

# Les droits de l'homme face à la complexité : une approche anthropologique et dynamique

*Droit et Société* 51/52-2002  
(p. 455-486)

Christoph Eberhard \*

---

## Résumé

L'article invite à une odyssée prospective dans la problématique des droits de l'homme. Il se situe à un niveau théorique et a pour vocation d'ouvrir de nouveaux espaces de pensée pour aborder la problématique des droits de l'homme dans des contextes d'interculturalité croissante où il faut relever les défis du pluralisme, du pragmatisme et de la complexité. Pour ce faire, il s'appuie sur les approches d'une anthropologie dynamique du Droit telle que reflétée dans le modèle du jeu des lois d'Étienne Le Roy. Pour rendre plus concrets les développements, ceux-ci sont illustrés à travers des exemples touchant à la problématique des droits des femmes en Inde. Au terme de l'article, l'auteur propose quelques règles du jeu pouvant baliser les approches des droits de l'homme dans les contextes contemporains.

*Anthropologie dynamique du Droit - Complexité - Dialogue interculturel - Droits de l'homme - Inde - Pluralisme - Pragmatisme.*

---

## Summary

### **Human Rights and the Challenge of Complexity : An Anthropological and Dynamic Approach**

The article is an invitation to a prospective odyssey in the field of human rights. Its aim is to open up new spaces at a theoretical level in order to rethink human rights' approaches in a context of growing interculturality where the challenges of pluralism, pragmatism and complexity must be confronted. In order to do so it builds on the model of the « game of laws » (jeu des lois) developed by Étienne Le Roy. To highlight the relevance of the theoretical developments the latter are illustrated by examples in the domain of women's rights in India. To conclude the article, the author proposes a few rules for the contemporary human rights' game.

*Complexity - Dynamic anthropology of Law - Human rights - India - Intercultural dialogue - Pluralism - Pragmatism.*

---

## L'auteur

Collaborateur scientifique du Fonds national de la recherche scientifique (FNRS, Belgique), chercheur aux Facultés universitaires Saint-Louis à Bruxelles et au Laboratoire d'anthropologie juridique de Paris. Ses travaux de recherche portent principalement sur les droits de l'homme et la réalisation de l'État de Droit dans des contextes interculturels ainsi que sur l'épistémologie permettant de s'orienter vers des approches interculturelles du Droit dans l'entre-deux de l'anthropologie du Droit et de la théorie du droit.

Parmi ses publications :

- « Towards an Intercultural Legal Theory : The Dialogical Challenge », *Social and Legal Studies*, 10 (2), 2001 ;
- *Droits de l'homme et dialogue interculturel*, Paris, éd. des Écrivains, 2002 ;
- « Le Droit en perspective interculturelle. Images réfléchies de la pyramide et du réseau » (sous la dir.), *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, 49, 2002.

\* Laboratoire d'Anthropologie Juridique de Paris, Université Paris I Panthéon-Sorbonne, 9 rue Mahler, F-75181 Paris cedex 04.

<c.eberhard@free.fr>

1. Christoph EBERHARD et Nidhi GUPTA, « Towards a Pluralist and Intercultural Approach to Law : Tackling the Challenge of Women's Rights in India », International Association for Philosophy of Law and Social Philosophy, 20<sup>e</sup> congrès, 19-23 juin 2001, Vrije Universiteit, Amsterdam (à paraître) ; ID., « Women's Rights in India in-between Transnational Law and Custom : A Pluralist and Dialogical Challenge », Commission on Folk Law and Legal Pluralism, 30<sup>e</sup> congrès, 7-10 avril 2002, Chiang Mai, Thaïlande (à paraître). Voir aussi Christoph EBERHARD, *Droits de l'homme et dialogue interculturel. Vers un désarmement culturel pour un Droit de Paix*, Thèse de doctorat en droit, Université Paris I Panthéon-Sorbonne, 2000, p. 284 et suiv. (à paraître en 2002 aux éditions des écrivains, Paris).

2. Le Droit (avec D en capitale) renvoie au phénomène juridique tel qu'abordé par les anthropologues du Droit et ne se limite pas au droit entendu au sens strict, c'est-à-dire étatique ou réduit aux normes générales et impersonnelles. La distinction entre « état de Droit » et « État de Droit » est empruntée à Étienne LE ROY (*Le jeu des lois. Une anthropologie « dynamique » du Droit*, Paris, LGDJ, coll. « Droit et Société », 1999, p. 266).

3. Le lecteur se reportera aux ouvrages cités en fin de texte dans la bibliographie complémentaire intitulée « Pour en savoir plus... ».

Dans le présent article, nous inviterons le lecteur à une odyssee prospective dans la problématique des droits de l'homme telle qu'elle commence déjà à émerger aujourd'hui et qui pourrait constituer un premier balbutiement d'une nouvelle approche des droits de l'homme à l'aube de ce nouveau millénaire. Nous ne savons pas si nous nous acheminons vers un « millénaire des droits de l'homme », mais ce qui est sûr c'est que la manière d'aborder la question des droits de l'homme est en train de se renouer d'une manière originale dans le contexte contemporain de globalisation. Cette contribution se situera donc à un niveau théorique et a pour vocation d'ouvrir de nouveaux espaces de pensée pour aborder la problématique des droits de l'homme dans des contextes d'interculturalité croissante. Cependant, afin de rendre plus concrets nos développements, nous les illustrerons par la problématique des droits des femmes en Inde qui a fait l'objet de deux de nos publications récentes en collaboration avec Nidhi Gupta<sup>1</sup>.

Il semble qu'on puisse discerner deux défis majeurs dans l'approche contemporaine des droits de l'homme et qui ne pourront aller qu'en s'intensifiant : ceux du pluralisme et du pragmatisme. D'un côté, si le monde « rétrécit » de plus en plus, il devient par ce fait aussi davantage interculturel. Continuer à raisonner dans des termes universalistes et relativistes n'apparaît donc plus comme satisfaisant. Une mise en tension créatrice des diverses traditions, leur enrichissement mutuel et leur articulation réciproque, bref une approche pluraliste basée sur une démarche dialogale semble indispensable. D'un autre côté, la faillite des modèles de développement et l'échec de la transplantation des modèles juridiques occidentaux modernes vers le reste de la planète en vue de réaliser de véritables états de Droit<sup>2</sup> (dans le sens de « situations de Droit ») obligent à interroger les relations entre « théories » et « pratiques » et à voir s'il n'existerait pas des voies permettant de dépasser le fossé qui semble souvent les séparer. Ce qui nous oblige à repenser les droits de l'homme à l'aune d'un certain pragmatisme.

Ayant déjà développé autre part les exigences du pluralisme et du dialogisme dans une approche des droits de l'homme qui ne se veuille pas uniquement occidentalisation du monde, ainsi que les diverses ruptures épistémologiques nécessaires quant à nos paradigmes modernes fondateurs tels que le « droit entendu comme système de normes », « la culture comme entité holistique »<sup>3</sup>, nous focaliserons ici notre attention sur l'importance d'une approche dynamique des droits de l'homme et plus largement du « jeu juridique » consistant à reproduire notre humanité dans la diversité de ses expressions.

Nous tenterons de faire découvrir au lecteur une réflexion sur les droits de l'homme dans le cadre d'une approche anthropo-

logique et dynamique du Droit, telle que mise en œuvre par Étienne Le Roy dans son ouvrage *Le jeu des lois. Une anthropologie « dynamique du Droit »*<sup>4</sup> et qui nous semble indispensable pour entrer de front dans la complexité des situations et imaginer des réponses à sa hauteur<sup>5</sup>. Ce modèle nous semble permettre en effet, d'une part, de relever le défi d'une prise en compte de l'altérité et du pluralisme à travers une approche dialogale qui permet de s'émanciper du « piège » de l'alternative entre universalisme et relativisme, et, d'autre part, de porter notre attention sur les dynamiques du Droit, des droits de l'homme et de leurs divers acteurs, ce qui permet de dépasser le gouffre existant parfois entre théories et pratiques et d'aborder de front la question des droits de l'homme dans la complexité de nos sociétés contemporaines.

Le jeu des lois constitue une approche dynamique des phénomènes juridiques qui les replace dans leur « véritable » totalité sociale, complexe et dynamique, et non réduite, par exemple, au « culturel » ou aux simples « représentations ». Elle est fondamentalement interdisciplinaire et convie diverses disciplines (sociologie, économie, psychologie sociale, logique, géographie humaine, histoire, science politique, anthropologie du Droit, polémologie) pour éclairer le « mystère du droit en action ». Il n'y a donc pas uniquement juxtaposition de disciplines (multidisciplinarité) mais bien regards croisés et s'enrichissant mutuellement (interdisciplinarité) sur la problématique commune de la juridicité. « Notre objet n'est donc pas "le Droit" en général et représenté si généralement que le *corpus iuris* (le Droit comme corps de règles) en paraît désincarné (car un corps sans chair n'est plus la vie) mais le "Droit-comme-règle-du-jeu" »<sup>6</sup> de la reproduction de nos vies en société. Étienne Le Roy postule « qu'on entrait dans le jeu par le statut des acteurs (1) et qu'on poursuivait par les ressources (2), les conduites (3), les logiques (4), les échelles (5) [...]. Puis on continuerait par les processus (6), les forums dits aussi arènes (7), les ordres sociaux (8), et les enjeux (9) pour déboucher sur les règles du jeu (10). [...] Chaque fois qu'une donnée varie c'est chacune des données associées à chacun des paramètres qui est susceptible de changer en obligeant à reprendre en considération les nouveaux ajustements »<sup>7</sup>. Une telle démarche dynamique est incontournable dès lors que nous prenons au sérieux la démarche dialogale<sup>8</sup>, dont le postulat de base est l'impossibilité de réduire la réalité à la pensée et de réduire les sujets que nous sommes à de purs objets de connaissance, car il faut alors s'intéresser aux « vrais acteurs » dans leurs « véritables situations existentielles », ce qui nous oblige à sauter à pieds joints dans la complexité et le dynamisme de nos vies.

4. Étienne LE ROY, *Le jeu des lois*, *op. cit.*

5. Pour une mise en perspective plus générale de l'approche de la problématique des droits de l'homme et de la diversité culturelle au Laboratoire d'anthropologie juridique de Paris, voir Christoph EBERHARD, « Les droits de l'homme au Laboratoire d'anthropologie juridique de Paris. Origines et développements d'une problématique », *Bulletin de liaison du Laboratoire d'anthropologie juridique de Paris*, 23, 1998, p. 23-34, et le numéro thématique « Droits de l'homme et cultures de la Paix » dans ce même *Bulletin*, 25, 2000 (aussi consultable sur <http://www.dhdi.org>).

6. Étienne LE ROY, *Le jeu des lois*, *op. cit.*, p. 36.

7. *Ibid.*, p. 44 et p. 46, 47.

8. Pour approfondir la méthode dialogale, ses contraintes épistémologiques et ses enjeux, voir : Raimon PANIKKAR, « The Dialogical Dialogue », in Frank WHALING (ed.), *The World's Religious Traditions*, Edinburgh, T. & T. Clark, 1984, p. 201-221 ; ID., « La notion des droits de l'homme est-elle un concept occidental ? », *Interculture*, XVII (1, cahier 82), 1984, p. 3-27. Pour une transposition dans les domaines politique et juridique, cf. Robert VACHON, « L'étude du pluralisme juridique. Une approche diatopique et dialogale », *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, 29, 1990, p. 163-173. Pour une mise en relation explicite par rapport à une théorie interculturelle du Droit, voir : Christoph EBERHARD, « Towards an Intercultural Legal Theory : The Dialogical Challenge », *Social and Legal Studies*, 10 (2), 2001, p. 171-201 ; ID., *Droits de l'homme et dialogue interculturel*, *op. cit.*, en partic. p. 109 et suiv.

Nous reprendrons ici le modèle général d'Étienne Le Roy, tout en l'enrichissant d'une première « case » relative à nos positionnements métaphysiques, importante pour une réflexion sur de possibles nouveaux fondements des droits de l'homme dans le futur. Il ne faut pas oublier que si la culture des droits de l'homme est largement anthropocentrée, d'autres cultures et leurs approches sont plus cosmo- ou théocentrées, ce qui change radicalement les questionnements<sup>9</sup>. Mais commençons le voyage, tout en notant que si nous suivons ici linéairement les différentes cases, en pratique ce modèle se « joue » comme le jeu de l'oie, sauf que les déplacements ne se font pas au gré des dés mais au gré des aléas de la vie et de notre recherche scientifique.

## Case un : les positionnements métaphysiques

Les positionnements métaphysiques fondamentaux et leurs implications sur la « connaissance » constituent un enjeu important si nous voulons, à l'instar de Raimon Panikkar<sup>10</sup>, pouvoir nous ouvrir à une approche « cosmothéandrique » des droits de l'homme et à de nouveaux horizons pour penser le « juridique » ou le « politique »<sup>11</sup>.

La plupart des philosophes s'accordent sur le caractère fondamental de la problématique de la « nature humaine » dans la pensée des droits de l'homme<sup>12</sup>, car si l'on veut fonder les droits de l'homme sur la personne humaine, encore faut-il avoir un concept défendable de celle-ci, qui puisse effectivement lier nos discours et pratiques de « droits » dans nos réalités existentielles. Certains d'entre eux cherchent même des fondements aux droits de l'homme aux niveaux cosmique et spirituel. Carlos Ignacio Massini-Correas remarque avec justesse que, d'après les règles de la logique la plus élémentaire, les « conclusions fondées ne peuvent être « plus fortes » que les prémisses sur lesquelles elles sont fondées »<sup>13</sup>. Ainsi, toutes les théories qui tentent de justifier les droits de l'homme de façon purement « procédurale », « contractuelle » ou « intersubjective » lui semblent fondamentalement stériles car elles apportent au mieux des justifications « plausibles », « raisonnables » voire « possibles » des droits de l'homme, ce qu'admettent d'ailleurs leurs auteurs<sup>14</sup>. Pour sortir de la situation contemporaine où nous avons sapé toute assise fondamentale à une « dignité humaine ontologique »<sup>15</sup> il propose ainsi de réorienter la philosophie moderne vers ses racines métaphysiques<sup>16</sup>. En ce qui nous concerne, il ne s'agira pas de tenter de proposer un nouveau « droit naturel », mais plus modestement de souligner l'importance de nous ouvrir à un véritable dialogue avec les diverses traditions spirituelles de notre planète en vue de pouvoir contribuer à dégager une « morale partagée » sur laquelle on puisse fonder des « droits de l'homme ».

