

**« La pauvreté comme violation des droits de l'homme »
Enjeux et perspectives d'une dynamique émancipatrice***

(Contribution pour la Journée Internationale pour l'Élimination de la Pauvreté
18-19 Octobre 2004, Maison de l'UNESCO, Paris)

Christoph Eberhard

Facultés universitaires Saint Louis, Bruxelles
Laboratoire d'Anthropologie Juridique de Paris

c.eberhard@free.fr

<http://www.dhdi.org>

Prendre les droits de l'homme au sérieux implique au niveau fondamental de garantir à chaque être humain les moyens d'une existence digne. Face aux phénomènes de paupérisation de masse auxquels nous assistons aujourd'hui, il semble primordial de reconnaître l'urgence d'une lutte contre la pauvreté. Ceci l'est d'autant plus lorsqu'on prend note du fait que si la situation de « pauvreté de masses » caractérise de nombreux pays, elle s'applique aussi à la situation globale, dans laquelle s'inscrit notre discours universel des droits de l'homme. Le fossé ne cesse de grandir en termes absolus et relatifs entre « ceux qui ont » et « ceux qui n'ont pas » et on assiste à l'exclusion croissante d'un nombre toujours plus grand d'êtres humains de notre « village global ».

Il y a plus de dix ans déjà Upendra Baxi (1991 : 152-153) remarquait à partir d'une perspective indienne que « *La problématique des besoins est très dérangeante pour les modèles reçus de pensée et d'action des droits de l'homme. Elle est souvent traduite dans un conflit entre « 'pain' et 'liberté' ; la liberté gagne avec les conceptions libérales des droits, malgré la conscience que sans 'pain', la liberté d'assemblée, d'association, de conscience et de religion, de participation politique - même à travers le suffrage symbolique adulte - pourrait être existentiellement sans sens pour ses*

* Les pistes ébauchées dans ce texte peuvent être approfondies dans Eberhard 2002a, 2002b et 2004.

'victimes'. Mais les problèmes ne sont pas vraiment 'pain' et / ou 'liberté' dans l'abstrait, mais plutôt qui a combien de chaque, pour combien de temps, à quel prix pour les autres, et pourquoi. Quelques-uns ont autant le 'pain' que la 'liberté' ; d'autres ont la 'liberté' mais peu de 'pain' ou pas du tout ; d'autres encore ont un demi pain (...) avec ou sans liberté ; et d'autres encore ont un mélange précaire où le 'pain' est assuré si certaines libertés (pas toutes) sont troquées. Le problème des droits de l'homme, dans des situations de pauvreté de masse, est ainsi un problème de redistribution. En d'autres termes, c'est un problème de 'développement' (...) »¹

Dans cette courte citation, Upendra Baxi résume déjà un certain nombre d'enjeux dans une lutte des droits de l'homme contre la pauvreté. Il souligne le lien inévitable entre le juridique, le politique et l'économique dans toute approche des droits de l'homme dans des contextes sociaux marqués par la pauvreté de masse et il nous avertit du fossé entre théories et pratiques des droits de l'homme si on ne prend pas au sérieux le problème de la pauvreté. Prendre les droits de l'homme au sérieux oblige ainsi de s'interroger sur leur lien avec les logiques du marché et du développement (Kothari 1990b ; Latouche 1991 ; 1998 ; Sachs 1997a ; Terre des hommes France 1998). Il met aussi en évidence que la lutte contre la pauvreté et les droits de l'homme sont doublement liés. Si dans la présente rencontre l'accent est mis sur la reconnaissance de la pauvreté comme violation des droits de l'homme pour approfondir la dynamique émancipatrice des droits de l'homme, il ne faut pas oublier l'autre versant de la problématique « droits de l'homme et pauvreté » : les mécanismes de protection des droits de l'homme nécessitent des ressources importantes qui ne sont pas disponibles dans de nombreux contextes. Ainsi, si l'activisme au niveau juridique et institutionnel se révèle primordial, s'arrêter à des déclarations de droits sans s'interroger sur leur applicabilité, sur les conditions de leur mise en œuvre, n'équivaut qu'à faire la moitié du chemin. On ne peut faire l'économie de s'interroger sur les conditions de réception des politiques juridiques dans les divers contextes socio-culturels. Et, pour ce faire, il semble important d'élargir la réflexion non seulement à la prise en compte du politique et de l'économique mais aussi du culturel.

Dans ma contribution, j'aimerais mettre l'accent sur l'enjeu interculturel qui se cache derrière la problématique « droits de l'homme et pauvreté ». Sa prise en compte me semble une condition sine qua non pour toute action efficace de lutte contre la pauvreté à travers une dynamique émancipatrice des droits de l'homme. Ce décentrement interculturel permettra de donner un nouvel éclairage aux enjeux bien identifiés dans la résolution 57/211 adoptée par l'assemblée générale des Nations Unies sur les « Droits de l'homme et l'extrême pauvreté » le 4 décembre 2002. Rappelons

¹ Toutes les citations en langue étrangère ont été traduites en français par l'auteur.

les ici comme point de départ de nos développements.

La résolution, après avoir noté que « *l'existence de situations d'extrême pauvreté généralisée fait obstacle à la pleine jouissance et à l'exercice effectif des droits de l'homme et peut, dans certaines circonstances, porter atteinte au droit à la vie et que, par conséquent, la communauté internationale doit continuer d'accorder un rang de priorité élevé à la réduction de la pauvreté dans l'immédiat, et, par la suite, à son élimination définitive* », et que « (...) *la démocratie, le développement et le respect des droits de l'homme et des libertés fondamentales sont interdépendants et se renforcent mutuellement, (...)* », réaffirme dans son paragraphe 2, qui nous paraît concentrer tous les enjeux qu'on retrouve dans les autres points, « *qu'il est indispensable que les États favorisent la participation des plus démunis à la prise de décisions au sein de la société dans laquelle ils vivent, à la promotion des droits de l'homme et à la lutte contre l'extrême pauvreté, comme il est indispensable que les plus démunis et les groupes vulnérables se voient donner les moyens de s'organiser et de participer à tous les aspects de la vie politique, économique et sociale, et en particulier à la planification et la mise en oeuvre des politiques qui les concernent, pour pouvoir ainsi devenir de véritables partenaires du développement* ». Le point 4 insiste sur l'importance de l'élimination de l'extrême pauvreté pour assurer le plein exercice des droits politiques, civils, économiques, sociaux et culturels, et réaffirme l'interdépendance de ces objectifs et le point 5 réaffirme que l'existence de situations de misère absolue généralisée fait obstacle à la pleine jouissance et à l'exercice effectif des droits de l'homme et fragilise la démocratie et la participation populaire ce qui induit, point 6, qu'il faut promouvoir le respect des droits de l'homme et des libertés fondamentales afin de s'attaquer aux besoins sociaux les plus pressants des personnes qui vivent dans la pauvreté, notamment en concevant et en mettant en place des mécanismes appropriés pour renforcer et consolider les institutions démocratiques et la gouvernance.

