emploie à analyser les inégalités au cœur des problèmes de développement et à corriger les pratiques discriminatoires et les répartitions injustes de pouvoir qui entravent le processus de développement. Dans ce sens, les projets, les programmes, les politiques et les stratégies de développement sont ainsi voués à s'enraciner dans un système de droits et d'obligations correspondantes établis par le droit international. Cet état de choses contribue à promouvoir la durabilité des initiatives de développement, à rendre les populations plus autonomes – en particulier les plus marginalisées – de façon qu'elles *participent* à la formulation des politiques et tiennent pour *responsables* ceux dont le devoir est d'agir. Cette approche vise ainsi, d'une part, la concrétisation des droits de l'homme comme objectif essentiel au stade de la formulation des politiques et des programmes de développement et, de l'autre, l'identification des détenteurs de droits, des droits en question et les débiteurs d'obligations correspondants.²⁶ Ainsi, une approche par les droits de l'homme permettrait une analyse plus globale du développement, des obligations de l'État (en tant que débiteur d'obligations) et des besoins pratiques et stratégiques des détenteurs des droits.²⁷ Une telle approche a le potentiel d'encourager des interventions qui adresseraient les causes structurelles profondes des problèmes de développement, telles que les inégalités profondes dans les rapports des forces, plutôt que de s'arrêter aux symptômes. Avec une attention particulière sur les populations marginalisées et exclues et une vue holistique des contextes locaux (communautés, autorités locales, organisations communautaires, cadre légal, etc.), l'approche par les droits pourrait conduire à plus de résultats pour un développement plus durable²⁸ dès lors qu'elle s'emploie à renforcer les capacités des détenteurs de droits de faire valoir leurs revendications et de faire en sorte que les débiteurs d'obligations s'acquittent de leurs devoirs.

En intégrant le développement et les droits de l'homme, le développement devrait être vu d'abord comme une obligation de l'État et non plus comme de la charité ou de la bonne volonté d'une partie tierce. Ainsi, renforcer les capacités de l'État et la cohésion sociale, enraceriner le changement dans un cadre légal et au sein des institutions sont à voir comme des éléments essentiels, capables d'encourager des résultats soutenus et durables pour une gouvernance démocratique.

Si l'approche décisionnelle participative et communautaire a ses mérites, elle s'avère pourtant une version incomplète de l'approche par les droits qui, elle, insiste sur d'autres paramètres ou principes – en plus de la participation – tels que la *redevabilité*, l'égalité, la *non-discrimination*,

26 Haut-Commissariat des Nations-Unies aux Droits de l'Homme, *Questions fréquentes au sujet d'une approche de la coopération pour le développement fondée sur les droits de l'homme*, New York & Genève, 2006, disponible online: <http://www.ohchr.org/Documents/Publications/FAQfr.pdf>

27 Ibid.

28 OHCHR, *Frequently asked questions on a human rights-based approach to development cooperation*, New York and Geneva: Office of the High Commissioner for Human Rights, 2006.

la *transparence* et l'*autonomisation* (*empowerment*) des détenteurs des droits. Cette insistance sur ces principes vise à assurer que tous les acteurs en présence sont tous des participants actifs dans le processus de leur développement.²⁹

Guidé par cet éclairage, nous avons ainsi poursuivi nos investigations – plutôt que de nous arrêter à mi-chemin – en nous intéressant principalement à la question de savoir quelles étaient les conceptions locales des droits de l'homme dans cette contrée de la province du Kongo Central, en RD Congo, et comment l'UNICEF les prenait ou devrait les prendre en compte à travers ses interventions pour des changements plus tangibles.

Pour être complet dans notre démarche, nous avons préféré commencer par comprendre comment le droit à l'eau est défini dans les instruments juridiques internationaux, régionaux et nationaux.

II. Le droit à l'eau potable, quid ?

Le droit à l'eau et à l'assainissement est un droit humain fondamental, reconnu implicitement ou explicitement dans plusieurs traités internationaux et régionaux et dans le droit interne congolais.

Les responsables politiques ont de plus en plus intégré l'eau et l'assainissement - tous deux essentiels à la réalisation d'un large éventail de droits de l'homme – comme droits humains interdépendants en vertu du droit international, élaborant des normes juridiques explicites dans la poursuite de la responsabilité internationale des obligations des États.³⁰

Le droit à l'eau et à l'assainissement a été reconnu implicitement dans la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme (DUDH) de 1948, en son article 25, §1, et dans le Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels (PIDESC) de 1966, en son article 11, à travers le droit de toute personne à un niveau de vie suffisant et le droit à la santé. Il est également reconnu implicitement à l'article 6 du Pacte international relatif aux droits civils et politiques (PIDCP), qui consacre le droit à la vie.³¹

La première reconnaissance explicite du droit à l'eau au niveau international date de 1977, lors de la Conférence des Nations Unies sur l'eau, à Mar del Plata, en Argentine. Au cours de cette conférence, les États ont déclaré que « *tous les peuples, quels que soient leur stade de développement et leur situation économique et sociale, ont le droit d'avoir accès à une eau potable dont la quantité et la qualité soient égales à leurs besoins essentiels.* »³²

29 DESTROOPER, *op.cit.*, p. 65

30 Benjamin Mason Meier et al., *Monitoring the Progressive Realization of the Human Rights to Water and Sanitation: Frontier Analysis as a Basis to Enhance Human Rights Accountability*, The Oxford Handbook of Water Politics and Policy, 2017

31 Haut-Commissariat des Nations Unies aux Droits de l'homme, *Le droit à l'eau*, Fiche d'information no.35, Genève & New York, 2011.

