

De l'univers au plurivers Fatalité, utopie, alternative ?

**Première version enrichie pour publication
dans les Actes de la Journée (sous la direction d'Anne-Marie Dillens)
de la**

Contribution aux Leçons Publiques
La mondialisation : Utopie, fatalité, alternatives ?

Facultés universitaires Saint Louis

Bruxelles, 7 mars 2008

Christoph Eberhard

(Facultés universitaires Saint Louis, Bruxelles
Titulaire de la chaire Droit, gouvernance et développement durable de la FPH
Chercheur du Projet Courage de la Fondation Bernheim)

eberhard@fusl.ac.be

« Si l'on se projette plus avant dans le temps, pour penser les processus contemporains, on est amené à envisager ce qu'on désigne sous le terme de 'mondialisation' comme un processus bien plus complexe qu'il n'y paraît à premier abord. On a sans doute trop vite fait d'y voir avant tout l'imposition d'un modèle homogène (américain, occidental) à l'ensemble hétérogène des dispositifs culturels. Il est légitime de penser que les flux qui caractérisent l'ère de la globalisation, de même que le changement d'échelle, ont comme effet de démultiplier les possibilités de réappropriation des signes associés à la modernité occidentale dans des stratégies identitaires où ils vont fonctionner en liaison avec un répertoire mettant en œuvre une toute autre historicité. (...) Face à cette situation, une attitude de repli craintif semble peu appropriée. À force de dénigrer la globalisation, on finit par perdre de vue l'essentiel : la possibilité de nouveaux modes d'agir et de penser qui font exploser des rigidités et des frontières de plus en plus arbitraires. Ce qui nous renvoie (...) à l'importance qu'accorde Appadurai à l'imagination dans un univers où, désormais, pour paraphraser Pascal, 'le centre est partout, la circonférence nulle part. (...) Certes, les inégalités n'ont nullement disparu et les formes d'exploitation offrent parfois un raffinement inédit. Mais suffit-il de s'en tenir aux bonnes vieilles catégories qui ont permis à la pensée occidentale de thématiser une fois pour toutes la domination implacable de l'Occident sur le reste du monde ; d'un côté le centre et sa superbe ; de l'autre les périphéries asservies ? » Ne faudrait-il pas « se mettre à l'écoute de ceux que l'on a coutume d'englober dans des catégories toutes faites pour les besoins d'un discours critique certes bien rodé, mais de plus en plus éloigné du réel » ? (Préface de Marc Abélès dans Appadurai 2001 : 14, 19)

Introduction

La globalisation est une réalité complexe et ambiguë. S'il est indéniable que nous assistons à une intégration de plus en plus grande de notre monde et qu'il n'est plus possible de ne pas penser notre monde comme un tout interconnecté, les lectures de ce phénomène demeurent néanmoins multiples.

Dans le contexte actuel privilégiant des logiques de marché, la globalisation en est venue à signifier souvent et de façon réductrice la globalisation économique et financière. Les critiques altermondialistes s'adressent en grande partie à cette dernière en soulignant l'économicisation du monde dont elle est porteuse. Elle a des allures de rouleau « compresseur occidental » écrasant les divers modes de vie de notre planète sous une logique marchande et instaurant une nouvelle « culture » globale que certains décrivent comme une « monoculture » (Latouche 1989 & 1998 ;

Shiva 2001). Or, s'il ne faut pas négliger le caractère hégémonique de la globalisation du « marché », il convient de garder à l'esprit que la globalisation se décline aussi dans les champs juridique, politique, culturel, environnemental (voir GEMDEV 1999 ; Rocher 2001) ... et les plus ardents contestataires de la globalisation, réunis sous le slogan « un autre monde est possible », s'organisent eux aussi à l'échelle globale comme en témoigne entre autres le mouvement du Forum Social Mondial (Cassen 2003 ; de Sousa Santos 2006).

La globalisation contribue à révéler un nouveau monde à nos yeux. Sa nouveauté tient autant aux phénomènes sociaux, culturels, économiques, politiques, juridiques en cours qu'à notre perception de ceux-ci qui s'émancipe de plus en plus des cadres de lecture que nous avons hérités de la modernité occidentale et où le pluralisme prend une place croissante. Pourtant, il est important d'observer que toute émancipation est progressive. Et si notre champ de vision s'élargit, il n'en demeure pas moins qu'en tant qu'européens nous restons fortement enracinés dans notre legs historique moderne. Comme le note fort à propos Arjun Appadurai (2001 : 90), « L'un des grands défis pour l'anthropologie consiste à étudier les formes culturelles cosmopolites du monde moderne sans supposer logiquement ou chronologiquement première l'autorité de l'expérience occidentale ou des modèles qui en sont dérivés. » Et s'il s'agit d'une part de s'émanciper de notre legs colonial, nous devons, d'autre part, accepter l'insuffisance de l'outillage actuel de nos sciences sociales pour traiter des réalités de la globalisation et accepter des remises en question fondamentales de nos approches (Appadurai 2001). Dans la présente réflexion, nous tenterons d'éclairer ces enjeux par le passage de l'univers qui nous est familier vers un plurivers que nous commençons à découvrir.

Si nous nous pencherons plus particulièrement sur les enjeux politiques et juridiques de la globalisation, il est utile d'introduire la réflexion par quelques illustrations qui relèvent plutôt de la « globalisation culturelle » et qui pointent vers notre lecture « biaisée » de celle-ci, dans le sens que nous ne voyons pas, ou n'attachons pas d'importance, à des phénomènes qui à partir d'autres perspectives paraîtraient centraux. Fidèles en cela aux priorités de notre vision du monde moderne, non seulement, nous focalisons-nous souvent sur la globalisation économique et financière, voire politique et juridique, au détriment d'autres formes de globalisation, mais restons-nous aussi conditionnés pour aborder ces dernières par nos œillères qui sont d'autant plus aveuglantes que nous sommes juristes, politistes ou économistes qui sommes non seulement des interrogateurs du social, mais aussi des acteurs privilégiés et des « gardiens du temple » de l'organisation de notre vivre-ensemble.

Percevoir LES globalisations derrière LA globalisation

Comme d'autres contributions à cet ouvrage développent divers aspects « thématiques » de la mondialisation, je me limiterai à révéler ici ce qui me semblent être quelques exemples frappants d'« aveuglement interculturel » dans nos approches de la « globalisation culturelle » afin de faire apparaître certains de nos conditionnements et éveiller le désir de nous en émanciper.

Dans notre imaginaire, « la globalisation culturelle » renvoie surtout à l'idée d'une occidentalisation du monde¹. Alors qu'à un certain niveau nous nous targuons de l'export de notre culture « universelle », la mondialisation culturelle, surtout quand elle est associée à « américaine » est souvent stigmatisée par des termes tels que « Macdonaldisation » ou « cocacolonisation » du monde qui ont été forgés par des critiques altermondialistes². Hollywood est souvent présenté, en Europe, comme l'incarnation d'un pouvoir obscur visant à étendre et à asseoir un impérialisme culturel américain sur toute la planète. On ne parle que rarement d'autres globalisations culturelles, qui passent inaperçues à nos yeux, peut-être parce qu'elles nous interpellent moins, qu'elles sont porteuses de moins de dollars ou d'euros, ou qu'elles s'inscrivent dans des logiques et processus différents, moins centralisés, moins institutionnalisés, moins marchandisés qui les cachent à notre regard. Ou alors ne sont-elles pas, à nos yeux, véritablement porteuses de « globalisation » car s'inscrivant dans d'autres matrices que celles de la modernité occidentale, elles n'auraient pas vocation à l'universel, ce qui permet de les ignorer non-obstant leur importance globale objective (voir dans ce contexte Berthoud 1992 :142 ss).

Rappelons que la première star du cinéma vraiment mondiale n'était pas un américain, mais un chinois de Hong Kong, Bruce Lee – même si sa consécration mondiale arriva à travers Hollywood ... et se fit à travers des films d'arts martiaux, un genre considéré comme pas très sérieux en « Occident ». C'était la première star véritablement globale avec des fans sur tous les continents. Son « successeur », Jackie Chan, fut une star sans équivalent dans le monde par son nombre de fans dans la fin des années 1970 et les années 1980 – mais s'il était adulé dans toute l'Asie et l'Afrique, l'Occident le boudait et sa première tentative de conquérir Hollywood dans les années 1980 pour s'assurer une renommée mondiale fut un échec. Superstar en Asie et en Afrique, il n'était personne dans le nouveau monde et donc dans le « monde global » ... jusque dans les années 1990 où il réussit finalement à s'exporter à Hollywood. Cette conquête en lui assurant la part du marché « occidental » du cinéma et une visibilité occidentale lui conféra finalement officiellement l'aura de « star globale » (Chan & Yang 1998) ... Dans un monde où le pouvoir économique et politique se

¹ Mais voir dans une perspective très différente l'ouvrage de Appadurai (2001) cité plus haut.

trouvent (encore) dans les mains de l'Occident, celui-ci joue un rôle d'autorité symbolique pour conférer le label « global » aux réalités qu'il reconnaît. Cette attribution ou non du label « global » n'est souvent pas en rapport direct avec l'importance globale effective du phénomène labellisé ou ignoré, mais reflète l'importance accordée par les « centres du pouvoir » à certains phénomènes³.

Un constat semblable s'impose par rapport à l'influence mondiale du cinéma de Bollywood qui fit ses débuts au même moment que le cinéma occidental. Si « l'Occident » a commencé à s'y intéresser depuis quelques années et que l'on reconnaît au moins aujourd'hui que Bollywood est le plus grand producteur de films par an au monde, on a souvent vite fait d'ajouter que ce ne serait cependant qu'un cinéma local pour public indien (faisant fi, même dans les prémisses de cette analyse de l'importante diaspora indienne de par le monde), et de qualité inférieure. Or cela fait des décennies que le cinéma de Bollywood entretient toute l'Asie, le Moyen Orient, l'Afrique ... Quelle surprise pour moi au cours des années de rencontrer de nombreux amis sénégalais, camerounais, mauritaniens qui témoignaient de ce que toute leur enfance et jeunesse avait été baignée par des films de Bollywood, dont ils parvenaient même à chanter certaines chansons en hindi et dont les stars avaient été leurs modèles dont certains ont empruntés les noms comme surnoms. Idem pour mes amis tunisiens, marocains, chinois⁴ ... Mais la popularité du cinéma indien ne se « limitait » pas aux mondes africains et asiatiques ! Quelle surprise quand je me rendis compte que le cinéma indien avait même « infiltré l'Occident » depuis des décennies sans que nous nous en étions aperçus, guerre froide oblige : en effet, jusqu'à la chute du mur de Berlin et l'effondrement du bloc communiste, les films du « monde libre » étaient bannis sur les écrans de « l'Est » ... mais on pouvait y voir les productions des « frères socialistes », qu'elles soient chinoises, russes ou indiennes.

