

InterCulture

Cahier 158 (2011)

DÉFIS DE L'INTERCULTUREL À LA GOUVERNANCE



Raimon Panikkar (1918-2010)

GOVERNANCE : CHALLENGES OF INTERCULTURALITY

**Institut Interculturel de Montréal
Intercultural Institute of Montreal**

InterCulture

Édition bilingue

InterCulture est une revue internationale de recherche interculturelle et transdisciplinaire fondée en 1968 par Robert Vachon et publiée par l'Institut Interculturel de Montréal

Rédaction

Robert Vachon : Rédacteur en chef

Kalpna Das : Coordonnatrice

Frédérique Appfel-Marglin : Rédactrice adjointe

Gilles Bibeau : Rédacteur adjoint

Lomomba Emongo : Rédacteur adjoint

Christoph Eberhard : Rédacteur adjoint

Vinay Lal : Rédacteur adjoint

Comité consultatif international

Scott Eastham : Nouvelle Zélande

Gustavo Esteva : Mexique

Serge Latouche : France

Ashis Nandy : Inde

Dominique Perrot : Suisse

Majid Rahnema : France

John Spellman : Canada

Achat au cahier : à partir du cahier 158, vous pouvez télécharger gratuitement la revue InterCulture en format électronique. Pour les cahiers parus antérieurement en édition papier, vous pouvez les commander au cahier.

Les prix sont en dollars canadiens
Payables par Visa/MasterCard, chèque bancaire tiré sur une banque canadienne ou mandat international
TPS R-118847581 – TVQ 1006100976

Institut Interculturel de Montréal
4730, avenue Papineau,
Montréal, QC, Canada H2H 1V3
Tél. : 514 288-7229 Téléc. : 514 844-6800
www.iim.qc.ca – info@iim.qc.ca

InterCulture paraît 1 fois l'an

Une version italienne est publiée par l'Associazione Interculture, via Porrattana Sud
130, 40043 Marzabotto (Bo), Italie.
Tél./téléc. : +(39) 051-917292
Interculture@virgilio.it

Mise en page : Réal Bathalon

Dépôt légal 2011
Bibliothèque et archives nationales du Québec
Bibliothèque nationale du Canada
© 2011 Institut Interculturel de Montréal

Tous droits réservés.

Pour toute question concernant la reproduction en tout ou en partie, contactez COPIBEC, 1290 St-Denis, 7^e étage, Montréal, QC Canada H2X 3J7.
Tél. : 514 288-1664 / 1-800-717-2022
Téléc. : 514 288-1669
www.copibec.qc.ca

InterCulture

Bilingual edition

Interculture is an international journal of intercultural and transdisciplinary research established in 1968 by Robert

Vachon and published by the Intercultural Institute of Montreal

Editorial Board

Robert Vachon : Editor-Director

Kalpana Das : Co-ordonator

Frédérique Apffel-Marglin : / Associate Editor

Gilles Bibeau : Associate Editor

Lomomba Emongo : Associate Editor

Christoph Eberhard : Associate Editor

Vinay Lal : Associate Editor

International Consultative Committee

Scott Eastham : New Zealand

Gustavo Esteva : Mexico

Serge Latouche : France

Ashis Nandy : India

Dominique Perrot : Switzerland

Majid Rahnema : France

John Spellman : Canada

Single issue order : starting with the issue 158, you could download for free an online edition of our journal in PDF format.

For the past issues published in paper edition, you could order by single issue.

The prices are in Canadian Dollars payable by Visa/MasterCard, by a Bank Draft drawn on a Canadian Bank

Or by an International Money Order.

GST: R-118847581 – PST: 1006100976

Intercultural Institute of Montreal
4730, Papineau Avenue, Montréal, QC,
Canada H2H 1V3

Phone : 514 288-7229 Fax : 514 844-6800

www.iim.qc.ca – info@iim.qc.ca

InterCulture is published once a year

An Italian version is published by the Associazione Interculture, via Porrettana Sud, 130, 40043 Marzabotto (Bo), Italia
Phone/fax: +(39) 051-917292

Interculture@virgilio.it

Layout : Réal Bathalon

Legal deposit 2011

National Library of Canada.

