

# Chapitre 6 : Anthropologie et droits de l'homme

## En guise d'introduction

L'anthropologie se caractérise par son accent sur des enquêtes de terrain et par son ambition de construire un savoir général sur l'humain vivant en société à partir de la comparaison de la multitude des expériences de vies concrètes observables dans le monde. À ses origines, la démarche anthropologique était focalisée sur les sociétés radicalement « autres », les sociétés « lointaines », « exotiques », « sauvages », « primitives ». Elle a eu tendance à enfermer ces dernières dans une « culture » déconnectée des processus historiques et sociaux dans lesquels elles s'inscrivaient, soit en les appréhendant dans des approches évolutionnistes comme des survivances de notre propre passé (celui de l'homme moderne évolué et civilisé), soit dans des approches culturalistes et relativistes comme des touts culturels figés, sans histoire, autosuffisants et existants dans une sorte de bulle isolée des relations avec le monde plus vaste (essentialisme).

Mais l'anthropologie a évolué. Se sont développées des approches dynamiques et processuelles visant à donner leur place à la complexité des situations. Sans nier l'importance d'approches plus structuralistes visant à révéler des structures, des visions du monde, des logiques, des matrices culturelles fondamentales, celles-ci ont introduit une sensibilité aux changements, aux conflits, aux relations aux autres. L'accent initialement mis sur la découverte de l'altérité s'est trouvé enrichi – et en même temps aussi relativisé – par la prise de conscience et l'essai de rendre intelligible la complexité des expériences socio-culturelles. En même temps, le champ d'étude de l'anthropologie s'est élargi. Les sociétés occidentales mêmes, initialement réservées aux sociologues dans une répartition du travail en sciences sociales que l'on pourrait schématiser par la formule « nous = sociologie », « les autres = anthropologie » sont devenues des champs de recherche anthropologique. Les aspects modernes, contemporains sont aussi rentrés dans le giron des analyses, et les études anthropologiques sur la globalisation – qui remettent assez fondamentalement en cause la méthodologie longtemps centrale de l'enquête de terrain et son produit par excellence, la monographie de terrain – se développent de plus en plus<sup>1</sup>.

Aujourd'hui l'anthropologie sociale et culturelle constitue un regard particulier sur le vivre ensemble : un regard sensible à l'altérité et à la complexité (voir à l'interculturalité, comme nous le développerons plus bas) qui tente de saisir des régularités, de proposer des théories générales bâties sur l'observation approfondie de situations particulières et de leur comparaison en vue de dégager différences et similitudes dans une démarche en

---

<sup>1</sup> Voir TED C. LEWELLEN, *The Anthropology of Globalization. Cultural Anthropology Enters the 21st Century*, Westport (Connecticut) 2002.

trois étapes présentées succinctement et pertinemment par Claude Lévi-Strauss<sup>2</sup> comme : 1) ethnographie, la collecte de données par l'observation et la recherche de terrain, 2) ethnologie, la tentative de dégager certaines logiques sous-jacentes aux données collectées, souvent à travers un premier effort de comparaison avec des situations proches, 3) anthropologie, la visée de produire un savoir général sur les êtres humains vivant en société à travers la comparaison des données produites dans les deux premières étapes.

Bref, l'anthropologie présente un point de vue partant des acteurs, de leurs contextes (autant matériels que mentaux), de leurs logiques, visions du monde, mais aussi de leurs pratiques pour comprendre la vie en société. C'est donc une démarche qui privilégie le local, la différence, une approche « par le bas » (*bottom up*), plus inductive que déductive et donnant dans sa visée de description objective de la réalité une place importante à la subjectivité – autant de ses « sujets de recherche » que du chercheur lui-même<sup>3</sup>. Ce point de vue est assez radicalement différent d'une approche juridique, surtout continental-européenne qui imprègne aussi le système des droits de l'homme, où il s'agit moins de construire une théorie en adéquation avec des observations empiriques que d'appliquer une théorie donnée, à prétention universaliste, abstraite, anhistorique à des situations données pour pouvoir les réguler. Cette approche juridique par le haut (*top down*), plus déductive et plus prescriptive s'est trouvée pendant longtemps en opposition radicale aux approches anthropologiques. Ceci s'est manifesté dans le domaine des droits de l'homme dans des discussions qui paraissaient sans issue entre positions universalistes majoritairement défendues par les juristes et des approches relativistes défendues par la plupart des anthropologues.

La globalisation a petit à petit changé les termes du débat à partir des années 1990. Le couple universalisme / relativisme a été, sinon remplacé, du moins complété et réinterprété par le couple « global / local ». Les questions se sont orientées de débats plus abstraits vers des questions plus concrètes : comment aborder le pluralisme d'un monde qui devient plus pluripolaire ? Comment réduire le fossé entre théories et pratiques effectives dans le domaine des droits de l'homme ? Comment traduire des dynamiques globales et des concepts globaux en réalités locales ? Inversement, comment traduire des préoccupations locales en actions globales ?