On pourrait multiplier les exemples de globalisation culturelle à foyer non-occidental et qui s'inscrivent pour un nombre non négligeable dans des processus s'étendant déjà sur des décennies. Au-delà de l'industrie cinématographique, on peut mentionner d'autres formes de globalisation culturelle, telle celle du Taiji Quan⁵ et plus généralement des arts martiaux asiatiques, du Yoga⁶,

² Voir par exemple les entrées « Coca-Cola » et « McDonald's » dans Lal & Nandy 2005.

³ Voir dans ce contexte les réflexions de Boaventura de Sousa Santos (2006 : 15 ss) sur la nécessité dans le cadre d'une globalisation non-hégémonique de s'atteler à une sociologie des absences qui mettraient en lumière la construction sociale-politique de ce dont on ne parle pas ou qu'on relègue « à la marge ».

⁴ Il faut noter cependant que la pénétration du cinéma de Bollywood est néanmoins liée au mode de vie urbain de mes amis. Si ceux qui vivaient en ville et avait accès au cinéma étaient invariablement marqués par ce cinéma, des amis d'origine rurale n'y ont pas été exposés dans la même mesure. De manière générale il faut faire attention de ne pas perdre de vue que le « cosmopolitisme » croissant de certains coexiste avec de nombreux êtres humains « moins connectés » aux flux globaux et inscrits dans un cadre comparativement beaucoup plus « local ».

⁵ parfois écrit Tai Chi Chuan.

des médecines chinoises telle que l'acupuncture ou indiennes telles que l'Ayurvédā (voir par exemple Bode 2004). Il est vrai que dans une certaine mesure les effets d'une hégémonie occidentale pèsent sur la diffusion de ces pratiques. On constate en effet, surtout quand elles rentrent en concurrence avec les savoirs autochtones modernes, telle que par exemple la médecine, que ces systèmes de savoir se heurtent parfois aux difficultés de leur reconnaissance dans les « pays d'accueil » et sont confrontés, s'ils ne sont pas repoussés dans l'informel ou l'illégal, aux défis de leur institutionnalisation. Souvent, ces savoirs, tels que les médecines non-occidentales affichent le souci de se donner un label « scientifique », de se faire tester et approuver par la science et la médecine moderne pour être acceptés comme pleinement sérieux, et non pas uniquement comme « sous-produits » culturels, peut-être dynamiques, efficaces ... mais non légitimes ... Nombre de ces pratiques sont actuellement dans un processus d'institutionnalisation croissant au sens où nous l'entendons, et ceci même dans leurs pays d'origine. Ceci a contribué à l'accroissement de leur visibilité au cours de ces dernières années pour des yeux occidentaux et occidentalisés ... tout en posant des défis majeurs à ces systèmes quant à leur propre reproduction qui était basée jusqu'ici sur des logiques différentes de celles de l'institutionnalisation moderne⁷.

Une autre réalité souvent ignorée et qui nous mène largement dans le « monde informel », est celle des migrations, qu'elles soient légales ou illégales. Ce monde de flux et de réseaux, évident quand on y appartient, demeure quasi invisible pour des approches qui restent fortement imprégnées par un imaginaire, un droit et une politique à base stato-territoriale (voir Appadurai 2001 ; Tarrus 2002). La modernité occidentale a privilégié des logiques sédentaires sur des logiques nomades et a inscrit ses voyages de découvertes et de colonisation du monde dans un processus de sédentarisation. Nous continuons aujourd'hui à avoir beaucoup de mal, tout en parlant de plus en plus de flux et de réseaux, de nous émanciper de nos attaches stato-territoriales et continuons à reléguer des logiques et pratiques plus nomades dans « l'informel » voire dans « l'illégal », de même que nous continuons à penser la globalisation de manière finalement encore très statique et avons du mal à nous immerger dans une vision plus dynamique.

Ces quelques exemples soulignent l'importance de la révolution intellectuelle à effectuer pour aborder le monde émergent de la globalisation. Le lecteur voudra bien garder à l'esprit ce petit exercice de décentrement que nous venons de lui proposer, pour mettre en perspective les approches plus politico-juridiques que nous lui présenterons maintenant ... et qu'on ne peut aborder

⁶ Voir dans ce contexte la très intéressante thèse de doctorat de Anne-Cécile Hoyez sur l'espace-monde du Yoga (2005).

⁷ Voir par exemple sur ces questions à partir de terrains indiens Bode 2004 ; Eberhard 2006b ; Salema 2002 ; Shankar & Manohar 1995.

de façon indépendante de celle de la « globalisation de nos imaginaires » dès lors que l'on est convaincu que l'organisation de notre vivre-ensemble ne relève pas que du rationnel mais puise largement dans nos imaginaires plus ou moins conscients. Repenser la globalisation nous obligera certainement à revoir notre centrage moderne et de nous émanciper d'un paradigme « colonial » ou « néocolonial » qui continue à nous imprégner plus ou moins consciemment comme nous y invite Arjun Appadurai (2001). Il s'agira de quitter *l'univers* stable et rassurant qui nous est familier, pour nous plonger dans un *plurivers* dont les dynamiques pluralistes ne manqueront pas de nous déstabiliser.

Pour jeter quelques lumières sur les enjeux essentiels d'un passage de l'univers au plurivers, nous déclinerons les trois termes de cette *métanoïa*, « univers », « au », « plurivers » en relation avec les trois termes que nous avons été invité à explorer par Anne-Marie Dillens, maître d'œuvre des Leçons Publiques et de l'ouvrage collectif qui en a résulté, « la fatalité », « l'utopie » et « l'alternative ».

1. L'univers de la globalisation : une fatalité ?

Les approches de la globalisation s'enracinent dans la vision d'un *univers* ou d'un « monde un ». D'un point de vue cognitif, cette approche est-elle une fatalité ou non⁸ ? Cette interrogation n'est pas gratuite car nous sommes obligés aujourd'hui de manière de plus en plus explicite de réfléchir à un vivre-ensemble conciliant unité et diversité. Et des premières pistes vers des approches plus pluralistes se dessinent.

1.1. Universelle ou globale ? Situer la globalisation politico-juridique

Comment aborder la globalisation « politico-juridique », les enjeux de l'organisation politico-juridique de notre vivre-ensemble dans le monde global émergent et les défis de ce que l'on appelle la « gouvernance mondiale » et qui s'inscrit dans une tension perpétuelle entre flux divers circulant du plus local au plus global ?

Une distinction terminologique nous paraît heuristique comme point de départ. En langue française, certains auteurs (voir par exemple Arnaud 1998 : 21ss) proposent de distinguer entre

⁸ Lire dans ce contexte Mattelart 2000.

« mondialisation » et « globalisation ». La première notion renverrait à l'expansion du modèle occidental sur toute la planète et resterait profondément enracinée dans le paradigme de l'État-Nation. Une telle approche fait écho aux analyses américaines en termes de *Empire*⁹ pour qui la réalité contemporaine ne se caractériserait pas, comme on aurait pu s'y attendre lors de la chute du mur de Berlin, par l'émergence d'un monde pluripolaire, mais plutôt par la fin de l'histoire consacrant la victoire définitive des modèles capitalistes et démocratiques du vivre-ensemble (Fukuyama 1992). Débarrassées de la concurrence idéologique du deuxième monde, communiste, et du « tiers monde », des nations du Sud non-alignées, les États Unis seraient devenus les leaders d'un *Empire* mondial illustré entre autres par leurs guerres impériales récentes et défiant le droit international. C'est le monde occidental, ou plutôt une version capitaliste de ce monde qui aurait trouvé maintenant son heure de gloire pour s'étendre sans contestation sur toute la planète (voir aussi Latouche 2003).

La deuxième notion, celle de « globalisation, renverrait quant à elle à notre « globe ». La photo maintes fois reproduite et devenue probablement l'un des symboles de la globalisation est celle de notre planète bleue qui a été prise de l'espace par la NASA dans les 1960's . Elle est belle et fragile dans l'immensité de l'espace. Elle nous renvoie à notre aventure collective sur le « *spaceship earth* » et souligne notre destin commun par le fait que n'y est visible aucune frontière politique : la terre est un grand écosystème, dont les hommes et leurs compétitions ne sont qu'un aspect. C'est peut-être cette image qui a contribué, plus que toute autre, à nous imprégner de l'idée que nous vivons dans « un monde », *One world* (Sachs 1997). Dans cette optique, et vu les changements technologiques importants des dernières décennies qui d'une part ont augmenté de façon inouïe notre impact sur notre planète et qui ont d'autre part contribué à l'interconnexion croissante de nos modes de vie, il est devenu urgent de repenser la situation humaine dans le cadre de la globalisation comprise comme « la structuration du monde comme un tout », selon les termes de Roland Robertson (1994 ; 1996 : 20).

La *mondialisation* telle que nous l'avons caractérisée ci-dessus est profondément enracinée dans un universalisme classique qui postule qu'une partie de l'humanité a atteint l'universel à travers sa civilisation particulière. Ainsi ses acquis universels politique, juridique, économique, d'abord fondés dans la religion puis dans la science, seraient-ils universalisables sur notre planète. Et la

⁹ Pour une bonne introduction à cette problématique voir le numéro spécial (Volume 2 Number 1, May 2005) de la revue *Globalizations* dédié au débat « Empire or Cosmopolis ? ». Les analyses d'Edward W. Said (2000) qui souligne dans le domaine culturel l'importance d'étudier ensemble les dynamiques impériales et de résistance mettent en lumière ce débat et ses enjeux politiques et idéologiques. Comme il l'écrit, « (...) l'expérience historique de l'impérialisme est faite d'histoires interdépendantes et d'espaces superposés, et (...) son interprétation impose des choix intellectuels et politiques » (p 363).

marche de l'histoire irait dans le sens de leur universalisation inéluctable. Cette approche s'inscrit profondément dans un *univers* cognitif qui peine à imaginer l'existence d'autres modernités et ne serait-ce que la possibilité d'autres modèles de vie alternatifs légitimes. « La fin de l'histoire » est une fatalité. On ne saurait y échapper. Et d'ailleurs pourquoi chercherait-on à y échapper puisqu'elle constitue l'aboutissement d'une marche linéaire vers le progrès, ou dans des termes plus religieux, renvoie à l'imaginaire de la réalisation – inéluctable et souhaitée – du royaume de Dieu et de sa Justice ici-bas ?