9. Voir Raimon PANIKKAR, *The Cosmotheandric Experience : Emerging Religious Consciousness*, New York, Orbis Books, 1993.

10. *Ibid.*

11. Voir, par exemple, Raimon PANIKKAR, « Les fondements de la démocratie (force, faiblesse, limite) », *Interculture*, 136, 1999, p. 4-23 ; ID., « La découverte du métapolitique », *Interculture*, 136, 1999, p. 24-60.

12. Alan S. ROSENBAUM, « Introduction. The Editor's Perspectives on the Philosophy of Human Rights », in ID. (ed.), *The Philosophy of Human Rights : International Perspectives*, London, Aldwych Press, 1981, p. 3-41 (p. 25).

13. Carlos Ignacio MASSINI-CORREAS, « El pensamiento contemporáneo acerca de los derechos humanos (ensayo de caracterización) », *Persona y Derecho. Suplemento Humana Iura de derechos humanos*, 1, 1991, p. 255-273 (p. 268-269). Toutes les citations originales ont été traduites en français par l'auteur.

14. *Ibid.*, p. 265-266.

15. C'est moi qui emploie cette expression.

16. Carlos Ignacio MASSINI-CORREAS, « El pensamiento contemporáneo acerca de los derechos humanos », *op. cit.*, p. 267-273.

Ce n'est pas une mince affaire, car si notre tradition scientifique moderne est profondément enracinée dans le paradigme dialectique, dans le domaine de la raison, toutes les traditions spirituelles partagent la vue que pour une connaissance approfondie de l'homme et de l'univers, voire de « Dieu », il faut dépasser le simple domaine de la raison, du *logos*. De plus, pour qu'un dialogue authentique puisse émerger, reconnaître les diverses traditions spirituelles comme des traditions de savoir à l'instar de nos traditions de savoir « scientifiques » est primordial. Ces traditions de savoir sont fondées sur des expériences reproductibles et visant à la connaissance de ce que nous sommes au niveau le plus profond (ce qui entraîne forcément une connaissance de notre place dans la « vie », de nos liens avec les « autres », le « cosmos », « Dieu »). « Toutes les traditions, qu'elles soient chrétienne, hindouiste, judaïque, musulmane, bouddhique..., enseignent que la compréhension de ce que nous sommes au niveau le plus profond est le point essentiel : cette compréhension de la nature de l'esprit éclaire de l'intérieur et illumine les enseignements de toutes les traditions. Dans chacune d'elles, quiconque parvient à la compréhension intime de l'esprit et en fait l'expérience immédiate aboutit à une vision essentielle, sans commune mesure avec celle qu'il pouvait avoir avant cette expérience directe. La connaissance de la nature de l'esprit est la clef qui ouvre la compréhension de tous les enseignements. Elle éclaire ce que nous sommes, la nature de toutes nos expériences et révèle la forme la plus profonde d'amour et de compassion »<sup>17</sup>, note Kalou Rinpoche, à partir d'une perspective de bouddhiste tibétain mais qui fait écho aux enseignements de toutes les traditions spirituelles.

Nous reviendrons dans notre dernière case des règles du jeu à une réflexion sur l'émergence possible d'un horizon commun pour une praxis des droits de l'homme dans le dialogue des diverses traditions spirituelles et morales de l'humanité. Notons ici que, dans le contexte de notre jeu de lois, il est primordial de se rendre compte que les droits de l'homme ne constituent pas l'unique voie de paix – et que, par ailleurs, la voie qu'ils représentent est fondamentalement anthropocentrée. Or, d'autres traditions nouent « la relation juste avec les autres et son environnement » de manière plus cosmo- ou théocentrée et en s'exprimant dans un langage différent de celui de « droits ».

Dans le cas des luttes pour la reconnaissance des droits de femmes intouchables<sup>18</sup> en Inde, Ravindra S. Khare note que, bien que les préoccupations de ces femmes renvoient pour nous à des problématiques des droits de l'homme et peuvent y être rattachées puisque le discours des droits de l'homme fait aussi partie de la réalité indienne, il reste néanmoins que fondamentalement elles ne posent pas les questions en ces termes mais plutôt en termes

17. Kalou RINPOCHE, *La voie du bouddha*, Paris, Seuil, coll. « Points », 1993, p. 32.

18. Donnons une définition simplifiée de l'intouchabilité. La société indienne des castes est structurée autour du principe de pureté/impureté. Les différentes castes, *jāti*, se positionnent mutuellement selon leur degré relatif de pureté. L'appartenance à une caste est héréditaire et la règle est l'endogamie. Ce système se double d'une division intellectuelle de la société indienne en quatre *varna*, « couleurs », ou états : au sommet les Brahmanes ou prêtres ; puis les *Kshatrya* ou guerriers ; les *Vaisha*, marchands qui constituent les « deux fois nés » qui ont accès aux Vêda ; ensuite les *Shudra*, serviteurs ou gens de peu. Il existe encore une autre catégorie, hors *varna*, plus basse et impure encore : les Intouchables (voir : Louis DUMONT, *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1979 [1<sup>re</sup> éd. 1966], p. 93 ; Martin FUCHS, *Kampf um Differenz. Repräsentation, Subjektivität und soziale Bewegungen. Das Beispiel Indien*, Frankfurt, Suhrkamp, 1999, p. 52 et suiv.) ; répertoriés comme *scheduled castes*, ils représentent environ 16,5 % de la population indienne, soit plus de 160 millions de personnes. Outre le fait d'être « idéologiquement les plus bas », ce sont aussi ceux qui se retrouvent socialement et économiquement dans les situations les plus précaires et les plus exploitées.

de *dharma/karma*<sup>19</sup> et dans une vision plus cosmo- et théo-centrée qu'uniquement anthropocentrée. Nous devons noter cependant que, loin d'être figées, ces notions de *karma/dharma* se trouvent réinterprétées à travers les discours égalitaires véhiculés par les droits de l'homme et toute la politique séculaire indienne – ou peut-être devrions-nous dire qu'il y a plutôt une réinterprétation mutuelle de ces notions/symboles, le centre de gravité demeurant, dans la conscience populaire indienne, ancré dans les conceptions indiennes traditionnelles. Selon Ravindra S. Khare : « La culture populaire trouve les problèmes de la justice et de l'injustice profondément reliés au karma et au dharma. Cependant, la relation est loin d'être simple et inconditionnelle dès lors qu'on l'examine en rapport avec les besoins et les quêtes quotidiennes des gens. Dans l'idéologie traditionnelle hindoue, le karma et le dharma forment la base complète et indiscutable pour la justice et l'injustice rencontrées dans la vie. Karma et dharma sont ainsi considérés comme fondement de la justice. Dans la vie cependant, la quête pour la justice, ou du moins l'esquive d'une injustice intolérable, prend une tournure plus urgente et plus pratique. Sauf si c'est complètement sans espoir, les gens soit se révoltent, soit fuient la situation insoutenable. Ils font quelque chose pour remédier à la situation. Et ils le font comme faisant partie de leur dharma, car se battre contre l'injustice fait aussi partie de son dharma propre. Une injustice causant la torture et la détresse extrême n'est pas subie indéfiniment simplement comme destin, comme le fruit du karma passé individuel (ou de la communauté). Dans une telle vue pratique, la justice (*nyaya*) devient le cœur du dharma, modifiant ainsi l'acceptation passive de la condition assignée par le karma. [...] Par définition, l'injustice ne peut jamais triompher du dharma, parce que le dharma est la justice évidente en soi, et est à la source de toute création et du cosmos. Mais [...] le dharma ne triomphe définitivement que lorsque "l'injustice déborde" [...]. Dans un tel système, se plaignent des réformateurs intouchables, l'injustice est tolérée jusqu'à ce qu'il s'en accumule assez pour remettre la balance du dharma en équilibre. Un tel dharma est néanmoins considéré aujourd'hui comme une boussole nécessaire mais non suffisante pour la justice sociale des opprimés, jusqu'à ce qu'il devienne aussi sensible à la peine et à la souffrance des gens, ici et maintenant<sup>20</sup>. »

Ce sont surtout les intouchables les plus âgés qui continuent à envisager les devoirs moraux et les dettes prescrites à travers les principes du karma et du dharma et relèvent l'importance du rôle du divin (*bhagvan*), lequel reste le pouvoir d'intervention suprême dans les calculs du karma et du dharma, mais dont la volonté demeure mystérieuse pour les humains<sup>21</sup>. Quoi qu'il puisse se passer au plan humain, la justice cosmique et divine aura toujours

19. Voir, pour des définitions, Robert LINGAT, *The Classical Law of India*, New Delhi, Oxford University Press, 1998 [1<sup>re</sup> éd. 1973] ; Ludo ROCHER, « Hindu Conceptions of Law », in Ved P. NANDA et Surya Prakash SINHA (eds.), *Hindu Law and Legal Theory*, New York, New York University Press, 1996 [1<sup>re</sup> éd. 1978], p. 3-25 ; Christoph EBERHARD, *Droits de l'homme et dialogue interculturel*, op. cit., p. 195-198.

20. Ravindra S. KHARE, « Elusive Social Justice, Distant Human Rights : Untouchable Women's Struggles and Dilemmas in Changing India », in ID., *Cultural Diversity and Social Discontent. Anthropological Studies on Contemporary India*, Walnut Creek (CA), Alta Mira Press, 1998, p. 179-180.

21. Ravindra S. KHARE, « Elusive Social Justice », op. cit., p. 180.

le dernier mot. Ravindra S. Khare note aussi que, plutôt que dans les termes d'une division entre justice et injustice, les intouchables ont tendance à raisonner, sur l'arrière-fond des conceptions que nous venons d'exposer, en termes de gradations de leurs vies entre ces deux pôles dont certaines relèvent de la routine, d'autres sont tolérables ou négociables et d'autres encore intolérables et inacceptables <sup>22</sup>.

De manière plus générale, on peut noter que, dans le contexte indien actuel, la recherche de la « justice sociale » est devenue quelque chose de normal. Et le militantisme pour les droits de l'homme, autant de la part de l'État indien que de dynamiques civiques, n'y est pas pour rien. Cependant, sociologiquement parlant, le mouvement des droits de l'homme reste pour l'instant confiné à ceux qui font déjà partie de la structure du pouvoir étatique ou de ses institutions judiciaires. D'autres, à l'instar des intouchables, restent à la périphérie. Cet état de fait ne changera pas à moins que « les avocats des droits de l'homme traduisent leurs préoccupations dans des termes populaires et en référence à des conditions sociales vécues, et qu'ils soient prêts à s'éduquer eux-mêmes en ce qui concerne les expériences, expressions et attentes des gens » <sup>23</sup>.

Nous sommes donc bien invités à plonger dans un « pluri-vers » <sup>24</sup> pour comprendre la complexité des dynamiques d'émancipation, du rôle que peuvent y jouer les droits de l'homme, et l'originalité des diverses situations qui sont autant d'enrichissements dans notre effort de connaître l'humain. « Même si cela est exaspérant pour un réformateur social moderne et un avocat des droits de l'homme, ce lexique culturel intériorisé du complexe karma-dharma et justice divine est largement partagé par les Hindous, les Bouddhistes, les Jâins, et les Sikhs ordinaires en Inde. C'est la jurisprudence des gens qui donne forme aux notions prévalentes d'équité et de justice sociales. Il traverse des cycles périodiques de rigidité, de réforme, de flexibilité, avec les explications épisodiques de divers saints, réformateurs et leaders. Il rencontre des pétitions, des protestations, des soulèvements, aussi bien que la croissance de la foi dévotionnelle dans "la puissance intervenante" de la volonté divine <sup>25</sup>. »

Si nous ignorons cet univers, nous restons à côté de la préoccupation des gens et nous nous fermons nous-mêmes en nous fermant à l'autre, à une part de notre propre humanité qui devrait sous-tendre toute approche des droits de l'homme. Ainsi est aussi posée la question du dialogue entre différentes cosmovisions, non pas uniquement au niveau du cadre global d'une réflexion sur les droits de l'homme où l'on sent qu'on ne peut plus postuler *a priori* la supériorité d'une culture sur les autres et qu'il est donc nécessaire de s'ouvrir au dialogue avec les autres tradi-

22. *Ibid.*, p. 186.

23. *Ibid.*, p. 195-196.

24. Voir Christoph EBERHARD, « Justice, Droits de l'homme et globalisation dans le miroir africain : l'image communautaire », *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, 45, 2000, p. 57-86 (p. 79 et suiv.).

25. Ravindra S. KHARE, « Elusive Social Justice », *op. cit.*, p. 180-181.

tions de l'humanité<sup>26</sup>, mais pour s'engager aussi dans une pratique des droits de l'homme qui puisse être effective en prenant en compte les représentations, les pratiques, les ressources, les stratégies des acteurs effectivement impliqués. Quant à la nécessité de s'ouvrir à un horizon plus large où puissent s'inscrire nos approches dialogales sur les droits de l'homme et qui puisse permettre d'articuler des visions plus anthropocentrées, plus cosmocentrées ou plus théocentrées, nous y reviendrons dans notre case onze des « règles du jeu »<sup>27</sup>.