D'une certaine incompréhension mutuelle, on assiste ainsi, surtout depuis le début des années 2000, à un dialogue entre anthropologie et droit sur les questions des droits de l'homme, sous l'égide plus particulièrement de chercheurs inscrits explicitement dans cet entre-deux, pas toujours évident à gérer, mais extrêmement créatif et interpellant : les anthropologues du Droit<sup>4</sup>. Après une courte présentation de la situation de l'anthropo-

<sup>2</sup> CLAUDE LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, Paris 1995 (1958), p. 413.

<sup>3</sup> Voir MONDHER KILANI, *Introduction à l'anthropologie*, Lausanne 1992, et MONDHER KILANI, *L'invention de l'autre*, Lausanne 1994.

<sup>4</sup> Le « Droit » renvoie ici à la juridicité des anthropologues, ce phénomène qui assure la mise en forme à la reproduction des sociétés et à la résolution de leurs conflits dans les domaines qu'elles considèrent vitaux et dont le « droit » étatique n'est qu'une manifestation parmi d'autres.

logue face aux droits de l'homme (I), quatre défis essentiels seront brièvement esquissés: l'altérité (II), la complexité (III), l'interculturalité (IV) et l'humanité (V).

## I. L'anthropologue face aux droits de l'homme

### A. Droits de l'homme et terrains anthropologiques

Avant de développer plus en avant les enjeux de l'anthropologie et des droits de l'homme en suivant les quatre balises de l'altérité, de la complexité, de l'interculturalité et de l'humanité, il est utile pour leur donner vie d'illustrer les enjeux d'une démarche par ailleurs hautement théorique par des observations de terrain très interpellantes réunies lors de mes séjours en Inde dans les années 1990. Ce sera une illustration de comment les enjeux des droits de l'homme peuvent apparaître à un anthropologue qui les aborde non pas à partir du système juridique, mais par le vécu des acteurs. Des nombreuses discussions que j'ai eues sur les droits de l'homme en Inde, en grande partie avec des intouchables (plus basses castes en Inde) pourraient se résumer comme suit<sup>5</sup>:

- 1) Les droits de l'homme sont extrêmement importants. Tout être humain doit être traité sur un statut d'égalité. Voilà un point de départ qui devrait conforter les universalistes dans leur point de vue. L'égalité des droits semble bien une aspiration universelle. En creusant, apparaissaient cependant déjà deux points importants qui suscitaient de nouvelles réflexions. Tout d'abord, certains de mes interlocuteurs remarquaient qu'en fait plus que les droits de l'homme, ce qui comptait était la reconnaissance de la nature humaine à tous les êtres humains. Les droits de l'homme étaient alors embrassés moins comme outil technique, que comme horizon, comme idéal d'un vivre ensemble où serait respectée l'égle dignité de tous (et que chacun pourrait en partie définir à sa propre manière). Ensuite, je fus surpris par une attitude assez différente quand je parlais de mon projet de recherche sur les droits de l'homme avec des gens de hautes castes impliqués dans le travail des droits de l'homme et ceux de basses castes. Mes interlocuteurs de basses castes m'ont à plusieurs reprises prévenu que travailler sur les droits de l'homme risquait de m'apporter beaucoup d'ennuis et qu'il fallait faire attention – une mise en garde qui ne m'a jamais été adressée par des interlocuteurs de hautes castes dont une des premières réactions était plus souvent la reconnaissance de l'inefficacité de leur travail malgré son importance ... Mes travaux ultérieurs m'ont fait prendre conscience que ceci n'est pas anecdotique. Les droits de l'homme peuvent autant servir d'outil de libération et d'émancipation que d'outils pour maintenir des status quo favorables à certains. Il ne faut jamais le perdre de vue.
- 2) Une égalité formelle de droits ne sert à rien si concrètement des êtres humains – en Inde par exemple les basses castes – restent emprisonnées dans des situations de

---

<sup>5</sup> J'ai aussi discuté avec divers autres activistes et sympathisants des droits de l'homme, mais la synthèse ici reprend plus particulièrement la ligne d'argument des intouchables avec qui j'ai échangé.

subordination, comme par exemple dans des situations de *bonded labor* qui existent encore aujourd'hui et où la dépendance de petits fermiers à leurs propriétaires terriens (*landlords*) s'apparente à une servitude sans réelle perspective d'en sortir. Les droits de l'homme ne seraient alors possibles qu'en établissant un régime communiste en Inde. Voilà, qui peut fortement interpeller un penseur des droits de l'homme originaire d'Europe de l'Ouest. La reconnaissance de l'universalité des droits de l'homme commence à devenir déjà un peu plus complexe.