32 Plan d'action de la Conférence des Nations unies sur l'eau, Mar del Plata, Argentine, 1977.

Le droit à l'eau et à l'assainissement a ensuite été reconnu dans la Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes (1979) et la Convention relative aux droits de l'enfant de 1989. La première prévoit que tous les États parties doivent assurer aux femmes vivant en milieu rural le droit de « *bénéficier des conditions de vie convenables, notamment en ce qui concerne le logement, l'assainissement, l'approvisionnement en électricité et en eau* » (art. 14) ; la seconde prévoit que les États parties doivent lutter contre la maladie, la malnutrition grâce « à la fourniture d'aliments nutritifs et d'eau potable, compte tenu des dangers et des risques de pollution du milieu naturel » (art. 24, paragr. 2).

Dans son Observation générale no. 15 de novembre 2002 sur le droit à l'eau, le Comité des droits économiques, sociaux et culturels (CODESC), interprétant les articles 11 et 12 du Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels (PIDESC) de 1966, soulignait que le droit à l'eau relève du droit à un niveau de vie suffisant au même titre que les droits à une nourriture, un logement et un vêtement suffisants (art.11). Il faisait également valoir que le droit à l'eau est inextricablement lié au droit à la santé, ainsi qu'aux droits à une nourriture et à un logement convenables (art. 12). Dans la même Observation générale, le Comité estimait que « *le droit à l'eau est indispensable pour mener une vie digne. Il est une condition préalable à la réalisation des autres droits de l'homme* » ; le Comité estimait que « *l'eau devrait être considérée comme un bien social et culturel et non essentiellement comme un bien économique. Le droit à l'eau doit aussi être exercé dans des conditions de durabilité, afin que les générations actuelles et futures puissent en bénéficier.* »³³

En définitive, le Comité fournit dans la même Observation une définition du droit à l'eau, qui fait aujourd'hui école et qu'il faut lire comme étant « *le droit à un approvisionnement suffisant, physiquement accessible et à un coût abordable, d'une eau salubre et de qualité acceptable pour les usages personnels et domestiques de chacun.* »³⁴

Le Comité revient sur les obligations des États parties qui sont de *respecter, protéger et donner effet* (prendre des mesures positives pour faciliter le droit à l'eau de leur population et distribuer de l'eau en cas de catastrophes).

D'après le Manuel pratique des Nations Unies pour la réalisation du droit à l'eau et à l'assainissement,³⁵ publié sous la direction de la rapporteuse spéciale des Nations Unies, Catarina De Albuquerque, le contenu juridique du droit à l'eau et à l'assainissement englobe les critères suivants : *disponibilité, accessibilité physique et économique, acceptabilité, et qualité.*

33 CODESC, Observation Générale no.15 de novembre, 2002.

34 CODESC, Observation Générale no.15 de novembre, 2002.

35 Catarina De ALBUQUERQUE (sous la direction), Manuel pratique des Nations Unies pour la réalisation du droit à l'eau et à l'assainissement, 2014.

À l'échelle régionale, la Charte africaine des droits et du bien-être de l'enfant (1990), en son article 14, paragraphe 2, et le Protocole à la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples, relatif aux droits de la femme (2003), en son article 15, renferment des obligations précises en rapport avec le droit à l'eau et à l'assainissement.

Sur le plan de la législation interne, en RD Congo, le droit à l'eau et à l'assainissement peut être interprété à travers les articles 48,³⁶ 47,³⁷ 53³⁸ et 42³⁹ de la Constitution du 18 Février 2006.

Dans les lignes qui suivent, nous présentons l'essentiel de nos investigations sur les conceptions locales des droits de l'homme dans le contexte du Bas-Fleuve.

III. Les perceptions locales du droit à l'eau

Pour arriver à déterminer la compréhension des droits de l'homme à travers les villages qui ont fait l'objet de nos investigations, nous sommes parti de deux questions principales, à savoir (a) c'est quoi les droits de l'homme pour vous, plus spécifiquement le droit à l'eau potable et (b) quelle expression locale rend le mieux cette idée des droits de l'homme, telle que vous la comprenez ou définissez ?

Bien que le 'parler' local n'offre pas toujours des équivalences claires du langage des droits de l'homme, quatre principales conceptions locales ont pu émerger des informations recueillies.

1. Droits de l'homme comme liberté

Lorsqu'on échange avec les populations sur terrain, l'une des conceptions des droits de l'homme la plus partagée c'est celle des droits de l'homme comme *liberté*, avec un accent sur la liberté d'expression, la liberté de choix et la liberté de mouvement. L'une des personnes interviewées l'articule de cette manière :

« Pour moi, ça [les droits de l'homme] signifie que toute personne est libre d'exprimer ce dont il a envie de parler ; toute personne est libre d'entreprendre une activité de son choix. Nous ne sommes plus des esclaves qui doivent vivre dans la peur... je me sens libre d'aller à Boma sans craindre quoi que ce soit... c'est ça les droits de l'homme pour moi. Cette liberté a plusieurs facettes : liberté d'expression, liberté d'action, liberté de mouvement... »⁴⁰

36 « Le droit à un logement décent, le droit d'accès à l'eau potable et à l'énergie électrique sont garantis. La loi fixe les modalités d'exercice de ces droits. »

37 « Le droit à la santé et à la sécurité alimentaire est garanti. »

38 « Toute personne a droit à un environnement sain et propice à son épanouissement intégral. L'État garantit la protection de l'environnement et la santé de ses citoyens. »

39 « Les pouvoirs publics ont l'obligation de protéger la jeunesse contre toute atteinte à sa santé, à son éducation et à son développement. »

40 Interview, Octobre 2014, V1, T01. **N.B.** Pour préserver le caractère confidentiel de nos interviews, nous utilisons ici des codes pour désigner les villages visités ainsi que les personnes interviewées.