Les analyses en termes de *globalisation*, quant à elles, tout en reconnaissant l'importance de ce qui nous lie, de ce « monde un », de ce « *one world* » sont plus ouvertes à la reconnaissance des altérités et à l'incertitude. En effet, si la mondialisation renvoie avant tout au processus d'expansion de ce que l'on connaît déjà, de notre universalisme, les analyses en termes de globalisation cherchent plutôt à comprendre les changements et les bouleversements de nos modes de vie actuels par l'irruption du « global ». Le mouvement de globalisation tout en apparaissant dans une certaine mesure comme une fatalité, réinterroge nos conceptions classiques du vivre-ensemble et nous oblige de nous projeter dans des futurs possibles qui semblent devoir articuler de manière novatrice les relations et tensions entre « global » et « local », entre « unité » et « diversité ». Notons que l'anthropologie contemporaine est marquée par ce passage d'analyses en termes d'« universalisme / relativisme » à des analyses en termes de « local / global » (voir Kilani 1992). Pour l'anthropologue du Droit que je suis¹⁰ cette évolution des cadres analytiques est bienvenue. Des préoccupations centrales à cette discipline, telle la question du pluralisme juridique¹¹ et de ses enjeux, trouve enfin un écho plus favorable dans les approches contemporaines du politique et du juridique qui s'orientent elles aussi vers une prise en compte accrue du pluralisme des situations et des pratiques – et non seulement des discours – des acteurs. Dans le creux entre anthropologie, droit et politique émerge ainsi l'horizon d'un plurivers qui pourrait constituer, sinon une alternative à une globalisation comprise avant tout comme mondialisation, du moins une utopie possible pour orienter les mises en forme de notre vivre-ensemble dans une voie plus pluraliste.

L'opposition traditionnelle entre « universalisme » et « relativisme », tels qu'elle s'est par exemple illustrée pendant longtemps dans les débats relatifs aux droits de l'homme, s'est vue petit à petit remplacé par un autre couple : celui du global et du local. Le couple « universalisme / relativisme »

¹⁰ et qui travaille plus particulièrement sur les enjeux de l'interculturalité dans des contextes non-occidentaux où l'enjeu consiste à réinventer des modalités de vivre-ensemble entre importations de modèles politiques et juridiques exogènes et modèles endogènes (voir Eberhard 2002a ; 2005 ; 2006a ; 2007 ; 2008a).

¹¹ La reconnaissance que l'État n'est pas le seul, et dans de nombreux contextes non-occidentaux clairement pas – et de loin – le plus important producteur de normativité. Pour une présentation voir par exemple von Benda-Beckman 2002.

s'inscrivait clairement dans une approche valorisant l'opposition des contraires et constituait un dilemme indépassable de la pensée moderne des droits de l'homme.

Or, il n'est plus satisfaisant d'opposer l'universalisme des solutions occidentales au relativisme des « cultures traditionnelles ». Mis à part le fait sociologique que de telles distinctions n'existent pas sur les terrains qui s'inscrivent toujours dans des « entre-deux », on s'embourbe avec une telle approche dans des impasses pour la pensée et l'action qui ne font que cristalliser les différences et accentuer des lignes de fracture plutôt que de créer des liens. N'oublions jamais que la limite entre soi et l'autre est autant celle qui sépare que celle qui lie. En considérant l'autre comme complètement autre à l'instar de certaines approches relativistes, on nie la possibilité d'échanger avec lui, de tisser des liens avec lui. Sous prétexte d'un droit à la différence, on glisse alors, comme le remarque justement Sélim Abou (1992 : 32), vers un droit à l'indifférence – c'est la porte ouverte au ghetto des particularismes. En niant, la différence et en postulant la seule existence de son univers comme dans l'horizon de certaines approches universalistes, on phagocyte l'autre – ce qui n'est pas beaucoup plus constructif : on ne se rend même pas compte que l'autre existe dans son altérité et on ne le reconnaît que dans la mesure qu'il nous est semblable. Cette approche lance des processus de protection identitaire et contribue en fin de compte à un résultat semblable à l'approche universaliste : on se trouve en présence de deux entités qui ne dialoguent pas et qui s'enferment petit à petit dans leurs auto-représentations respectives¹².

Le couple « global / local » par contre, tout en étant encore marqué dans une certaine mesure par le principe de l'englobement du contraire qui consiste à explicitement inclure l'autre dans une catégorie englobante tout en lui assignant implicitement une position hiérarchiquement inférieure¹³, recèle les graines de son dépassement. En effet, si le premier couple pointe vers des abstractions, vers le monde des idées, le second couple renvoie vers le monde vécu : la tension en devient donc une tension existentielle plutôt que purement intellectuelle. Or dans le monde réel, les tensions loin de s'exclure mutuellement sont au contraire l'étoffe même de nos vécus que nous penons à déchiffrer. En témoignent toutes les analyses qui tentent d'aborder des problématiques particulières *entre* le global et le local, qui s'interrogent sur la traduction de dynamiques du local *vers* le global

¹² Voir sur ces questions Todorov 1989.

¹³ On peut penser à la catégorisation de « Nous et les autres » à l'intérieur de la catégorie d'humanité qui est sensée universelle, mais est construite de fait à partir de notre point de référence (voir Berthoud 1992 : 142 ss). Pour une explicitation de ce concept emprunté à Louis Dumont (1991 : 141-142) et de ses enjeux dans le cadre du dialogue interculturel voir Eberhard 2002a : 108 ss.

et inversement, et qui ont même forgé les concepts d'entre-deux de « glocal » et de « glocalisation »¹⁴.

Pour Jackie Assayag (2005 : 18), « (...) l'observation *in situ* de la mondialisation, dite parfois 'glocalisation', montre que ce phénomène complexe n'est pas identifiable à un grand acteur, ni assimilable à une force homogénéisante arasant sur son passage les mouvements sociaux ou culturels et toutes les formes d'organisations ou d'institutions. Au contraire : les processus de mondialisation fabriquent du local ; et construire du local n'importe pas moins qu'ouvrir du global à partir de lui. (...) les expressions de la mondialisation sont médiatisées en termes culturel et social, politique et économique, toujours réappropriés par des individus ou des collectifs soucieux de leur conférer sens et singularité. » Son analyse glocale de l'Inde (2005 : 279-280) le conduit à trois leçons que nous pouvons reprendre à notre compte : « il est historiquement justifié de cartographier différemment la mondialisation¹⁵ ; il faut conjuguer ce processus au pluriel pour restituer sa complexité et éviter de ravalier la notion à un pont-aux-ânes ; il s'avère nécessaire d'étudier les médiations et les filtres locaux à travers lesquels opère son impact. Plus généralement, le décentrement de l'observation et des analyses, comme la variabilité des contextes et la diversification des milieux sociaux, ont pour double vertu de disqualifier la grande narration et la version unilatérale de la géographie et de l'histoire. » « L'Occident » n'a pas le monopole de la modernité et de la mondialisation. Une approche glocale fait fi d'analyses opposant « modernité occidentale » et « traditionalité des autres cultures », un univers porté vers l'universel et le relativisme des « cultures locales »¹⁶. Comme nous avons tenté de l'illustrer par les globalisations culturelles du cinéma ou des systèmes de santé indiens ou chinois, la globalisation implique des traductions, des dialogues, des échanges, des évitements, des concurrences, des métissages entre diverses globalités et localités. La suprématie occidentale qui orienterait son champ, pourrait dans une large mesure simplement provenir de notre regard « occidentalocentrique » qui ne perçoit pas, ou ne veut pas reconnaître d'autres dynamiques que les siennes, ou ne peut les imaginer que comme copiage ou résistance à lui-même¹⁷.

¹⁴ Pour des approches anthropologiques des droits de l'homme qui s'inscrivent dans ce mouvement voir par exemple Eberhard 2002, Cowan et al. 2001, Goodale & Merry 2007, Merry 2006. Pour une bonne illustration de ce qu'implique une approche « glocale » voir Assayag 2005.

¹⁵ À partir de perspectives différentes.

¹⁶ Relire dans ce contexte les importantes réflexions de Zygmunt Bauman (1987 : 4ss) sur la construction moderne de l'universel et du relatif.

¹⁷ Voir dans ce contexte les réflexions de Michaël Singleton (1998 et 2004) sur les « malentendus » entre ce qu'on pourrait caricaturer comme « développeurs occidentaux » et « indigènes ».

1.2. De l'universalisation à la globalisation de la question du « vivre-ensemble »

Bien que l'option de choisir un angle d'approche « glocal » nous invite à abandonner des constructions dualistes – ou du moins à ne pas y succomber totalement – il est heuristique lorsque l'on passe d'une analyse en termes d'universel à une analyse en termes de global, d'aborder la restructuration de notre vivre-ensemble contemporain en mettant en évidence les concurrences et les complémentarités entre globalisations hégémoniques et contre-hégémoniques¹⁸. Là où certains voient l'émergence d'un village global, ou d'un Empire d'autres voient la cristallisation d'un archipel planétaire, ou agitent le spectre d'un choc entre civilisations (Huntington 1997). Si certains valorisent donc le global face au local et que d'autres font l'inverse, il reste que tous ces processus sont coexistants. S'il est de plus en plus indéniable que nos destins s'imbriquent de plus en plus irrémédiablement, il n'en est pas moins vrai que cette imbrication croissante, exacerbe aussi la conscience de nos différences. Si l'on peut comprendre les notions de globalisation hégémonique et contre-hégémonique de façons diverses et que l'on peut en multiplier les exemples, tels l'activisme transnational pour les droits indigènes, la responsabilité sociale des entreprises, la démocratie participative, les mouvements sociaux altermondialistes tels le Forum social mondial pour ne reprendre que quelques exemples approfondis dans *Law and Globalization from Below. Towards a Cosmopolitan Legality* (de Sousa Santos & Rodriguez-Garavito 2005), on illustrera ici l'enjeu par l'émergence de grands acteurs mondiaux tels que l'Inde qui nous obligent, du moins à moyen terme, de nous confronter explicitement à la question des nouvelles bases sur lesquelles fonder notre vivre-ensemble. Ainsi, les critiques indiennes de la mondialisation ne se contentent pas de « critiques internes au système », mais s'appuient sur des bases culturelles indiennes, comme le reflètent particulièrement bien les travaux de Vandana Shiva, l'une des critiques altermondialistes majeures sur la scène indienne et globale, et comme on a pu en prendre conscience lors du Forum Social Mondial qui s'est tenu à Bombay en 2004. Non seulement ces critiques ou approches se situent en partie hors du discours et de l'imaginaire occidental auquel certains voudraient réduire l'univers de la globalisation, mais elles ne se limitent pas à un « discours local » mais s'inscrivent dans les processus de dialogue glocal où se construit ce plurivers où se rencontrent et sont échangés des points de vue différents mais s'inscrivant néanmoins dans des horizons permettant l'intercommunicabilité.

Le Forum Mondial Social qui s'est tenu à Mumbai en 2004 a permis de décentrer des approches qui étaient jusque là restées plus « occidentales » et a contribué à une prise de conscience dans les milieux altermondialistes de l'importance des enjeux communautaires (castes) ou religieux et

spirituel, positifs et négatifs, dans une perspective indienne qui avaient jusque là été largement ignorés¹⁹. Quant à la critique de Vandana Shiva, elle est extrêmement interpellante car elle dessine véritablement des horizons alternatifs de la globalisation, qui ne sont pas des utopies, dans le sens de projection dans un futur imaginé, mais des témoignages quant à d'autres manières de voir existantes ici et maintenant et avec lesquelles il faut entrer en dialogue. Si son discours est bien reçu localement en Inde c'est probablement en partie parce qu'il s'enracine dans des visions locales. S'il est bien reçu dans les milieux altermondialistes non-indiens, c'est probablement parce qu'il pointe vers des alternatives qui ne sont pas uniquement « utopiques », mais sont enracinées dans des pratiques et des visions du monde vivantes locales, en Inde, mais dont l'enseignement est à portée générale et concerne ainsi d'autres « localités », ainsi que le global.