- 3) Un problème surgit : le communisme est athée. Vu le contexte indien, il serait bon de trouver un complément religieux pour que l'approche puisse prendre, en faisant écho à un imaginaire culturel partagé. L'hindouisme est exclu puisqu'il est à la base du système de castes oppressif. L'islam et le christianisme sont d'une part des religions extérieures, celles des conquérants de l'Inde, et d'autre part ne s'enracinent pas dans la matrice indienne dont ils n'ont pas originé. Le bouddhisme semble alors le complément parfait : il s'inscrit dans l'univers indien, tout en rejetant le système des castes. Symboliquement, c'est aussi une religion de conversion attractive de par le fait que B.R. Ambedkar, intouchable et père de la Constitution indienne, s'y est converti, inspirant de nombreux intouchables à suivre son exemple. Se dessine donc la voie d'une dynamique des droits de l'homme communiste et bouddhiste.
- 4) Malgré le caractère non-violent du bouddhisme et de l'idéal des droits de l'homme, une partie de mes interlocuteurs considéraient que la réalisation de cet idéal n'était possible que par une révolution, si nécessaire violente et où le fait de devoir se débarrasser des hautes castes qui avaient joué le rôle d'opresseurs depuis des siècles était envisagé par certains.
- 5) Se posait enfin la question de la stratégie à suivre pour mettre en œuvre la lutte pour les droits de l'homme pour les intouchables. Tous partageaient l'idée que la lutte pour la reconnaissance des droits individuels et collectifs devait principalement se baser sur la mobilisation de la caste et de ses réseaux, tout en l'utilisant de manière « moderne » pour faire évoluer les institutions et jeux politiques contemporains.

Cette courte plongée dans des perceptions de la problématique des droits de l'homme par des intouchables indiens illustre la complexité et la profondeur des questions qui peuvent se cacher sous une apparence d'évidence. Il est tentant, en tant que juriste, de se contenter de prendre note de la déclaration de l'étape 1 que les droits de l'homme concernent tous les êtres humains. Seulement, si l'on ne continue pas à approfondir la question en explorant toutes les implications des étapes suivantes du raisonnement, on risque de ne pas comprendre grand chose aux potentialités réelles des droits de l'homme dans un contexte indien. Déclarer des droits, rédiger des constitutions, transférer des modèles institutionnels et des outils juridiques peut ne constituer que de la poudre aux yeux et contribuer à un clivage croissant entre théories et pratiques sans la prise en compte sérieuse des divers contextes locaux. Quant aux anthropologues, leur tentation a pu être de n'aborder la question des droits de l'homme que sous l'angle du « culturel », alors qu'il apparaît clai-

rement que la complexité à démêler est tissée de dynamiques culturelles, économiques, historiques, politiques, sociales...

Confronté aux réalités de terrain dans un monde en même temps de plus en plus globalisé et pluripolaire, juristes et anthropologues ont commencé à s'orienter petit à petit d'une méfiance réciproque vers une collaboration accrue.

Depuis une bonne vingtaine d'années, on assiste à une reconfiguration des questionnements sur le lien entre universalisme et relativisme et entre théories et pratiques dans le domaine des droits de l'homme et plus largement dans celui des sciences sociales<sup>6</sup>. La problématique de l'unité/diversité humaine se réarticule autour de la tension entre global et local délaissant les questionnements en termes d'universalisme et de relativisme. Par ailleurs, on assiste à un décloisonnement des savoirs et à une réorientation du regard vers les situations concrètes: l'organisation du vivre ensemble est de plus en plus abordée dans les sciences politiques, juridiques, économiques voire philosophiques en valorisant les pratiques sur les grandes théories et en encourageant des démarches pluri- ou interdisciplinaires. Les juristes s'ouvrent aux sciences sociales et les anthropologues commencent à oser investir le domaine de recherche sur les droits de l'homme – ce qui n'allait pas toujours de soi.

## **B. L'anthropologie face à la déclaration universelle des droits de l'homme**

Si l'anthropologie s'est toujours intéressée de prêt au Droit – et que la discipline a même largement été fondée par des juristes – les anthropologues ont pendant longtemps délaissé, sauf exception, les droits de l'homme comme champ d'études au profit des juristes, politistes, historiens et philosophes et ceci jusque dans les années 1980. Cet état des faits est lié à la méfiance de l'anthropologie, surtout anglo-saxonne, envers les grandes théories au moment où le droit international des droits de l'homme a fait son apparition au milieu du siècle dernier, et à une méfiance plus générale des anthropologues quant à l'instrumentalisation de leur savoir<sup>7</sup>. La réticence des anthropologues consistait aussi à ne pas franchir une ligne rouge: utiliser une science sociale à vocation descriptive – contrairement au droit, la science politique ou la philosophie qui intègrent des dimensions normatives – à des fins prescriptives.

Ces réticences et réserves sont bien reflétées dans le *Statement on Human Rights* publié par la *American Anthropological Association* (« AAA ») en 1947 et rédigé principalement

---

<sup>6</sup> Les développements qui suivent sont pour partie inspirés de CHRISTOPH EBERHARD, Au-delà de l'universalisme et du relativisme: L'horizon d'un pluralisme responsable, *Anthropologie et Sociétés – De l'anthropologie des moralités à l'éthnoéthique* 2009, 79–100, contribution à laquelle nous renvoyons pour de plus amples détails.