Il ressort de ce diagnostic qu'une condition sine qua non pour s'atteler au travail d'Hercule de l'éradication de la pauvreté est de donner leur place à tous les citoyens dans la vie de la cité, et notamment à ceux qui en sont le plus exclus. L'éradication de la pauvreté doit passer par la participation « des pauvres » au « développement », à la « démocratie » et à la « gouvernance ».

Or, dans de nombreux contextes non-occidentaux les mécanismes modernes, tel l'Institution de la Justice, l'État providence avec un système de sécurité sociale, un système d'accès à des soins

modernes restent lointains, voire inexistantes pour la majorité de la population². La fragilité des situations de vie des plus défavorisés se double d'une exclusion de la sphère publique de grandes parties de la population. Cette dernière reste en effet souvent sous le monopole des institutions et langages modernes et ignore dans une très large mesure les visions du monde, logiques, langages, manières de faire autres. Parfois on constate que c'est l'intrusion même de dynamiques modernes telles celles du marché, du développement qui contribuent à la déstabilisation de modes de vie « non-modernes » et fragilise ainsi certaines populations. Il apparaît incontournable, si l'on prend l'exigence de participation au sérieux, de s'intéresser aux pratiques, logiques, visions du monde de ces populations fragilisées et qui sont rejetées à la périphérie du système moderne, sans véritable espoir d'y entrer un jour³.

Il faut s'atteler à comprendre les mécanismes traditionnels de solidarité, d'entraide, de vie en société et se permettre d'apprendre d'eux si on veut engager une lutte contre la pauvreté et l'exclusion. Au minimum, faut-il apprendre à les considérer comme autant de ressources plutôt que de ne les voir que comme obstacles à dépasser en vue d'un développement à l'occidentale. De même il faut se montrer sensible aux différents aspects du Droit, entendu comme phénomène juridique qui met des formes et met en forme nos projets de société. Si nos institutions modernes et l'approche en terme des droits de l'homme mettent l'accent sur une approche institutionnelle où le droit apparaît avant tout comme un ensemble de normes générales et impersonnelles, il faut être conscient que d'autres sociétés nouent autrement « le biologique, le social et l'inconscient pour la reproduction de l'humanité » pour reprendre une belle formule de Pierre Legendre. Il est important de s'intéresser à ces autres mises en forme juridique qui représentent dans certains États la partie immergée de l'iceberg de la vie juridique pour pouvoir les articuler avec les approches plus institutionnelles, plus « classiques », dans le sens des juristes.

Je commencerai par poser les enjeux d'une approche interculturelle des droits de l'homme en vue de la réalisation de l'idéal des droits de l'homme dans des contextes non-occidentaux et n'ayant pas

² Si je me base dans cet article surtout sur une réflexion à partir de contextes non-occidentaux c'est d'une part parce que ce sont là mes terrains de réflexion privilégiés et d'autre part parce qu'il me semble primordial d'interculturaliser les approches de notre vivre en commun qui continuent pour l'instant à emprunter essentiellement à l'imaginaire occidental. Cependant, je suis tout à fait conscient des défis qui se posent aussi en Occident et plus particulièrement par rapport aux dynamiques de paupérisation qu'on observe dans les anciens pays de l'Est.

³ Et on peut d'ailleurs se demander pourquoi l'horizon moderne devrait forcément être l'horizon universel pour tout vivre-ensemble ? La base de tout véritable dialogue interculturel en vue de l'élaboration d'un horizon d'action partagé passe d'abord par la reconnaissance et le respect des perspectives d'autres visions du monde.

les mêmes ressources matérielles que les pays riches. J'aborderai ensuite les questions du développement et de la gouvernance comme enjeux d'une véritable participation de tous à notre « vivre-ensemble ». Ce cheminement me mènera à conclure par une réflexion sur les enjeux et les perspectives d'une approche émancipatrice de la dynamique de « la pauvreté comme violation des droits de l'homme », c'est-à-dire d'une approche visant véritablement à assurer la participation de tous à des projets de société sensibles à l'éradication de la pauvreté et de l'exclusion et où l'État, ouvert au défi interculturel, aura un rôle essentiel à jouer.

1. Les droits de l'homme face à la diversité culturelle et à la pauvreté

Je mettrai l'accent dans cette présentation sur l'importance de prendre en compte les ressources humaines et culturelles permettant une endoculturation des droits de l'homme dans de nombreux contextes non-occidentaux. Cependant j'aimerais attirer l'attention du lecteur sur l'enjeu plus profond que je ne développerai pas ici, d'une ouverture des droits de l'homme et de la question de la pauvreté au dialogue interculturel⁴.

L'anthropologie du Droit nous enseigne que d'une culture à l'autre ce ne sont pas uniquement les valeurs, donc les contenus juridiques et éthiques qui sont variables, mais que la manière même de penser le Droit, les mises en forme de la reproduction des sociétés et de la résolution de leurs conflits ainsi que les projets de société et les visions du monde sous-jacentes ne sont pas les mêmes. Ainsi, il faut être conscient que prendre les ressources locales au sérieux demande l'horizon plus large d'un véritable dialogue interculturel qui permette l'enrichissement mutuel de nos diverses traditions humaines donc aussi de notre tradition occidentale des droits de l'homme et l'acceptation que même pour arriver à des buts semblables les formes doivent pouvoir varier d'un contexte à l'autre.

Prenons un exemple indien pour illustrer notre propos. 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, du « monde moderne », de la structure du pouvoir étatique ou de ses institutions judiciaires. D'autres, à l'instar de la

⁴ Voir pour de telles approches par exemple Eberhard 2002a, Rahnema 2003, Vachon 1990.

majorité des intouchables⁵ 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.* » (Khare 1998 : 195-196).

Dans le cas de luttes pour la reconnaissance des droits de ces femmes intouchables R. 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 de *dharma / karma*⁶ et dans une vision plus cosmo- et théocentrique qu'uniquement anthropocentrique. Mais ces notions de *karma / dharma* loin d'être figées se trouvent réinterprétées à travers les discours égalitaires véhiculés par les droits de l'homme et toute la politique séculaire indienne - ou plutôt, on assiste à une réinterprétation mutuelle de ces notions / symboles, le centre de gravité demeurant dans la conscience populaire indienne ancrée dans les conceptions indiennes traditionnelles. Selon R.S. Khare (1998 : 179-180), « *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*

⁵ 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, suivis des *Kshatrya* ou guerriers, suivis des *Vaisha*, les marchands qui constituent les « deux fois nés » qui ont accès aux Védas. Puis viennent les *Shudra*, les serviteurs ou gens de peu. Il existe encore une autre catégorie, hors *varna*, plus basse et impure encore : les Intouchables (voir Dumont 1979 : 93) 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.