National Library of Quebec

©2011 Intercultural Institute of Montreal

All rights reserved.

To obtain permission to reproduce in whole or in part, please contact : COPIBEC,

1290 St-Denis, 7th floor, Montreal, QC
Canada H2X 3J7.

Phone. : 514 288-1664 / 1-800-717-2022

Fax : 514 288-1669

www.copibec.qc.ca

**DÉFIS DE L'INTERCULTUREL
À LA GOUVERNANCE**

**GOVERNANCE : CHALLENGES OF
INTERCULTURALITY**

**Institut Interculturel de Montréal
Intercultural Institute of Montreal**

Table des matières / Table of Contents

- 9** **Préface**
Par Robert Vachon et Christoph Eberhard
- 13** **Preface**
By Robert Vachon and Christoph Eberhard
- 17** **L'après Panikkar**
Par Scott Eastham
- 27** **After Panikkar**
By Scott Eastham
- 37** **La gouvernance chez les peuples autochtones au Mexique**
Par Akuavi Adonon
- 55** **Gouverner la néo-modernité africaine ?**
Par Étienne Le Roy
- 67** **À la découverte des notions alternatives culturelles de la gouvernance**
Par Robert Vachon et Christoph Eberhard
- 79** **Discovering alternative cultural notions of governance**
By Robert Vachon and Christoph Eberhard
- 89** **Présentation des auteurs**
- 90** **Introduction to the authors**

Dédicace

En renonçant enfin à son corps le 26 août 2010, Raimon Panikkar nous donne ainsi l'opportunité de lui rendre un hommage aussi amical qu'il se doit d'être déférent. Nous avons la joie de dédier ce numéro d'*InterCulture* à la mémoire vivante de celui qui partit «*chrétien, se découvrit hindou et en revint bouddhiste sans cesser d'être chrétien*», *Raimon Panikkar*, qui a été une source d'inspiration constante pour le leadership de l'Institut Interculturel de Montréal depuis les années 1970.

L'équipe de la rédaction

Dedication

We dedicate this issue of our journal *InterCulture* to the living memory of Raimon Panikkar who passed away on the 26th of August, 2010. He has been the constant source of inspiration for the leadership of the Intercultural Institute of Montreal since 1970s. We quote here one of his celebrated sayings as witness to his own experience of inter-religious dialogue: “*I left Europe (for India) as a Christian, I discovered I was a Hindu and I returned as Buddhist without ever having ceased to be a Christian*”

Editorial Team.

Préface

Robert Vachon et Christoph Eberhard

La gouvernance est devenue ce que l'on appelle en anglais un « buzz word », un mot qui bourdonne partout ... De nombreux auteurs lui reprochent son manque de précision scientifique. Et pourtant, on peut avoir l'impression qu'il est devenu la référence pour repenser actuellement les questions liées à la réorganisation responsable de notre vivre ensemble, que ce soit aux niveaux global ou local. La 'gouvernance' a, sinon remplacé, du moins largement écorné la centralité des notions d'État de droit' et de 'droits de l'homme' qui cristallisaient encore les démarches jusque dans les années 1990. On assiste bien à une recomposition des paysages juridico-politico contemporains¹. Et celle-ci semble donner une place de plus en plus grande à tous les acteurs de la société, redéfinis de simples 'citoyens' en 'stakeholders' ou 'parties prenantes' des projets de société collectifs. La démocratie de 'représentative' deviendrait 'participative'. En effet, le mot d'ordre de la gouvernance c'est la 'participation'. En principe, toutes les parties prenantes devraient élaborer ensemble leurs projets de société et s'atteler à leur mise en œuvre. On sort de la division du travail inhérente au modèle classique du 'gouvernement' entre 'gouvernants' et 'gouvernés' et de son organisation institutionnelle pyramidale pour aller vers des formes d'organisation plus réseautiques, plus interdépendantes, plus « dialogales ». La 'gouvernance' serait-elle une porte ouverte vers des dialogues interculturels sur les mises en forme de notre vivre ensemble ?