<sup>7</sup> MARK GOODALE, *Surrendering to Utopia. An Anthropology of Human Rights*, Stanford 2009, p. 18 ss. Voir sur l'évolution des recherches anthropologiques sur les droits de l'homme aussi MARK GOODALE, Toward a Critical Anthropology of Human Rights, *Current Anthropology* 2006, 485–511.

par Herskovits qui fût contacté par l'UNESCO pour donner un avis anthropologique sur la déclaration en voie d'élaboration à l'instar de nombreux autres spécialistes et institutions académiques, culturels et artistiques<sup>8</sup>. Cette déclaration posait une question essentielle d'un point de vue anthropologique, mais qui fût finalement ignorée par les rédacteurs de la Déclaration : vu le grand nombre de sociétés qui sont en contact intime dans le monde moderne, et vu la diversité de leurs manières de vivre (*ways of life*), comment la Déclaration proposée peut-elle être applicable à tous les êtres humains, et ne pas être une déclaration de droits conçue uniquement dans les termes des valeurs qui prévalent dans les pays d'Europe de l'Ouest et d'Amérique ?

En se basant sur les acquis anthropologiques de l'époque, Herskovits soutient qu'une Déclaration des droits de l'homme qui veut mettre l'accent sur le développement de l'individu dans sa plénitude, doit reconnaître que la personnalité d'un individu ne peut que se développer en rapport avec sa culture d'origine. Or, la pensée occidentale a eu tendance à méconnaître et à dévaloriser les expériences culturelles autres, sous couvert de rationalisme et d'une idéologie du progrès qui justifiait même l'idée du colonialisme comme « fardeau de l'homme blanc ». Il déduit trois propositions de cet état de fait. Premièrement, le respect pour des différences individuelles implique un respect pour les différences culturelles vu que l'individu réalise sa personnalité à travers sa culture. Il ne peut pas y avoir de développement de la personnalité individuelle tant que, par une relation de pouvoir, est niée la valeur de la manière de vivre du groupe d'appartenance et est imposé le modèle de vie d'un groupe dominant. Parallèlement, Herskovitz souligne qu'il convient de ne pas perdre de vue l'unité du genre humain et la capacité de tout être humain à s'ouvrir à d'autres cultures s'il en a l'opportunité.

Deuxièmement, le respect des différences entre cultures est soutenu par le fait qu'il n'existe pas d'étalon scientifique pour évaluer les cultures de manière qualitative.

Troisièmement, tous standards et valeurs étant relatifs à leur culture d'origine, les postulats dérivant des croyances et codes moraux d'une culture ne sont pas conciliables avec l'applicabilité d'une Déclaration des droits de l'homme à l'humanité entière. Si le problème de la rédaction de Déclarations de droits de l'homme était relativement simple au 18<sup>e</sup> siècle car il s'agissait avant tout de droits d'hommes dans leurs contextes culturels spécifiques, il se complique pour la rédaction d'une Déclaration qui a vocation à s'appliquer à l'ensemble de la planète et qui doit donc prendre en considération la diversité des traditions culturelles. Pour Herskovits ce n'est que si une déclaration quant au droit des hommes de vivre selon leurs propres traditions est incorporée dans la Déclaration qu'on

---

<sup>8</sup> Voir une discussion sur le statement de 1947, ses conditions d'élaboration et son impact dans GOODALE (note 7) p. 18 ss. Les deux déclarations y sont aussi reproduites en annexes respectivement aux p. 135–139 et p. 141–142. Voir aussi CHRISTOPH EBERHARD, *Droits de l'homme et dialogue interculturel*, 2<sup>e</sup> éd. Paris 2011, p. 97 ss.

pourra ensuite bâtir sur des bases scientifiques une définition universelle des droits et devoirs de l'homme<sup>9</sup>.

En 1999, l'AAA a considéré nécessaire de faire une nouvelle déclaration sur les droits de l'homme où elle affirme son attachement aux droits de l'homme et pointe vers l'importance d'une prise en compte de la diversité humaine sans pour cela sombrer dans le culturalisme ou le relativisme :

*Anthropology as an academic discipline studies the bases and the forms of human diversity and unity; anthropology as a practice seeks to apply this knowledge to the solution of human problems. As a professional organization of anthropologists, the AAA has long been, and should continue to be, concerned whenever human difference is made the basis for a denial for basic human rights, where 'human' is understood in its full range of cultural, social, linguistic, psychological, and biological senses.*

Parallèlement, on a vu l'émergence progressive de la problématique culturelle dans le domaine des droits de l'homme, que ce soit à travers les dynamiques de déclarations non-occidentales de droits de l'homme, d'une critique ouverte de leur universalité qui a fait son irruption lors de la Conférence mondiale sur les droits de l'homme à Vienne, en 1993, où les efforts accrus ces dernières décennies de franchir le fossé entre théories et pratiques dans la traduction des dynamiques des droits de l'homme du global vers le local et inversement.

Dans ce contexte on constate depuis le début des années 2000, autant dans la recherche francophone qu'anglophone un regain d'intérêt des anthropologues pour les pratiques des droits de l'homme entre global et local, ce qui reflète peut-être une nécessité de notre temps où les réponses ethnocentriques en provenance des sciences juridiques et politiques et de la philosophie n'apparaissent plus à la hauteur d'une interculturalité émergente et du défi de la traduction des théories en pratiques. Il s'agit de plus en plus de réinventer le legs moderne pour trouver des « approches qui marchent localement tout en s'inscrivant dans un horizon partagé globalement ».