## Case deux : les acteurs et leurs statu(t)s

Une fois accepté un positionnement anthropocentré, nous pouvons entrer, à l'instar d'Étienne Le Roy, dans le jeu des lois par les acteurs. Ceci nous oblige à prendre conscience de leurs différents statuts ou positions juridiques voire status ou positions sociales, selon une distinction qu'Étienne Le Roy emprunte à Henri Mendras<sup>28</sup>, l'acteur étant en effet, si on se réfère à sa définition première, avant tout « celui qui joue un rôle »<sup>29</sup>. Le rôle « d'individu abstrait et universel » incarné dans les droits de l'homme ne constitue qu'un de ces rôles. Toute la notion de personne juridique, qui est au fondement de notre individualisme abstrait et nous fait postuler l'inhérence à chaque être humain de droits inaliénables et imprescriptibles, découle d'ailleurs de la notion latine de *persona* qui désignait le masque, le masque tragique, le masque rituel et le masque d'ancêtre<sup>30</sup>. Ainsi, nous trouvons au fondement de notre propre conception l'idée de la personne juridique, de rôle, de masque, que nous endossons pour jouer certaines parties dans notre grand jeu de/en société. Ce n'est que petit à petit que nous avons monopolisé l'ensemble du jeu juridique par l'approche en termes de « personnes juridiques ». Or l'approche interculturelle nous fait percevoir la relativité de ce rôle et sa complémentarité fonctionnelle avec d'autres rôles<sup>31</sup>, car « chaque acteur détient une pluralité de statuts en rapport avec les divers collectifs auxquels il appartient, par héritage ou par libre adhésion. Plutôt que de pluralisme juridique, il s'agit là de situations de "multijuridisme". Cette expression est destinée à traduire le fait que chaque individu est partie prenante, dans sa vie familiale, professionnelle ou publique, de multiples groupes dont les règles, règlements, habitudes ou habitus s'imposent à lui de manière plus ou moins concurrentielle. [...] Par rapport à un mode individualiste d'identification des statuts fondés sur la notion, abstraite et générale, de personne juridique, notre approche suggère la nécessaire prise en compte du rôle dans son contexte social, donc du statut dans sa dimension individuelle et collective. Ceci est essentiel pour traiter des sociétés africaines où le commu-

26. Voir Christoph EBERHARD, « Ouvertures pour la Paix. Une approche dialogale et transmoderne », *Bulletin de liaison du Laboratoire d'anthropologie juridique de Paris*, 25, 2000, p. 97-113.

27. Pour se sensibiliser à l'importance de la prise en compte d'autres cosmovisions, d'autres cultures juridiques homéomorphes, voir Christoph EBERHARD et Aboubakri NDONGO, « Relire Amadou Hampaté Bâ pour une approche africaine du Droit. Images réfléchies de la "pyramide" et du "réseau" », *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, 47, 2001, p. 73-113 ; Christoph EBERHARD, « Le cercle comme ouverture pour la Paix. Détour par des visions amérindienne et tibétaine du Droit », *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, 49, 2002 ; Robert VACHON, « L'étude du pluralisme juridique », *op. cit.*

28. Étienne LE ROY, *Le jeu des lois*, *op. cit.*, p. 51.

29. *Ibid.*, p. 49.

30. Marcel MAUSS, « Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de "Moi" », *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1995, p. 333-362 (p. 348).

31. Comparer cette approche avec l'analyse en termes de pluralité des mondes de Luc BOLTANSKI et Laurent THÉVENOT, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, coll. « Nrf essais », 1991, spécialement p. 266-267.

nautarisme comme recherche, toujours tensionnelle, d'un équilibre entre les intérêts du groupe et ceux de l'individu a été et reste le plus souvent la forme privilégiée d'organisation des rapports sociaux »<sup>32</sup>.

Dans une réflexion sur les droits de l'homme aussi, nos différents statuts (nous ne distinguerons plus désormais entre « statut » et « status ») sont primordiaux. Tout d'abord, il nous semble nécessaire de reconnaître le statut « d'être humain », indépendamment du fait qu'on attache à cet être humain des droits inaliénables ou non, comme me le rappelaient des amis intouchables indiens. C'est la reconnaissance d'une humanité partagée qui est au cœur de toute pensée possible sur la problématique des droits de l'homme. Or, si ceci peut nous sembler aller de soi - il n'est par exemple plus « politiquement correct » de parler en termes de races, d'évolutionnisme, etc. -, il reste que la reconnaissance d'une humanité que nous partageons tous est loin d'être un acquis universel. Au cœur de toute approche visant l'idéal des droits de l'homme, il doit y avoir une pédagogie visant à la reconnaissance de notre humanité partagée. Si les enseignements de nos diverses traditions spirituelles nous semblent des voies permettant de dégager un horizon partagé, comme nous l'avons indiqué dans la case précédente, c'est bien l'attitude dialogale de respect et d'écoute de l'autre qui nous semble sous-tendre une telle reconnaissance.

Si nous commençons par les statuts « modernes » (selon la distinction d'Étienne Le Roy), il nous faut distinguer l'individu détenteur de droits de l'homme inaliénables et imprescriptibles d'avec le « citoyen ». Et nous devons reconnaître juridiquement certains groupes pour pouvoir reconnaître des droits collectifs. On peut rattacher « l'individu » plus spécialement au discours global sur les droits de l'homme tel qu'il peut se manifester dans les actions d'*Amnesty International*, ou à la reconnaissance de l'émergence d'un « droit commun de l'humanité » tel qu'il peut nous apparaître, par exemple, dans la poursuite d'un Pinochet ou d'autres dictateurs ou criminels de guerre. S'il paraît pertinent de distinguer le citoyen de ce « sujet de droits », c'est en référence à l'importance accrue que prend la notion de « bonne gouvernance » dans les discours et pratiques internationaux. Si les droits de l'homme se réfèrent avant tout à l'individu en tant que tel, la bonne gouvernance, qui est intimement liée à la garantie du respect des droits de l'homme, se réfère, elle, plutôt à une gestion responsable des États par rapport à leurs citoyens qui auraient un droit de regard sur leur gestion. La manière de nouer la problématique des droits de l'homme s'en trouve donc modifiée. Enfin, nous ne devons pas oublier les personnes collectives, tels les peuples autochtones, qui émergent avec les droits culturels et les droits des peuples autochtones. Mais nous devons aussi prendre

32. Étienne LE ROY, « Prolégomènes à une analyse dynamique de la gestion foncière », in Étienne LE ROY, Alain KARSENTY et Alain BERTRAND (sous la dir.), *La sécurisation foncière en Afrique. Pour une gestion viable des ressources renouvelables*, Paris, Karthala, 1996, p. 185-211 (p. 191-193).

en compte les statuts traditionnels, liés à une approche de l'homme en termes de « personne », nœud de relations dans l'étoffe du vivant. Dans de nombreuses sociétés, la socialisation et la sécurisation juridique s'effectuent par l'inscription concrète de l'individu (au sens sociologique d'agent individualisé, sans connotation de valeur individualiste) dans divers groupes d'appartenance et réseaux.

La diversité des statuts des acteurs constitue à notre sens une diversité de ressources qui peut être utilisée soit pour contourner les « droits de l'homme », soit au contraire pour pouvoir « les mettre en œuvre » de manière efficace. L'enjeu qui se cache derrière la reconnaissance des statuts des acteurs est celui de passer d'une approche plus institutionnalisante des droits de l'homme, qui essaye de réaliser un certain ordre homogène et universel pour assurer la protection de la dignité de tous, à une vision plus fonctionnelle, où les droits de l'homme apparaissent plutôt comme autant de ressources mobilisables (intellectuelles et matérielles) pour réaliser ou maintenir une vie digne dans des contextes spécifiques et à travers les métissages qui en résultent inéluctablement.

Par rapport à cette diversité des statuts, Ravindra S. Khare s'est vite rendu compte, dans le cadre de ses études sur les femmes intouchables, qu'il n'était pas possible de ranger clairement la situation de ces femmes dans un schéma d'interprétation unique, que ce soit celui du système de castes dans la continuité de Manu, le législateur hindou<sup>33</sup> qui le codifia (probablement entre le II<sup>e</sup> siècle avant et le II<sup>e</sup> siècle après Jésus-Christ), ou ceux de théories postmodernes sur « l'objectification »<sup>34</sup>, à l'instar de celles développées par Foucault, Bourdieu ou Derrida. On ne pouvait pas les ranger simplement dans la catégorie des exploités sans voix et dociles : « Leur impuissance était paradoxale : elle les handicapait autant qu'elle les enhardissait. Avec une position sociale négative, elles se sentaient libres de la "moralité purdah"<sup>35</sup> des hautes castes et de ses contraintes. Elles protestaient sans effort, faisaient des mimiques, raillaient, faisaient des satires et défiaient (lorsque c'était faisable) ceux qui les exploitaient. [...] Se méfiant des leaders politiques et de la plupart des Indiens ayant reçu une éducation moderne qui ne montrèrent que des "sympathies vides" (*khokhli hamdardi*), elles étaient farouchement contre de tels "pseudo-protecteurs" de leurs droits et dignité. Elles trouvèrent parfois l'Indien éduqué plus ignorant, condescendant, déroutant, et dangereux qu'un Hindou orthodoxe. Pour certains réformateurs radicaux, l'Indien moderne éduqué, était "le nouvel usurpateur" et camelot de la voix de ceux qui souffrent<sup>36</sup>. »

Ravindra S. Khare se rendit aussi compte qu'on manquait curieusement d'autoreprésentations de ces femmes et de leurs

33. Figure mythique et historique ; voir Robert LINGAT, *The Classical Law of India*, op. cit., p. 77 et suiv.

34. Ravindra S. KHARE, « The Body, Sensoria, and Self of the Powerless : Remembering/"Remembering" Indian Untouchable Women », in *Id.*, *Cultural Diversity and Social Discontent. Anthropological Studies on Contemporary India*, op. cit., p. 147-171 (p. 149).

35. *Purdah* est la pratique du voilement des femmes dans les hautes castes.

36. Ravindra S. KHARE, « The Body, Sensoria, and Self of the Powerless », op. cit., p. 148.

situations. Ces dernières étaient uniquement abordées à travers un regard extérieur, qu'il soit moderne ou de haute caste - et, de plus, probablement en large mesure masculin. Comme le lui faisait remarquer un sociologue-réformateur de basse caste : « Les sociologues de haute caste, valorisant ce qui domine socialement, rendent l'ordre de castes tellement réel, puissant et envahissant, qu'il ne reste que peu de place pour notre point de vue alternatif (*evazi*). Les réformateurs indiens modernes éduqués sont encore pires : ils exploitent aussi bien l'ordre des castes que nous pour leurs propres intérêts égoïstes<sup>37</sup>. » De plus, les femmes de basse caste ne veulent pas se rattacher aveuglement au monde des femmes de haute caste et à leur combat et sont conscientes des univers qui les séparent. Une réformatrice de basse caste notait : « Les femmes riches de haute caste ne pourront pas être nos véritables sœurs aussi longtemps qu'elles nous excluent et nous humilient<sup>38</sup>. » Il faut sérieusement prendre en considération ce genre de remarques par rapport à notre réflexion sur les droits de l'homme. Nous construisons des catégories de droits, pour les femmes, les enfants, et considérons que ces catégories sont homogènes et renvoient à des contextes similaires, et absolutisons des droits abstraits et déconnectés de tout contexte. Nous faisons d'ailleurs la même chose de manière générale avec les droits de l'homme, ce qui nous fait ignorer des processus de domination et d'exploitation qui peuvent même se retrouver justifiés à travers les droits de l'homme : le droit absolu de propriété pour un heureux propriétaire constitue certes une grande liberté, pour celui qui n'a rien il devient un outil d'exclusion.

### Case trois : les ressources

Les ressources peuvent être matérielles, humaines et idéelles. La transformation des divers facteurs matériels, intellectuels et spirituels en autant de ressources pour nous acheminer vers une *praxis* interculturelle des droits de l'homme est à notre avis fondamentalement liée à l'attitude dialogale. Nous pouvons l'illustrer à propos des ressources que peuvent offrir nos différentes visions du monde pour enrichir notre idéal des droits de l'homme et nous permettre d'avancer en sa direction<sup>39</sup>. Tant que l'on considère d'autres visions du monde, d'autres pratiques culturelles comme rétrogrades, comme s'opposant à la civilisation et au progrès, celles-ci, loin de pouvoir constituer des ressources positives dans la recherche de la réalisation d'une vie digne pour tous, sont autant d'obstacles. La ressource primordiale nous semble donc bien être notre attitude fondamentale envers les choses. L'enjeu consiste à nous ouvrir à une attitude dialogale nous permettant d'intégrer tout ce que nous trouvons sur notre chemin pour avancer en direction de l'idéal que nous sommes fixé. Ceci

37. *Ibid.*, p. 156.

38. Cité dans Ravindra S. KHARE « Elusive Social Justice », *op. cit.*, p. 173.

39. Voir Christoph EBERHARD, « Pluralisme et dialogisme. Les droits de l'homme dans une mondialisation qui ne soit pas uniquement une occidentalisation », *Revue du MAUSS*, 13, 1999, p. 261-279. ; *Id.*, *Droits de l'homme et dialogue interculturel*, *op. cit.*, p. 150 et suiv.

nécessite une grande ouverture et flexibilité d'esprit mais aussi la faculté d'articuler ces différents éléments pour pouvoir les « jouer » ensemble. La protection moderne des droits de l'homme, outre le fait qu'elle ne trouve pas toujours un terreau idéal fertile en soi dans d'autres cultures, nécessite des moyens matériels extraordinaires : un État de Droit à l'occidentale, qui constitue la traduction institutionnelle des droits de l'homme dans les faits, nécessite une infrastructure bureaucratique et administrative très lourde, que ne peuvent se permettre une grande majorité des États de notre planète (il ne s'agit pas d'un jugement moral mais d'une constatation des faits) qui n'en ont pas les ressources matérielles nécessaires. Il est vain de raisonner en termes de droits de l'homme à l'occidentale qui seraient protégés par une institution judiciaire si on garde à l'esprit que dans de nombreux pays les fonctionnaires (dont ceux de la Justice) sont sous-payés voire impayés, que le nombre de magistrats est notoirement insuffisant, qu'ils manquent de formation, que les infrastructures de base (ex : journaux officiels) sont très réduites voire inexistantes. Et la situation ne va pas en s'améliorant. Jacques Vanderlinden note à cet égard, par rapport à l'Afrique : « Quel que soit l'angle sous lequel on l'aborde - celui du scientifique ou du praticien -, la faillite des droits étatiques africains est devenue un truisme [...]. Elle est étroitement liée à la délitescence de leur producteur, l'État africain » ; or, poursuit-il : « Sans État, pas de droit étatique qui dépasse le stade du vœu pieux ou du nuage de fumée à l'intention des distraits ou des tartuffes prêts à se laisser abuser par des apparences qui leur conviennent <sup>40</sup>. »

40. Jacques VANDERLINDEN, « Rendre la production du droit aux "peuples" », *Politique africaine*, 62, 1996, p. 83-94 (p. 87).