Interculture se devait de soulever la question. Et tout de suite, de nombreuses interrogations se firent jour : "Un cahier sur la gouvernance devait-il porter sur les 'modalités' de la notion pyramidale universelle de gouvernance ? Ou sur les *équivalents homéomorphes*² à la notion même de gouvernance, c. à d. à la 'mise en

¹ Voir Eberhard Christoph, (dir.) Traduire nos responsabilités planétaires. Recomposer nos paysages juridiques, Bruxelles, Bruylant, 2008, 764 p.

²"La notion d'homéomorphisme n'implique pas une pure et simple comparaison de concepts d'une tradition avec les concepts d'une autre. Je veux suggérer cette notion en tant qu'il s'agit de la corrélation entre les points de vue de deux systèmes (ou mythes) différents de sorte qu'un aspect donné corresponde à un aspect de l'autre. La méthode n'implique pas qu'une réalité soit meilleure (logiquement, moralement, etc.) que l'autre, ni que les deux aspects soient interchangeables. Vous ne pouvez d'emblée transférer un aspect d'une réalité à l'autre. La méthode se borne à découvrir les corrélations homéomorphiques...Il faut également préciser qu'un homéomorphisme n'est pas identique à une analogie. L'homéomorphisme ne signifie pas que les deux notions sont analogues c. à d. en partie semblables et en partie différentes, puisque cela implique que toutes deux participent à un 'tertium quid' qui sert de base à l'homologie. L'homéomorphisme signifie plutôt que les notions jouent des rôles équivalents, qu'elles remplissent des fonctions équivalentes l'intérieur de leurs systèmes (mythes) respectifs ou de leurs réalités. L'homéomorphisme est peut-être une sorte d'analogie fonctionnelle – existentielle." (R. Panikkar 1985, Le Dialogue Intrareligieux, Aubier 1985 : p. 87)

"Un exemple permettra de clarifier. Il est sûrement faux, par exemple, de mettre en équation le concept de Brahman des Upanishads avec la notion biblique de Yahweh. Mais il n'est pas non plus satisfaisant de dire que ces concepts n'ont entre eux rien de commun. En vérité, le contexte et le contenu de ces deux concepts sont totalement différents ; ils ne sont pas mutuellement traduisibles, pas plus qu'ils n'ont entre eux de relation directe. Mais ils sont homéomorphiques, chacun jouant un rôle similaire,

forme du vivre ensemble, dans les différentes cultures du monde ? En effet, plusieurs des textes reçus après un premier appel à contributions s'orientaient dans la première voie. Ils n'abordaient pas vraiment ou uniquement à doses homéopathiques, les équivalents homéomorphes à la gouvernance, au droit, à la 'mise en forme du vivre ensemble'. Ils exploraient plutôt des *modalités* de la gouvernance, du droit, de la 'mise en forme' dans les différentes cultures, modalités qui semblaient être présentées comme étant, voire devant être, les notions de base universelles et premières dans toutes les cultures. Or, cela est loin d'être le cas dans de nombreuses cultures du monde. Même si la plupart d'entre elles ne s'opposent pas nécessairement à tout ce qui est occidental, et donc aux notions occidentales traditionnelles et modernes de gouvernance, de droit, ou de 'mise en forme' et sont même obligées aujourd'hui par le biais de la globalisation, du système international, du marché, des États modernes et de la nature du monde soit de les prendre en considération, soit de s'y convertir ou même de les substituer à ce qui constitue leurs propres visions radicalement différentes par rapport aux notions occidentales de gouvernance, de droit et de mise en forme quoique fonctionnellement semblables.