⁶ Voir pour des définitions Lingat Robert, 1998 ; Eberhard 2002: 195-198.

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 coeur 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. »

Surtout des intouchables plus âgés 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 (Khare 1998 : 180). Quoi qu'il puisse se passer au plan humain, la justice cosmique et divine aura toujours le dernier mot. R.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 fonds 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 (Khare 1998 : 186).

Nous sommes ainsi invités à plonger dans un « plurivers »⁷ 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'enrichissement 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 Jaïns, 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.* » (Khare 1998 : 180-181)

⁷ Voir Eberhard, « Justice, droits de l'homme ... » op. cit. : 79 ss.

Si nous ignorons ces différents univers de sens et d'action, nous restons à côté de la préoccupation des destinataires des droits de l'homme et nous les excluons par là du « jeu des droits de l'homme ». La question du dialogue entre différentes cosmovisions ne se pose donc pas uniquement au niveau du cadre global d'une réflexion sur les droits de l'homme où la nécessité d'un dialogue interculturel avec les autres traditions de l'humanité se fait de plus en plus sentir. Elle a son importance pour s'engager aussi dans une pratique qui puisse être effective des droits de l'homme en prenant en compte les représentations, les pratiques, les ressources, les stratégies des acteurs effectivement impliqués.

Mais outre le fait que la protection des droits de l'homme pour être efficace doit être ouverte au dialogue interculturel pour ne pas passer à côté de ses bénéficiaires, voire de les exclure du « jeu social » redéfini de manière uniquement moderne, la protection moderne des droits de l'homme nécessite des moyens matériels extraordinaires. Un État de Droit à l'occidentale, qui permet 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 qui n'en ont pas les ressources matérielles nécessaires. Et il ne s'agit pas ici d'un jugement moral mais d'une constatation des faits. 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 insuffisants, qu'ils manquent de formation, que les infrastructures de base (ex : journaux officiels) sont très réduites voir inexistantes, raisonner uniquement en termes d'une approche institutionnelle des droits de l'homme apparaît comme insuffisant. Jacques Vanderlinden (1996 : 87) note à cet égard avec des mots très durs par rapport à l'Afrique que « *Quel que soit l'angle sous lequel on l'aborde - celui du scientifique, ou du praticien - la faillite des droits étatiques africains est devenu 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.* »

Il semble donc primordial de se tourner vers les autres ressources que les ressources modernes dans de tels contextes pour avancer en direction de l'idéal des droits de l'homme d'une garantie de vie digne pour tous. Ces 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 une attitude dialogale. 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 qui se devra d'être dialogale.

Dans des contextes africains se tourner vers des ressources telle la coutume qui continue à organiser la vie sociale ou les droits émergents de la pratique et les articuler 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, ou l'idéal des droits de l'homme pourrait s'incarner semble prometteur⁸. Étienne Le Roy parle de ce processus comme d'une « refondation » qui est « (...) prise en compte, au-delà du jeu des institutions, des bases de fonctionnement de la société susceptibles à la fois 'd'instituer la vie' des Africains et de 'fonder' cette vie sur les valeurs et pratiques effectivement partagées. Elle suppose à la fois une redécouverte de ces pratiques endogènes et une réflexion neuve sur les valeurs qui peuvent faire sens pour construire (voire reconstruire) le futur des sociétés. » (Le Roy 2004 : 258)

2. Les enjeux de la participation comme condition de la lutte contre la pauvreté

Nous avons cité en introduction les réflexions d'Upendra Baxi qui indiquaient la nécessité de se pencher sur les questions du développement et du politique dans une réflexion sur les droits de l'homme et la pauvreté et qui rejoignait par là le diagnostic de la résolution de l'Assemblée générale des nations Unies sur les droits de l'homme et l'extrême pauvreté insistant sur la nécessité de la participation des exclus à la vie économique et sociale. Mon propos sera ici encore d'introduire dans la réflexion la dimension interculturelle : quel développement et quelle participation sont ceux qui permettraient effectivement à tous de participer à un projet élaboré ensemble et de soutenir ainsi une dynamique d'éradication de la pauvreté ?

Il faut s'interroger dans cette optique sur notre manière d'aborder les notions de développement et de gouvernance qui dessinent le champ dans lequel s'inscrivent aujourd'hui les réflexions de la participation des citoyens à la vie commune. Ceci nous permettra ensuite de nous interroger sur les

⁸ Voir Le Roy « Le justiciable africain et la redécouverte d'une voie négociée de règlement des conflits », *Afrique Contemporaine*, 4e trimestre, n° 156 (spécial), 1990, p 111-120 : 118-120 pour une illustration de ce que pourrait être la démarche d'une approche interculturelle des droits de l'homme acceptant de bâtir sur les diverses ressources disponibles, à travers la présentation qu'il fait de l'émergence au Sénégal d'une voie négociée de règlements des conflits et d'une nouvelle « culture commune ».

responsabilités des États et de la communauté internationale dans l'éradication de la pauvreté en lien avec une dynamique des droits de l'homme.

Le développement

Le développement peut apparaître comme un idéal souhaitable pour tous s'il est conçu comme croissance organique permettant à un être vivant ou à une société de se développer jusqu'à maturité. Mais le terme n'est pas neutre. Il a une histoire : au sortir de la deuxième guerre mondiale, l'invention du concept de développement a créé dans son sillage l'émergence d'un monde sous-développé et donc à développer. La matrice est profondément occidentale, et le développement a pu prendre la suite du rôle que pouvait jouer lors de l'époque des colonisations l'idée de civilisation. C'est par rapport au modèle du développement occidental que le fait de ne pas avoir d'eau courante ou d'électricité a pu être décrété au sortir de la deuxième guerre mondiale comme une pauvreté qu'il fallait éradiquer. Pour « civiliser » peut-être, mais aussi, ne nous leurrions pas, pour le but pragmatique de pouvoir ouvrir de nouveaux marchés.