L'horizon pluraliste et pragmatique qui doit informer une telle démarche, implique une véritable révolution des manières de penser la relation à l'autre et au Droit et peut être abordé entre quatre balises : l'altérité, la complexité, l'interculturalité, l'humanité.

## II. L'altérité

Comme l'ont montré de nombreuses études en anthropologie de Droit, penser les droits de l'homme est lié à une manière particulière de concevoir le Droit, l'homme et la vie en société, elle-même liée à une manière particulière de se représenter le monde. Une approche pluraliste des droits de l'homme implique de prendre conscience de ses déter-

---

<sup>9</sup> AMERICAN ANTHROPOLOGICAL ASSOCIATION, *Statement on Human Rights, American Anthropologist* 1947, 539-543, p. 543.

minants ainsi que la découverte d'univers juridiques et culturels autres à travers le dialogue interculturel.

Dans son volet structuraliste, l'anthropologie du Droit a permis de distinguer différents archétypes juridiques ou idéaux types de la juridicité suite aux travaux de Michel Alliot. Dans l'archétype de soumission caractéristique de l'approche occidentale et où est enracinée la pensée des droits de l'homme, la reproduction harmonieuse de la société est conçue avant tout en termes de la soumission à un ordre préétabli donné par des normes générales et impersonnelles («NGI»). Les parallèles avec la cosmogonie des religions du Livre sont évidents et dans le contexte français, l'État peut même paraître depuis la Révolution française comme un avatar laïcisé de Dieu. Avec la réinterprétation moderne de l'archétype de soumission à travers la modernité et la centralité qu'y ont acquis la Raison et l'efficacité instrumentale peut-être cet archétype s'est-il aujourd'hui transformé en un archétype de rationalisation ?

Pour d'autres sociétés, plutôt que l'ordre, l'organisé et l'unifié, ce sont le chaos, le mouvant, le diversifié qui sont aux fondements de la vie. Tel est par exemple le cas des diverses sociétés «animistes» qui partagent un archétype de différenciation. Le maintien de l'harmonie sociale et cosmique y est perçu avant tout comme un processus continu et toujours fragile. L'intériorité est valorisée. Au cœur de la reproduction sociale se trouve la négociation entre groupes divers et assumant des fonctions et responsabilités spécifiques : les solutions doivent émerger à l'intérieur du groupe qui a vu naître le différend. Négocier des solutions acceptables pour tous doit permettre de retrouver un vivre ensemble harmonieux par référence à des modèles de conduite et de comportement partagés par les membres du groupe («MCC») et qui se reflètent dans les proverbes, les contes, les manières dont ont été abordées des questions similaires dans le passé.

D'autres sociétés valorisent l'autodiscipline de leurs membres si centrale dans la vision confucéenne : l'harmonie du tout est rendu possible par l'inscription de tous dans la grande harmonie sociale et cosmique par la maîtrise de soi et le respect des rites. On peut parler d'un archétype d'identification. Plutôt que sur les modèles de conduite et de comportement ou les normes générales et impersonnelles c'est sur les *habitus*, ou systèmes de dispositions durables («SDD»), qu'est fondé ici le vivre ensemble. L'expérience indienne semble articuler les trois archétypes précédents dans ce que l'on pourrait appeler un archétype d'articulation.

Ainsi d'une société à l'autre ce ne sont pas uniquement des contenus qui diffèrent, mais les contenant même. La problématique des droits de l'homme en contexte interculturel ne se résume pas à question de la discordance ou de la concordance de «valeurs culturelles». Les «contenus culturels» ne font sens que par rapport à leurs «contenants». On ne peut véritablement comprendre blocages et effets pervers ou succès et potentialités des droits de l'homme dans divers contextes culturels que par une prise en compte des matrices culturelles dans lesquelles les droits de l'homme sont absorbés et donc réinterprétés et transformés. L'enjeu consiste à aborder ces manières de faire selon une logique de complémentarité des différences plutôt que d'opposition des contraires.

La conscience de l'altérité peut y aider. Encore est-il essentiel de ne pas figer l'Autre dans cette altérité mais de le découvrir dans sa complexité.

### III. La complexité

La prise de conscience de l'altérité dans la régulation juridico-politico-sociale des diverses sociétés bien que nécessaire ne saurait cependant pas épuiser le défi que pose le pluralisme. Cette prise de conscience de caractère plus structuraliste, doit être complétée par une épistémologie dynamique rendant compte de la complexité des interactions autour de la problématique des droits de l'homme entre univers différents ainsi que la transformation même du champ des droits de l'homme à l'ère de la globalisation. À défaut, on risque de s'empêtrer dans le culturalisme et le relativisme.

L'anthropologie contemporaine réfute des approches qui essentialisent les cultures et les figent de manière indue. La culture est comprise à l'heure actuelle par les anthropologues comme phénomène fluide, dynamique et changeant et on constate même une certaine méfiance envers le terme même de culture. Mais il faut faire attention de ne pas jeter le bébé avec l'eau du bain. Ainsi, au lieu de renoncer ou complètement dissoudre l'approche « culturaliste », le Laboratoire d'Anthropologie Juridique de Paris de l'Université Paris 1 Panthéon – Sorbonne a plutôt tenté de la voir comme un moment structural d'une analyse qui doit être complétée par des approches dynamiques et processuelles.