« Défi de l'interculturel à la gouvernance ». On se retrouve ici confronté à deux options dans la réflexion : on peut soit s'orienter plutôt vers une *théorisation interculturelle* dans laquelle l'accent sera mis sur un enrichissement du cadre cognitif que constitue la 'gouvernance' et la vision du monde qui la sous-tend - on pourrait dire qu'il s'agirait de voir comment est cuit le concept de gouvernance au feu d'une autre culture ; ou alors, on s'engage dans une *approche interculturelle* qui vise non seulement à ouvrir nos théories, notre logos, mais à changer nos mythoi, nos horizons de pensée et d'action invisibles, auxquels selon Raimon Panikkar, « nous croyons tellement que nous ne croyons pas que nous y croyons » - on mettrait alors nos conceptions au feu éclairant des autres cultures et vice versa³. Les

bien que dans des contextes culturels différents. Tous deux font référence à une valeur supérieure et à un terme absolu. Nous ne discutons pas de systèmes, mais de réalités et de la manière dont ces réalités se manifestent elles-mêmes de sorte qu'elles revêtent aussi une signification pour notre partenaire." (R. Panikkar . Le Dialogue Intrareligieux, Aubier 1985 : p. 175)

Voir aussi pour un approfondissement : Interculture, Cahiers 127 – 128 – 129, L'Impératif Interculturel, 1ère partie : Les fondements interculturels de la Paix, Volet I – À la recherche d'un langage commun (p. 80, p. 40 – 41) ; Volet II – Un horizon commun : accepter le mythe émergent du pluralisme de la Réalité (p. 57 – 58 – 63) ; Volet III – Une nouvelle méthode : la voie interculturelle (p.47), le dialogue dialogal, la conscience mythico-symbolique, la médiation interculturelle, au-delà du cadre de la culture politique de la modernité.

Voir aussi pour un approfondissement : Interculture, Cahiers 127 – 128 – 129, L'Impératif Interculturel, 1ère partie : Les fondements interculturels de la Paix, Volet I – À la recherche d'un langage commun (p. 80, p. 40 – 41) ; Volet II – Un horizon commun : accepter le mythe émergent du pluralisme de la Réalité (p. 57 – 58 – 63) ; Volet III – Une nouvelle méthode : la voie interculturelle (p.47), le dialogue dialogal, la conscience mythico-symbolique, la médiation interculturelle, au-delà du cadre de la culture politique de la modernité.

³ Voir Eberhard Christoph, « Towards an Intercultural Legal Theory - The Dialogical Challenge », Social & Legal Studies. An International Journal, n° 10 (2), 2001 p. 171- 201 ; Eberhard Christoph, Le Droit au miroir des cultures. Pour une autre mondialisation, Paris, LGDJ / Lextenso, 2010, Col. Droit et Société Classics, 254 p.

Eberhard Christoph, Droits de l'homme et dialogue interculturel, 2ème édition revue et augmentée, Paris, Éditions Connaissances et Savoirs, 2011, 587 p.

deux approches s'enracinent dans une démarche dialogale et diatopique⁴. Si l'on considère que nous partageons tous un monde, mais qu'en font partie les différentes perspectives qu'on porte sur lui et que l'on peut voir comme autant de fenêtres sur le Réel, la première revient à ouvrir plus largement sa fenêtre dans l'effort de traduction de ce que l'on a perçu à travers une autre fenêtre dans son propre monde. La seconde consiste à s'interroger plus particulièrement sur ce qui se passe entre les fenêtres, dans la rencontre de visions du monde qui ne partagent pas forcément un cadre ou horizon d'intelligibilité ultime⁵.

Dans ce numéro, Scott Eastham présente sa perspective de la vision de Raimon Panikkar sur la Réalité et les conditions humaines actuelles ainsi que sa philosophie du dialogue entre les religions et les cultures. Notre intention ici, est de poursuivre notre réflexion sur la question de la *gouvernance* dans le contexte du pluralisme culturel du monde d'aujourd'hui, sous l'inspiration de la philosophie et de la méthodologie du dialogue de Raimon Panikkar. Robert Vachon et Christoph Eberhard s'ouvrent à cet horizon interculturel et suggèrent la nécessité d'entreprendre un dialogue interculturel sur la gouvernance. Akuavi Adonon examine dans son article la question de gouvernance dans le contexte des dynamiques sociales contemporaines complexes du Mexique, particulièrement des relations entre l'État mexicain et les peuples indigènes. Étienne Le Roy aborde principalement la situation postcoloniale de divers pays d'Afrique après l'indépendance qui est marquée par un décalage entre les institutions léguées par la colonisation et les attentes des citoyens. Il s'interroge: la 'gouvernance' permettrait-elle de repenser cette fâcheuse situation?