Si le plan Marshall a eu d'incontestables succès en Europe tant au niveau macroéconomique qu'au plan des retombées sociales pour les Européens, le développement du reste du monde a apporté des résultats plus mitigés⁹. Il a conduit à ce que dans de nombreux contextes la pauvreté a été petit à petit chassée par la misère pour reprendre la terminologie de Majid Rahnema (2003). De nombreux habitants de pays en voie de développement ne sont plus pauvres¹⁰ uniquement d'après nos standards, tout en vivant une vie qui fasse sens pour eux et leur permet de satisfaire leurs besoins en conformité avec leurs visions du monde et de la société. Ils sont devenus misérables, c'est-à-dire placés dans des conditions où ils ne peuvent plus assurer leur propre survie de manière digne en conformité avec leurs valeurs, leurs aspirations et leurs ressources¹¹ – et de plus ils se sont vus marginalisés par rapport au nouveau mode de vie moderne érigé en modèle. Leur « sous-développement » marque leur exclusion par rapport au modèle du vivre-ensemble moderne et

⁹ Sur les multiples visages de « l'aide au développement et de ses enjeux » voir Sogge 2003.

¹⁰ Pour une discussion des notions de pauvreté, de besoins et de standard de vie à l'âge de la globalisation voir Rahnema 1997, Illich 1997 et Latouche 1997.

¹¹ Un des effets du développement a été de créer du sous-développement. Même la Banque Mondiale et le Fonds Monétaire International (FMI) sont contraints de reconnaître que statistiquement le nombre des pauvres dans le monde n'a cessé d'augmenter en termes absolus et relatifs et que l'écart entre riches et pauvres n'a pas cessé de s'agrandir. Le développement semble donc surtout profiter aux développés, à ceux qui sont au centre des structures de pouvoir – mais aux dépens de ceux qui sont supposés être sous-développés.

développé. En Inde par exemple, mais la situation illustre une tendance plus universelle, « *La logique de classement et de déclassement de la modernisation exclut (...) les trois quarts ou les quatre cinquièmes de la population* » (Heuzé 1993 : 43). « *Dans le contexte de l'Inde, la référence à la 'modernité' signifie (...) l'introduction de polarisations jusqu'alors inconnues. On est ou l'on n'est pas moderne. Ce qui n'est pas moderne est traditionnel (arriéré) et se trouve de ce fait fossilisé et 'sorti de l'histoire'. La perspective progressiste conceptualise et impose un temps linéaire au long duquel chacun se trouve étiqueté. (...) depuis peu, 'on est' ou 'on n'est pas' dans la ville¹². On ne veut plus des 'gens du bas' ou de la frange qui ont longtemps composé l'essentiel du paysage urbain. En tout cas on ne veut plus les voir. La leçon que bien de gens en tirent, c'est que la modernisation, concrétisée par exemple par l'introduction de titres de propriété, a souvent signifié l'accentuation de dépossessions en tous genres. Si les brahmanes et les despotes du passé ne manquaient pas d'arrogance et d'autoritarisme, ils n'avaient guère d'ambition quant au développement économique. Ils ne touchaient pas non plus aux ensembles locaux.* » (Heuzé 1993 : 44).

Le fait d'essayer de s'acheminer maintenant vers un développement durable prenant en compte non seulement les dynamiques économiques mais aussi les enjeux sociaux et environnementaux du développement n'aborde toujours pas la problématique de l'exclusion du modèle de tous ceux qui n'en parlent pas le langage, n'en partagent pas la vision du monde. La dimension culturelle et ses conséquences sociales pour de nombreux êtres humains reste largement absente des réflexions. Nous restons enracinés dans le mythe (occidental) du développement et on ne commence qu'à s'interroger sur la question si ce n'est pas la conception moderne du développement même et tout ce qu'il implique, qui pourrait constituer le problème ou du moins une partie du problème et on reste aveugle à des « alternatives au développement »¹³ qu'on peut retrouver dans d'autres visions du monde. Insistons sur le fait que ces alternatives ne sont pas des utopies, mais des réalités. Mais il faut se permettre de les voir pour pouvoir ensuite s'engager dans un dialogue avec elles. Ce dernier devrait consister pour le moins de les reconnaître, de les encourager et de réfléchir à leur articulation, à leur mise en dialogue avec les processus de développement contemporains, qui s'en trouveront forcément relativisés pour réparer les pots cassés d'un développement néolibéral dicté par des considérations purement économiques et accroissant les exclusions et les seuils de pauvreté au profit d'une minorité. Prendre au sérieux ces alternatives vivantes suppose qu'on réfléchisse à un véritable droit de participation des populations à l'élaboration et la mise en œuvre de leur vivre-

¹² Alors qu'il faut garder à l'esprit que les trois quarts de la population indienne est rurale.

¹³ Voir par exemple Vachon 1990 et La ligne d'horizon 2003.

ensemble. Actuellement cette réflexion se fait surtout en termes de « gouvernance » et de « société civile ».

Le requis de la participation pour l'éradication de la pauvreté : remise en perspective de la « gouvernance » et de la « sociétés civile » ?

L'État n'a plus le monopole de la régulation juridique dans les processus contemporains de globalisation. Son action se trouve affectée par l'émergence de droits transnationaux aux niveaux global ou régional, ainsi que par l'émergence de droits locaux liés à des processus accrus de décentralisation (Arnaud 1997). Il s'orienterait davantage vers la gouvernance, c'est-à-dire la mise en œuvre d'une gestion efficace de la société, et laisserait de plus en plus de côté le gouvernement perçu comme plus hiérarchique, plus imposé ... mais aussi plus politique. Pour la Commission sur la Gouvernance Globale, la gouvernance est « *l'ensemble des différents moyens par lesquels les individus et les institutions publiques et privées, gèrent leurs affaires communes. C'est un processus continu de coopération et d'accommodements entre des intérêts divers et conflictuels. Elle inclut les institutions officielles et les régimes dotés de pouvoirs exécutoires tout aussi bien que les arrangements informels sur lesquels les peuples et les institutions sont d'accord ou qu'ils perçoivent être de leur intérêt* » (cité et traduit par Froger 2003 : 12). Si la gouvernance est présentée comme préférable au gouvernement c'est qu'elle apparaît comme un processus plus participatif et donc plus démocratique, dans le sens d'une démocratie directe et non pas seulement d'une démocratie représentative où les électeurs ne participent que périodiquement à l'élection de ceux qui ensuite les dirigeront. Mais participation de qui à quoi ?

Majid Rahnema dans son analyse historique de l'utilisation du concept de participation dans la sphère du développement note qu'il faut consciencieusement distinguer entre participations spontanée, manipulée voire téléguidée dans les cas où les participants sans être forcés de faire quelque chose y sont incités ou dirigés par des centres hors de leur contrôle (Rahnema 1997 : 116). Si à l'origine le concept de participation avait un caractère subversif et résultait dans les années 50 de travailleurs sociaux qui pointaient vers la nécessité de la prise en compte des réalités locales dans les programmes de développement, il a petit à petit été coopté par les gouvernements et institutions de développement qui étaient dès les années 1970 explicitement confrontées aux échecs de leurs programmes et sentaient le besoin de relais pour leur activité. Et ceci, d'après Majid Rahnema (1997 : 117-120), pour six raisons principales : le concept n'est plus perçu comme menace ; il est devenu un slogan politique attractif ; il est devenu une proposition attrayante économiquement ; il est maintenant perçu comme l'instrument d'une plus grande effectivité ainsi

que comme une nouvelle source d'investissement ; il devient un bon moyen pour chercher des financements (*fundraising*) ; enfin, une notion élargie de la notion de participation permet au secteur privé de devenir directement acteur dans le business du développement¹⁴. Il apparaît alors comme primordial de bien définir de quoi on parle lorsqu'on parle de « participation » dans une réflexion sur la gouvernance.