L'expression locale associée à cette perception, c'est *kiphuanza*.⁴¹ Ce qui est important à souligner ici, c'est la prédominance d'un discours assez moderne et assez récent des droits de l'homme dans cet univers, où ces droits sont définis avant tout comme **libertés**. Ceci est d'autant vrai que le plus souvent les expressions locales qu'on propose pour exprimer 'droits de l'homme' ne sont qu'une traduction littérale du concept en langues locales.⁴² Une telle perception peut se comprendre par le fait que les premiers discours sur les droits de l'homme dans notre pays ont été relayés principalement par des Organisations de défense des droits de l'homme, qui étaient plus préoccupées des droits civils et politiques, dans un contexte de dictature (dans les années 1990) sous le régime Mobutu ou de guerre (les deux Kabila) qui ont vu souvent ces droits être violés à grande échelle.⁴³ La tendance n'a pas, du reste, beaucoup évolué même si le discours aujourd'hui semble devenir plus inclusif (en intégrant les droits économiques et socio-culturels dans le registre des droits de l'homme à défendre).

De ce point de vue, on peut affirmer que cette conception des droits de l'homme comme 'liberté' émerge d'une expérience d'oppression, de négation de liberté. En effet, lorsque l'expérience d'oppression est commune, ainsi en est-il de la détermination pour la liberté ; le sens de liberté demeure certain dès lors que celle-ci est pensée comme la réparation de l'oppression, comme l'élimination de telle ou telle contrainte spécifique.⁴⁴ Frantz Fanon l'a si bien analysé dans *'Les Damnés de la Terre'* (1961) en soulignant les effets déshumanisants de la colonisation sur l'individu et la nation d'où dérivent toutes les implications sociales, culturelles et politiques inhérentes à l'établissement d'un mouvement social pour la décolonisation d'une personne et d'un peuple.

Ainsi en définissant les droits de l'homme comme 'liberté', l'accent est à placer avant tout sur la résistance, l'affirmation de soi contre l'oppression de l'État, sa domination, son exploitation ou sa manipulation. Le sujet des droits se découvre lui-même comme un véritable être humain (avec une dignité humaine) aussi longtemps qu'il peut affirmer sa liberté et que personne – fut-il l'État ou toute autorité abusive – ne peut opposer, enfreindre ou nier. Il devient ainsi assez aisé d'associer les droits de

La lettre V ainsi que le chiffre qui l'accompagne indique le village visité et son rang par rapport à la chronologie de notre 'fieldwork'. Tandis que le T01 renvoie au code attribué à la personne que nous avons interviewée en premier dans ce village.

41 Ce concept est absent du dictionnaire de Karl LAMAN. Cependant, on peut encore trouver chez Laman le mot *mpwanza*, qui signifie liberté, état d'indépendance (Karl LAMAN, *Dictionnaire kikongo-français avec une étude phonétique décrivant les dialectes les plus importants de la langue dite kikongo* [1964]).

42 *Zi tsatu zi mutu* (les besoins de l'homme) ; *Luve lu mutu lusadila mo kazodidi* (le droit d'une personne de faire tout ce qu'il ou qu'elle veut) ; *Mutu nsua kuandi kadi mu tuba dioso kuandidiambu* (chaque personne a le droit d'exprimer sa pensée).

43 Presque tous les récents rapports de la Commission des droits de l'homme des Nations Unies, particulièrement celui de Juillet 2015, insistent sur les restrictions de l'espace politique et les violations des droits à la liberté d'expression, d'association, etc. ainsi qu'aux violations et abus croissants des droits humains à l'est du pays affecté par les conflits armés.

44 S.A. THAMEEMUL ANSARI, "Freedom and Postcolonial Reality: A Critical Reading of the Writings of H.B. Stowe and Toni Morrison", in *International Journal of English Language and Humanities* (IJELH), vol. II, Issue I, April 2014.

l'homme à la liberté, d'autant plus qu'ils sont perçus comme une 'idéologie de résistance ou de lutte' (Shivji, 1989) pour les grandes masses des peuples qui aspirent à se libérer eux-mêmes de longues et pénibles frustrations du colonialisme et du néocolonialisme, sous leurs formes actuelles de mondialisation économique et de conflits armés.

C'est probablement la raison pour laquelle nous avons rencontré, durant notre collecte d'informations, des interprétations des autorités locales sur les droits de l'homme qui semblent challenger cette conception des droits de l'homme comme 'liberté'. A la question de savoir quelle était sa compréhension des droits de l'homme, un chef de secteur réagit en ce sens:

"Cette affaire... des droits de l'homme est ce qui aliène le moral de notre population, de notre société aujourd'hui. Aujourd'hui quand vous dites à quelqu'un qu'il doit aller faire le 'salongo'⁴⁵, il vous répond : 'je ne pars pas, c'est la démocratie ; je suis libre, etc.' Finalement, que signifient ces droits de l'homme? Droits de l'homme... c'est aussi la connaissance des limites de votre pouvoir parce qu'au-dessus de tout, il y a quelqu'un d'autre, l'État..." (Interview, V1, November 2014, TAO12).