« *Oser le plurivers⁶, quand la pyramide de 'gouvernance' et le cercle de l'écoute contemplative des voix plurielles se rencontrent.* », voici la méditation que propose ce numéro d'Interculture à ses lecteurs pour approfondir le dialogue interculturel sur la gouvernance.

Bonne lecture et belles découvertes !

⁴ Dia-logique : qui traverse le logos. Et diatopique: qui traverse différents topoi (lieux).

⁵ EBERHARD Christoph, 2001 op. cit.

⁶ Voir Christoph Eberhard, *Oser le plurivers. Pour une globalisation interculturelle et responsable*, Paris, Éditions LGDJ/Lextenso, 2012.

Foreword

Robert Vachon and Christoph Eberhard

Governance has become a buzz word. Many authors criticize its lack of scientific precision. But still, it has become a reference for contemporary attempts to rethink questions related to responsible reorganization of our living together on global and local levels. Although it is not completely buried, 'governance' has deeply eroded the centrality of the notions of 'Rule of Law' and 'human rights' which were still central in the 1990s. One witnesses a re-composition of the contemporary legal-political landscapes which gives accrued place to all actors of society, redefined from simple 'citizens' to 'stakeholders' of the collective *projets de société*¹. Representative 'democracy' is becoming 'participative'. Indeed, governance's central creed is 'participation'. All stake holders should be participating in a collective elaboration of their living together. One leaves behind the labour division of classical government between 'those who govern' and 'those who are governed' and the institutional pyramidal organization. One enters into more network-like, interdependent, dialogical approaches. Could 'governance' be an open door towards intercultural dialogue in shaping our living together?

The journal Interculture considered that it is important to raise these questions. And immediately many interrogations surfaced: "Should the issue deal with 'modalities' of the universal notion of governance? Or should the *homeomorphic*² equivalents to

¹ See Eberhard Christoph, (dir.) Traduire nos responsabilités planétaires. Recomposer nos paysages juridiques, Bruxelles, Bruylant, 2008, 764 p.

²« We may use the notion of homology, which does not connote a mere comparison of concepts from one tradition with those of another. I want to suggest this notion as the correlation between points of two different systems so that a point in one system corresponds to a point in the other. The method does not imply that one system is better (logically, morally or whatever) than the other, nor that the two points are interchangeable: You cannot, as it were, transplant a point from one system to the other. The method only discovers homologous correlations. Now a homology is not identical to an analogy, although they are related. Homology does not mean that two notions are analogous, i.e., partially the same and partially different, since this implies that both share in a 'tertium quid' that provides the basis for the analogy. Homology means rather that the notions play equivalent roles, that they occupy homologous places within their respective systems. Homology is perhaps a kind of existential-functional analogy' (Panikkar Raimon, 1978, The intrareligious dialogue, New York, Paulist Press, 104p: 33) "An example may clarify what I mean. It is quite clearly false, for instance, to equate the upanisadic concept of *Brahman* with the biblical notion of *Yahweh*. Nevertheless it is equally unsatisfactory to say that these concepts have nothing whatever in common. True, their context and contents are utterly different, they are not mutually translatable, nor do they have a direct relationship. But they are homologous, each plays a similar role, albeit in different cultural settings. They both refer to a highest value and an absolute term. On the other hand, we cannot say that *Brahman* is provident and even transcendent, or that *Yahweh* is all pervading, without attributes, etc. Nevertheless we can assert that both function homologously within their own cultures." (Panikkar Raimon, 1978, The intrareligious dialogue, New York, Paulist Press, 104p: 34) See also for further elaborations: Interculture, Issues 127 – 128 – 129, The Intercultural imperative, Part 1 : The Intercultural foundations of Peace, Section I – Seeking a common language (p. 80, p. 40 – 41) ; Section II – A common horizon : accepting the emerging new encompassing myth : the pluralism (of truth and of reality), and interculturalism; Section III – A new method (p.47) : dialogical dialogue, mythico-symbolic consciousness, intercultural mediation, beyond the political culture of modernity as universal frame of reference.