41. Voir Étienne LE ROY, « Le justiciable africain et la redécouverte d'une voie négociée de règlement des conflits », *Afrique contemporaine*, 156, 1990, p. 111-120 (p. 118-120) pour une illustration de ce que pourrait être la démarche d'une approche interculturelle des droits de l'homme acceptant de s'appuyer sur les diverses ressources disponibles, à travers la présentation qu'il fait de l'émergence au Sénégal d'une voie négociée de règlement des conflits et d'une nouvelle « culture commune ».

42. Voir Upendra BAXI, « From Human Rights to the Right to be Human : Some Heresies », in Smitu KOTHARI et Harsh SETHI (eds.), *Rethinking Human Rights : Challenges for Theory and Action*, Delhi, Lokayan, 1991, p. 151-166 (p. 152-153).

Il est donc primordial de se tourner vers d'autres ressources, telle la coutume qui continue à organiser la vie sociale. La question est de savoir comment articuler la coutume et les pratiques émergentes qui valorisent les ressources existantes avec les réalités des ordres juridiques nationaux et internationaux qui sont eux aussi une réalité inévitable et peuvent constituer des ressources, afin de s'acheminer vers la réalisation d'états de Droit où l'idéal des droits de l'homme pourrait s'incarner <sup>41</sup>.

Et n'oublions pas de réfléchir aux conditions économiques des droits de l'homme et à l'importance de repenser notre économie libérale si nous nous sentons sincèrement concernés par l'idéal des droits de l'homme de garantir à tous une vie digne <sup>42</sup>. Il faut être conscient que, si on peut voir la situation de « pauvreté de masses » comme celle caractérisant divers pays, notre situation globale, dans laquelle s'inscrit le discours universel des droits de l'homme, se caractérise par la pauvreté de masses, par l'exclusion croissante d'un nombre toujours plus grand d'êtres humains, et par un fossé grandissant en termes absolus et relatifs entre « ceux qui ont » et « ceux qui n'ont pas ». Prendre les droits de l'homme au sérieux nous oblige ainsi aussi à démythifier deux autres de

nos « vaches sacrées » modernes et à y dégager des alternatives : le marché et le développement <sup>43</sup>.

Dans le cas des droits de la femme en Inde, il est important de prendre conscience des ressources internes aux traditions indiennes pour leurs luttes d'émancipation et de garder à l'esprit qu'aucune tradition n'est homogène ni statique, mais que toutes les traditions sont diverses, dynamiques et changeantes (et ceci s'applique aussi à notre modernité). Souvent, on a tendance à épingle certaines pratiques d'une autre culture qui peuvent créer des problèmes, telle celle de la *Sati*<sup>44</sup>, de la dot, des tests de virginité<sup>45</sup>, etc., et dans le même élan mettre en question toute la tradition concernée comme rétrograde, ce qui fait apparaître les droits de l'homme ou l'émancipation des femmes à l'occidentale comme l'unique manière d'adresser ces problématiques. Or, il faut être conscient que, des points de vue traditionnels, les visions de la modernité et du développement sont perçus en bloc comme destructeurs de la moralité, des liens communautaires, des traditions, et sont donc plus assimilés à une image de créateur potentiel de chaos et de difficultés que d'aide bienvenue. Dans un tel contexte, il est difficile de s'acheminer vers des approches pertinentes des problèmes des femmes. Sans pouvoir approfondir ici la question, j'aimerais juste citer l'introduction on ne peut plus explicite d'un ouvrage écrit en 1882 par une femme indienne, Tarabai Shinde, qu'on pourrait voir comme un texte féministe précurseur et qui – ce qui nous intéresse plus particulièrement – est entièrement enraciné dans un point de vue indien et critique des pratiques indiennes de son époque d'un point de vue traditionnel indien : « Dieu a créé cet univers fantastique, et c'est lui aussi qui a créé les hommes et les femmes. Est-il donc vrai que ce sont seulement les corps des femmes qui sont le foyer de toutes sortes de vices pervers ? Ou les hommes ont-ils les mêmes défauts que nous trouvons dans les femmes ? Je voulais montrer ceci de manière absolument claire, et c'est pour cela que j'ai écrit ce petit livre, pour défendre l'honneur de toutes mes sœurs concitoyennes. Je ne m'attache pas ici à des castes ou familles particulières. Il s'agit juste d'une comparaison entre hommes et femmes <sup>46</sup>. » Il nous semble que ce n'est qu'en s'ouvrant à une démarche dialogale avec ces dynamiques émancipatrices que les luttes pour les droits de la femme peuvent prendre tout leur sens (nous continuerons à approfondir cette intuition dans notre prochaine case des conduites).

## Case quatre : les conduites

C'est à travers la prise en compte des conduites – qui peuvent se répartir, au plus simple, en « tactiques » (conduites réactives ou

43. Rajni KOTHARI, *Rethinking Development : In Search of Humane Alternatives*, Delhi, Ajanta Publications, 1990 ; Serge LATOUCHE, *La planète des naufragés. Essai sur l'après-développement*, Paris, La Découverte, coll. « Essais », 1991 ; Id., *Les dangers du marché planétaire*, Paris, Presses de Sciences Po, 1998 ; Wolfgang SACHS (ed.), *The Development Dictionary. A Guide to Knowledge as Power*, London, Zed Books, 1997 [1<sup>re</sup> éd. 1992] ; TERRE DES HOMMES FRANCE (éd.), *Halte à la mondialisation de la pauvreté. Reconnaître les droits économiques, sociaux et culturels pour tous*, Paris, Karthala, 1998.

44. La crémation des veuves en Inde, qui focalise de la même manière les émotions dans un contexte indien que l'excision dans un contexte africain, mais dont l'impact effectif est en fait très limité et la pratique interdite depuis 1829.

45. Sur cette question, voir plus particulièrement Christoph EBERHARD et Nidhi GUPTA, « Towards a Pluralist and Intercultural Approach to Law », *op. cit.*

46. Tarabai SHINDE, *A Comparison Between Women and Men : An Essay to Show Who Is Really Wicked and Immoral, Women or Men ?*, traduit et introduit par Rosalind O'Hanlon, New Delhi, Oxford India Paperbacks, 1994, p. 75.

adaptatives) et en « stratégies » (plus volontaristes et réfléchies) – que nous entrons véritablement dans la dynamique du jeu des lois en nous émancipant des lectures qui, bien que plurales, pouvaient jusqu'ici encore rester structurales. Étienne le Roy cite Michel Crozier et Erhard Friedberg pour introduire cette rupture. Pour ces derniers : « Au lieu de nous centrer sur une série de concepts bien délimités, structure, rôle, personne, qui ne nous permettent pas d'appréhender les phénomènes que nous jugeons essentiels et qui sont les phénomènes de relations, de négociations, de pouvoir et d'interdépendance, nous nous centrons sur les mécanismes d'intégration de ces phénomènes eux-mêmes. Le jeu pour nous est beaucoup plus qu'une image, c'est un mécanisme concret grâce auquel les hommes structurent leurs relations de pouvoir et les régularisent tout en leur faisant – en se laissant – leur liberté [...]. Le jeu concilie la liberté et la contrainte. Le joueur reste libre, mais doit, s'il veut gagner, adopter les règles de celui-ci. Cela veut dire qu'il doit accepter, pour l'avancement de ses intérêts, les contraintes qui lui sont imposées<sup>47</sup>. »

C'est donc à travers les conduites que s'actualisent nos *habitus* et nos modèles de conduites et de comportements et que sont utilisées, réinterprétées, contournées toutes les situations qui se présentent. L'analyse des conduites dans des contextes donnés et par rapport au monde où l'on s'inscrit<sup>48</sup> doit nous permettre, en tant qu'anthropologues du Droit visant à comprendre l'impact de diverses dynamiques des droits de l'homme dans divers contextes, de « relever les anticipations volontaristes des acteurs, leur capacité de mobilisation des ressources ou de sélection des statuts les plus opératoires afin de construire des positions susceptibles de promouvoir certaines fins explicitement choisies comme objet de leur investissement social, politique ou économique [...]. Tactiques et stratégies sont pour nous les modes opératoires par lesquels les acteurs tantôt appliquent les modèles de conduite, tantôt anticipent leur adaptation ou encore tentent de les modifier, si possible à leur profit. Si ces modèles de conduites et de comportements ne sont que des abstractions plus ou moins explicitées par le jeu des acteurs, c'est par la médiation des tactiques et des stratégies qu'on peut identifier leur contenu, leur récurrence, leur efficacité ou leur concurrence. Ils ont aussi pour mérite de nous introduire dans les logiques sociales à l'œuvre dans le champ social »<sup>49</sup>.

C'est dans les conduites quotidiennes que des changements sont possibles et c'est aussi dans ces conduites qu'on peut évaluer l'efficacité et la pertinence d'approches plus globales. Dans notre cas, c'est uniquement si les femmes peuvent traduire leur idéal d'émancipation tel qu'il peut être en partie cristallisé dans les droits de la femme dans leurs conduites que celui-ci fait véritablement sens. Ceci suppose que l'idéal puisse être, d'une manière

47. Michel CROZIER et Erhard FRIEDBERG, *L'acteur et le système*, Paris, Seuil, 1992 [1<sup>re</sup> éd. 1977], p. 113, cités par Étienne LE ROY, *Le jeu des lois*, *op. cit.*, p. 82.

48. Voir Luc BOLTANSKI et Laurent THÉVENOT, *De la justification*, *op. cit.*, p. 266-267.

49. Étienne LE ROY, « Prolégomènes à une analyse dynamique de la gestion foncière », *op. cit.*, p. 195-196.

ou d'une autre, intériorisé et qu'il existe des ressources qui sont mobilisables et adéquates pour le réaliser. On peut citer, en exemple de réussite, le genre d'approches développées par l'association AWARE en Inde<sup>50</sup>. Son travail vise surtout à « conscientiser » les femmes du fait qu'elles ont des droits, qu'elles ont une dignité qui doit être respectée. Ceci se fait dans un travail patient d'approche mutuelle et de dialogue et en liant cette conscientisation aux problèmes concrets spécifiques rencontrés tels que des questions d'accès au crédit pour les femmes afin de développer leurs propres activités, d'accès au soins, de bannissement de l'alcool dans le village pour éviter des maris ivres et violents. Toutes les approches ont en commun que, d'une part, les femmes ne sont pas vues comme objets passifs de régulation ou d'aide mais comme des partenaires actifs et que, d'autre part, plutôt que de réaliser des objectifs abstraits, de « convertir à une idéologie », on met en œuvre des approches visant à améliorer *de facto* des situations concrètes – approches qui ont donc aussi toujours un certain caractère local et non reproductible tel quel dans des contextes différents. Ce qui invite à l'ouverture de nos logiques juridiques institutionnelles à des logiques plus fonctionnelles.

## Case cinq : les logiques

On peut définir les logiques comme des « rationalisations pour l'action »<sup>51</sup>. Ce sont « la manière d'élucider les explications relatives aux causes et conséquences en introduisant une cohérence qui ne relève pas seulement de la rationalité scientifique mais aussi, par exemple, du “sens pratique” [...]. À chaque fois qu'on est tenu, pour soi-même ou pour les autres, de justifier ses choix et de légitimer ses priorités, on doit construire une explication qui ne vaut que par la manière selon laquelle elle sera accueillie et mise en œuvre par le ou les collectifs impliqués par ses incidences, soit en terme de concurrence, soit sur le mode de la complémentarité »<sup>52</sup>.

On peut distinguer plusieurs formes de logiques<sup>53</sup>, mais nous insisterons surtout ici sur les logiques institutionnelle et fonctionnelle qui répondent à deux façons fort différentes d'envisager la juridicité, mais qui peuvent être jouées de manière complémentaire<sup>54</sup>, le grand enjeu nous paraissant d'ouvrir la pensée des droits de l'homme, qui reste très institutionnelle, à une approche plus fonctionnelle<sup>55</sup>. La pensée juridique moderne (et surtout celle systémique continental-européenne) s'inscrit dans une vision institutionnelle de l'ordre. Et derrière la dynamique des droits de l'homme et l'essai de leur universalisation, on peut aussi démasquer l'idéal de l'établissement d'un ordre juridique universel. Or, penser la reproduction de nos vies à partir de l'ordre et à partir

50. Pour la présentation et l'analyse de l'activité de AWARE en Inde, voir Sakuntala NARASIMHAN, *Empowering Women : An Alternative Strategy from Rural India*, New Delhi, Sage Publications, 1999.

51. Étienne LE ROY, *Le jeu des lois*, *op. cit.*, p. 92.

52. Étienne LE ROY, « Prolégomènes à une analyse dynamique de la gestion foncière », *op. cit.*, p. 196.

53. Voir Christoph EBERHARD, *Droits de l'homme et dialogue interculturel*, *op. cit.*, p. 175 et suiv.

54. Étienne LE ROY, « Logique institutionnelle et logique fonctionnelle, de l'opposition à la complémentarité », in Stéphane TESSIER (sous la dir.), *À la recherche des enfants des rues*, Paris, Karthala, 1998, p. 243-258.