2. Droits de l'homme comme besoin

Durant notre enquête (*fieldwork*), nous avons pu saisir certains autres concepts qui renvoient tous au concept de droit de manière générale ; il s'agit notamment de *luve*,⁴⁶ *n'swa*⁴⁷ ou *n'siku*.⁴⁸ Toutes ces variantes sont le plus souvent associées au concept de '*nkinza*' (besoin). Ainsi le droit à l'eau est compris comme la nécessité d'accéder à un besoin fondamental qu'est l'eau. « L'eau, c'est la vie », entend-on souvent dire dans les conversations. Sans eau, il n'y a pas de vie. Parlant de l'eau comme un droit, une des personnes interviewées répond :

"cela signifie que l'eau est un besoin fondamental, essentiel à la vie quotidienne d'un être humain; vous ne pouvez pas survivre sans eau."⁴⁹

Un autre répond en ces termes :

"J'ai besoin d'eau à tout moment pour me laver, pour la vaisselle, pour la cuisine, pour boire ; c'est un besoin important, on ne peut pas s'en passer. Je peux rester affamé pendant deux jours, je peux encore vivre mais c'est pas le cas si je manque d'eau."⁵⁰

45 Travaux publics obligatoires sous le régime Mobutu. Pratique en vigueur aujourd'hui, chaque samedi.

46 Laman le traduit par 'permission, droit, tendance, envie ou volonté.' La traduction en Kikongo de la Déclaration Universelle des droits de l'homme que nous avons rencontré dans cette contrée utilise le plus souvent cette expression, mais parfois aussi '*n'swa*' pour renvoyer au droit: "*zi luve zi batu mu nza yi mvimba*" ou "*minswa mi batu mu nza yi mvimba*" (droits des hommes dans le monde entier).

47 'approbation, permission, sanction, droit, pouvoir' (Laman).

48 'interdit, tabou ou loi' selon Kotanyi (Sophie Kotanyi, *Basic paradigms in Mozambican and Congolese Bantu life-worlds*, unpublished thesis manuscript) .

49 Interview, V2, February 2015, Ki01.

50 Interview, V3, June, 2015, Kai02.

Le droit à l'eau devient ainsi un aspect fondamental qu'on pourrait situer dans les besoins de base dans la pyramide des besoins chez Abraham Maslow.⁵¹

Cependant, à ce niveau encore, il n'y a aucune articulation explicite qui affirme ce droit comme une **prérogative** (*intitlement*) légale, quand bien même on voit déjà émerger dans le concept *n'swa* le sens de *pouvoir*. Ce qui donne une indication sur la façon dont les gens pensent leurs droits en termes de dynamiques de pouvoir.

3. Droits de l'homme comme respect pour l'autre

Il est vrai que lorsqu'on parle des droits de l'homme dans le milieu qui a fait l'objet de nos investigations, on semble avoir affaire à des notions modernes. Cependant, la réalité du *respect* qu'on doit à autrui est ancienne et elle jalonne toute la culture kongo, yombe et woyo dans le cas d'espèce. Ainsi trouve-t-on chez les Bakongo des adages, des idiomes qui renvoient à ce respect envers autrui et envers ce qui appartient à autrui.⁵² Dans cette logique, des expressions telles que *luma*,⁵³ *luvalu*⁵⁴ ou *lukinzu*,⁵⁵ forment d'autres traductions possibles de l'idée des droits de l'homme. En dépit des variations dans l'articulation, cette compréhension était similaire à travers les villages.

4. Droits de l'homme comme 'bu-mùutu'

Je voudrais, enfin, m'atteler davantage sur la dimension de la **solidarité** comme droits de l'homme, plus précisément sur la notion de *bu-mùutu*.⁵⁶ Voici comment mon informateur définit ce concept :

« chez nous, on dit ceci : *bumutu* et *kimutu*... Vous voyez, vous êtes un homme, vous marchez, vous parlez comme moi... nous pouvons nous présenter quelque part mais les gens vont vous apprécier pour dire 'voilà, ça c'est un homme' alors que moi aussi je suis un homme. Mais pourquoi on vous apprécie ? Là, c'est ce qu'on dit : *bumutu*... et à moi, ils peuvent dire : ah... *kimutu* ee. Donc, je fais ce que je fais mais qui n'est pas semblable à ce

51 Dans sa hiérarchisation des besoins, Maslow considère les besoins physiologiques – c'est-à-dire les besoins directement liés à la survie de l'individu ou de l'espèce (ex. manger, boire, se vêtir, se reproduire, dormir,...) comme étant à la base de la pyramide.

52 L'expression 'kiaku kiaku, ki ngana ki ngana' (ce qui est tien vous appartient, ce qui est à autrui appartient à autrui) montre l'existence d'une culture de respect vis-à-vis de l'autre au sein des communautés que nous avons visitées.

53 'honnêteté, courtoisie' (Laman).

54 Ce concept est absent du dictionnaire de Laman, mais il signifie 'valeur, dignité'. Il dérive probablement du verbe 'vala' qu'on retrouve chez Laman et qui signifie 'policer, raffiner.'

55 'respect' (Ibid.).