the notion of ‘governance’ itself, e.g. ‘the shaping of our living together in the different cultures of the world, be the focus? Indeed, a number of texts received after a first call for contributions responded rather to the first. They did not really deal with the homeomorphic equivalents to governance, law, ‘shaping our living together’. They rather explored the *modalities* of governance, law, ‘shaping’ (*mise en forme*) in different cultures, these modalities being presented as being or of having to be the basic universal and primordial notions in all cultures. But this is far from being the case in many cultures of the world. Many of them, although not necessarily opposed to everything Western, and thus to the Western traditional and modern notions of governance, law, or ‘shaping the living together,’ find themselves obliged today by the constraints of globalization, the international system, the market, modern states to take them into consideration, by either converting to them or even by substituting them to their own radically different visions.

Governance: challenges of interculturality. Two options open up to approach this question: one can choose an intercultural theorization where the stress is on the enrichment of the cognitive framework of ‘governance’ and its underlying worldview – one could say it is about seeing how the notion of governance is adopted and adapted by various cultures; or, one can choose an *intercultural approach* aiming not only at opening up our theories, our logos, but to affect our mythos, our invisible horizons of thought and action, those in which, according to Raimon Panikkar, “we believe so much that we do not believe that we believe in them” – we would thus put our conceptions at the enlightening fire of other cultures and vice versa³. Both options are rooted in a diatopical and dialogical approach⁴. If we consider that we all share a world, but that our different perspectives on it are the windows onto Reality. The first option is like opening one’s own window more in the effort to translate what one has perceived one’s own world through the window of another. The second option consists in wondering what happens in-between windows, in the meeting of worldviews that do not necessarily share an ultimate frame or horizon of intelligibility⁵.

In this issue, Scott Eastham shares his perspective on Raimon Panikkar’s vision of the Reality and today’s human conditions as well as his philosophy of dialogue between religions and cultures. Our intention here is to pursue our reflection on the question of *governance* in the context of cultural pluralism of today’s world, being inspired by the intercultural philosophy and methodology of dialogue of Raimon Panikkar. Robert Vachon and Christoph Eberhard open up that intercultural horizon

³ see Eberhard Christoph, « Towards an Intercultural Legal Theory - The Dialogical Challenge », *Social & Legal Studies. An International Journal*, n° 10 (2), 2001, p. 171- 201 & “Law and Anthropology in a ‘Glocal’ World. The Challenge of Dialogue”, *Current Legal Issues 2009 – Law and Anthropology*, Volume 12, 2009, p 67-88. For further developments see Eberhard Christoph, *Le Droit au miroir des cultures. Pour une autre mondialisation*, Paris, LGDJ / Lextenso, 2010, Col. Droit et Société Classics, 254 p.

⁴ Dia-logical : that goes beyond logos and diatopical : between different topoi (places).

⁵ Eberhard, 2001 op. cit.

Foreword

and propose that we need to engage in an intercultural dialogue on *governance*. The article by Akuavi Adonon discusses the issue of governance in the context of complex contemporary social dynamics of Mexico particularly the relationships between the Mexican State and the indigenous people. In his turn Etienne Le Roy speaks mainly of the situation in various countries of Africa after independence. The citizens there most often do not recognize themselves in the indigenized Western Laws. Le Roy proposes to examine the question: “*does governance allow us to rethink this predicament?*”

Daring the pluriverse⁶, when the pyramid of ‘governance’ and the circle of contemplative listening to plural voices meet. This is the meditation that this issue of Interculture proposes to its readers in order to deepen the intercultural dialogue on governance.

Good reading and good inspirations!

⁶ See Christoph Eberhard, Oser le plurivers. Pour une globalisation interculturelle et responsable, Paris, Éditions LGDJ/Lextenso, 2012.

APRÈS PANIKKAR

Scott Eastham¹

Si tu rencontres le Bouddha, tue-le.