Lorsque Vandana Shiva aborde par exemple la question de la démocratie alimentaire, qui s'inscrit dans le cadre plus large d'une démocratie de la terre, d'une *Earth Democracy* (Shiva 2005), sa critique altermondialiste globale s'appuie de manière non-anecdotique sur des perspectives culturelles non-occidentales et plus spécifiquement indienne tout en remettant en cause le paradigme global dominant. Elle argumente que « Le principal objectif des mouvements de citoyens, au Nord comme au Sud, est d'instaurer un contrôle démocratique sur le système alimentaire afin d'assurer une production durable et saine ainsi qu'une distribution et un accès à la nourriture équitable. (...) C'est aussi une défense de la diversité culturelle, car la majorité des sociétés très variées existant de par le monde ne voient pas les animaux et les plantes comme des biens appropriables, mais comme nos 'parents'. Cette conception plus vaste de la démocratie, englobant notre appartenance à la terre, conception que nous appelons *vasudhaiva kutumbakum*, constitue une force de résistance réelle à la puissance brutale de l'industrie des 'sciences de la vie', qui est en train de pousser des millions d'espèces à l'extinction et des millions d'êtres humains à la limite de la survie. Si nous parvenons à imaginer ce que peut être la liberté alimentaire et à œuvrer pour qu'elle se réalise dans notre vie quotidienne, nous aurons mis en question la dictature alimentaire. Nous serons en passe de reconquérir la démocratie alimentaire. » (Shiva 2001 : 179, 188-189 ; voir aussi Shiva 2005).

Si nous arrivons, en tant qu'occidentaux²⁰, à commencer à comprendre certaines de ces perspectives non-occidentales, ou du moins à ne pas les reléguer directement vers « le passé », « l'utopie »,

¹⁸ Voir plus particulièrement à ce sujet, les travaux de Boaventura de Sousa Santos (1995 ; 2006) et l'ouvrage collectif qu'il a dirigé avec Rodriguez-Garavito (2005).

¹⁹ Voir de Sousa Santos 2006 : 75 ss – pour une mise en perspective voir Paranjape 2005.

²⁰ Et il faudrait préciser ici qu'« occidental » réfère à l'Occident imaginé, à celui renvoyant à sa « modernité ». Dans ce sens, il y a de l'Occident chez des non-occidentaux, et il y a du non-occidental chez ces derniers. Voir sur cette question du « West » Ashis Nandy 1983 qui écrit à partir d'une perspective indienne (p IX) : « If there is the non-West which

« l'enfance » ou « la folie », ou à les classer immédiatement à l'intérieur de nos cadres de compréhension et d'organisation du réel existant, alors les possibilités de véritables dialogues et d'imaginations de futurs partagés commencent à émerger.

Il y a des indices d'espoir. Dans le processus de globalisation se sont forgées et disséminées certaines notions ambiguës, dans le sens positif du terme²¹, qui se trouvent à l'articulation entre « unité et diversité » et donc susceptibles d'être interprétées selon des dosages différents de ces deux pôles et permettant ainsi d'émanciper nos approches du politique, du juridique et de l'économique de l'unitarisme.

1.3. La gouvernance et le développement durable : invitations à la diversité et à la complexité ?

Deux concepts primordiaux intimement liés au monde de la globalisation et situés dans l'espace de la traduction entre diverses échelles et diverses « localités » reflètent un passage d'une logique unitariste vers une logique plus ouverte à la pluralité. Il s'agit des notions de « gouvernance » et de « développement durable ».

Dans l'expérience politique moderne européenne, l'État-Nation a émergé comme la référence politico-juridique centrale. Il s'est construit comme un modèle rationnel et donc universel et s'est *de facto*, au moins formellement, universalisé sur l'ensemble de la planète suite aux colonisations puis aux décolonisations (Badie 1992). Le modèle de l'État de Droit postule que l'État est souverain et gouverné par un gouvernement à travers des lois générales et impersonnelles. Il est fondé sur le monopole étatique de la violence légitime, et finalement de tout le politique et du juridique. Il s'inscrit dans une logique unitaire qui ne peut concevoir le partage du pouvoir et de l'autorité avec d'autres instances. Ceci a mené jusque récemment (et continue encore largement) à ce que dans des contextes non-occidentaux on a soit tout simplement nié les structures politiques, juridiques, économiques traditionnelles existantes, soit on ne les a abordées qu'en tant que reliques du passé empêchant le progrès et devant être éliminées au plus vite pour réaliser le modèle supposé universel et parfait importé²².

constantly invites one to be Western and to defeat the West on the strength of one's acquired Westernness – there is the non-West's construction of the West which invites one to be true to the West's other self and to the non-West that is in alliance with that other self. »

²¹ Il est intéressant de relire dans ce contexte les travaux de Zygmunt Bauman sur les problèmes de la modernité à faire sa place à l'ambiguïté. Voir plus spécialement Bauman 1993.

La notion de gouvernance, tout en continuant à reconnaître le rôle de l'État, ne le construit cependant plus que comme un acteur parmi d'autres. Pour Arjun Appadurai (2001 : 51) nous sommes rentrés dans une période postnationale où « Unités au sein d'un système interactif complexe, les États-Nations n'arbitreront sans doute pas à long terme les relations entre globalité et modernité ». Pour l'instant si l'État-Nation existe encore bel et bien, ce n'est plus cette pyramide normative qui se projette sur un espace donné à côté d'autres pyramides normatives liées entre elles par le droit international, mais il devient un des éléments de réseaux plus vastes d'acteurs dont certains l'englobent (unions régionales), d'autres non (régions infra-étatiques), dont certains sont plus puissants que lui, d'autres moins²³. L'État en vient à reconnaître qu'il n'a pas le monopole de l'organisation du vivre-ensemble et qu'il doit partager cette tâche avec d'autres acteurs, les *stakeholders* ou parties prenantes dans le langage de la gouvernance. Le maître mot dans l'élaboration et dans la mise en oeuvre de politiques est aujourd'hui celui de « participation ». Si ce concept n'est pas sans poser problème, la participation telle que promue dans le cadre d'une « bonne gouvernance » à la Fonds Monétaire International et Banque Mondiale se bornant souvent à « faire participer » le local à des projets décidés ailleurs par les centres du pouvoir, il est indéniable que ce glissement vers la gouvernance ouvre les portes à des mondes jusqu'ici ignorées. Ainsi, les réalités du pluralisme juridique, qui sont au cœur des recherches de l'anthropologie du Droit depuis la création de la discipline, commencent à devenir petit à petit audibles alors qu'elles ne l'étaient pas encore récemment, puisque ce dont elles traitaient n'avait pas d'existence légitimée, n'étant pas du « droit » car n'étant pas du droit étatique. Le modèle du gouvernement classique montre de plus en plus ses limites et à travers la notion de gouvernance l'exploration de nouveaux possibles ouverts sur d'autres expériences vécues du juridique, du politique et de l'économique est rendue possible.

Parallèlement, la notion de développement durable, très liée au concept de bonne gouvernance, s'est popularisée. Cette notion est une autre illustration de la remise en cause et de la pluralisation de concepts fondateurs de notre pensée politique, économique et juridique²⁴. Jusqu'après la seconde guerre mondiale, le développement était avant tout pensé en termes de croissance économique. Ce n'est que progressivement que les dimensions sociale et environnementale ont été intégrées. Actuellement des interrogations se font jour quant à la pertinence d'intégrer la culture comme quatrième pilier du développement durable. En pointant vers l'environnement, le social, voire le culturel, l'idée de développement, bien que pas remise en cause fondamentalement – ce que

²² Pour une illustration un peu datée de cette attitude voir Conac 1980 & Alliot 1980 ; pour une approche plus récente soulignant les enjeux voir Le Roy 2004.

²³ Sur le passage d'un paradigme de pyramide à celui de réseau en théorie du Droit, ainsi que pour une mise en perspective interculturelle de cette problématique voir Ost & van de Kerchove 2002 et Eberhard 2002b.

déplorent de nombreux auteurs critiques (voir par exemple Vachon 1990a)– est néanmoins enrichie et ouverte vers d'autres réalités.

Malgré son inscription dans une vision « occidentale » qui a valorisé l'universalisme et continue à refléter dans une large mesure une vision d'univers, il apparaît après ce rapide survol que des nouvelles fenêtres sont en train de s'ouvrir à travers le caractère ambigu, ou ouvert de certaines notions clefs qui structurent le champ socio-politico-juridico-social contemporain. Comme le note Marc Abélès dans son préface à l'ouvrage d'Arjun Appadurai (2001) sur les conséquences culturelles de la globalisation, ne pas se contenter de critiquer les paradigmes existants mais se projeter dans l'avenir, implique un travail de l'imagination qui à elle seule peut donner vie à des potentialités telles que celles que nous venons de relever.

Dans une logique semblable, Boaventura de Sousa Santos (1995) dans un chapitre intitulé « Don't Shoot the Utopist » (p 479 ss) exhorte à ne pas se contenter de critiquer les paradigmes ou horizons d'action et de réflexion existants ; il faut aussi entrevoir des futurs possibles. Les potentialités actuelles ne pourront s'exprimer que si elles trouvent un horizon accueillant pour se déployer. Pour dégager un tel horizon, est-il utopique de penser que les « failles » relevées ci-dessus dans une pensée universalisante à caractère unitariste pourraient être investies par une démarche dialogale ouvrant la porte à l'émergence d'autres possible qui pourraient déboucher sur l'alternative d'un plurivers de la globalisation ?

2. L'ouverture au dialogue : une utopie ?

La pensée politique contemporaine semble avoir mis de côté la figure de l'utopie pour envisager des nouveaux modèles politiques idéaux. Thomas More qui forgea le néologisme *utopia* dans son œuvre de 1516 l'utilisa pour renvoyer à un « non-lieu », un lieu fictif qui lui permettait d'explorer ce que pourrait être l'organisation d'une *eutopia*, d'un « bon lieu », d'une société idéale. De nos jours, il semble que le terme a plutôt pris la connotation péjorative de « non-lieu » inhérente à son étymologie, l'utopie en soi n'aurait plus de lieu d'être. Elle ne serait pas sérieuse, car non efficace, non pragmatique, non reliée aux « réalités du monde ». Par conséquent, elle est ravalée au rang du rêve irréalisable et inutile. Dans un monde qui a décrété la fin de l'histoire, rêver à un ailleurs ne fait plus sens – ni géographiquement, ni temporellement : si toutes les sociétés ont finalement rejoint le sens de *l'Histoire*, il n'y a plus d'histoires concurrentes. Si, par surcroît, cette *Histoire* est

²⁴ Pour certains c'est une « utopie réaliste » qui « conduit progressivement à presque tout revoir » (Ducroux 2002 : 10).

arrivée à son terme, il n'y a plus l'horizon d'un futur différent. Tout a été trouvé – il ne resterait maintenant plus qu'à traduire de plus en plus parfaitement cet état dans les faits, en affinant les modalités techniques de mise en oeuvre. Or, remarque Michaël Singleton (1998 : 120) à partir d'une perspective anthropologique, « l'utopie d'avoir enfin tout le monde dans le même monde est, socio-logiquement parlant, une a-topie, un non-lieu. » Ce serait donc le rêve de la fin de l'histoire et de l'uniformisation du monde qui consisterait l'atopie, le non-lieu, et la condition pluraliste le terreau du partage de nos vies. Comment aborder cette réalité pluraliste qui semble bien utopique à la pensée juridico-politico-économique moderne ? À quoi pourrait ressembler une utopie pluraliste et quel rôle y jouerait le dialogue ?