Les droits de l'homme sont au défi d'une double complexité. Tout d'abord il s'agit de comprendre les mouvements de réappropriation, d'évitement, de traduction, de réinterprétation, de mobilisation, de critique des droits de l'homme entre dynamiques locales et globales. Il s'agit, en somme, de mettre les droits de l'homme au défi du pragmatisme en suivant l'injonction qu'aime répéter Étienne Le Roy et qui est le point de départ de son *Jeu des lois* que le Droit est moins ce qu'en disent les textes que ce qu'en font les acteurs. Ceci signifie qu'il faut compléter des approches à caractère plus structuraliste telles que développées ci-dessus par des approches plus processuelles, plus dynamiques. Ensuite, se posent de nos jours de façon chaque jour plus criante les questions de l'effacement et du brouillage, à travers les phénomènes de globalisation accompagnées du développement des cadres interprétatifs de la « gouvernance » et du « développement durable » des frontières entre « cultures » et entre ce qui était jusqu'alors divisé en « politique », « juridique », « éthique », « environnemental », etc. Ceci nous plonge dans des situations de « flou » qui accentuent la complexité des situations par leur ouverture à de nombreuses dimensions qui restaient jusqu'ici cloisonnées.

Le cadre classique où les droits de l'homme apparaissaient comme l'instrument permettant de garantir une vie digne inscrite entre la liberté des individus et la puissance du Léviathan s'ouvre. Si l'on sait depuis longtemps que dans les nombreux contextes où l'État de Droit est plus ou moins défaillant – s'il n'est pas lui-même le principal acteur des violations des droits de l'homme – la participation de la « société civile » et ainsi des acteurs

est primordiale pour une effectivité des politiques juridiques et des déclarations des droits de l'homme, les notions de « bonne gouvernance » et de « participation » et « d'agir responsable » qui deviennent des notions clefs structurant les approches de la bonne vie permettent aujourd'hui de traduire cette conscience en modèles d'action se mouvant dans une nouvelle éthique qui tout en s'inscrivant partiellement dans la continuité de celle proposée par les droits de l'homme la mène plus loin et oblige à s'ouvrir à la complexité des jeux et enjeux juridiques.

Comprendre l'originalité du Droit de sociétés qui ne partagent pas notre matrice culturelle et nos découpages entre politique, juridique, religieux, moral, social, culturel, etc., ainsi que comprendre les jeux du Droit à l'ère de la globalisation implique de repenser la juridicité non pas à partir d'un *a priori*, mais en partant de la totalité sociale. Il convient de s'intéresser aux « vrais acteurs » dans leurs « véritables situations existentielles », ce qui confronte le chercheur à la problématique du pluralisme juridique qui commence à être de plus en plus thématifiée<sup>10</sup>.

La question de l'universalité des droits de l'homme face à la diversité des cultures ou des terrains prend alors une tournure plus pragmatique : quels sont les facteurs dans les diverses situations concrètes qui permettent, selon l'orientation, soit de comprendre (descriptif) ou alors de concrétiser (prescriptif) l'idéal des droits de l'homme ? Étienne Le Roy propose un modèle de lecture dynamique et « multijuridique » : « le jeu des lois » qui complète l'étape structuraliste de la reconnaissance de l'altérité. En effet, bien que valorisés différemment selon l'archétype juridique où ils s'inscrivent, la démarche comparative a montré que toute société connaît des enchevêtrements complexes des trois fondements du Droit que sont les NGI, les MCC et les SDD.

Le jeu des lois proposé par Étienne Le Roy prend la forme d'un parcours de dix cases au terme duquel sont dégagées les « règles du jeu » d'une situation observée. Chaque case reflète une perspective différente sur la totalité sociale, selon les cases plus sociologique, économique, historique, géographique, etc. Tout changement de paramètre dans l'une des cases influe sur les autres. Le modèle du jeu des lois fait une part à l'incertitude et au flou dans son approche de la réalité sociale. Il se distancie de modèles plus mécanistes et causalistes. À l'instar du jeu de l'oie, on n'avance pas sur les cases de manière linéaire, mais selon les aléas, non pas des dés, mais de la vie et de la recherche. On entre dans le jeu par les acteurs et leurs *statuts* (case 1). Puis on s'intéresse à leurs *ressources* qui peuvent être aussi bien matérielles, qu'idéelles ou humaines (case 2) et à la manière dont elles se trouveront utilisées dans les *conduites* entre tactiques et stratégies (case 3) en suivant différentes *logiques* (case 4). Les processus seront ensuite replacés dans leurs *échelles spatiales* (ex : global, régional, national, local – case 5) et *temporelles* (du mégaprocessus de très long terme au microprocessus de quelques journées en passant par les macro – et les mésoprocessus – case 6) en notant que dans la même situation s'entrecroisent toujours