56 'humanité, justice, gentillesse/ générosité/ bonté, bonne foi/ indulgence' (Ibid.). Des variantes de ce concept peuvent être trouvées dans d'autres langues bantu, telles que 'bomoto' en Lingala (parlé au Nord-Ouest de la RDC et dans la capitale, Kinshasa) et 'Ubuntu' en Nguni ou Zulu sud-africain (lire Thaddeus METZ, "Ubuntu as a moral theory and human rights in South Africa", in *African Human Rights Law Journal* 2, 2011 ; Benjamin Elias WINKS, "A covenant of compassion: African humanism and the rights of solidarity in the African Charter on Human and Peoples' Rights", in *African Human Rights Law Journal* 2, 2011).

que vous faites, vous, qui êtes apprécié. C'est sur base de ces appréciations, selon moi, que ceux qui ont réfléchi en profondeur ont pu monter ce qu'on appelle les droits de l'homme. »

Par *bu-mùutu*, on indique l'attention, le soin, la préoccupation qu'un être humain porte – non seulement à sa propre humanité ou dignité – mais tout d'abord à la dignité et l'humanité de l'autre. Le concept révèle donc l'interconnexion (*interconnectedness*) de tous les êtres humains et postule le principe d'égal traitement pour tout le genre humain. Ce qui signifie que, par la vertu d'être un être humain, nous méritons tous une égale attention, un égal traitement quant à notre humanité et notre dignité. Ainsi donc, on est un vrai être humain par la manière dont on traite autrui (cfr. la règle d'or⁵⁷ ou le principe kantien de la morale pratique⁵⁸). Nous sommes tous interconnectés et mon humanité ou ma dignité n'a de sens qu'à travers l'humanité ou la dignité de l'autre.

Le concept, comme les autres que nous avons identifiés plus haut, porte essentiellement un poids normatif plutôt que juridique; il déplace la perception des droits de l'homme d'un point de vue individualiste (dont est teintée la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme⁵⁹) à une perception beaucoup plus communautaire qu'on pourrait résumer en ces termes : nous sommes la même humanité et si un membre de la communauté souffre dans son humanité ou sa dignité, c'est toute la communauté – comme un corps – qui souffre.

Il y a donc une prépondérance, dans cet univers, d'un discours normatif capable d'influencer le discours traditionnel sur les droits de l'homme, essentiellement axé sur la protection de l'*individu*.

Le concept de 'bu-mùutu' comme droit à la solidarité renvoie à la nécessité de replacer l'individu à protéger dans son contexte communautaire. Il est aléatoire de prétendre protéger l'individu en contexte yombe (et par extrapolation en contexte africain) si les fondements communautaires de la société dans laquelle vit cet individu sont érodés. De même, l'individu se retrouve ragaillardi et sa protection davantage assurée et garantie dès lors que la société dans laquelle il vit se retrouve consolidée, soudée et solidaire.

La notion de 'bu-mùutu' comme droit de l'homme voudrait ainsi assurer l'équilibre entre le respect de l'individu et la nécessité de l'équilibre au sein de la société, appelant ainsi à moins d'écarts entre les riches et les moins nantis. Cette notion peut donc ainsi servir comme corollaire d'équité élaborée sur la base du principe de solidarité et d'assistance mutuelle. En développement, un tel fondement idéologique pourrait contribuer à réduire les inégalités et donc réduire la pauvreté surtout parmi les populations les plus défavorisées et vulnérables.

57 Ne fais pas à autrui ce que tu n'aimerais pas qu'on te fasse!

58 Toujours considérer l'autre comme une fin en soi et non comme un moyen seulement.

59 Voir R. PANIKKAR, « Is the notion of human rights a western concept? », in *Human Rights Law*, 1992.

Le bu-mùutu suggère qu'en toute situation de déliquescence sociale, on a besoin de l'autre ; l'autre au sens néotestamentaire du 'bon samaritain' mais aussi l'autre comme 'société organisée en État' à qui incombe des responsabilités et des obligations légales dont elle ne peut déroger.

IV. Quelles leçons utiles dans le contexte de la localisation des droits de l'homme à travers le programme 'village assaini' ?

Lorsqu'on jette un regard sur toutes les conceptions locales des droits de l'homme identifiées ci-haut, une chose paraît évidente : toutes ne semblent pas renvoyer explicitement à la notion de 'droit' comme 'prérogative légale' (*legal entitlement*) ou à celle de l'État comme 'débiteur d'obligations'.⁶⁰ Comme le fait remarquer Destrooper,⁶¹ en général même là où les gens pensent qu'ils ont droit à l'eau, ils ne mentionnent pas généralement le fait que le droit à l'eau implique aussi une dimension de la responsabilité de l'État ou que ce droit renvoie à la possibilité de le revendiquer.