2.1. L'utopie du dialogue

Le mythe, compris au sens d'horizon invisible dans lequel s'inscrit la majorité de la réflexion sur la globalisation contemporaine, et surtout celle d'inspiration néolibérale, est que les modalités politiques, économiques, juridiques qui dominent actuellement sur la planète sont indépassables et ont vocation à s'étendre de plus en plus complètement de manière verticale et horizontale. De manière verticale, dans le sens que les modalités techniques deviendraient de plus en plus perfectionnées de manière à assurer une gestion du vivre ensemble de plus en plus rationnelle et contrôlée là où la bonne gouvernance est déjà bien enracinée (ce qui se traduit par une tendance à la réduction du politique, du juridique, de l'économique, voir de l'éthique au quantifiable et au mesurable). De manière horizontale, dans le sens que les « bonnes pratiques » ou les « bonnes solutions » se généraliseraient progressivement aussi dans les endroits où ils n'ont pas encore vraiment pris pied pour l'instant. Intimement lié à ce mythe est l'idée que la marche du progrès et de l'histoire dans laquelle nous nous inscrivons aurait pour moteur le perfectionnement technique et efficace des institutions existantes. Le mot d'ordre de « bonne gouvernance » tel qu'il est promu par la Banque Mondiale et le Fonds Monétaire International en est une illustration type. L'idéologie de la participation qu'il promeut est foncièrement managerial et apolitique. Le vivre-ensemble harmonieux ne serait que question d'aménagements institutionnels permettant à tous de collaborer de manière responsable pour le bien commun, ce bien commun étant défini par les centres du pouvoir et gravitant largement autour du bienfait d'une omnimarchandisation (Latouche 1998) du monde qui en permettrait l'exploitation rationnelle au bénéfice de tous. Le caractère politique des choix de société est évacuée²⁵. La sensibilité même au fait qu'il puisse exister des choix fondamentaux différents semble s'être progressivement évaporée avec l'écroulement du bloc

²⁵ Voir sur ces questions par exemple Arnaud 2003 et plus spécialement 330 ss, Eberhard 2008b, Parthasarathy 2005.

communiste et l'effet collatéral sur les nation non-alignées. Or comme le notent avec pertinence John Cavanagh et Jerry Mander dans leur ouvrage *Alternatives to Economic Globalization* (2004 : 21) qui fait le point sur les nombreux travaux du Forum International sur la Globalisation²⁶, « The corporate globalists who meet in posh gatherings to chart the course of corporate globalization in the name of private profits, and the citizen movements that organize to thwart them in the name of democracy, are separated by deep differences in values, worldview, and definitions of progress. At times it seems they must be living in wholly different worlds – which in fact, in many respects they do. Understanding their differences is key to understanding the implications of the profound choices humanity currently faces. »

Et faut-il rajouter que comprendre les implications signifie aussi pouvoir en débattre sur la place publique pour orienter les choix de l'action collective ?

Si la pensée moderne a toujours eu tendance à revendiquer l'universalité de ses constructions intellectuelles, politiques, juridiques, économiques et sociales, rejetant les sociétés « non-modernes » dans la traditionnalité, le passé, le local, le borné, elle était néanmoins jusqu'à la fin de la guerre froide extrêmement consciente des enjeux politiques de l'organisation du vivre-ensemble, au moins à l'intérieur de son propre cadre de référence. Dans ce sens, les approches contemporaines semblent bien plus unitaristes. Des résistances aux formes de participation promues dans le cadre de la « bonne gouvernance » et qui apparaissent de plus en plus comme la continuation de l'universalisme occidental classique, mais rendu plus agressif par une logique néolibérale, commencent à se faire jour (voir Eberhard 2008b). L'utopie d'un dialogue permettant une véritable participation de tous dans la vie collective nécessiterait-il de changer de cadre de référence et de s'engager dans une hétérotopie ?

2.2. De l'utopie à l'hétérotopie

Si au vue des développements précédents, renouer avec l'utopie comme « la reconnaissance de la possibilité d'autres mondes », semble bienvenu pour contribuer à un débat critique sur les choix de société, encore faut-il y intégrer deux enrichissements. Tout d'abord depuis ses précurseurs, telle *La République* de Platon, les utopies ont toujours été idéalistes. Elles se sont attelées à construire des lieux fictifs ... et la transposition de ces utopies a souvent pris la forme de totalitarismes bien loin du « bon lieu » initialement envisagé. Il semble donc important de garder l'impulsion utopiste

²⁶ Voir <http://www.ifg.org/>

d'envisager divers futurs possibles ... mais en prenant en compte ce qui existe, les réalités sociales, économiques, juridiques concrètes ainsi que les imaginaires où enraciner un changement. Deuxièmement, comme nous l'avons évoqué plus haut, l'un des grands défis utopiques actuels, à partir d'un topos occidental, est de s'ouvrir au pluralisme : un pluralisme qui ne soit pas une juxtaposition de relativismes, mais qui en même temps ne tombe pas dans le piège intégrationniste où l'on ne reconnaît les différences que dans la mesure où elles peuvent être intégrées dans le cadre du système de pouvoir existant (voir Vachon 1997).

Dans les termes de Boaventura de Sousa Santos (1995 : 479 ss), s'agirait-il peut-être plutôt de s'engager dans une « hétérotopie » que dans une « utopie ». Il entend par là un déplacement dans le monde même dans lequel nous vivons, du centre aux marges du pouvoir. Ce décentrement, qui n'est pensable qu'à, partir d'une démarche dialogale entraîne l'émancipation d'un univers pour s'enraciner dans un plurivers²⁷. Il pourrait permettre de s'émanciper d'une division internationale du travail qui, bien que remise en question par ailleurs, continue à prédominer dans la production institutionnelle juridico-politico-économique : celle entre les lieux au centre du pouvoir qui globalisent leur localisme et sont exportateurs de localismes globalisés et les lieux aux « marges » qui se spécialisent dans la localisation des globalismes importés et donc dans la gestion de ce que l'on peut appeler des globalismes localisés. Notons que j'emploie sciemment le terme « lieu » car cette « division du travail » n'a pas uniquement cours entre pays du centre et de la périphérie, mais s'applique de manière plus générale entre tous les lieux qui ont du pouvoir et arrivent à légitimer et imposer leur vision et les lieux marginalisés qui ont parfois du mal, même simplement de faire reconnaître leur existence. Pour reprendre l'exemple évoqué plus haut du pluralisme juridique, tout droit qui n'est pas étatique n'existe tout simplement pas pour une majorité des juristes, même dans des contextes où le droit officiel se limite à du droit sur papier sans aucune effectivité réelle et que les « droits vivants » ou « non-officiels » forment la partie immergée de l'iceberg de la régulation juridique (Le Roy 1997). De manière plus large, tout ce qui est considéré comme « informel » a au mieux l'existence de quelque chose vouée à la disparition – et il faut souligner qu'en construisant des réalités juridiques, politiques, économiques, sociales, culturelles uniquement en opposition à un modèle formel, on les ignore *de facto* totalement car on ne se donne pas les moyens de les regarder de plus près et de les comprendre.

L'hétérotopie ne renvoie donc pas tellement à une utopie dans le sens de la description d'une cité idéale. Elle renvoie plutôt au processus consistant à enlever les œillères qui nous font percevoir une

réalité profondément pluraliste de manière unitariste et d'apprendre à entrer en dialogue avec des réalités humaines qui ne sont pas et ne peuvent pas vraiment être éclairées exclusivement à travers les lumières de la Raison moderne. Cette démarche pourrait ensuite nous ouvrir les portes vers l'imagination de mises en formes possibles d'un vivre-ensemble solidaire dans ce plurivers émergent.

Le dialogue, comme utopie, comme « non-lieu » qui fait le lien entre lieux différents, comme entre-deux qui différencie, mais en même temps lie les différences, comme horizon éthique de respect de tout humain et comme méthode permettant de l'appréhender et de le comprendre prend tout son sens. Et on pourrait le mettre en relation avec la septième cité, celle de la traduction, qu'appelle de ses vœux François Ost (2008) et qui serait le complément indispensable dans le monde contemporain aux six cités dégagés par Luc Boltanski et Laurent Thévenot (1991) dans le contexte français et auxquelles il faudrait rajouté de nombreuses autres cités modélisées à partir les diverses expériences humaines du monde²⁸.

2.3. Le dialogue dialogal : dynamique de l'hétérotopie

Encore faut-il que ce dialogue lui même s'enracine dans une dynamique pluraliste à l'instar du dialogue dialogal promu par Raimon Panikkar (1984). Cet auteur, pour qui l'un des défis contemporains consiste à reconnaître qu'aucune culture ne saurait aujourd'hui non pas seulement avoir les réponses, mais les questions mêmes de comment aborder notre vivre-ensemble fait une distinction entre deux sortes de dialogue dont le premier, le dialogue dialectique, continue à s'inscrire dans une vision d'univers, alors que le second, le dialogue dialogal, s'enracine dans une vision pluraliste de la réalité.

Le dialogue dialectique s'enracine, selon notre terminologie dans « l'univers », dans la vision d'une réalité objective qui peut être entièrement connue à travers les lumières de la Raison. Le dialogue est avant tout conçu comme discours sur cette réalité et tentative de s'approcher de plus en plus de

²⁷ Un détour par l'expérience des sociétés traditionnelles africaines marquées par le pluralisme et une logique communautaire permet d'illustrer un certain nombre des enjeux qui sont liés à ce changement de notre horizon d'intelligibilité et d'action. Voir Eberhard 2000.