Bonnie Campbell (1997b) souligne ce point dans son analyse critique de la mise en place de plans d'ajustements structurels (PAS) dans les États africains. En effet, confronté aux échecs des PAS et à leur « non-faisabilité politique » au début des années 1980, se met en place un effort majeur de réflexion sur la construction de légitimité politique de ces programmes. Cette dernière s'appuiera à la fin des années 1980 sur les notions d' « empowerment » et de « consensus building », puis à partir des années 1990 surtout sur la notion de « participation ». Or comme le souligne Bonnie Campbell (1997b : 219-220) « (...) *il s'agit d'un 'empowerment' pour assurer et pour faciliter le développement, qui semble être, comme nous l'avons vu, une finalité définie d'avance, et non pas une participation effective à l'exercice du pouvoir en vue de participer à la définition et à la mise en œuvre d'un projet de société. (...) Dans ce sens, la notion de participation se réfère à 1. un moyen pour obtenir un appui local et une coopération locale ; 2. un moyen pour asseoir une légitimité populaire, mais légitimité pour ceux qui introduisent, non pas ceux qui résistent ou qui s'opposent aux PAS. C'est dans ce même sens technique et fonctionnel que l'on peut expliquer la portée limitée de la notion d' 'accountability' ou de responsabilisation. Sa définition qui, à première vue, apparaît assez large : 'Accountability at its simplest means holding public officials responsible for their actions'. Mais cette notion ne sera pas précisée et donc manquera d'efficacité politique pour ce qui est de son interprétation au sens large. Afin d'être opérationnelle sur le plan politique, il aurait été essentiel de préciser : responsabilisation de qui, à quoi, par quels mécanismes, à quel degré et selon quels normes ? On comprend mieux ce manque de précision lorsque l'on se rend compte qu'il s'agit essentiellement de responsabilisation budgétaire et économique (...): 'Similarly, the Bank is rightly concerned with financial and economic accountability, but political accountability is outside its mandate.'* (...) C'est ce type de considérations qui nous amène à conclure que la notion d' 'empowerment' utilisé par la Banque dans les années '80 et celle de 'participation' dans les années '90, émanent non pas d'un souci de participation effective mais renvoient à un concept de 'managérialisme populiste'. »

¹⁴ Il est intéressant de contraster et de compléter cette approche par l'approche de la planification par Arturo Escobar (1997).

Ainsi ce qui semble sous-jacent dans le champ sémantique de la gouvernance est, plutôt qu'une participation politique accrue, une gestion plus efficace de la société. On passe d'un mythe politique du vivre-ensemble à un mythe économique cristallisé dans l'idéologie du développement. La bonne politique, ou « bonne gouvernance » au sens du Fonds Monétaire International (FMI) ou de la Banque Mondiale est celle qui est efficace en termes de rentabilité macro-économique, c'est celle qui réduit le plus possible le rôle de l'État ... et du politique. La question de choix de « projets de société », qui est peut-être la question politique fondamentale est complètement évacuée – il ne s'agit que de gérer le plus efficacement possible en vue d'un développement conforme aux « lois naturelles » du marché¹⁵ ... L'idée sous-jacente des meilleures pratiques auxquelles veut éduquer la Banque mondiale tient « *étroitement l'aide internationale à une ouverture fortement accrue des économies des pays pauvres non seulement au commerce international mais aussi aux investissements directs de l'étranger (...) qui correspondent aux créations locales de filiales ou aux prises de contrôle d'entreprises opérées par les grandes multinationales (...)* » (Gaudin 2002 : 78). « Paradoxalement », la « bonne » gouvernance a tendance à vider la gouvernance de toutes ses potentialités émancipatrices et porteuses d'une plus grande participation des sociétés civiles au vivre-ensemble. Elle instaure en effet, par son caractère prescriptif, des blocages à la participation et assure un contrôle de fait sur les États par les institutions financières internationales. La possibilité de participation des sociétés civiles à travers le processus de gouvernance se trouve remis en cause. Il faut noter cependant que la Banque mondiale et le FMI n'ont pas le monopole de la définition de la « bonne gouvernance ». Rien n'empêche d'y inclure des exigences plus explicitement politiques et on peut faire le choix de s'interroger plutôt sur la spécificité de ce que peut apporter la notion de gouvernance pour repenser de nos jours les problématiques d'un vivre ensemble en dignité et en paix, plutôt que de s'engager dans les sentiers idéologiques d'une « bonne gouvernance » prédéfinie. Dans son acception émancipatrice qui ne voit pas uniquement la gouvernance comme courroie de transmission du néolibéralisme et comme façon de réduire de plus en plus le rôle de l'État – et du politique – face au marché et aux logiques économiques, mais comme une manière plus participative d'organiser le vivre ensemble, le rôle de la société civile apparaît comme crucial. C'est en la mobilisant qu'on arriverait à s'acheminer vers une gestion plus participative des problèmes de la cité, et ainsi à une démocratie plus directe, plus vivante.

Mais ici aussi les choses sont loin d'être aussi évidentes qu'elles peuvent paraître à premier abord. Le concept de société civile, défini par rapport à l'État, comme une sphère autonome qui s'oppose à lui renvoie à la *societas*, assemblément d'individus liés par un contrat social (Dumont 1991 : 98-

¹⁵ Voir Gervais 1997, Osmont 1997, Campbell 1997a.