55. Pour plus de détails sur les logiques et les divers archétypes juridiques, voir Christoph EBERHARD, *Droits de l'homme et dialogue interculturel*, *op. cit.*, p. 150 et suiv. Pour une brève présentation de la théorie des archétypes, voir ID., « Pluralisme et dialogisme », *op. cit.* ; ou Norbert ROULAND, *Anthropologie juridique*, Paris, PUF, coll. « Droit fondamental », 1988, p. 401 et suiv. Nous y reviendrons aussi rapidement dans notre « Case neuf : les ordonnancements sociaux », ci-dessous.

d'êtres qui y trouvent leur place par leur soumission à ce dernier n'a rien d'universel<sup>56</sup>. Pour de nombreuses sociétés, c'est l'inorganisé qui est au fondement de la vie et c'est à travers nos fonctions diverses que nous vivons ensemble. De plus, si nous prenons les perspectives interculturelles et « de la base » au sérieux, nous sommes obligés de reconnaître que nous vivons assurément plutôt dans un plurivers que dans un univers<sup>57</sup>. Il semble donc important d'ouvrir nos démarches institutionnelles des droits de l'homme, se reflétant dans l'idéal de l'établissement d'un système universel de protection des droits de l'homme et par une activité soutenue de rédaction de déclarations, etc., par des approches plus fonctionnelles. En effet, l'institution d'une réalité nécessite tout d'abord un consensus quant à ce que l'on veut instituer afin que l'institution puisse jouir d'une autorité suffisante pour être acceptée. Or, pour l'instant, il semble que nous ne soyons pas encore – et je ne sais pas si nous le serons un jour – en mesure de proposer un système unique des droits de l'homme qui pourrait être institutionnalisé et qui pourrait faire sens pour tous et donc avoir une autorité et légitimité suffisantes. Cependant, les droits de l'homme constituent un horizon et offrent des ressources pour l'action « émancipatrice »<sup>58</sup> dès lors qu'on les aborde de manière plus fonctionnelle, c'est-à-dire dès lors que nous attachons notre attention davantage sur l'objectif qu'ils sont censés remplir que sur le rêve de la création d'un système parfait « en soi », donc abstraitement et sans lien avec nos réalités existentielles concrètes.

Notons que l'orientation de la démarche interculturelle sur les pratiques des acteurs « à la base » ou aux « *grassroots* » conduit à un décalage de notre centre de gravité de l'institutionnel vers le fonctionnel. Ce qui ne signifie pas que l'institutionnalisation, la création d'instruments internationaux ou de juridictions internationales nous paraissent inutiles, bien au contraire. Mais il faut insister sur l'importance de nous ouvrir à une approche plus fonctionnelle, car l'écrasante majorité des réflexions sur les droits de l'homme et des pratiques des droits de l'homme est fermement enracinée dans la vision institutionnelle – ce qui piège à nos yeux autant nos pratiques que nos réflexions. Car nous restons dans des débats abstraits sur un « meilleur système possible », qui nous paraît de toute façon irréalisable, et où nous nous embourbons dans des questionnements sur universalisme et particularismes, théorie et pratiques, etc. Notons que des associations telles que « Juristes-Solidarités » travaillent activement à travers le monde entier en vue de promouvoir des pratiques alternatives du Droit, en démythifiant le droit étatique auprès des populations et en travaillant à faire reconnaître des droits populaires ou « de la pratique » par les institutions<sup>59</sup>. Ce genre de démarches fait écho à celles présentées plus haut de l'association AWARE qui sont

56. Voir Robert VACHON, « Au-delà de l'universalisation et de l'interculturalisation des droits de l'homme, du droit et de l'ordre négocié », *Bulletin de liaison du Laboratoire d'anthropologie juridique de Paris*, 25, 2000, p. 9-21.

57. Gustavo ESTEVA et Madhu SURI PRAKASH, *Grassroots Post-Modernism : Remaking the Soil of Cultures*, London, Zed Books, 1998.

58. Boaventura DE SOUSA SANTOS, « Vers une conception multiculturelle des droits de l'homme », *Droit et Société*, 35, 1997, p. 79-96.

59. Patricia HUYGHEBAERT, *1989-1999 : capitalisation de 10 années d'expériences. Un état des lieux des pratiques alternatives de droit (Afrique, Amérique Latine, Asie, Europe, Maghreb)*, Paris, Juristes-Solidarités, 2000. Voir aussi le site internet de l'association : <http://www.agirledroit.org>

aussi liées à la prise de conscience que, si elle existe et joue un certain rôle, la Justice officielle reste néanmoins une ressource qui ne peut être mobilisée qu'exceptionnellement, car pas facile d'accès pour des raisons économiques, sociales et culturelles, et qu'il faut donc bâtir ses actions émancipatrices sur les pratiques effectives des acteurs.

## Case six : les échelles spatiales de contextualisation du jeu juridique

Les « mêmes » phénomènes se transforment en réalités très différentes selon les échelles spatiales où l'on se situe. Un même discours des droits de l'homme renvoie à des réalités très différentes, qu'on aborde ses implications à un niveau global (toute la planète), aux niveaux régionaux (par exemple continentaux, en référence ainsi aux systèmes régionaux de protection des droits de l'homme), aux niveaux nationaux, voire aux niveaux infranationaux (qui peuvent être des États fédéraux - lesquels, ne l'oublions pas, peuvent avoir des dimensions supérieures, comme dans le cas de l'Inde, à de nombreux États nationaux - voire des régions ou des villes). « Ce qui est vrai à une échelle ne l'est pas nécessairement à une autre en vertu d'une qualification différente, donc d'un usage spécifique<sup>60</sup>. » Il faut donc garder à l'esprit la pluralité des espaces et de leurs échelles où s'inscrivent les droits de l'homme, et du fait que ceux-ci ne sont pas indépendants les uns des autres. Et ceci non seulement à l'instar d'une poupée russe ou le plus global engloberait des dimensions de plus en plus locales aboutissant en dernière analyse aux individus. Car les mêmes problématiques peuvent être jouées simultanément sur différents plans. On peut avoir intérêt, pour faire aboutir une revendication, à s'émanciper du « local » pour s'adresser au fédéral, voire au national ou au régional (ainsi, dans le cadre européen, se référer à la Convention européenne des droits de l'homme pour se faire reconnaître des droits qui ne le sont pas encore dans le pays d'origine). Inversement, on peut avoir intérêt à ramener certaines problématiques de l'international ou régional au niveau, par exemple, du national (en soutenant ainsi que les droits de l'homme sont avant tout affaire nationale afin de se garder une liberté d'action plus grande, voire sa « souveraineté »). Il va sans dire que chaque changement d'échelle implique de nouvelles sélections de statuts d'acteurs, de stratégies, de logiques, de forums et donc un changement dans la manière de jouer le jeu des droits de l'homme. De plus, de manière plus générale, toute situation concrète choisie dans une échelle donnée est influencée par des phénomènes qui se situent à d'autres échelles. Ainsi, si nous négligeons les acteurs et leurs diverses utilisations des « droits de l'homme » à des échelles

60. Étienne LE ROY, « Prolégomènes à une analyse dynamique de la gestion foncière », *op. cit.*, p. 198.

différentes en vue d'atteindre des objectifs de « protection » ou d'émancipation » et que nous nous contentons du point de vue d'une « politique globale » de la dynamique des droits de l'homme, nous sommes confrontés à des problèmes similaires à ceux qu'on peut rencontrer dans la problématique du développement. En effet, « l'une des questions-clefs sur lesquelles butent les politiques de développement est de rendre compatibles des déterminations émergeant à des échelles différentes : les injonctions de la Banque mondiale en matière d'ajustement structurel sont fondées selon les critères de macro-économie et de mondialisation des échanges mais contredisent des pratiques politiques à l'échelle nationale et risquent de ne pas prendre en considération les capacités d'adaptation des producteurs à l'échelle locale (question de l'ajustement social et culturel). Elles risquent donc le rejet ou le sabotage si elles ne sont pas relayées par des politiques adaptées au contexte local »<sup>61</sup>.

Réfléchir aux échelles nous incite à prendre en considération les effets que peuvent entraîner des discours et pratiques des droits de l'homme à un certain niveau pour d'autres niveaux, et qui peuvent être parfois des effets pervers. Un exemple est que, par l'homogénéisation de l'espace juridico-politique que produit le discours des droits, des problématiques qui ne sont pas exprimées dans ce langage se trouvent évacuées de la scène autant au niveau de l'action que de celui même de la réflexion. Je renvoie ici le lecteur aux réflexions développées plus haut relatives aux auto-représentations des femmes intouchables indiennes par rapport à leurs problèmes et qui ne s'inscrivent et ne s'expriment pas fondamentalement en termes de droits à l'occidentale. De façon générale, il nous semble important de prendre conscience des enjeux d'une approche du droit comme « carte de lecture déformée » des réalités juridiques et sociales et du rôle qu'y jouent les échelles (que nous ne limiterions pas, en ce qui nous concerne, au local, national et international, comme indiqué plus haut)<sup>62</sup>.

## **Case sept : les échelles temporelles ou processus**

Tout aussi importante que l'inscription des phénomènes juridiques dans leurs échelles spatiales est leur inscription dans les échelles temporelles et plus généralement dans le temps. Commençons par une réflexion sur les échelles temporelles, avant de nous poser la question plus vaste de l'inscription du droit et des droits de l'homme dans le temps.

61. *Ibid.*, p. 198.

62. Voir Boaventura DE SOUSA SANTOS, « Droit : une carte de lecture déformée. Pour une conception post-moderne du droit », *Droit et Société*, 10, 1988, p. 363-390 (p. 371-373).

Les processus sont à l'analyse historique ce que sont les échelles aux analyses géographiques. Il est important de noter qu'une analyse processuelle ne signifie pas simplement une analyse du changement social, comme le fait remarquer Sally Falk Moore, mais implique de porter l'attention sur les processus qui concourent à la reproduction de nos sociétés. « Les "processus de régularisation" incluent toutes les manières dans lesquelles des efforts conscients sont fournis pour construire et/ou reproduire des ordres sociaux et symboliques durables. [...] Cette fabrication et réitération constante d'ordre social et symbolique est vue comme un processus actif, et non comme quelque chose qui, une fois réalisée, est fixe. Le point de vue adopté est celui que les ordres existants sont à tout jamais vulnérables au fait d'être défaits, refaits et transformés, et que même leur maintien et leur reproduction, rester ce qu'ils sont, devraient être vus comme un processus <sup>63</sup>. »

Pour comprendre des phénomènes juridiques dans cette lumière, il est utile de distinguer quatre formes de processus : les méga-processus, les macro-processus, les méso-processus et les micro-processus <sup>64</sup>. Un méga-processus se situe sur le très très long terme. Il consiste en « cette exploration de tout homme à la recherche de ses racines, et sa périodisation est de l'ordre du millénaire » <sup>65</sup>, voire plus. Les macro-processus servent à caractériser l'enchaînement de phénomènes sur une très longue période se situant au delà d'une génération. Ils peuvent s'étendre de l'ordre de plusieurs générations à celui de plusieurs siècles. C'est une série de périodes étendues dans la longue durée et qui « s'enchaînent et se complètent en remontant à l'origine du processus considéré » <sup>66</sup>. On pourrait citer comme exemple l'émergence de la notion moderne d'individu ou de droit au cœur de notre approche des droits de l'homme. Pour notre approche interculturelle des droits de l'homme, il est important d'être conscient que nos diverses civilisations humaines s'inscrivent dans des méga et macro-processus différents. « Le méso-processus a pour terme la génération, période au delà de laquelle le sens des événements fondateurs se dissipe <sup>67</sup>. » Il est donc de quelques décennies au plus. Il est « méso » par rapport aux macro-processus et aux micro-processus entre lesquels il s'intercale. Pour Étienne Le Roy, on peut aussi le caractériser par la « période », qu'il définit comme « le temps nécessaire pour qu'un événement soit disparaisse de la mémoire ou de la conscience des acteurs, soit [...] soit transposé dans un champ mythique ou symbolique » <sup>68</sup>. Un méso-processus dans lequel nous sommes inscrit est celui de la globalisation/pluripolarisation du monde dont on peut retracer l'origine fondatrice à la chute du mur de Berlin en 1989. Il nous semble

63. Sally Falk MOORE, *Law as Process : An Anthropological Approach*, London, Boston, Routledge & Kegan Paul, 1983, p. 6.

64. Étienne LE ROY, *Le jeu des lois*, *op. cit.*, p. 125 et suiv.

65. *Ibid.*, p. 127.

66. *Ibid.*, p. 126.

67. Étienne LE ROY, « Prolégomènes à une analyse dynamique de la gestion foncière », *op. cit.*, p. 201.

68. Étienne LE ROY, *Le jeu des lois*, *op. cit.*, p. 125.

que, d'une certaine manière, l'inscription dans ce méso-processus nous a émancipés du méso-processus précédent d'une planète divisée en deux blocs dont l'origine se trouvait dans la fin de la deuxième Guerre Mondiale et où a pris naissance la dynamique mondiale des droits de l'homme. Le micro-processus, enfin, s'inscrit dans une périodicité restreinte, s'étendant de quelques mois à une année. « L'enchaînement des phénomènes s'effectue à partir d'un événement fondateur toujours mémorisé justifiant le partage de solidarités, de luttes ou de conflits et produisant des ajustements situationnels qui peuvent s'institutionnaliser ou non et qui ainsi relèvent tantôt de logiques fonctionnelles, tantôt de logiques institutionnelles. C'est là où l'art de l'acteur à s'adapter au contexte toujours changeant du jeu social est mis à l'épreuve<sup>69</sup>. » Notons, concernant ces divers processus que eux aussi, à l'instar des échelles, ne sont pas mutuellement interdépendants, mais sont noués par les acteurs dans les situations concrètes.

#### *L'inscription du droit et des droits de l'homme dans le temps*

Mise à part l'importance de prendre en compte les divers processus pour éclairer les dynamiques des droits de l'homme, il nous semble important, à l'instar de François Ost<sup>70</sup>, d'introduire une réflexion plus large sur le temps et le droit. En effet, un des signes diacritiques du droit moderne est, outre son universalité dans l'espace, son « universalité dans le temps ». Nous avons tendance à le percevoir comme éternel. Par rapport à notre réflexion sur les droits de l'homme, nous sommes par cette attitude encore une fois piégés dans une approche dont l'idéal est la réalisation d'un ordre parfait pour tous et une fois pour toutes. Or le plurivers évoqué plus haut n'est pas uniquement spatial, il est aussi temporel : si nous voulons nous ouvrir à une approche plus fonctionnelle des droits de l'homme en s'appuyant sur nos diverses ressources, nous sommes invités à les repenser en relation avec nos diverses mémoires et traditions, qui incluent des éléments plus « locaux » et plus « globaux » et s'inscrivent dans des temporalités plus ou moins longues, et nos diverses aspirations et projets pour nos futurs plus ou moins lointains. Le présent nous apparaît ainsi comme un nouvel « entre-multiple » entre diverses temporalités.