²⁸ Les six cités sont : la cité inspirée, la cité domestique, la cité de l'opinion, la cité civique et la cité industrielle. Concernant la traduction, notons qu'elle est fondamentalement liée à la question de l'interprétation, qui est elle-même, surtout lorsqu'on s'inscrit dans une herméneutique diatopique, c'est à dire qui essaye de comprendre les construits d'un topos culturel à partir d'un autre topos culturel est fondamentalement liée à la question du dialogue. Voir sur la démarche diatopique et dialogale Eberhard 2002a : 114 ss Panikkar 1984 ; Vachon 1990b. Je suis par ailleurs en train d'approfondir les relations de la traduction et du dialogue entre cultures juridiques dans le cadre du Séminaire Interdisciplinaire d'Études Juridiques aux Facultés universitaires Saint Louis.

la vérité par l'élimination progressive des erreurs et des incohérences à travers des débats confrontatifs où des énoncés différents de la part des interlocuteurs ne peuvent être vrais simultanément. Si ce genre de dialogue est extrêmement fructueux lorsque les fondements du dialogue ont été explicités et sont partagés, il devient néanmoins contreproductif lorsque ceci n'est pas le cas – tel que par exemple dans le dialogue interculturel où les horizons invisibles des discours, les différentes visions du monde implicites, ou « mythes » ne sont pas les mêmes. En effet, on risque alors de construire en termes de « vrai / faux » ce qui en fait est différent. Le dialogue dialogal vise à pallier à ce piège en reconnaissant qu'à côté du logos, de la Raison comme moyen cognitif, il y a aussi la dimension du mythos, de cet horizon invisible sur lequel nous projetons nos conceptions du réel et auquel nous croyons tellement que nous ne croyons pas que nous y croyons. Le dialogue dialogal porte donc plutôt sur les sujets en dialogue et vise à travers le prétexte d'un objet choisi (ex : les droits de l'homme) de dévoiler les mythes respectifs des interlocuteurs. Cette méthode, qui a démontré sa pertinence et sa richesse dans les approches anthropologiques du Droit, a de quoi ébranler nos certitudes modernes ratiocentrées en faisant voler son univers et en nous enracinant dans un plurivers (Eberhard 2002a : 98 ss ; Panikkar 1979, 1984 ; Vachon 1997).

Dans le contexte contemporain, prendre au sérieux l'importance du pluralisme et du mythe, horizon invisible dans lequel se construit notre rapport au réel implique de mener encore plus loin les exigences du dialogue dialogal tel que présenté par Raimon Panikkar en l'émancipant de ce qui peut apparaître comme son caractère structuraliste. Dans l'approche de Panikkar, le dialogue dialogal est dévoilement des mythes respectifs des interlocuteurs. Sa présentation met en avant une cohérence du mythe de chacun des interlocuteurs. Or l'auteur élabore lui-même l'importance de l'ancrage de tout dialogue interreligieux ou interculturel dans un dialogue intrapersonnel ou intrareligieux (Panikkar 1978). D'après lui, le dialogue ne prend tout son sens que si ce n'est pas uniquement un jeu intellectuel, mais qu'il émerge d'une problématique existentielle. Panikkar présuppose donc implicitement, puisque nous devons vivre en nous la coexistence de *mythoi* différents, que notre *mythos* au sens le plus profond peut être – et probablement *est* toujours dans une mesure plus ou moins grande – un collage plus ou moins cohérent de différents *mythoi*. Or dans le monde globalisé contemporain, et comme le décrit bien l'ouvrage d'Arjun Appadurai (2001 : 69), de plus en plus d'êtres humains sont marqués par un télescopage des *mondes imaginés*, « les multiples mondes constitués par les imaginaires historiquement situés de personnes et de groupes dispersés sur toute la planète », ou mythes dans des termes Panikkariens. Pour le dire dans d'autres mots, en empruntant la terminologie qu'ont forgée Luc Boltanski et Laurent Thévenot, nous vivons tous dans une pluralité de mondes et nous avons la capacité de nous mouvoir entre eux, de passer de

l'un à l'autre – ce qui implique une capacité de *sauter* d'un univers de sens à un autre, entre lesquels il n'y a pas forcément de continuité.

Dans cette lignée, il se pourrait bien que même nos mythes sont fondamentalement pluralistes et ne forment pas forcément des tous cohérents. Ce sont les dynamiques de nos interactions qui nous permettent de mettre en évidence certains de leurs éléments de structure ... qu'il faut compléter dans l'analyse par la mise en évidence de leur fonctionnement en situation et qui nécessite une traduction institutionnelle pour inventer de nouvelles formes collectives et participatives de gouvernance. Insistons sur le fait que ces divers éléments ne font pas forcément « structure » ou « système ». Ils peuvent être discontinus, tout en coexistant et en actualisant leurs potentialités dans des situations données où il s'agit de construire des accords quant à l'action collective²⁹. L'enjeu consiste à « étudier la possibilité d'arriver à des accords justifiables sous la contrainte d'une pluralité des principes d'accord disponibles, sans échapper à la difficulté en admettant un relativisme des valeurs et en attribuant ces principes à des personnes ou groupes de personnes les possédant en propre. En effet, cette dernière réponse laisse elle-même sans réponse la question de l'accord. Si les différentes personnes appartenaient à des mondes différents ou si aux différents mondes correspondaient des groupes différents, les gens seraient indifférents les uns aux autres (comme dans l'état de nature dans sa version rousseauiste) et alors ils ne formeraient pas une cité, ou bien ils ne parviendraient jamais à s'accorder sur le principe supérieur commun dont relève la situation, et chaque épreuve prendrait vite la tournure d'une dispute sans issue. » (Boltanski et Thévenot 1991 : 266)

L'exigence du dialogue dialogal souligne l'importance de prendre en compte des mondes qui nous sont inconnus. C'est une condition essentielle pour ne pas tomber dans le syndrome de « dispute sans fin », les différentes parties ne comprenant pas, ou n'acceptant pas de prendre en considération leurs approches mutuelles, ce qui est une des conditions pour pouvoir faire émerger un horizon pour la rencontre donnée. L'approche de Luc Boltanski et de Laurent Thévenot, si elle reste enracinée dans un cadre européen et nécessite donc d'être approfondie pour des situations où les mondes en présence ne relèvent plus comme dans leur étude d'une matrice culturelle commune, mais mettent en relation des matrices culturelles différentes, souligne néanmoins le caractère essentiel du pluralisme inhérent à chacun des acteurs et de chacune des situations et de l'incertitude qui en résulte dans les interactions. En gardant à l'esprit la nécessité d'approfondir leur démarche à des

²⁹ Ce qui rend nécessaire des analyses processuelles de situations données telles que le propose en anthropologie du Droit, Étienne Le Roy (1999).

cadres explicitement interculturels³⁰ on peut transposer leur analyse dans la cadre du monde contemporain globalisé : « (...) dans une société différenciée, chaque personne doit affronter quotidiennement des situations relevant de mondes distincts, savoir les reconnaître et se montrer capable de s’y ajuster. On peut qualifier ces sociétés de ‘complexes’ au sens où leur membres doivent posséder la compétence nécessaire pour identifier la nature de la situation et pour traverser des situations relevant de mondes différents. (...) Bien que le jeu soit étroitement limité par le dispositif de la situation, un modèle à plusieurs mondes donne la possibilité aux acteurs de se soustraire à une épreuve, et en prenant appui sur un principe extérieur, d’en contester la validité ou même de retourner la situation en engageant une épreuve valide dans un monde différent. Il inclut par là la possibilité de la critique dont les constructions déterministes ne parviennent pas à rendre compte. » (Boltanski et Thévenot 1991 : 266-267).

L’horizon d’un pluralisme dynamique pourrait-il au-delà d’une utopie, constituer l’amorce d’une alternative à la globalisation dominante qui ferait une place à cette sensibilité émergente ?

3. L’horizon du plurivers : une alternative ?

L’horizon du plurivers implique plusieurs choses : reconnaître qu’il existe de nombreuses manières de penser le monde et le droit et qu’ainsi nous sommes dans un plurivers. Dégager des fondements épistémologiques pour baliser les approches d’un tel univers. Et enfin, entrapercevoir les lignes de force pour une traduction politico-juridique de cette intuition. Ou du moins, comme le disait Raimon Panikkar (1982 : 13-14), « créer un espace où la créativité puisse se développer, un espace où les solutions même partielles, relatives, petites et imparfaites, soient possibles. »

3.1. Le plurivers à la lumière de l’anthropologie du Droit

La mise en œuvre de la méthode dialogale pour comprendre le Droit, entendu comme ce phénomène mettant en forme et mettant des formes à la reproduction des sociétés et à la résolution des conflits dans les domaines qu’elles considèrent comme vitales³¹ – et qui inclue donc ce que l’on appelle aujourd’hui « la gouvernance » – a permis de distinguer cinq grands archétypes juridiques.

³⁰ Entre acteurs ne partageant pas la même matrice culturelle.

³¹ d’où la majuscule pour différencier le « Droit », « phénomène juridique » abordé par les anthropologues, du « droit » entendu comme le « droit à l’occidentale » et qui n’en est qu’une des manifestations. Pour plus de précisions voir Eberhard 2006a : 15 ss.

Ceux-ci sont des modélisations qui ont émergé dans la comparaison entre diverses expériences juridiques du monde et mettent en lumière des manières fondamentalement distinctes d'envisager le monde et par extension la place qui occupe l'Homme et sa façon de s'organiser avec ses congénaires (Eberhard 2002a : 129 ss). Sans les approfondir ici, soulignons que l'un des éléments qui les distingue est la manière dont ils envisagent la relation entre unité et diversité. Si l'archétype de soumission caractéristique de la vision occidentale valorise comme base du vivre ensemble l'unité, voire l'uniformité – la pyramide étatique projette ses règles générales et impersonnelles sur l'ensemble de l'espace social qui est supposé composé d'individus tous égaux – et voit comme enjeu principal le maintien d'un ordre préexistant, d'autres archétypes sont dualistes, tel celui caractérisant la pensée chinoise, voire carrément pluraliste comme la pensée indienne ou les cosmovisions de nombreuses sociétés dites « animistes ». Dans ces visions pluralistes, ce n'est pas l'unité qui est perçue comme étant aux fondements du vivre ensemble, mais la pluralité : ce qui fait lien c'est le partage d'un ensemble de spécificités, de différences. « Égaux nous ne vivrions pas ensemble » pourrait être la devise. Ces visions donnent aussi une place plus grande à l'inorganisé, au mouvant et se préoccupent moins de préétablir un ordre que d'essayer de maintenir une harmonie dans le déploiement de la vie dans toutes ses dimensions. Ils s'inscrivent dans des logiques plus fonctionnelles qu'institutionnelles où le mouvement prime l'immobilité, l'instabilité la stabilité.

Prendre au sérieux ces différentes cultures juridico-politico-économiques nous invite à un véritable désarmement culturel (Panikkar 1995) et nous enracine dans un plurivers en désabsolutisant la prétention universelle de notre propre culture et de ses constructions juridiques, politiques et économiques. Les détours anthropologiques par d'autres visions du monde, nous permettent par ailleurs de prendre conscience des aspects cachés de notre propre expérience et nous permettent de mieux comprendre, voire de dégager des orientations, dans les tâtonnements actuels visant à ouvrir nos approches du politique et du juridique au pluralisme et au dynamisme.