99), et à la *civitas*, la cité politique. On est dans une construction particulière, occidentale, du rapport au politique, au juridique et au social. On pense immédiatement en référant à la société civile à des associations, des organisations non gouvernementales, des mouvements citoyens ... Mais quid des structures politiques, sociales, économiques et juridiques plus traditionnelles, telles les réseaux familiaux, religieux, de castes, d'entraide qui ne sont pas forcément moulées dans des formes modernes¹⁶ ? Soit on ne les prend pas en compte, soit on n'en perçoit que la pointe émergée de l'iceberg à travers leur éventuelle participation, entre autre, à des « jeux modernes », par exemple une participation dans une activité d'ONG. Il n'en demeure pas moins que fondamentalement on les ignore, autant qu'elles ignorent les dynamiques modernes comme le constatait Babacar Sall (1997 : 252-245) pour l'Afrique où « (...) *le contexte politique et économique est tel que tous les mots dérivés de la modernité dominante tels que 'développement', 'démocratie', 'État', ne veulent plus rien dire socialement, parce que justement, ils n'ont pas réussi à améliorer le social dans sa relation problématique aux besoins fondamentaux. Ce qui compte, par conséquent, n'est pas la longue durée, le programme, le sens de l'histoire, mais le quotidien avec son impératif alimentaire et sanitaire. On est en présence d'un contexte de controverse et d'inversion où le social se dépolitise et où le politique se désocialise sans que la rupture ou la déperdition de l'un en l'autre ne ruine définitivement le système global. Il y a là, manifestement, une rupture structurelle entre ces deux pôles dominants du sociétal qui fait que le social se pense, se dit et se fait sans le politique et vice-versa. (...) la désocialisation ne traduit pas uniquement un manque d'articulation entre l'étatique et le social, mais un réinvestissement discriminatoire des structures de l'État par des groupes dominants qui en font leur propriété et un instrument de violence en vue de régler à leur avantage des différends séculaires les opposant à d'autres cités concurrentes. Vus sous cet angle, on peut affirmer que les registres idéologiques de l'État contemporain en Afrique, avec son système partisan, sa bureaucratie, ses rites, ses méthodes de légitimation, procèdent d'un jeu virtuel de l'universalité dominante imposée par les puissances démocratiques. Mais c'est seulement en des cas rares qu'ils ont effectivement prise effective sur le corps social 'parce que l'essentiel de la vie sociale, culturelle et économique, s'effectue en dehors du cadre institutionnel fixé par l'État.* ».

La dernière réflexion de Babacar Sall est une bonne transition pour la question sous-jacente à la question de la « participation ». Dans des contextes tels qu'illustrés ci-dessus où l'essentiel de la vie sociale se déroule hors du moule moderne, peut-on raisonnablement considérer que la vraie

¹⁶ Sur la difficulté de la prise en compte des structures ou dynamiques traditionnelles quand on raisonne en termes de « société civile » voir par exemple Mandani & Wamba-Dia-Wamba 1997, Sall 1997.

participation populaire doit reposer sur une conversion de masse des populations à l'idéologie moderne ? Ou ne devrait-on pas se demander si ce ne serait pas, du moins en partie, aussi aux institutions modernes importées de s'adapter aux attentes, besoins et représentations de ses supposés « destinataires »¹⁷ ?

Être sensible à la diversité des projets de société¹⁸ et aux manières de les mettre en forme, véritablement prendre les « sociétés civiles » et leur « participation » au sérieux pour pouvoir dégager les responsabilités des uns et des autres dans notre vivre-ensemble implique de s'intéresser à la partie immergée de l'iceberg de la régulation juridico-politique des sociétés, comprise au sens large. Pour ce faire il est indispensable d'introduire une fibre anthropologique dans nos réflexions sur le Droit et d'explorer le grand jeu de la juridicité en posant les questions, non pas en partant des institutions modernes, mais en partant de problématiques spécifiques à partir de la totalité sociale (voir par exemple Le Roy 1990b, Vanderlinden 1996).

3. Pour une approche émancipatrice de « la pauvreté comme violation des droits de l'homme »

Dans l'introduction au point I de la déclaration du millénaire de l'Assemblée générale des Nations Unies (A/55/L.2) relatif aux valeurs et principes, on lit « *que le principal défi que nous devons relever aujourd'hui est de faire en sorte que la mondialisation devienne une force positive pour l'humanité tout entière. Car, si elle offre des possibilités immenses, à l'heure actuelle ses bienfaits sont très inégalement répartis, de même que les charges qu'elle impose. Nous reconnaissons que les pays en développement et les pays en transition doivent surmonter des difficultés particulières pour faire face à ce défi majeur. La mondialisation ne sera donc profitable à tous, de façon équitable, que si un effort important et soutenu est consenti pour bâtir un avenir commun fondé sur la condition que nous partageons en tant qu'êtres humains, dans toute sa diversité. Cet effort doit produire des politiques et des mesures, à l'échelon mondial, qui correspondent aux besoins des pays en développement et des pays en transition et sont formulées et appliquées avec leur participation effective.* »

¹⁷ Dans ce contexte, le lecteur pourra être intéressé par le dernier ouvrage d'Étienne Le Roy, *Les Africains et l'Institution de la Justice* (2004).

¹⁸ Et voir même dans Eberhard 1999 ma méfiance de parler en termes de « projet de société » dans certains contextes, cette notion étant elle aussi probablement trop moderne pour être interculturellement valable.

Si, dans cette perspective, les organismes internationaux semblent devoir jouer un rôle important dans la régulation d'une mondialisation qui ne doit pas se résumer à la simple expansion du marché néolibéral, il semble incontournable de réhabiliter, voire de « refonder » le rôle de l'État. Les états ont une responsabilité primordiale et peuvent jouer un rôle déterminant pour une lutte contre la pauvreté dans une dynamique émancipatrice des droits de l'homme, c'est-à-dire une dynamique qui encourage effectivement la participation de tous aux choix de projets de société et de leur mise en œuvre, ce qui implique la prise en compte de la dimension interculturelle de cette praxis.

Si, dans le cadre de la globalisation, l'État se trouve concurrencé ou complété dans ses activités par d'autres pouvoirs et que l'exercice de sa souveraineté s'en trouve ainsi remodelé, il n'en demeure pas moins qu'il reste un acteur primordial et incontournable. Réaffirmer le rôle des États semble primordial dans toute réflexion visant à la réduction de la pauvreté et on ne saurait souscrire à la demande néolibérale de « désétatisation » : si l'État n'a pas su remplir ses fonctions élémentaires par le passé (et au présent) dans de nombreux contextes non-occidentaux, ce n'est pas le moment de saper encore plus ses assises. Dans certains contextes, on peut légitimement se demander si au lieu de « moins d'État » il n'en faudrait pas plus – tout en prenant conscience que c'est surtout d'un État différent, réussissant à incarner une certaine légitimité, dont on a besoin. Il ne s'agit donc pas d'un État plus fort au sens de plus totalitaire, mais plus fort dans le sens qu'il puisse effectivement assurer le minimum de services, tout en fonctionnant en complémentarité avec les autres ressources sociales.