Il s'agit donc aussi pour nous d'apprendre à vivre ensemble harmonieusement, en respectant et en accordant nos rythmes réciproques. Nous nous ouvrons ainsi encore d'une autre manière au jeu de la vie et de nos Droits. Le temps n'est plus une réalité extérieure, nos traditions ne sont plus uniquement dans notre passé, et nos projets plus uniquement dans notre futur. Ils font partie de notre présent et il s'agit, dans nos approches, de nous ouvrir à ce présent très riche. Ainsi pourrions-nous peut-être petit à petit, au lieu de rêver et de lutter pour un futur meilleur que

69. Étienne LE ROY, « Prolégomènes à une analyse dynamique de la gestion foncière », *op. cit.*, p. 202.

70. François OST, *Le temps du droit*, Paris, Odile Jacob, 1999.

promet entre autres la mythologie des droits de l'homme, nous ouvrir à des « bonnes » vies ici et maintenant. En même temps, n'ayons pas peur d'ouvrir nos perspectives à des horizons plus larges. Les droits de l'homme n'existent que depuis un peu plus de deux siècles, les phénomènes de globalisation contemporains en tant que « structuration du monde comme un tout »<sup>71</sup> et la pensée mondiale des droits de l'homme que depuis quelques décennies. Qu'est tout cela en rapport avec les millénaires de l'expérience humaine ? Pour Raimon Panikkar<sup>72</sup>, nous touchons la fin d'une période historique de 6 000 ans et nous sommes peut-être en train d'entrer dans une nouvelle période « trans-historique ». Nous ne pouvons pas développer ces idées ici, mais ce que nous aimerions retenir, c'est que si nous devons retrousser les manches pour relever les défis contemporains et dégager des voies nous permettant de vivre ensemble dignement pour maintenant, il ne faut pas oublier de réfléchir aux implications plus profondes de nos actions à moyen et long, voire très long terme et de dégager des horizons pour notre *praxis*<sup>73</sup>.

Un problème très concret par rapport aux différentes temporalités (méga, macro, méso, micro) et à la coexistence de nos différentes histoires est la question des phénomènes d'acculturation réciproques, des transformations réciproques de nos diverses traditions à des niveaux différents<sup>74</sup>. Comme nous le verrons dans la case neuf des ordonnancements sociaux, le Droit, entendu comme phénomène juridique, ne repose pas uniquement sur des règles générales et impersonnelles mais aussi sur des modèles de conduite et de comportement et des habitus. Or, si on peut assez rapidement changer des règles de droit positif, les modèles de conduite et de comportement partagés dans un contexte donné évoluent moins rapidement, et les habitus encore moins. Or, dans le cadre des droits de l'homme, quelle est l'utilité de beaux textes si ceux-ci ne font pas sens et ne sont pas utilisables par leurs destinataires faute de faire écho aux modèles de conduite et de comportement et aux habitus qui font sens ?

## Case huit : les forums

Avec cette case, nous nous trouvons un peu au lieu où se rencontrent les cases précédentes et celles qu'il nous reste encore à découvrir (ordonnancements sociaux, enjeux et règles du jeu). Étienne Le Roy note, concernant les forums qui sont aussi les « arènes » où se jouent les « luttes pour la mise en forme et la mise de formes de la reproduction de nos sociétés », qu'« en des lieux généralement faciles à identifier, des acteurs dans leurs statuts, avec les ressources qu'ils peuvent mobiliser et traduire en discours, mettent en œuvre des conduites, selon des logiques (le

71. Roland ROBERTSON, « Mapping the Global Condition : Globalization as the Central Concept », in Mike FEATHERSTONE (ed.), *Global Culture : Nationalism, Globalization and Modernity. A Theory, Culture & Society Special Issue*, London, Sage Publications, 1996, p. 15-30.

72. Raimundo PANIKKAR, « Alternatives à la culture moderne », *Interculture*, XV (4, cahier 77), 1982, p. 5-16 (p. 6-7) ; ID., *The Cosmotheandric Experience*, op. cit., p. 79.

73. Ce qui nous renvoie de nouveau, même si nous ne le développerons pas ici, à des réflexions sur les dimensions spirituelles de nos vies nous permettant de nous relier à notre réalité cosmothéandrique et à la conscience de la « tempéternité » qui nous fait prendre conscience que notre situation d'être humain n'est pas uniquement « temporelle », mais renferme aussi une dimension « d'éternité » qui peut s'actualiser dans un présent vécu pleinement (voir Raimundo PANIKKAR, *The Cosmotheandric Experience*, op. cit., p. 121).

74. Pour l'acculturation de la culture indienne avec celle moderne occidentale, voir par exemple Javeed ALAM, *India. Living with Modernity*, New Delhi, Oxford University Press, 1999 ; T.N. MADAN, *Modern Myths, Locked Minds : Secularism and Fundamentalism in India*, Delhi, New York, Oxford University Press, 1997 ; Yoghendra SINGH, *Modernization of Indian Tradition*, Jaipur, New Delhi, Rawat Publications, 1999.

pluriel étant de rigueur) pour, en considérant l'échelle de référence et la temporalité en cause, se projeter dans un futur plus ou moins proche et formuler (ou interpréter) des règles. De manière indissoluble, les questions posées dans de tels forums sont basées sur la confrontation (parce que les intérêts sont différents) et sur la négociation (parce qu'il faut trouver des consensus minima sans lesquels il n'y a pas de contrat social). On verra cependant que, selon les ordonnancements sociaux privilégiés [...], les solutions pourront être formalisées de manière particulière, voire contradictoire aux objectifs visés. Sans forum (au sens romain de place publique, lieu de rencontre et de "commerce" et de "tribunal", lieu de règlement de conflits) il n'y a pas de régulation du jeu social. Mais encore faut-il que le forum soit adapté au problème à assumer, que ses modes de fonctionnement lui confèrent une certaine autorité et qu'ainsi ses décisions soient tenues pour obligatoires et opposables aux tiers »<sup>75</sup>. Les forums relatifs aux droits de l'homme existent déjà, le plus connu et le plus global étant celui que représente l'Organisation des Nations unies (ONU). Et ils s'en créent inlassablement de nouveaux selon les besoins, maintenant aussi dans le monde « virtuel » que constitue l'internet. L'important, nous semble-t-il, n'est donc pas tellement de créer toujours de nouveaux forums, mais plutôt d'ouvrir les forums existant à une prise de conscience dialogale, telle qu'elle sous-tend tout cet article. Comme nous le notions déjà dans l'introduction à notre premier mémoire sur la question des droits de l'homme et du dialogue interculturel<sup>76</sup>, c'est là, à notre sens, le rôle majeur de l'anthropologue du Droit dans la réflexion sur les droits de l'homme : contribuer à l'élaboration d'un forum de dialogue interculturel sur la question des droits de l'homme, d'un espace mental qui permette d'ouvrir nos théories et nos pratiques à l'interculturalité et qui pourra se refléter dans nos divers forums « réels ». Si nous relevons ce défi, notre *praxis* des droits de l'homme peut faire sens et acquérir une légitimité interculturelle « universelle » dans le monde contemporain. Or ceci est indispensable car, comme nous le savons, « *auctoritas non veritas facit ius* ».

Dans le cadre des droits de la femme en Inde, on peut noter que l'État indien a mis en place toute une série de forums spéciaux, de juridictions plus ou moins institutionnalisées, pour répondre plus spécifiquement à des problèmes de femmes, tels que des tribunaux pour des atrocités spéciales faites aux femmes (par exemple, les pratiques de *Sati* évoquées plus haut), des tribunaux « informels » pour régler rapidement des conflits familiaux, des cours « semi-étatiques » pour contribuer à la réduction des inégalités de genre, et des commissions nationales et fédérales pour résoudre surtout des conflits familiaux à travers la médiation et la conciliation, à quoi on peut ajouter les diverses *lok adalat* ou cours populaires. Cependant, si ces nouveaux forums jouent un

75. Étienne LE ROY, « Prolégomènes à une analyse dynamique de la gestion foncière », *op. cit.*, p. 202-203. Voir aussi *ib.*, *Le jeu des lois, op. cit.*, p. 131 et suiv.

76. Christoph EBERHARD, *De l'universalisme à l'universalité des droits de l'homme par le dialogue interculturel. Un défi de sortie de modernité*, Mémoire de DEA, Université Paris I Panthéon-Sorbonne, 1996, consultable sur <http://www.dhdi.org>

rôle indéniable, ils sont encore loin de répondre vraiment aux attentes. Et il semble primordial de procéder ici aussi à l'« interculturation » d'autres forums existant, telles les instances de gouvernement décentralisé, les *panchayat*, où il existe déjà l'obligation de réserver un certain nombre de places aux femmes – il semble que, même si pour l'instant il y ait encore beaucoup d'instrumentalisations et que souvent les femmes demeurent des « femmes de paille » pour les hommes qui se cachent derrière et continuent à effectivement exercer le pouvoir, on ne peut pas dénier que des changements se font lentement dans les esprits<sup>77</sup>. Notons que, plutôt qu'une réponse, l'approche dialogale que nous préconisons tout au long de cet article est une méthode et une exigence pour aborder nos pratiques – mais, comme peut le constater le lecteur, elle a des implications très réelles tant au niveau de nos approches théoriques qu'à celui des politiques juridiques.

### Case neuf : les ordonnancements sociaux

Dans une perspective anthropologique<sup>78</sup>, loin de constituer un phénomène homogène, le Droit apparaît comme la résultante du jeu des trois fondements ou des trois « pieds » que sont les normes générales et impersonnelles (NGI), les modèles de conduite et de comportement (MCC) et les *habitus* ou systèmes de dispositions durables (SDD), chaque société pondérant différemment ces trois pôles selon leur archétype juridique<sup>79</sup>. Ces trois pieds peuvent être mis en parallèle avec trois types d'ordonnement de l'organisation sociale, ou « ordres sociaux », dégagés par les chercheurs du LAJP<sup>80</sup> lors de leurs travaux sur la justice des mineurs : l'ordre imposé (NGI), l'ordre négocié (MCC) et l'ordre accepté (SDD) auxquels on peut ajouter un quatrième ordre, qui est d'ailleurs plutôt une contestation de l'ordre, l'ordre contesté<sup>81</sup>.

Si les trois premiers ordres sont d'habitude ceux qui sont perçus comme permettant la reproduction harmonieuse des sociétés et donc comme garants de la dignité humaine, il est important de noter que, par rapport à notre réflexion, l'ordre contesté joue un rôle primordial : en effet, en grande partie les droits de l'homme sont des outils qui peuvent permettre la dénonciation et la contestation d'ordres injustes. Même s'il semble qu'ils ne soient pas très efficaces pour protéger la dignité humaine en tant que telle, protection qui nécessite la participation de toute la « structuration » sociale (pour intégrer l'idée de processus à celle de structure), ils sont néanmoins des catalyseurs et des incitateurs à l'action pour changer les ordres établis en vue de la réalisation d'une vie plus digne pour tous les êtres humains. Notons que si les droits de l'homme peuvent, sous certaines conditions, jouer un rôle émancipatoire, ils peuvent facilement

77. Pour plus de détails sur ces questions, voir Christoph EBERHARD et Nidhi GUPTA, « Women's Rights in India in-between Transnational Law and Custom », *op. cit.*

78. Étienne LE ROY, « La face cachée du complexe normatif en Afrique noire francophone », in Philippe ROBERT, Francine SOUBIRAN-PAILLET et Michel VAN DE KERCHOVE (sous la dir.), *Normes, normes juridiques, normes pénales. Pour une sociologie des frontières*, tome 1, Paris, L'Harmattan, coll. « Logiques sociales », 1997, p. 123-138 (p. 129) ; Étienne LE ROY, *Le jeu des lois*, *op. cit.*, p. 189 et suiv.

79. Pour illustrer cette pondération, Étienne LE ROY propose un tableau permettant de « prendre en considération la variabilité des montages de la juridicité » dans les traditions occidentale, animiste, confucéenne et musulmane, qui peut être consulté dans *Le jeu des lois*, *op. cit.*, p. 202.

80. Laboratoire d'anthropologie juridique de Paris.

81. Étienne LE ROY, « "Espace public" et "socialisation" dans les métropoles : quelques préliminaires à une problématique interculturelle », in Stéphane TESSIER (sous la dir.), *L'enfant des rues et son univers : ville, socialisation et marginalité*, Paris, Syros, 1995, p. 31-45 (p. 34 et suiv.) Pour le lien entre ces ordonnancements sociaux et la théorie des archétypes juridiques de Michel ALLIOT (« Anthropologie et juridique. Sur les conditions de l'élaboration d'une science du droit », *Bulletin de liaison du Laboratoire d'anthropologie juridique de Paris*, 6, 1983), voir Christoph EBERHARD, *Droits de l'homme et dialogue interculturel*, *op. cit.*, p. 201 et suiv.

être pervertis dès lors qu'ils deviennent des outils de régulation, pour reprendre une distinction de Boaventura de Sousa Santos<sup>82</sup> qui distingue dans la modernité les piliers de la « régulation » et de l'« émancipation ». Contentons-nous de noter ici - vu tous les exemples que nous avons déjà fournis par rapport à la problématique des droits des femmes en Inde - que, pour que la contestation de l'ordre à travers les droits de l'homme puisse se révéler fructueuse et puisse permettre l'émergence d'« états de Droit », il est indispensable, pour faire référence à la définition du Droit de Michel Alliot<sup>83</sup>, que cette contestation s'inscrive dans les terreaux endogènes autant quant à la mise en forme de la « lutte » pour les « droits de l'homme » ou pour la « dignité humaine » que quant aux « consensus sur les résultats de cette lutte » auxquels on peut aboutir.