Comme nous l'avons relevé plus haut, les reconfigurations sémantiques qui s'opèrent dans le cadre de la globalisation autour de termes telles que « glocalisation », « gouvernance », « développement durable » pointent vers une ouverture potentielle de notre univers vers le plurivers. Par ailleurs ces détours anthropologiques peuvent contribuer à mieux comprendre des dynamiques telles que par exemple le mouvement du Forum Social Mondial qui semble être l'un des lieux où une nouvelle forme du politique est peut-être en train de s'inventer et qui est fondée sur une logique non pas d'opposition, mais de partage dans les différences ce qui nécessite des approches en constante renégociation (voir de Sousa Santos 2006).

3.2. Le « mythe émergent du pluralisme » comme horizon du plurivers

Le plurivers constitue, sinon une alternative à l'univers de la globalisation, du moins un garde-fou contre ses tendances les plus unitaristes et les plus totalitaristes et un horizon de sens pour des dynamiques contemporaines novatrices. Dans ce sens, il est utile pour éviter de retomber inconsciemment dans des visions universalistes, de rappeler les fondements d'une attitude pluraliste, sous-jacente à des approches en termes de plurivers, tels qu'ils ont été dégagés par Raimon Panikkar (1990 : 96-97) dans sa longue quête du dialogue interculturel entre sécularisme, christianisme, bouddhisme et hindouisme³².

Il rappelle que le pluralisme n'est pas la simple reconnaissance de la pluralité qui peut rester sous-tendue par un désir d'unité (1). Le pluralisme ne considère pas l'unité comme un idéal indispensable, même si cette dernière laisserait de la place à des variations à l'intérieur de son cadre, mais accepte l'irréductibilité de certaines positions tout en reconnaissant les aspects communs là où ils existent (2). Le pluralisme n'autorise pas de système universel, un système pluraliste étant contradictoire dans ses termes mêmes. À un certain niveau des systèmes ultimes sont incommensurables – ce qui peut nous donner une intuition quant à la nature de la Réalité : rien ne saurait l'englober (3). Le pluralisme nous rend conscients de notre contingence et de la non-transparence totale de la réalité. L'attitude pluraliste, tout en cherchant un maximum d'intelligibilité du réel, accepte cependant les limites de cette entreprise et n'a pas besoin de l'idéal d'une « compréhensibilité » totale du réel (4). Le pluralisme est avant tout un symbole, et est donc d'avantage du domaine du *mythos* que du *logos*. C'est l'expression d'une attitude de confiance, « cosmique » rajoute Raimon Panikkar, qui permet la coexistence polaire et tensionnelle entre attitudes humaines, cosmologies et religions fondamentalement différentes et qui n'élimine, ni n'absolutise le mal ou l'erreur (5). Le pluralisme ne dénie pas la fonction du *logos* et par exemple le principe de non-contradiction, mais ouvre à la dimension du *mythos*, non comme objet mais comme horizon de la pensée (6).

Mais si l'idée d'un « mythe du pluralisme » est importante, il faut comme nous l'avons noté plus haut, insister sur le caractère dynamique et non pas structuraliste de l'horizon qu'il ouvre. Il n'émerge pas comme une nouvelle structure, mais constitue un des horizons nouveaux de sens qui

³² Notons que par souci pédagogique, nous inverserons ici l'ordre de présentation original de Raimon Panikkar.

jouera avec d'autres horizons de sens plus ou moins conscient qui sont présents et s'actualisent de manières diverses dans nos expériences de vie individuelles et collectives.

Le lecteur attentif aura noté que la notion « d'imaginaire » est revenue de nombreuses fois au cours de ce texte et le détour introductif par la globalisation culturelle n'était pas tout à fait innocent – car c'est là que se reflète de manière très visible la constitution et le partage d'univers – voire de plurivers – de sens. Si l'imaginaire est considéré depuis longtemps comme une force instituante majeure du social³³, Arjun Appadurai en cerne bien les enjeux dans sa réflexion sur les conséquences culturelles de la globalisation.

« L'image, l'imaginé, l'imaginaire... Ces mots nous dirigent vers quelque chose de crucial et de nouveau dans les processus culturels globaux : *l'imagination comme pratique sociale*. L'imagination n'est plus une pure rêverie (opium du peuple dont le véritable travail est ailleurs), ni une simple évasion (d'un monde défini principalement par des objectifs et des structures plus concrets), ni un passe-temps réservé aux élites (et donc sans pertinence pour les gens ordinaires), ni de la pure contemplation (non pertinente pour les nouvelles formes de désir et de subjectivité) ; au contraire elle est devenue un champ organisé de pratiques sociales, une forme de travail (au sens à la fois de labeur et de pratique organisée culturellement) et une forme de négociation entre des sites d'actants (les individus) et des champs globalement définis de possibles. (...) L'imagination est désormais centrale à toutes les formes d'action, tout en étant elle-même un fait social et le composant clé du nouvel ordre mondial. » (Appadurai 2001 : 66-67)

Le lecteur l'aura compris : si l'imaginaire devient central, c'est qu'il ne saurait y avoir d'alternative au sein de l'univers. C'est bien une alternative à l'univers qu'il s'agit d'imaginer et que nous commençons à vivre et ceci non pas seulement individuellement, mais aussi collectivement. « L'alternative au système » prend la forme de multiples alternatives en constant changement. Le plurivers apparaît donc avant tout comme un horizon de sens dans lequel nous commençons à nous inscrire progressivement et qui avec le « mythe émergent du pluralisme » (Vachon 1997) remet en question nos visions universelles³⁴.

S'enraciner dans le plurivers implique de pouvoir renoncer à ses certitudes, d'accepter ses contingences sans nier sa capacité de les dépasser, de reconnaître sa fragilité, non comme une tare,

³³ voir Castoriadis 1992 et de manière plus générale les travaux anthropologiques qui resituent la vie sociale dans ses logiques et visions du monde sous-jacentes.

³⁴ Sur les enjeux et les défis d'aborder « l'alternatif » voir par exemple Kothari 1990 ; Panikkar 1982 ; Vachon 1990a & 1998

mais comme la condition même du partage et de la connaissance et d'oser dire oui à la vie et à son partage avec les autres dans toute sa diversité et tout son mystère. Les enjeux et les défis qu'il lance, ne serait-ce qu'au niveau de la traduction entre univers de sens différents, puis de l'enrichissement, remise en question réciproque de ces univers et leur articulation à travers de nouvelles formes de partage et d'imagination sont énormes. Ils relèvent du pari qu'il est possible d'assumer pleinement nos responsabilités d'êtres humains à partir du partage de nos créativité individuelles et collectives. Nos utopies et leur dialogue sont le meilleur antidote à la fatalité d'une globalisation totalitaire et constituent les semences possibles pour des alternatives humaines. L'enjeu est particulièrement présent dans la traduction de ces intuitions en formes de gouvernance. Le problème ne consiste pas uniquement – ce qui est déjà difficile – à faire dialoguer des acteurs qui s'inscrivent dans des mondes de sens différents en vue d'aboutir à des accords sur une action collective en les inscrivant en quelque sorte dans une nouvelle structure englobante, une métastructure qui poserait les nouvelles règles universelles de la justification. Une difficulté majeure pour comprendre – et en tant que politiste-juriste pour en tirer des conséquences quant à l'organisation de notre vivre-ensemble – comment se construisent des accords dans un plurivers tient, comme le remarquent Luc Boltanski et Laurent Thévenot dans leur ouvrage sur la justification (1991 : 56) « à l'observation que nous avons faite de l'apparente pluralité des formes d'accord. Comment cette pluralité est-elle possible alors qu'une condition nécessaire de la légitimité, souvent mise en avant, semble être l'universalité ? Comment des personnes peuvent-elles agir et s'accorder alors même que les modalités d'accord paraissent multiples ? »

Comment imaginer et concrétiser notre vivre ensemble dans le plurivers ? À défaut de réponses toutes faites, j'espère que cette contribution aura contribué à ébranler certaines de nos certitudes et à stimuler notre imaginaire pour nous embarquer dans le voyage de l'univers au plurivers.

Bibliographie

- ABOU Sélim, 1992, *Cultures et droits de l'homme*, Paris, Hachette, Col. Pluriel, Série Intervention, 140 p
- ALLIOT Michel, 1980, « Un droit nouveau est-il en train de naître en Afrique ? », CONAC Gérard (éd.), *Dynamiques et finalités des droits africains - Actes du colloque de la Sorbonne « La vie du Droit en Afrique »*, Paris, Economica, Col. Recherches Panthéon-Sorbonne Université de Paris I, Série Sciences juridiques, 509 p (467-495)
- ALLIOT Michel, 1983, « Anthropologie et juridique. Sur les conditions de l'élaboration d'une science du droit », *Bulletin de Liaison du Laboratoire d'Anthropologie Juridique de Paris*, n° 6, p 83-117 – republié dans Michel Alliot, 2003, *Le droit et le service public au miroir de l'anthropologie. Textes choisis et édités par Camille Kuyu*, Paris, Karthala, 400 p (283-305)
- APPADURAI Arjun, 2001, *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot, 322 p
- ARNAUD André-Jean, 1998, *Entre modernité et mondialisation - Cinq leçons d'histoire de la philosophie du droit et de l'État*, Paris, L.G.D.J., Col. Droit et Société n° 20, 185 p
- ARNAUD André-Jean, 2003, *Critique de la raison juridique 2. Gouvernants sans frontières. Entre mondialisation et post-mondialisation*, Paris, LGDJ, 433 p
- ASSAYAG Jackie, 2005, *La mondialisation vue d'ailleurs. L'Inde désorientée*, Paris, Seuil, 294 p
- BADIE Bertrand, 1992, *L'État importé - L'occidentalisation de l'ordre politique*, Paris, Fayard, Col. L'espace du politique, 334 p
- BAUMAN Zygmunt, 1987, *Legislators and Interpreters - On Modernity, Post-modernity and Intellectuals*, Great Britain, Polity Press, 209 p
- BAUMAN Zygmunt, 1993 (1991), *Modernity and Ambivalence*, Great Britain, Polity Press, 285 p
- BERTHOUD Gérald, 1992, *Vers une anthropologie générale. Modernité et altérité*, Suisse, Librairie Droz S.A., 294 p
- BODE Martin, 2004, *Ayurvedic and Unani Health and Beauty Products : Reworking India's Medical Traditions*, Repro Maagdenhuis, Universiteit van Amsterdam, 220 p
- CALAME Pierre, 2003, *La démocratie en miettes. Pour une révolution de la gouvernance*, Paris, Éditions Charles Léopold Mayer / Descartes & Cie, 331 p
- CASSEN Bernard, 2003, *Tout a commencé à Porto Allegre... Mille forums sociaux !*, Barcelone, Mille et une nuits, 220 p
- CASTORIADIS Cornelius, 1992 (1975), *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, cinquième édition revue et corrigée, Col. Esprit, 497 p
- CAVANAGH John & MANDER Jerry, 2004, *Alternatives to Economic Globalization. A Better World is Possible*, Second Enlarged Edition, San Francisco, Berret-Koehler Publishers, 408 p
- CHAN Jackie & YANG Jeff, 1998, *I am Jackie Chan : My Life in Action*, New York, Ballantine Books, 356 p
- CONAC Gérard, 1980, « La vie du droit en Afrique », CONAC Gérard (éd.), *Dynamiques et finalités des droits africains - Actes du colloque de la Sorbonne « La vie du Droit en Afrique »*, Paris, Economica, Col. Recherches Panthéon-Sorbonne Université de Paris I, Série : Sciences juridiques, 509 p (V-XXXX)
- COWAN Jane K., DEMBOUR Marie-Bénédicte & WILSON Richard (éd.), 2001, *Culture and Rights. Anthropological Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press, 258 p
- de SOUSA SANTOS Boaventura, 1995, *Toward a New Common Sense - Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*, New York-London, Routledge, After the Law Series, 614 p