De plus, le discours de l'affaiblissement de l'État et de sa déresponsabilisation croissante cache aussi une autre réalité. Si d'une part de nombreux États, dans les Nords comme dans les Suds se disculpent de politiques mal perçues en en rejetant la responsabilité sur « la globalisation », la courroie de transmission entre le global et le local, reste l'État (voir Ost & van de Kerchove 2002 : 168 ss). C'est bien lui qui met finalement en œuvre les plans d'ajustement structurels à travers ses législations et l'emploi de son monopole de violence légitime. Suite aux analyses de Shalini Randeria (2002), on peut distinguer au moins trois formes d'État : ceux qui sont suffisamment forts et où on assiste simplement à l'émergence d'un champ politico-juridique plus plural, plus complexe et plus flou, où l'État reste un acteur central bien que relativisé ; ceux où l'État a pratiquement perdu toute son autonomie et se résume pratiquement au rôle de courroie de transmission des « forces globales » ; et enfin ceux qui sont dans une catégorie intermédiaire telle les grands États du Sud, comme l'Inde ou le Brésil, qui ont en fait une indépendance non négligeable, mais se déresponsabilisent parfois en se réfugiant derrière l'excuse de la globalisation pour ouvrir leur pays au marché global tout en fragilisant ainsi leurs propres populations qui sont sacrifiées sur l'autel du

développement macroéconomique qui est souvent contradictoire avec l'autodéveloppement et l'autosuffisance¹⁹. Pour les États forts ou dans la catégorie intermédiaire, il s'agit de les confronter à leurs responsabilités dans leur choix de projet de société qui doivent prendre en compte les aspirations de tous leurs citoyens. Et c'est spécialement pour les États les plus faibles qu'il s'agira pour la communauté internationale de veiller à ce qu'au lieu de se trouver encore plus fragilisés on leur permette de se construire sur les bases d'une action perçue comme légitime par leurs populations.

Toute dynamique de « pauvreté comme violation des droits de l'homme » passe ainsi par la réaffirmation du rôle et de la responsabilité des États en ce qui concerne le choix de leurs projets de société, en collaboration si nécessaire avec les institutions internationales telles que la Banque Mondiale ou le FMI. Ceux-ci doivent viser à une participation véritable de tous les citoyens à la vie en commun et demandent donc de prendre en compte les pratiques, logiques, visions du monde de ces citoyens.

Rappelons que l'État de Droit repose sur trois piliers. Il est fondé sur des normes générales et impersonnelles inscrites dans la hiérarchie du système juridique, supposées connues par tous et préexistants aux litiges, sur l'obligation de l'autorité instituante (l'État) de respecter les règles qu'elle a formulée et enfin sur « l'exigence de conformité du Droit à des valeurs de société correspondant à une éthique commune au plus grand nombre » (Le Roy 1999 : 266). C'est sur ce dernier fondement qu'il s'agira de s'appuyer pour s'orienter d'une réflexion uniquement en termes de « transplantation du modèle moderne de l'État de droit » sur toute la planète vers une réflexion en termes de réalisation d'« états de Droit » comprises comme situations de Droit (Le Roy 1999 : 264) bâtissant sur les représentations et pratiques des acteurs concernés. Cette exigence n'est pas uniquement « éthique » pour rendre justice aux exigences du dialogisme et de l'interculturalisme mais est aussi hautement pragmatique comme nous l'avons évoqué plus haut : sans même rentrer dans d'autres considérations, il est un fait que l'État de Droit moderne nécessite une infrastructure extrêmement lourde et coûteuse que ne peuvent se permettre de nombreux États (fonctionnaires, publication de journaux, cadastres etc.). L'État ne peut donc pas gérer toute la société dans un monopole - il est important que des pouvoirs soient délégués que des articulations entre « droit moderne » et « droits vivants » soient trouvés afin de tendre vers l'idéal d'une sécurisation de tous les acteurs dans le jeu social à travers la participation de tous²⁰. Et de même que l'État devra

¹⁹ Ces analyses gagnent à être mises en perspective par les développements de Bertrand Badie sur les États entre ruse et responsabilité dans un monde sans souveraineté (1999). Voir aussi de Senarclens (2002) qui analyse les mutations et reconfigurations du rôle l'État dans les nouveaux rapports de pouvoir qui émergent avec les dynamiques de globalisation.

²⁰ On peut d'ailleurs sur un plan plus fondamental se poser la question s'il est souhaitable qu'une instance (que ce soit l'État moderne ou une autre construction) monopolise à elle seule le droit et déresponsabilise ce faisant les autres

reconnaître ses limites pour pouvoir travailler en complémentarité avec d'autres dynamiques sociales, de même faudra-t-il aussi repenser la notion de « développement » et lui prendre son monopole dans la réflexion sur l'assurance des bases d'une vie digne pour tous.

L'enjeu principal à la fin de cet article semble, dans les contextes non-occidentaux, de mettre au centre de la dynamique de « la pauvreté comme violation des droits de l'homme » la question de la participation en y intégrant la dimension interculturelle. Les perspectives qui se dessinent si on prend cette exigence au sérieux seraient des approches qui ne se limitent pas à des réponses modernes et occidentales, mais tiendraient compte des expériences de nos diverses cultures. Et ceci non pas abstraitement, mais de manière concrète sur les divers terrains de la conception et de la mise en œuvre des politiques juridiques. L'anthropologie du Droit, pourrait se révéler une ressource fort utile dans cette démarche.

Bibliographie :

ARNAUD André-Jean, 1997, « De la régulation par le droit à l'heure de la globalisation. Quelques observations critiques », *Droit et Société*, n° 35, p 11-35

BADIE Bertrand, 1999, *Un monde sans souveraineté. Les États entre ruse et responsabilité*, France, Fayard, Col. L'espace du politique, 306 p

BAXI Upendra, 1991, « From Human Rights to the Right to be Human : Some Heresies », KOTHARI Smitu, SETHI Harsh, *Rethinking Human Rights. Challenges for Theory and Action*, Delhi, Lokayan, 187 p (151-166)

CAMPBELL Bonnie, 1997a, « Débats actuels sur la reconceptualisation de l'État par les organismes de financement multilatéraux et l'USAID », GEMDEV, *Les avatars de l'État en Afrique*, Paris, Karthala, 338 p (79-93)

CAMPBELL Bonnie, 1997b, « Reconceptualisation de l'État au Sud – Participation démocratique

acteurs sociaux. De notre point de vue la réponse est définitivement non. Voir sur ces questions par exemple Huyghebaert & Martin 2002 ; ILSA 2003. Cette problématique rejoint aussi toutes les préoccupations contemporaines plus générales sur la « technocratie » et le « déficit démocratique » de nos institutions.

ou managérialisme populiste », in CRÉPEAU François, *Mondialisation des échanges et fonctions de l'État*, Bruxelles, Bruylant, 294 p (163-231)

de SENARCLENS Pierre, 2002 (1998), *La mondialisation. Théories, enjeux et débats*, Paris, Dalloz / Armand Colin, 233 p