## Case dix : les enjeux

Les enjeux des théories et pratiques des droits de l'homme sont variés... et plus ou moins avouables. Il est triste de le constater, mais ces derniers sont très souvent instrumentalisés par les grandes puissances<sup>84</sup> pour leurs propres intérêts économiques, politiques, stratégiques, etc. Cela d'autant plus facilement que, relevant du « sacré », il n'est pas facile de questionner des interventions au nom des droits de l'homme, alors qu'il est facile de justifier des non-interventions de ces puissances par l'argument « qu'on ne peut pas être partout ». Boaventura de Sousa Santos<sup>85</sup> fait aussi remarquer, en suivant les analyses de Richard Falk, que les grandes puissances ont eu tendance à jouer un double jeu entre politiques « d'invisibilité » et de « supervisibilité », grossissant certaines situations et se désintéressant d'autres selon leurs intérêts économiques et géopolitiques.

Enfin, notons que l'une des revendications des nations asiatiques dans la déclaration de Bangkok consistait en une exigence de démocratisation du système onusien, sans laquelle tout discours sur un égal respect des diverses cultures n'était que de vains mots. Et encore faudrait-il que tout le monde veuille bien jouer selon les règles des Nations unies et ne pas se croire au-dessus du lot, comme ont tendance à le faire surtout les États-Unis. Peut-être les temps ont-ils un peu changé, mais ce n'est pas si sûr.

L'enjeu principal pour les droits de l'homme nous semble donc, dans notre perspective interculturelle, de nous acheminer petit à petit à travers une attitude dialogale et une attention portée aux vies concrètes des gens, destinataires (et *bénéficiaires* !) supposés des droits de l'homme, vers une approche cosmopolite et non hégémonique des droits de l'homme, pour reprendre la terminologie de Boaventura de Sousa Santos. Ce n'est qu'ainsi que

82. Boaventura DE SOUSA SANTOS, *Toward a New Common Sense : Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*, New York, London, Routledge, 1995, p. 22 et suiv.

83. Michel ALLIOT, « Anthropologie et juristique », *op. cit.*, p. 83.

84. Voire par d'autres acteurs. Le premier exemple qui vient à l'esprit est la rédaction par certains États de belles constitutions qui servent souvent de poudre aux yeux à la communauté internationale pour démontrer la respectabilité de ses auteurs, mais restent lettre morte dans les réalités internes des pays.

85. Boaventura DE SOUSA SANTOS, « Vers une conception multiculturelle des droits de l'homme », *op. cit.*, p. 87.

les droits de l'homme (compris au sens large) pourront espérer être à la hauteur pour contribuer à relever leurs autres enjeux, « avouables » cette fois-ci : protection de l'individu face aux pouvoirs étatiques voire aux pouvoirs des grandes entreprises multinationales, protection face à des pouvoirs sociaux, émancipation de conditions opprimées, construction de projets fédérateurs à des niveaux régionaux voire au niveau global dans l'émergence, par exemple, d'un projet fédérateur pour toute l'humanité de vivre ensemble dans le respect et le partage mutuels de nos communes humanités.

Il peut être pertinent de mettre ici en contraste les préoccupations des femmes intouchables indiennes que dégage Ravindra S. Khare<sup>86</sup> et celles des « missionnaires des droits de l'homme » telles que les mettent en lumière Étienne Le Roy et Camille Kuyu dans un contexte africain mais à portée plus générale. Le combat principal et quotidien de la grande majorité des intouchables concerne, en leurs propres termes, le « droit de survivre » (*zindagi jeeney ke adhikar*). Ce qui implique l'accès à « suffisamment de nourriture, à des vêtements, à un hébergement, à l'éducation, à une vie en sécurité, mais jamais au détriment de l'honneur de la communauté »<sup>87</sup>, et constitue, dans les termes de Upendra Baxi<sup>88</sup>, le « droit à être humain ». Les femmes intouchables avec lesquelles travaillait Ravindra S. Khare nommaient quatre préoccupations majeures constituant la trame « normale » de leurs vies<sup>89</sup> : être confrontées à des insultes personnelles et des humiliations de soi-même ou de parents ; devoir accomplir du travail forcé et non payé, des services et ce qu'elles appellent l'esclavage (*gulami*) ; subir le harcèlement sexuel, l'exploitation et l'abandon ; être victimes de violences physiques et risquer leur sécurité personnelle voire leur vie. Face à ces préoccupations, la remarque d'Étienne Le Roy et de Camille Kuyu traitant de la coopération judiciaire en Afrique nous interpelle : « Par exemple, un autre rapport général de la conférence du Caire, relatif aux "Institutions et mécanismes contribuant à la consolidation de l'État de Droit et à la protection des Droits de l'homme en matière de Justice" (Paris, avril 1995) suggère principalement "d'assurer la promotion et la vulgarisation des droits auprès des populations" (p. 17). Le rédacteur ne s'interroge pas sur le contenu du message mais sur les seules modalités de conversion à la nouvelle idéologie. La mentalité du missionnaire juridique colonial n'a décidément pas disparu<sup>90</sup>. »

Un des enjeux majeurs de nos approches des droits de l'homme est vraisemblablement de nous émanciper d'une approche missionnaire pour nous engager dans une approche dialogale et de partage permettant d'adresser les problématiques concrètes des « bénéficiaires » supposés des droits de l'homme.

86. Ravindra S. KHARE, « Elusive Social Justice », *op. cit.*

87. *Ibid.*, p. 177.

88. Upendra BAXI, « From Human Rights to the Right to be Human : Some Heresies », *op. cit.*, p. 152.

89. Cité dans Ravindra S. KHARE, « Elusive Social Justice », *op. cit.*, p. 177-178.

90. Étienne LE ROY et Camille M. KUYU, « La politique française de coopération judiciaire : bilan et perspectives », in OBSERVATOIRE PERMANENT DE LA COOPÉRATION FRANÇAISE, *Rapport 1997*, Paris, Karthala, 1997, p. 36-65 et consultable sur <http://www.dhdi.org>.

## Case onze : les règles du jeu

Nous voilà arrivés à notre dernière case de ce jeu de lois pour remettre en perspective dynamique notre approche interculturelle des droits de l'homme. Nous avons insisté sur ce caractère dynamique qu'elle doit revêtir et sur le fait qu'il est nécessaire de compléter une logique institutionnelle par une logique plus fonctionnelle pour pouvoir répondre et s'adapter à la diversité des situations. Dans notre perspective, il apparaît donc que ce que nous devrions valoriser dans notre *praxis* interculturelle des droits de l'homme, ce sont des règles du jeu en termes de modèles de conduite et de comportement caractérisant l'ordre négocié. En effet, les normes générales et impersonnelles de l'ordre imposé sont trop lointaines dans beaucoup de contextes pour permettre d'une part une identification avec elles, ou d'autre part, même si cette dernière existe, leur mise en œuvre. Quant aux systèmes de dispositions durables ou *habitus*, relevant de l'ordre accepté, ils sont trop divers et liés à des contextes particuliers pour pouvoir servir de fondements à une approche des droits de l'homme sur une échelle globale telle que nous l'abordons ici.

Apparaît donc un nouvel enjeu – ce qui nous fait bien prendre conscience à quel point toutes les cases sont liées entre elles –, celui de dégager des modèles de conduite et de comportement qui puissent être acceptés par tous, donner autorité et légitimité à une *praxis* interculturelle des droits de l'homme et fonder ses règles du jeu. Ce qui nous ramène à la question du dialogue entre traditions morales et spirituelles de l'humanité<sup>91</sup>.

Vu la diversité de nos caractères et de nos contextes, il est inévitable et même nécessaire qu'il existe une multitude de voies spirituelles. Mais il est important de garder à l'esprit que, si elles insistent sur des aspects différents de la « nature humaine », elles partagent cependant toutes une éthique fondamentale commune<sup>92</sup> qu'on pourrait résumer dans le mot « altruisme » : faire passer l'autre avant soi-même, avec tout ce que cela implique. Pour le dire avec les mots de Swâmi Vivekânanda qui font écho dans toutes les traditions spirituelles et renvoient à une éthique que l'on retrouve comme idéal dans toutes les cultures : « La devise de tout bien-être, de tout bien moral est "Pas moi, mais toi"<sup>93</sup>. » Cette éthique de l'altruisme est fondée sur une compréhension profonde de nos réalités existentielles. Le renoncement à « l'ego » qu'enseignent toutes les traditions n'est pas uniquement un acte « moral » tel que nous l'entendons d'habitude, mais est une exigence incontournable pour atteindre la connaissance de soi ou, dans une perspective théiste, de « Dieu ». Il nous semble qu'à travers ces approches qui, rappelons-le, sont avant tout expérimentales, il est possible de dégager un horizon pour une approche interculturelle des droits de l'homme. Nous disons bien : un horizon. Des êtres humains

91. Pour une première approche, voir Eleonore BOCK, *Die Mystik in den Religionen der Welt : Hinduismus, Buddhismus, Judentum, Islam, Christentum*, Augsburg, Goldmann, 1991 ; Raimon PANIKKAR, *The Intrareligious Dialogue*, New York, Paulist Press, 1978.

92. DALAI LAMA, *Au delà des dogmes*, Paris, Albin Michel, 1994, p. 84 ; Swâmi VIVEKÂNANDA, *Jnâna-Yoga*, Paris, Albin Michel, 1972 [1<sup>re</sup> éd. 1936], p. 374-375.

93. Swâmi VIVEKÂNANDA, *Jnâna-Yoga*, *op. cit.*, p. 352.

partout dans le monde ont incarné un « idéal d'humanité » et ces divers idéaux se retrouvent dans leurs intuitions et leur éthique fondamentales. Ce qui nous semble important, c'est de reconnaître l'horizon que constitue leur inspiration, tout en reconnaissant la nécessité intrinsèque de la diversité des manifestations de cet idéal dans le concret, autant dans l'espace que dans le temps. Pour cela, il est cependant nécessaire d'oser se libérer, ne serait-ce qu'un peu, de cet attachement aux formes qui semble si bien caractériser l'être humain de s'ouvrir à ce que Raimon Panikkar appelle la confiance cosmique<sup>94</sup>, qui fondamentalement sous-tend toute démarche véritablement dialogale.

Il faut prendre conscience de l'existence d'autres options fondamentales permettant de nouer les problématiques qui touchent au partage d'une vie digne et qui ne partiraient pas de la réflexion intellectuelle et de ses déductions, mais de nos diverses expériences spirituelles, de leur partage et enrichissement mutuels, pouvant nous mener vers une approche cosmothéandrique « intégrant » les trois dimensions irréductibles mais complémentaires de la réalité que forment « l'humain », « le cosmique » et « le divin », et qui sont différemment valorisées par nos différentes traditions. Dans ce contexte, l'attitude dialogale nous semble bien la règle de jeu fondamentale. Mais à notre sens, et nous nous inscrivons là dans la continuité des travaux de Raimon Panikkar et de Robert Vachon, cette attitude dialogale n'est pas uniquement fondée sur les exigences d'une intersubjectivité que nous devons reconnaître, mais a des fondements ontologiques dans la réalité même puisqu'elle est fondamentalement basée sur ce que Raimon Panikkar appelle la « conscience symbolique »<sup>95</sup>. Trois symboles, l'Amour, la Sagesse et la Paix nous paraissent essentiels comme fondements à une *praxis* interculturelle des droits de l'homme et nous terminerons notre article en quittant un peu l'analyse scientifique pour nous engager dans une brève présentation de ces symboles comme horizon où inscrire toutes nos démarches et qui leur donne tout leur sens<sup>96</sup>.

Ces trois symboles sont des réalités existentielles qui ont, d'une part, une portée universelle dans l'espace (elles nous concernent tous) et, d'autre part, dans le temps (ce sont des réalités « éternelles »). Dans ce sens, elles peuvent constituer une assise solide à toute réflexion sur une vie dans le respect et le partage mutuels, qu'on l'aborde à travers l'optique des droits de l'homme ou toute autre optique. De plus, ces trois réalités, tout en restant des idéaux universels, sont incarnées de manières fort différentes dans les divers contextes historiques et culturels, et s'y sont cristallisées sous forme de « modèles » locaux qui sont source d'inspiration dans ces diverses « localités ».

Concernant l'Amour et la Sagesse, ce sont les deux aspects de la « Vérité », voire les deux pieds qui nous font marcher sur la voie

94. « Je veux dire par là une certaine confiance fondamentale dans la réalité qui nous pousse à faire confiance même à ce que nous ne comprenons pas ou n'approuvons pas [...]. Cette confiance cosmique a certes une dimension intellectuelle [...]. Pourtant, on n'a pas à la mettre en paroles. [...] Il y a une confiance fondamentale que, même si nous ne comprenons pas, ni même n'approuvons, souvent, ce que d'autres pensent et font, nous ne perdons pas espoir (lequel est une vertu du présent temporel et non du futur temporel) que la convivance humaine a un sens, que nous appartenons ensemble mais devons l'effort. Des penseurs peuvent être tentés de dire que c'est là une option. Je préférerais suggérer que c'est là un instinct, le travail de l'Esprit » (Raimon PANIKKAR, *La religion de l'avenir*, 2<sup>e</sup> partie, *Interculture*, XXIII, 3, cahier 108, 1990, p. 83-84).

95. Voir Robert VACHON, « Guswenta ou l'impératif interculturel, volet III : Une nouvelle méthode », *Interculture*, XXVIII (4, cahier 129), 1995, p. 12 ; Raimon PANIKKAR, « Un défi à la modernité : l'esprit contemplatif », *Interculture*, XXIX (1, cahier 130), 1996, p. 38-50.