<sup>10</sup> INTERNATIONAL COUNCIL ON HUMAN RIGHTS POLICY, *When Legal Worlds Overlap: Human Rights, State and Non-State Law*, Genève 2009.

des échelles différentes autant au niveau spatial que temporel. Puis on s'intéressera aux *forums* où se nouent les jeux (case 7). On dégagera les *ordonnements sociaux* privilégiés (case 8). On y ajoutera aux trois ordonnancements dégagés plus haut en relation avec les archétypes juridiques, celui de l'ordre contesté, ou plutôt de la contestation de l'ordre. Enfin faudra-t-il s'intéresser de plus près aux *enjeux* du jeu (case 9) pour enfin pouvoir dégager les *règles du jeu* qui peuvent relever des NGI, des MCC, ou des SDD (case 10)<sup>11</sup>. La culture n'apparaît alors que comme l'un de nombreux facteurs à prendre en considération dans l'approche anthropologique des droits de l'homme. S'il est important, il ne saurait cependant surdéterminer toute la réflexion. Tout ne se résume pas au « culturel ».

## IV. L'interculturalité

Aborder le Droit comme un jeu de mécanismes de reproduction sociale, comme articulation avec des pondérations différentes de ce qu'Étienne Le Roy appelle les trois pieds du Droit, s'inscrit implicitement dans une perspective anthropocentrée, caractéristique de la culture moderne. C'est à partir de l'individu et de son interaction avec les autres que nous tentons de comprendre le fonctionnement des sociétés qui sont avant tout perçues comme assemblages d'individus. Or, il existe des perspectives plus cosmiques sur la vie, comme dans les sociétés « animistes » ou dans la culture indienne évoquées ci-dessus, ou des perspectives où le divin joue un rôle plus essentiel comme en terres d'Islam... Or, ce n'est pas la même chose de réfléchir en termes de droits de l'homme anthropocentrés et assez « instantanéistes » ou par exemple de *dharma*, leur équivalent homéomorphe indien, qui dépasse le cadre humain, renvoie à l'harmonie cosmique et inscrit ainsi la question dans le cadre d'immenses cycles cosmiques de millions et de millions d'années – et qui, met l'accent plutôt sur des « devoirs » que sur des « droits »<sup>12</sup>.

Cette prise de conscience mène à distinguer deux approches radicalement différentes, mais néanmoins complémentaires, des droits de l'homme<sup>13</sup>. On peut effectuer une *relativisation contextuelle* en s'interrogeant sur la réception, la traduction, l'inculturation des

---

<sup>11</sup> On peut rajouter une case avant la première : celle du positionnement métaphysique du chercheur qui oriente toute la démarche subséquente.

<sup>12</sup> Voir sur les enjeux d'une approche cosmothéandrique RAIMON PANIKKAR, *The Cosmotheandric Experience – Emerging Religious Consciousness*, New York 1993. Le cosmothéandrisme reconnaît qu'à l'instar de la juridicité qui repose sur trois piliers différemment valorisés par les diverses cultures, l'être humain aussi s'enracine dans trois dimensions fondamentales que l'on peut désigner selon Raimon Panikkar comme humaine, cosmique et divine et que les diverses cultures valorisent différemment. Ce n'est qu'en nous mettant mutuellement à l'écoute et en engageant le dialogue que nous pouvons avoir une chance de révéler plus pleinement le mystère de nos vies et d'alimenter ainsi nos approches théoriques et pratiques des droits de l'homme entre unité et diversité.

<sup>13</sup> Voir, sur ces questions ROBERT VACHON, Au-delà de l'universalisation et de l'interculturalité des droits de l'homme, du droit et de l'ordre négocié, *Bulletin de liaison du Laboratoire d'Anthropologie Juridique de Paris* 2000, 9–21 et ROBERT VACHON, Droits de l'homme et dharma, *Interculture* 2003, 19–27.

droits de l'homme dans divers contextes culturels et en inscrivant cette interrogation dans les cadres conceptuels de la culture dont les droits de l'homme sont une expression. Ou alors, on peut procéder à une *relativisation radicale* qu'il ne faudrait pas confondre avec le relativisme culturel. Il ne s'agit pas d'enfermer les cultures dans des ghettos, mais plutôt de reconnaître la *relativité radicale* du monde pluraliste dans lequel nous vivons. Toutes les cultures sont reliées entre elles. En même temps, elles sont toutes profondément originales. Le monde n'est pas purement « objectif ». Les points de vue que nous avons sur lui, nos « subjectivités » en font partie. Les différentes cultures n'apportent donc pas uniquement des réponses différentes à des questions identiques, mais développent chacune des questions originales en lien avec leur vision de l'homme et de l'univers. On ne saurait se limiter à la prise en compte de nos constructions intellectuelles. Celles-ci doivent être mises en rapport avec les horizons de sens invisibles qui les sous-tendent et que Raimon Panikkar, et dans sa lignée Robert Vachon, abordent comme *mythes*, comme ces horizons invisibles d'action et de pensée « auxquels nous croyons tellement que nous ne croyons pas que nous y croyons » et qui ne nous sont révélés que dans la rencontre et le dialogue avec d'autres mythes<sup>14</sup>.