En effet, dans ce contexte, la notion de 'droit' est plus une 'prérogative' morale plutôt qu'une prérogative légale. Ainsi, lorsqu'il revient à identifier le 'débiteur d'obligations' pour un droit quelconque, généralement ceci est perçu non sous la perspective de l'entité qui a l'obligation légale de *protéger*, *respecter* ou *garantir* ce droit mais bien plutôt de celle qui en a l'obligation morale. Ceci signifie que, du point de vue de la localisation des droits de l'homme, une conception des droits de l'homme qui identifie seulement l'État comme 'débiteur d'obligations' (*duty-bearer*) serait contre-productive dans le contexte du Programme 'village assaini' et n'aurait aucun potentiel d'émanciper (*empower*) les détenteurs des droits (*rights-holders*).⁶²

Concrètement il devient important d'envisager, dans ce contexte, la possibilité d'étendre la notion de 'débiteur d'obligations' à d'autres acteurs, au-delà de l'État pour plus de pertinence pour les détenteurs des droits (les populations). Envisager cette possibilité signifie établir la liste d'acteurs que les détenteurs des droits identifient comme des 'débiteurs d'obligations' actuels ou potentiels ; c'est le cas des ONGs, des compagnies privées, des agences des nations unies telles que l'UNICEF et même les villageois eux-mêmes. Les 'débiteurs d'obligations' sont ainsi ceux qui ont la responsabilité morale de *respecter*, *protéger* et *garantir* les droits, dans le cas d'espèce le droit à l'eau.

60 Tine DESTROOPER & Pascal SUNDI MBAMBI, "A Praxis-Based Understanding of New Duty-Bearers: Examining Contextual Realities in the DRC", in *The International Journal of Human Rights*, Février 2017.

61 DESTROOPER, *op.cit.*, p. 191.

62 DESTROOPER et SUNDI MBAMBI (art.cit.) suggèrent qu'un cadre de 'multi-débiteurs d'obligations' (*multi-duty-bearers framework*) soit possible pour rendre les réalités vécues plus formelles, où on a des populations qui se tournent plus facilement vers d'autres acteurs (comme les compagnies privées, les ONG ou des acteurs comme l'UNICEF) – plutôt qu'à l'État seul – pour leurs besoins en eau.

En effet, notre *fieldwork* a révélé, dans plusieurs cas, que les populations locales n'attendent pas beaucoup de l'État en termes d'obligations sociales. Bien que certaines personnes interviewées continuent à identifier l'État ou le gouvernement comme 'débiteur d'obligations'⁶³ en ce qui concerne les droits de l'homme en général ou le droit à l'eau et à l'assainissement en particulier, il y a une perception générale du même État comme un État en faillite (*failed state*)⁶⁴ ou un État fragile sans ressources et virtuellement absent de la vie quotidienne des communautés.⁶⁵

Même là où la présence de l'État pourrait encore être perçue comme utile, notamment dans l'arbitrage des conflits, beaucoup ont exprimé leurs profondes frustrations. Parlant du système judiciaire, par exemple, le chef du village V2 n'a pas hésité à exprimer son insatisfaction du système judiciaire moderne,⁶⁶ ainsi que sa désapprobation de la suppression des tribunaux coutumiers au niveau local. Pour lui, le système de justice moderne semble être très coûteux et loin à la portée de la bourse des pauvres gens qu'ils sont au niveau du village, au point qu'ils leur est difficile de revendiquer leurs droits. Pour lui, la restauration des tribunaux coutumiers, qui ont eu souvent à jouer un rôle réconciliateur entre parties et qui étaient plus proches des traditions et des cultures locales⁶⁷ donnait plus de chance d'accessibilité à la justice pour un pauvre villageois. Un membre du personnel de l'UNICEF interviewé a corroboré ce point de vue en affirmant que le peuple n'a pas confiance dans le système judiciaire et, de ce fait, toute la dimension de revendication de leurs droits est compromise.⁶⁸

Même au niveau des autorités locales, la perception dominante est que l'État est une entité isolée avec peu d'impact sur leurs propres activités quotidiennes. Ainsi que l'a déclaré un *Administrateur chef de Territoire Adjoint* en charge de Finances, Développement et questions économiques,

63 Quand bien même il y aurait une reconnaissance des obligations de l'État (particulièrement dans la fourniture d'eau potable) parce que l'État aurait plus des moyens à le faire (cf. *interview*, V2, Ki02, Février 2015), de facto cette reconnaissance ne semble pas émerger partout à cause du fait qu'il y a des perceptions très généralisées selon lesquelles l'État n'a pas les ressources nécessaires pour répondre aux problèmes des gens et en même temps est ressenti trop distant des préoccupations des gens, une entité trop puissante qu'on ne sait où la prendre ou comment la challenger (cf. *interview avec le président du comité 'village assaini'*, V4, Juillet 2015).

64 Au village V2, durant une rencontre communautaire avec l'animateur agricole du secteur, la plupart des membres du village partageaient le point de vue selon lequel le rôle de l'État a été légué aux ONGs, qui sont considérées dans cette communauté comme des 'créations' des officiels de l'État et comme moyens de leur propre enrichissement et dont les capacités à répondre aux préoccupations fondamentales des communautés sont pourtant très limitées.

65 Dans un des milieux que j'ai visités, j'ai trouvé un commissariat de police. J'étais intéressé à connaître combien de plaintes la police pouvait enregistrer par moyenne mensuelle. La réaction du policier était : « si vous avez de la chance, vous pouvez recevoir deux plaintes le mois; autrement, les gens préfèrent régler leurs différends à l'amiable, en partie, à cause du fait qu'ils ne font pas confiance en la police et le processus semble être très bureaucratique et coûteux. » (Conversation informelle, V1).

66 Qui est, selon lui, plus orienté vers les évidences (preuves), plus coûteux et moins efficaces.

67 Le mot 'justice' se traduit par 'nkanu' dans le parler local et est compris comme un mécanisme de réintégration à la fois de la victime et du 'coupable', plutôt que comme un mécanisme de sanction/punition essentiellement.