96. Pour des développements plus poussés, voir Christoph EBERHARD, *Droits de l'homme et dialogue interculturel*, op. cit., p. 311-325 et 355-363.

de la découverte de nous-mêmes. Omraam Mikhaël Aïvanhov note ainsi : « La vérité est une médaille dont un côté est l'amour et l'autre la sagesse. Si vous cherchez la vérité indépendamment de l'amour et de la sagesse, vous ne la trouverez pas. Mais dès que vous possédez l'amour et la sagesse, que vous cherchiez ou non la vérité, vous la possédez aussi <sup>97</sup>. »

Swâmi Vivekânanda, reflétant une perspective hindoue, peut nous aider à faire le lien, à travers l'idée d'harmonie, entre l'Amour, la Sagesse et la Paix, en notant que « ce qu'il nous faut maintenant, c'est combiner le cœur le plus grand et l'intelligence la plus haute, l'amour infini et le savoir infini. Le védântiste ne donne pas à Dieu d'autres attributs que ces trois-ci : il est Existence infinie, Connaissance infinie et Béatitude infinie, et le védântiste considère que ces trois ne font qu'Un. L'existence sans la connaissance et sans l'amour ne saurait être ; la connaissance sans l'amour, et l'amour sans la connaissance ne sauraient exister. Ce que nous voulons, c'est l'harmonie de l'Existence, de la Connaissance et de la Béatitude infinies. C'est cela notre but » <sup>98</sup>.

Or, l'harmonie est intrinsèquement liée à la Paix et nous pouvons voir la Paix comme harmonie de l'Existence, de la Connaissance et de la Béatitude infinies, résultant de « l'éveil » à notre véritable nature. Le bouddha historique, après avoir atteint l'illumination et juste avant d'avoir commencé à enseigner, a dit : « Une paix profonde et sans limite, tel est l'Enseignement que j'ai trouvé <sup>99</sup>. » Et nous pouvons, pour les éclairer, mettre en perspective ces paroles avec la déclaration de Ramana Maharshi : « La paix est toujours présente. Vous n'avez qu'à écarter les obstacles qui la troublent. Cette paix, c'est le Soi <sup>100</sup>. » La paix est donc non seulement intégration harmonieuse de divers éléments en un tout, mais aussi l'espace qui peut accueillir cette intégration <sup>101</sup>.

Développons maintenant les symboles de l'Amour, de la Sagesse et de la Paix tels qu'ils apparaissent dans « l'enquête de Soi » comme pierres angulaires, ou comme « règles du jeu » permettant de nous acheminer vers une *praxis* interculturelle des droits de l'homme.

### *L'Amour comme lien, responsabilité et respect*

L'Amour est la compréhension, le sentiment d'être *lié* : d'être lié aux autres, à soi-même, à la vie, à son environnement, au cosmos, au divin. Dans son expression la plus haute, on pourrait résumer l'Amour, comme le fait Swâmi Vivekânanda, par l'intuition : « Je suis l'univers, l'univers est un <sup>102</sup>. » Cela implique que nous ne faisons pas à d'autres ce que nous ne voudrions pas que l'on nous fasse, que nous nous mettions à la place des autres, que nous ne ramenions pas tout à nous-mêmes, à nos propres intérêts, à nos propres points de vue, à notre « ego limité ». Nous prenons

97. Omraam Mikhaël AÏVANHOV, « Les deux faces de la Vérité : L'Amour et la Sagesse », in ID., « *Connais-toi toi-même* » – *jnani yoga*, Fréjus, Prosveta, coll. « Œuvres complètes », 1994, p. 222-226 (p. 222) ; voir aussi dans ce sens, à partir d'autres traditions : Rinpoche KALOU, *La voie du bouddha*, op. cit., p. 202-204 ; RÂMAKRISHNA, *L'enseignement de Râmakrishna. Paroles groupées et annotées par Jean Herbert*, Paris, Albin Michel, 1972 [1<sup>re</sup> éd. 1949], p. 378 et suiv. ; Chôgyam TRUNGPA, *Le cœur du sujet*, Paris, Seuil, 1993, p. 4.

98. Swâmi VIVEKÂNANDA, *Jnâna-Yoga*, op. cit., p. 114.

99. Cité dans Chôgyam TRUNGPA, *Méditation et action*, Paris, Seuil, coll. « Points », 1981, p. 52.

100. Ramana MAHARSHI, *L'enseignement de Ramana Maharshi*, Paris, Albin Michel, 1993 [1<sup>re</sup> éd. 1972], p. 416.

101. Pour de plus amples développements pour une démarche de paix dans le domaine du Droit, voir Christoph EBERHARD, « Ouvertures pour la Paix », op. cit. ; ID., « Le cercle comme ouverture pour la Paix », op. cit.

102. Swâmi VIVEKÂNANDA, *Jnâna-Yoga*, op. cit., p. 45.

ainsi conscience, à travers le lien, de la *responsabilité* que nous avons à l'égard de nous-mêmes, des autres et de tout l'univers. Nous sommes liés. Nous ne pouvons vivre indépendamment des autres. Nous avons donc la responsabilité de nous occuper des autres, de contribuer à leur bien-être. Mais si l'Amour met l'accent sur l'unité, nous ne devons pas en oublier que nos existences se caractérisent par leur diversité. La perception de l'unité inhérente à l'Amour ne doit pas nous mener à une vision unitaire du monde. Ceci risquerait en effet de faire de nous, sous prétexte d'Amour, les tyrans les plus totalitaires. Il ne s'agit pas d'imposer son amour aux autres, de façon parfois tyrannique. Le véritable Amour commence avec l'Autre et non pas avec soi-même. Ainsi l'Amour appelle le *respect*. C'est uniquement en respectant l'autre dans son individualité que nous pouvons vraiment l'aimer. Le respect est l'élément de prudence dont a besoin l'Amour pour ne pas devenir excessif et oppressif. Ceci nous mène à réfléchir à l'Amour « éveillé », qui est l'Amour illuminé par la Sagesse.

#### *La Sagesse comme théorie, praxis et dialogue*

La Sagesse est *théorie*, si nous comprenons cette dernière comme *theôrein*, comme observation ou contemplation<sup>103</sup>. C'est le détachement, la mise en perspective, la compréhension. Si nous pouvons relier l'Amour à la chaleur, nous pouvons relier la Sagesse à la lumière. Elle nous permet de voir où nous allons. Si la chaleur, l'Amour, met les choses en mouvement, la lumière, la Sagesse, permet d'orienter ce mouvement. Ainsi la Sagesse ne consiste pas en une théorie abstraite de l'action. La Sagesse est plutôt la théorie liée à l'action. Elle l'oriente autant qu'elle en émerge<sup>104</sup>. La Sagesse est donc *praxis*. Elle est liée au fait de porter, à travers nos vies, témoignage de nos vies et ainsi des multiples manifestations de la Vie. Ainsi la Sagesse appelle le *dialogue* : dialogue avec la vie elle-même, tel qu'il émerge dans notre *praxis*, dialogue avec les autres, qui témoignent à leur façon de la Vie. Nous sommes ainsi de nouveau renvoyés à l'Amour par la prise de conscience de l'unité, mais surtout vers la Paix qui est intégration harmonieuse de la diversité et de l'unité.

#### *La Paix comme harmonie, liberté et justice*<sup>105</sup>

La Paix est *harmonie*. Elle présuppose les intuitions de l'Amour et de la Sagesse que tout est lié et que tout est unique. Elle suppose aussi une perception globale du Réel qui comprend la complémentarité de la diversité manifestée. Bâtissant sur ces intuitions, la Paix apparaît comme l'intégration harmonieuse de la réalité. Il s'agit de reconnaître les différences et de les articuler par leur mise en tension créatrice et non pas de les ignorer ou de tenter de les éliminer. Ainsi l'harmonie présuppose la *liberté*, ou l'espace pour l'existence. Sans la liberté la vie ne peut se déployer

103. Voir la définition de « théorie » dans *Le Petit Robert. Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Paris, Société du nouveau Littre, 1973.

104. Voir Chögyam TRUNGPA, *Méditation et action*, *op. cit.*

105. Cette présentation s'inspire de la présentation de Panikkar de la Paix comme harmonie, liberté et justice dans Raimon PANIKKAR, *Cultural Disarmament : The Way to Peace*, Louisville (Ky), Westminster John Knox Press, 1995, p. 63 et suiv.

librement car elle se heurterait à des résistances. Mais la liberté et l'espace sont nécessaires non pas uniquement de manière globale mais pour chaque constituant de la Réalité. Ainsi la liberté présuppose l'existence de multiples espaces qui constituent autant de cadres au déploiement de la Vie. Cette reconnaissance fait apparaître le lien entre la Paix et la *justice*, qu'il faut tout d'abord comprendre comme ce qui est juste, approprié, la « juste mesure », le « juste rythme ». L'harmonie des divers espaces nécessite une articulation, une mise en tension « juste », permettant la réalisation de la liberté de tous en relation avec la réalisation de la liberté du tout.

Nous espérons que les règles du jeu, ou du moins les quelques balises, que nous venons de dégager peuvent contribuer à un dialogue qui nous permettra de dégager un horizon où inscrire une *praxis* interculturelle des droits de l'homme. Mais, pour conclure, méditons une petite histoire du Mulla Nasrudin <sup>106</sup>, afin de nous prémunir contre la tentation de nous prendre trop au sérieux et de commencer à rêver à des solutions toutes faites, surtout dès lors que nous commençons à intégrer dans notre réflexion des « vérités transcendantes » :

« Nasrudin se mit à haranguer les gens sur la place du marché. “Hé ! vous autres ! Voulez-vous la connaissance sans peine, le vrai sans le faux, la réalisation sans effort, le progrès sans sacrifice ?”

En un clin d'œil, une foule immense s'était assemblée autour de lui. Et tous de crier : “Oui ! oui !”

“Parfait !” dit le Mulla. Je voulais seulement me faire une idée. Si jamais je découvre une chose pareille, vous pouvez compter sur moi pour n'en rien vous cacher. » <sup>107</sup>

---

### Pour en savoir plus...

---

ALLIOT Michel

1989, « Protection de la personne et structure sociale (Europe et Afrique) », in *1953-1989 Recueil d'articles, contributions à des colloques, textes du Recteur Michel Alliot*, Paris, LAJP, p. 169-187.

COWAN Jane K., DEMBOUR Marie-Bénédicte et WILSON Richard A. (eds.)  
2001, *Culture and Rights* :

*Anthropological*

*Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press.

EBERHARD Christoph

1999, « Les politiques juridiques à l'âge de la globalisation. Entre archétypes, logiques, pratiques et “projets de société” », *Bulletin de liaison du Laboratoire d'anthropologie juridique de Paris*, 24, p. 5-20.

106. Idries SHAH, *Les plaisanteries de l'incroyable Mulla Nasrudin*, Paris, Le Courrier du Livre, 2<sup>e</sup> éd., 1989, p. 125.

107. Cet article est une version approfondie et sensiblement enrichie de la communication présentée au colloque 2001, *L'odyssée des droits de l'homme*, Université Pierre Mendès France, Grenoble, 22-24 octobre 2001.

- 2001, « Construire le dialogue interculturel : le cas des droits de l'homme », in *Diversité culturelle et médiation : modèles, approches et stratégies pour quelle société ?*, Colloque international, Laboratoire d'anthropologie juridique de Paris/École nationale de la magistrature, 11-13 décembre 2000 (à paraître).
- 2002, « Challenges and Prospects for the Anthropology of Law. A Francophone Perspective », *Newsletter of the Commission on Folk Law and Legal Pluralism*, XXXV, p. 47-68.
- 2002, « Human Rights and Intercultural Dialogue : An Anthropological Perspective », *Indian Socio-Legal Journal*, XXVIII (1/2), p. 99-120.
- 2002, « Vers une nouvelle approche du Droit à travers ses pratiques. Quelques implications des approches alternatives », *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, 48, p. 205-232.
- GUPTA Nidhi  
2002, « Women's Human Rights in India : Global Discourse, Local Demands », *Indian Socio-Legal Journal* (à paraître).
- KOTHARI Smitu et SETHI Harsh (eds.)  
1991, *Rethinking Human Rights : Challenges for Theory and Action*, Delhi, Lokayan.
- KRIEGER David J.  
1998, « Fondements méthodologiques pour le dialogue interreligieux », *Interculture*, 135, p. 76-100.
- LE ROY Étienne  
1995, « L'accès à l'universalisme par le dialogue interculturel », *Revue générale de droit*, 26, p. 5-26.
- 1998, « Les droits de la personne à l'âge de la transmodernité face à la complexité des sociétés, un outil politique dans "l'entre deux" de l'universalisme et des particularismes », résumé de la communication à la Journée *La déclaration universelle des droits de l'homme : bilan après cinquante ans*, Ottawa, 4 juin 1998, consultable sur : <http://www.dhi.org>
- MENON Nivedita (ed.)  
1999, *Gender and Politics in India*, New Delhi, New York, Oxford University Press.
- NANDA Ved P.  
1996, « Hinduism and Human Rights », in Ved P. NANDA et Surya Prakash SINHA (eds.), *Hindu Law and Legal Theory*, New York, New York University Press, p. 237-247.
- PANIKKAR Raimon  
1979, *Myth, Faith, and Hermeneutics : Cross-cultural Studies*, New York, Paulist Press.
- 1995, *Invisible Harmony : Essays on Contemplation and Responsibility*, Minneapolis, Fortress Press.
- PRABHU Joseph (ed.)  
1996, *The Intercultural Challenge of Raimon*

C. Eberhard  
*Les droits de l'homme face  
à la complexité*

*Panikkar*, Maryknoll (N.Y.),  
Orbis Books.

PREIS Ann-Belinda S.  
1996, « Human Rights as  
Cultural Practice : An  
Anthropological Critique »,  
*Human Rights Quarterly*,  
18, 1996, p. 286-315.

VACHON Robert  
1997, « Le mythe émergent  
du pluralisme et de  
l'interculturalisme de la

réalité », Séminaire  
*Pluralisme et Société.*  
*Discours alternatifs à la  
culture dominante*, Institut  
interculturel de Montréal,  
15 février 1997, consultable  
sur <http://www.dhi.org>  
1998, « L'IIM et sa revue :  
une alternative  
interculturelle et un  
interculturel alternatif »,  
*Interculture*, 135, p. 4-75.