## V. L'humanité

Les droits de l'homme apportaient une réponse, datée, à la prise de conscience de la fragilité de l'humanité en mettant l'accent sur la Raison et sa portée universelle. Aujourd'hui, dans un contexte marqué par un pluralisme et un interculturelisme croissants, s'il ne s'agit pas de renier les acquis de la Raison et les apports de l'universalisme des droits de l'homme, prendre au sérieux les droits de l'homme oblige à s'atteler humblement à dégager une nouvelle éthique de l'agir collectif faisant justice aux défis du pluralisme et de l'interculturalisme. L'horizon de l'humanité dans toute sa fragilité, plutôt que celui d'une universalité qui a eu tendance à se manifester comme un universalisme posé *a priori*, semble émerger.

La vie humaine et notre planète sont fragiles. Il faut en prendre acte, non pas comme une tare ou comme une limitation, mais comme la condition même de notre ouverture à nous-mêmes, aux autres, au monde et à d'autres possibles. Toutes les cultures sont incomplètes et ont intérêt, comme cela a toujours été le cas, à s'enrichir mutuellement pour répondre aux défis collectifs contemporains. Voilà les bases d'une éthique de la responsabilité fondée sur l'idée d'un processus continu d'interpellations et de réponses à ces interpellations (voir la racine latine du mot, *respondere*) pour la mise en forme de notre vivre-

<sup>14</sup> Voir, sur la question du mythe, par exemple RAIMON PANIKKAR, *Myth, Faith and Hermeneutics – Cross-cultural studies*, USA 1979 et ROBERT VACHON, Le mythe émergent du pluralisme et de l'interculturalisme de la réalité, *Conférence donnée au séminaire Pluralisme et Société, Discours alternatifs à la culture dominante, organisé par l'Institut Interculturel de Montréal, le 15 février 1997*, disponible sur <http://www.dhdi.free.fr/recherches/horizonsinterculturels/articles/vachonpluralism.pdf>.

ensemble dans l'horizon du plurivers. L'entreprise de réinterprétation et de réinvention des droits de l'homme suivra des parcours différents dans leur pays d'origine et dans ceux qui les ont importés. D'un point de vue occidental, l'éthique émergente pourrait se fonder sur la reconnaissance simultanée de notre fragilité individuelle et collective et de notre capacité d'agir individuelle et collective, et permettrait de dégager un horizon d'action pluraliste pour un vivre-ensemble responsable, respectueux de nous-mêmes, des autres et de notre planète. Reconnaître le pluralisme ne se limite pas à prendre conscience de l'importance de prendre la culture au sérieux. C'est aussi reconnaître que si la « culture » influence nos manières de percevoir le monde et de le vivre, toutes nos identités, collectives autant qu'individuelles, sont multiples. L'être humain se caractérise aussi par sa faculté de choix. Il n'est pas complètement déconnecté de son environnement, mais il n'est pas non plus complètement déterminé par lui.

D'un point de vue occidental, ceci implique au minimum de compléter nos réflexions en termes de « droits » par des réflexions en termes de « responsabilités » et de reconnaître que d'autres cultures doivent mener en leur sein un travail similaire de réinterprétation culturelle dans un dialogue interculturel permanent dont « l'Occident » et ses concepts de droit, de droits de l'homme, de gouvernance, etc. ne devraient, malgré leur caractère hégémonique actuel, ne constituer qu'un pôle parmi d'autres. Une telle démarche permettrait de se poser plus fondamentalement la question de la « dignité humaine » dans le rapport de l'être humain à lui-même, aux autres et au monde. Elle ouvrirait ainsi plus largement le dialogue interculturel non pas seulement sur les réponses à apporter au défi d'une universalisation des droits de l'homme confrontés à l'interculturalité, mais sur les questions mêmes qu'il s'agira de poser aujourd'hui collectivement et qui émergent dans la rencontre interculturelle.

## Bibliographie

MICHEL ALLIOT, *Le droit et le service public au miroir de l'anthropologie. Textes choisis et édités par Camille Kuyu*, Paris 2003.

CHRISTOPH EBERHARD, *Oser le plurivers. Pour une globalisation interculturelle et responsable*, Paris 2013.

CHRISTOPH EBERHARD *Droits de l'homme et dialogue interculturel*, 2<sup>e</sup> éd., Paris 2011.

MARK GOODALE (éd.), *Human Rights. An Anthropological Reader*, Malden 2009.

MARK GOODALE, *Surrendering to Utopia. An Anthropology of Human Rights*, Stanford 2009.

INTERNATIONAL COUNCIL ON HUMAN RIGHTS POLICY, *When Legal Worlds Overlap: Human Rights, State and Non-State Law*, Genève 2009.

ÉTIENNE LE ROY, *Le jeu des lois. Une anthropologie « dynamique » du Droit*, Paris 1999.

SALLY ENGLE MERRY, *Human Rights and Gender Violence. Translating International Law into Local Contexts*, Chicago 2006.

Site internet: *Droits de l'homme et dialogue interculturel*, <http://www.dhdi.org>.