- de SOUSA SANTOS Boaventura, 2006, *The Rise of the Global Left. The World Social Forum and Beyond*, London – New York, 222 p
- de SOUSA SANTOS Boaventura & RODRIGUEZ-GARAVITO CÉSAR A., 2005, (eds), *Law and Globalization from Below. Towards a Cosmopolitan Legality*, Cambridge, Cambridge University Press, 395 p
- DUCROUX Anne-Marie, 2002, *Les nouveaux utopistes du développement durable*, Paris, Autrement, 342 p
- DUMONT Louis, 1991 (1983), *Essais sur l'individualisme - Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 3e éd., Col. Points, Série Essais, 310 p
- 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 (éd.), *Le Droit en perspective interculturelle. Images réfléchies de la pyramide et du réseau*, numéro thématique de la *Revue Interdisciplinaire d'Études juridiques* n°49, 346 p
- EBERHARD Christoph (éd.), 2005, *Droit, gouvernance et développement durable*, numéro spécial des *Cahiers d'Anthropologie du Droit*, Paris, Karthala, 2005, 376 p
- EBERHARD Christoph, 2006, *Le Droit au miroir des cultures. Pour une autre mondialisation*, Paris, LGDJ, Col. Droit et Société, 199 p
- EBERHARD Christoph, 2006b, « The Institutionalization of Healing Traditions. Boon or Death Sentence ? », consultable sur <http://www.dhdi.org> sur <http://www.dhdi.free.fr/recherches/environnement/articles/eberhardhealing.htm>
- EBERHARD Christoph (dir.), 2007, *Law, Land Use and the Environment. Afro-Indian Dialogues*, Pondicherry, Éditions de l'Institut Français de Pondichéry, 549 p
- EBERHARD Christoph (dir.), 2008a, *Traduire nos responsabilités planétaires. Recomposer nos paysages juridiques*, Bruxelles, Bruylant,
- EBERHARD Christoph, 2008b, « Préliminaires pour des approches participatives du Droit, de la gouvernance et du développement durable », à paraître dans *Droit et Société*
- ESTEVA Gustavo, PRAKASH Madhu Suri, 1998, *Grassroots Post-Modernism - Remaking the Soil of Cultures*, United Kingdom, Zed Books, 223 p
- FUKUYAMA Francis, 1992, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion, 452 p
- GEMDEV (éd.), 1999, *Mondialisation. Les mots et les choses*, Paris, Karthala, 358 p
- GOODALE Mark & MERRY Sally Engle, 2007, *The Practice of Human Rights. Tracking Law Between the Global and the Local*, New York, Cambridge University Press, 384 p
- GRIFFITHS John, 1986, « What is Legal Pluralism ? », *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, number 24, p 1-55
- HOYEZ Anne-Cécile, 2005, *L'Espace-Monde du Yoga. Une géographie sociale et culturelle de la mondialisation des paysages thérapeutiques*, thèse en Lettres et sciences humaines soutenue le 18 novembre 2005 à l'Université de Rouen et téléchargeable sur http://tel.archives-ouvertes.fr/docs/00/05/46/57/PDF/th%E8se_AC_Hoyez.pdf
- HUNTINGTON Samuel P., 1997, *The clash of civilizations and the remaking of the world order*, Great Britain, Touchstone Books, 367 p
- KAUR Raminder & SINHA Ajay J., 2005, *Bollywood. Popular Indian Cinema through a Transnational Lens*, New Delhi, Sage, 343 p
- KILANI Mondher, 1992, *Introduction à l'anthropologie*, Lausanne, Payot, 368 p

- KOTHARI Rajni, 1990b, *Rethinking Development. In search of Humane Alternatives*, India, Aspect Publications Ltd, 220 p
- LAL Vinay & NANDY Ashis, 2005, *The Future of Knowledge and Culture. A Dictionary for the 21st Century*, New Delhi, Penguin /Viking, 375 p
- LATOUCHE Serge, 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, 1998, 131 p
- LATOUCHE Serge, 2003, *Justice sans limites. Le défi de l'éthique dans une économie mondialisée*, France, Fayard, 360 p
- LE ROY Étienne, 1997, « La face cachée du complexe normatif en Afrique noire francophone », ROBERT Philippe, SOUBIRAN-PAILLET Francine, van de KERCHOVE Michel (éds.), *Normes, Normes juridiques, Normes pénales - Pour une sociologie des frontières - Tome I*, CEE, L'Harmattan, Col. Logiques Sociales, Série Déviance/GERN, 353 p (123-138)
- LE ROY Étienne, 1999, *Le jeu des lois. Une anthropologie « dynamique » du Droit*, Paris, 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
- MATTELART Armand, 2000, *Histoire de l'utopie planétaire. De la cité prophétique à la société globale*, Paris, La Découverte & Syros, 422 p
- MERRY Sally Engle, 2006, *Human Rights and Gender Violence. Translating International Law into Local Contexts*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 269 p
- NANDY Ashis, 1983, *The Intimate Enemy. Loss and Recovery of Self Under Colonialism*, 121 p, in *Exiled at home. Comprising At the Edge of Psychology, The Intimate Enemy, Creating a Nationality*, Delhi, Oxford University Press, 1998,
- OST François, 2008, « La septième cité. La traduction », in EBERHARD Christoph (dir.), 2008, *Traduire nos responsabilités planétaires. Recomposer nos paysages juridiques*, Bruxelles, Bruylant,
- PANIKKAR R., 1978, *The Intrareligious Dialogue*, USA, Paulist Press, 104 p
- PANIKKAR R., 1979, *Myth, Faith and Hermeneutics - Cross-cultural studies*, USA, Paulist Press, 500 p
- PANIKKAR Raimundo, 1982, « Alternatives à la culture moderne », *Interculture*, Vol. XV, n° 4, Cahier 77, p 5-16
- PANIKKAR Raimon, 1984, « The Dialogical Dialogue », WHALING F. (éd.), *The World's Religious Traditions*, Edinburgh, T. & T. Clark, 311 p (201-221)
- PANIKKAR Raimon, 1990, « The Pluralism of Truth », Harry James Carger (éd.), *Invisible Harmony. Essays on Contemplation and Responsibility*, USA, Fortress Press, 210 p (92-101)
- PANIKKAR Raimon, 1995, *Cultural Disarmament - The Way to Peace*, USA, Westminster John Knox Press, 142 p
- PARANJAPE Makarand (éd.), 2005, *Dharma and Development. The Future of Survival*, Delhi, Samvad India Foundation, 329 p
- PARTHASARATHY D., 2005, « Taking Participation Seriously. A Critique of Good Governance », EBERHARD Christoph (éd.), *Droit, gouvernance et développement durable*, numéro spécial des *Cahiers d'Anthropologie du Droit*, Paris, Karthala, 2005, 376 p (307-321)
- RIST Gilbert, 1996, *Le développement. Histoire d'une croyance occidentale*, France, Presses de la fondation nationale des sciences politiques, Col. Références inédites, 426 p
- ROBERTSON Roland, 1994, *Globalization - Social Theory and Global Culture*, UK, Sage Publications, Theory, Culture & Society Series, 211 p

- ROBERTSON Roland, 1996, « Mapping the Global Condition : Globalization as the Central Concept », FEATHERSTONE Mike (éd.), *Global Culture - Nationalism, Globalization and modernity*, Great Britain, Sage Publications, A Theory, Culture & Society special issue, 411 p (15-30)
- ROCHER Guy, 2001, « La mondialisation : un phénomène pluriel », MERCURE Daniel (dir.), *Une société monde. Les dynamiques sociales de la mondialisation*, Bruxelles, De Boeck & Larcier, 335 p (17-31)
- SACHS Wolfgang, 1990, *L'archéologie du concept de développement*, *Interculture*, Volume XXIII, n° 4, Cahier n° 109, 41 p
- SACHS Wolfgang, 1997, « One World », SACHS Wolfgang (éd.), *The Development Dictionary. A Guide to Knowledge as Power*, Great Britain, Zed Books, 306 p (102-115)
- SAID Edward W., 2000, *Culture et impérialisme*, Paris, Fayard / Le Monde Diplomatique, 558 p
- SALEMA A. (ed.), 2002, *Ayurveda at the crossroads of care and cure*, Lisboa, Centor de Historia de Além – Mar (CHAM), Universidade Nova de Lisboa, 284 p
- SHANKAR Darshan & MANOHAR Ram, 1995, “Ayurveda Today – Ayurveda at the Crossroads”, in van ALPHEN Jan & ARIS Anthony, *Oriental Medicine. An Illustrated Guide to the Asian Arts of Healing*, London, Serindia Publications, 271 p (99-104)
- SHIVA Vandana, 2001, *Le terrorisme alimentaire. Comment les multinationales affament le tiers-monde*, France, Fayard, 197 p
- SHIVA Vandana, 2005, *Earth Democracy*, Cambridge, Massachussets, South End Press, 205 p
- SINGLETON Michaël, 1998, *Amateurs de chiens à Dakar. Plaidoyer pour un interprétariat anthropologique*, Paris, Bruxelles, Academia Bruylant / L'Harmattan, 150 p
- SINGLETON Michaël, 2004, *Critique de l'ethnocentrisme. Du missionnaire anthropophage à l'anthropologue post-développementiste*, Paris, L'Aventurine, 252 p
- TARRIUS Alain, 2002, *La mondialisation par le bas. Les nouveaux nomades de l'économie souterraine*, Paris, Balland, 168 p
- TODOROV Tzvetan, 1992a (1989), *Nous et les autres - La réflexion française sur la diversité humaine*, Saint-Amand (Cher), Seuil, Col. Points, Série Essais, 538 p
- VACHON Robert (éd.), 1990a, *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 (79-81)
- VACHON Robert, 1990b, « L'étude du pluralisme juridique - une approche diatopique et dialogale », *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, n° 29, p 163-173
- VACHON Robert, 1997, « 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, 34 p. Consultable sur <http://www.dhdi.org> à <http://www.dhdi.free.fr/recherches/horizonsinterculturels/articles/vachonpluralism.pdf>
- VACHON Robert, 1998, « L'Institut Interculturel de Montréal et sa revue. Une alternative interculturelle et un interculturel alternatif », *Interculture*, n° 135, p 4-75
- von BENDA BECKMANN Franz, 2002, “Who's afraid of legal pluralism ?”, *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, n° 47, p 37-82