DUMONT Louis, 1979 (1966), *Homo hierarchicus - Le système des castes et ses implications*, Saint-Amand (Cher), Gallimard, Col. Tel, 449 p

DUMONT Louis, 1991 (1983), *Essais sur l'individualisme - Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Saint Amand (Cher), Seuil, 3e éd., Col. Points, Série Essais, 310 p

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*, n° 24, p 5 – 20

EBERHARD Christoph, 2000, « Justice, Droits de l'Homme et globalisation dans le miroir africain : l'image communautaire », *Revue Interdisciplinaire d'Études Juridiques*, n° 45, p 57-86

EBERHARD Christoph, 2002a, *Droits de l'homme et dialogue interculturel*, Paris, Éditions des Écrivains, 398 p

EBERHARD Christoph, 2002b, « Les droits de l'homme face à la complexité : une approche anthropologique et dynamique », *Droit & Société*, n° 51/52, p 455-486

EBERHARD Christoph, 2004 « Droit, gouvernance et développement durable. Quelques réflexions préliminaires », 37 p, à paraître dans *Revue Interdisciplinaire d'Études Juridiques* n° 53, décembre 2004

ESCOBAR Arturo, 1997, « Planning », SACHS Wolfgang (éd.), *The Development Dictionary. A Guide to Knowledge as Power*, Great Britain, Zed Books, 306 p (132-145)

FROGER Géraldine, 2003, « Gouvernance mondiale et développement durable : une analyse en termes de jeux d'acteurs », *Cahier du GEMDEV*, n° 29, p 11-16

GERVAIS Myriam, « La bonne gouvernance et l'État africain : la position de l'Aide canadienne », GEMDEV, *Les avatars de l'État en Afrique*, Paris, Karthala, 338 p (123-135)

HEUZÉ Gérard, 1993, *Où va l'Inde moderne ? L'aggravation des crises politiques et sociales*, C.E.E., L'Harmattan, Col. Conjonctures politiques, 190 p

HUYGHEBAERT Patricia & MARTIN Boris, 2002, *Quand le droit fait l'école buissonnière. Pratiques populaires de droit*, France, Éditions Charles Léopold Mayer / Descartes & Cie, 222 p

ILSA (Instituto Latinoamericano de Services Legales Alternativos), 2003, *Variaciones sobre la justicia comunitaria*, numéro thématique de *El Otro Derecho*, n° 30, 222 p

ILLICH Ivan, 1997, « Needs », SACHS Wolfgang (éd.), *The Development Dictionary. A Guide to Knowledge as Power*, Great Britain, Zed Books, 306 p (88-101)

KOTHARI Rajni, 1990b, *Rethinking Development. In search of Humane Alternatives*, India, Aspect Publications Ltd, 220 p

KHARE R.S., 1998, « Elusive Social Justice, Distant Human Rights : Untouchable Women's Struggles and Dilemmas in Changing India », *Cultural Diversity and Social Discontent. Anthropological Studies on Contemporary India*, New Delhi, Sage Publications, 282 p

La ligne d'horizon (éd.), 2003, *Défaire le développement. Refaire le monde*, France, Parangon, 410 p

LATOUCHE Serge, 1991, *La planète des naufragés - Essai sur l'après-développement*, Saint-Amand (Cher), La Découverte, Col. Essais, 235 p

LATOUCHE Serge, 1992 (1989), *L'occidentalisation du monde*, Paris, La Découverte, Col. Agalma, 143 p

LATOUCHE Serge, 1998, *Les dangers du marché planétaire*, France, Presses de Sciences Po, Col. La bibliothèque du citoyen, 131 p

LE ROY Étienne, 1990b, « Le justiciable africain et la redécouverte d'une voie négociée de règlement des conflits », *Afrique Contemporaine*, 4e trimestre, n° 156 (spécial), p 111-120

LE ROY Étienne, 1999, *Le jeu des lois. Une anthropologie « dynamique » du Droit*, France, LGDJ, Col. Droit et Société, Série anthropologique, 415 p

LE ROY Étienne, 2004, *Les Africains et l'Institution de la Justice*, Paris, Dalloz, 283 p

LINGAT Robert, 1967, *Les sources du droit dans le système traditionnel de l'Inde*, Paris / La Haye, Mouton & Co, 322 p

MANDANI Mahmood & WAMBA-DIA-WAMBA Ernest, 1997, « Mouvements sociaux et démocratie en Afrique », GEMDEV (éd.), *Les avatars de l'État en Afrique*, Paris, Karthala, 338 p (41-76)

OSMONT Annick, 1997, « L'État efficace selon la Banque mondiale. Les villes et l'ajustement structurel », GEMDEV, *Les avatars de l'État en Afrique*, Paris, Karthala, 338 p (95-114)

OST François, van de KERCHOVE Michel, 2002, *De la pyramide au réseau ? Pour une théorie dialectique du droit*, Bruxelles, Facultés Universitaires Saint Louis, 596 p

RAHNEMA Majid, 1997, « Poverty », SACHS Wolfgang (éd.), *The Development Dictionary. A Guide to Knowledge as Power*, Great Britain, Zed Books, 306 p (158-176)

RAHNEMA Majid, 2003, *Quand la misère chasse la pauvreté*, France, Fayard / Actes Sud, 321 p

RANDERIA Shalini, 2002, « Protecting the Rights of Indigenous Communities in the New Architecture of Global Governance : The Interplay of International Institutions and Postcolonial States », PRADHAN Rajendra (éd.), *Legal Pluralism and Unofficial Law in Social, Economic and Political Development. Volume III*, ICNEC, Kathmandu, 417 p (175-189)

SACHS Wolfgang (éd.), 1997a (1992), *The Development Dictionary. A Guide to Knowledge as Power*, Great Britain, Zed Books, 306 p

SALL Babacar, 1997, « Anétatisme et modes sociaux de recours », GEMDEV, *Les avatars de l'État en Afrique*, Paris, Karthala, 338 p (247-257)

SOGGE David, 2003, *Les mirages de l'aide internationale. Quand le calcul l'emporte sur la*

solidarité, Tunis, Enjeux Planète, 330 p

TERRE DES HOMMES FRANCE (éd.), 1998, *Halte à la mondialisation de la pauvreté. Reconnaître les droits économiques, sociaux et culturels pour tous*, U.E., Karthala, 386 p

VACHON Robert (éd.), 1990, *Alternatives au développement. Approches interculturelles à la bonne vie et à la coopération internationale*, Victoriaville (Québec), Institut Interculturel de Montréal - Éditions du Fleuve, Col. Alternatives, 350 p

VANDERLINDEN Jacques, 1996, Rendre la production du droit aux « peuples », *Politique Africaine*, n° 62, p 83-94