68 Interview à Matadi, Octobre 2015.

“Nous n'avons pas de budget. Il y a deux ans, nous recevions de la province plus ou moins 1 million et cinq cents mille Francs congolais par mois pour couvrir nos dépenses courantes en termes de rémunérations, du fonctionnement (administration) et des investissements dans les infrastructures. Avec ça, nous essayons d'arranger nos bureaux, de faire de petits entretiens des routes... mais le montant était tellement inconsistent qu'on ne pouvait rien faire de visible. D'ailleurs, à l'heure qu'il est cela fait plus d'une année que nous ne recevons plus rien de la province, même pas un centime.”⁶⁹

Lorsqu'interrogé s'il se sentait concerné comme un représentant du gouvernement par rapport au droit à l'eau potable de sa population, un Médecin chef de Zone de santé a eu cette réaction :

“Comme gouvernement, nous sommes interpellés parce que... Aujourd'hui le gouvernement intervient dans un programme d'assainissement... oui. Mais c'est essentiellement dans le paiement des salaires et primes, tout ça. Il faudrait peut-être que nous fassions des plaidoyers pour qu'on inscrive, par exemple, dans le budget de la santé... des fonds pour l'approvisionnement en eau potable, surtout en milieu rural. C'est là qu'il faut arriver. Aujourd'hui, le gouvernement comme gouvernement est presque absent; le gouvernement agit à travers les partenaires. Dans ma zone de santé, il n'y a aucune source aménagée qu'on peut prétendre avoir été financée à 100% par le gouvernement... Aucune !”⁷⁰

Ceci explique pourquoi les détenteurs des droits et, dans plusieurs cas, les officiels eux-mêmes ne se tournent pas vers le gouvernement pour chercher un appui ; au contraire, ils préfèrent se tourner vers d'autres acteurs, plus accessibles à eux, telles que les ONGs locales ou internationales, les églises, voire les membres du village eux-mêmes.⁷¹ Dans la plupart des villages, il y avait un sentiment partagé selon lequel l'État a été remplacé par les ONGs, voire par les compagnies privées quant à ses obligations à fournir de l'eau potable aux communautés.⁷² Dans le domaine d'accès à l'eau potable, par exemple, différentes initiatives sont généralement mises en œuvre par des ONGs locales, avec l'appui de la coopération bilatérale, des ONGs internationales ou des agences de développement, voire parfois avec l'appui des politiciens (généralement des parlementaires en pré-campagne électorale) ou des hommes d'affaires issus de ces milieux.⁷³

⁶⁹ Interview, V2, KiA007, Mars 2015.

⁷⁰ Interview, V1, TAO06, Octobre 2014.

⁷¹ Au village V3, il avait été porté à notre attention que l'autorité locale (le chef de secteur) faisait pression sur le curé de la paroisse de son entité pour entretenir les routes parce qu'il assumait que le prêtre était plus ouvert à accéder les bailleurs des fonds.

⁷² En effet, très peu de gens perçoivent ce projet comme un projet du gouvernement; le plus souvent, les villageois l'identifient à un projet de l'UNICEF.

⁷³ En termes d'approvisionnement en eau potable dans les villages, le programme 'village assaini' n'est pas la première expérience dans la région. Différentes initiatives ont été ou sont mises en œuvre soit par des acteurs locaux (tels que le Bureau Diocésain de Développement, BDD) avec des financements venant des agences bilatérales, soit par des ONGs, telles que Oxfam. La spécificité du programme 'village assaini' est qu'il est plus englobant couvrant plusieurs aspects à la fois (particulièrement l'eau et l'assainissement) avec l'ambition de couvrir tout le pays.

En conséquence, notre constat durant notre fieldwork était que la notion de ‘débiteur d’obligations’ est généralement et facilement appliquée à des acteurs variés, selon qu’ils semblent être plus visibles et facilement accessibles.

Par ailleurs, pour mieux comprendre pourquoi les populations en milieu rural ne considèrent pas souvent l’État comme un ‘débiteur d’obligations’ et donc les laissant ainsi dans une position qui les empêche à revendiquer leurs droits ou à engager une action légale à son encontre, il faut revenir sur cette explication qui semble enracinée dans une perception locale et culturelle de l’État comme ‘*nzambi tsi*’,⁷⁴ le ‘Dieu sur la terre’, le tout-puissant et le tout distant !

Ainsi, par exemple, pour bon nombre de personnes interviewées, lorsque l’État établit des principes, donne des instructions dans le cadre du programme assaini, personne n’a le droit de les contester ou de les remettre en question. Il faut tout simplement y adhérer parce que le ‘Dieu a parlé’. Par rapport au droit à l’eau, l’idée que l’État était le ‘tout-puissant’ et ne pouvait pas être tenu redevable car est allée dans certains aussi loin en accordant à l’État d’initier des actions négatives contre ses citoyens. Dans le contexte de notre étude de cas, par exemple, si les villageois n’arrivaient pas à entretenir les installations d’eau fournies par l’État, ceci donnait à l’État – d’après certaines personnes interviewées – le droit de reprendre ses pompes. Ceci était clairement illustré par la réponse d’un de mes informateurs au V1. Interrogé sur l’importance de savoir que l’eau était un droit, il répondit :

“Selon moi, c’est important de le savoir parce que si le projet VA vient me dire vous n’arrivez pas à respecter mes instructions/mes normes je retire mes pompes, je n’ai nulle part où me plaindre parce que c’est son droit. C’est le droit de l’État et l’État, c’est le ‘*nzambi tsi*’ (Dieu sur terre). Donc, moi je ne peux pas me permettre d’aller arracher la pompe parce que je ne suis pas satisfait de quelque chose. Si je le fais, l’État va me poursuivre parce que c’est son droit...”⁷⁵

Cette perception est fortement partagée à travers les villages de notre fieldwork. Au village V4, une personne interviewée a indiqué que l’État est trop fort et trop puissant pour qu’un simple individu comme un villageois ou même une communauté puisse le défier, en engageant une action judiciaire par exemple contre lui.

Cette compréhension du droit à l’eau et à l’assainissement ne suscite, de ce point de vue, aucune attente vis-à-vis de l’État ; Au contraire, elle entretient une vision dans le chef des détenteurs des droits selon laquelle l’État a plus de chance de les poursuivre en justice s’ils ne parviennent pas à assurer proprement la maintenance des infrastructures d’eau et d’assainissement. Ceci signifie qu’une compréhension des droits qui identifie

⁷⁴ Littéralement, on peut le traduire par “l’État, Dieu sur terre” ou « l’État, Dieu de la terre ».

⁷⁵ Interview, V1, T03, October 10, 2014.

seulement l'État comme 'débiteur d'obligations' est indéniablement contre-productive dans ce cas et n'a aucun ou moins de potentiel à autonomiser (*empower*) les détenteurs des droits, surtout dans un contexte où il n'y a aucune attention du tout à un discours sur les droits dans la narration de l'UNICEF ou d'autres agents de mise en œuvre du programme. En d'autres termes, la compréhension traditionnelle de 'débiteur d'obligations' ne sert pas beaucoup le processus de localisation des droits de l'homme dans ce contexte. Pour que cette notion ait une résonnance locale pour les différents acteurs, il y a nécessité de prêter attention aux perceptions des populations sur les droits de l'homme au niveau local. Une telle attention pourrait permettre d'envisager un élargissement de la notion de 'détenteurs d'obligations'.⁷⁶ Il s'agit ici d'*élargissement des obligations* (***extension of obligations***), plutôt que de *déplacement de responsabilité* (***shift in responsibility***) qui pourrait entraîner dans le contexte qui est le nôtre plus de désengagement de l'État. Dans ce cas, les 'détenteurs des droits' (*rights-holders*) perçoivent dans les nouveaux 'détenteurs d'obligations' comme des *alternatives* à l'État, plutôt que des *compléments* à la responsabilité de l'État.⁷⁷

Ces conclusions auraient été utiles dans le cadre du programme 'village assaini' si l'UNICEF avait au départ organisé une enquête pour comprendre les perceptions locales des droits de l'homme. Une telle démarche aurait eu l'avantage d'assurer un processus de localisation des droits plus authentique qui permettrait d'adapter le discours universel des droits de l'homme à partir de ces nuances locales, avec plus de pertinence pour les détenteurs des droits.

En conclusion

Le processus de localisation des droits de l'homme est un mouvement à double sens, qui va de haut en bas (top-down) et de bas en haut (bottom-up) dans l'objectif d'autofécondation du discours sur les droits de l'homme, à chaque niveau où on se trouve. Même s'il n'y a eu aucun effort du côté de l'UNICEF de comprendre les conceptions locales des droits de l'homme – plus particulièrement le droit à l'eau potable et à l'assainissement –, dans le contexte du programme 'village assaini', notre *fieldwork* a révélé qu'il y a des éléments pertinents dans la compréhension locale des droits de l'homme qui auraient pu permettre à l'UNICEF de planifier ses interventions avec plus de pertinence en intégrant ces réalités locales dans sa programmation. Ceci donnerait plus de chance d'appropriation du programme par les détenteurs des droits et répondrait avec plus d'acuité aux attentes locales.

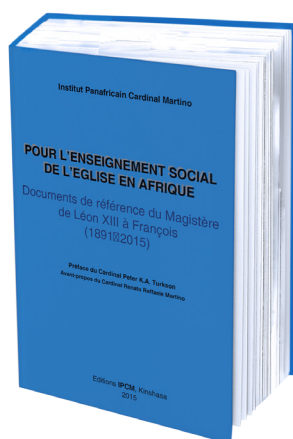
⁷⁶ DESTROOPER & SUNDI MBAMBI, art.cit.

⁷⁷ Id.

Dans la perspective de la localisation des droits de l'homme, il ne serait pas déplacé de conclure que le concept de 'bu-mùutu' chez les Yombe, entendu comme inter-connectivité, solidarité, justice, humanité, générosité, respect pour la vie et la dignité humaine, ... et qui pourrait mieux traduire la notion universelle des droits de l'homme, porte en lui des valeurs capables d'inspirer et de nourrir la théorie et la pratique des droits de l'homme au niveau global. Il pourrait, par exemple, permettre non seulement d'enrichir le débat sur la notion de 'débiteur d'obligations' mais également orienter la pratique de l'approche par les droits sur la base des perceptions que les communautés se font sur les vrais 'débiteurs d'obligations' pour elles.

En ce sens, une réflexion plus approfondie pourrait bien inspirer un cadre théorique à même de mieux éclairer la possibilité de s'en approprier en contexte de localisation des droits de l'homme à travers le programme 'village assaini'. ■

Vient de paraître !



Tout savoir sur la Doctrine sociale
de l'Église catholique !

**« Pour l'enseignement social
de l'Église en Afrique »**

(Éditions IPCM)

Disponible à la Librairie du CEPAS