Il ne m'appartient pas de dire à quiconque comment réagir à la vision de Raimon Panikkar, aussi observerai-je simplement, à partir de ma propre expérience, que les études inspirées par son œuvre semblent s'orienter dans trois directions : *dedans*, *dehors* et *autour*. Imaginez les cercles concentriques produits lorsque vous lancez un caillou dans un étang. Pouvons-nous nous rapprocher un peu pour observer de plus près ces 'rides' à la surface de l'eau ?

I Panikkar orthodoxe

Après l'œuvre d'une vie

Le premier cercle regarde vers l'intérieur, l'homme et ses œuvres, éclaircissant, évaluant et poursuivant ses efforts de pionnier dans les traditions qu'il a fait siennes.

À l'automne 2009, m'a-t-on dit, Raimon Panikkar avait entièrement dégagé sa table de travail, dans son bureau à l'étage de Can Felò à Tavertet. C'était sans doute la première fois que quelqu'un apercevait la surface de ce meuble, toujours encombré de livres, d'articles et de manuscrits. L'auteur Panikkar avait pris sa retraite, posant sa plume à l'âge de 90 ans. C'était dans l'ordre des choses. Certains projets – *Opera Omnia*, *Rhythm of Being* – vont se poursuivre, mais sans sa participation directe.

Maintenant que nous avons devant nous l'ensemble de son œuvre ; j'aimerais, bien sûr, voir plus de gens lire Panikkar et le lire de plus près. Alors que nous vivons à une époque 'du spectacle', où on lit moins, le verbal cédant sur tous les fronts au spectaculaire, certains d'entre nous préfèrent encore nager contre cette marée. Panikkar ne sera jamais un auteur populaire mais il devrait assurément être plus largement reconnu qu'il ne l'est – particulièrement en anglais, la *koiné* d'aujourd'hui – par un monde où la compréhension inter-religieuse est devenue quasiment aussi précieuse qu'elle est rare.

Mais quel Panikkar les gens devraient-ils lire ? dans quelle langue ? dans quelle version ? S'il est une attitude dont Panikkar a constamment fait preuve vis-à-vis de ses propres écrits, c'est l'insatisfaction. Comme il était toujours en quête de nouvelles façons de 'le' dire, on était passé de théandrique à cosmothéandrique, de sécularité à sécularité sacrée, d'interdépendance à inter-indépendance, et ainsi de suite. Demandez-vous pourquoi la traduction a, dès les débuts, été une dimension

¹ Scott Eastham, professeur à Massey University, Nouvelle-Zélande. Il a été le rédacteur anglais de certaines œuvres majeures de Raimon Panikkar incluant *The Intrareligious Dialogue*, *Myth, Faith & Hermeneutics*, *The Cosmotheandric Experience*, et *The Rhythm of Being*.

intégrante de son œuvre; dimension qui a absorbé ce qui ne fut pas une mince partie de son temps et de ses énergies. Parce que la traduction dans une nouvelle langue, ou même une nouvelle édition d'un texte ancien, était une opportunité de se ré-engager à propos d'un thème, de remanier et de repenser, et aussi de mener des dialogues de longue durée avec ses nombreux traducteurs, éditeurs et collaborateurs à travers le monde. M'étant trouvé pendant des décennies dans ce dernier rôle, il m'a semblé que son anglais se basait trop sur la voix passive; ainsi que sur de lourdes locutions latines et scholastiques qui arrivaient mortes sur la page en anglais, de sorte que je me sentais obligé d'"activer" ses phrases par quelques verbes transitifs anglo-saxons bien vivants. Mais ce n'est là qu'une version, ma version, de certaines des œuvres de Panikkar. Il y en a bien d'autres. En définitive, a-t-il dit, "La réalité est une esquisse que nous tentons tous de tracer." Malgré l'aisance linguistique de Panikkar – ou plutôt sans doute à cause d'elle – cette insatisfaction à propos du mot, du *logos*, est en fait un des traits saillants de sa pensée, et peut rendre compte en partie de ses tendances apophatiques persistantes.

Mais où se trouve 'LE' vrai texte? Panikkar avait coutume de réprimander les étudiants qui demandaient quelle version de la Bible ils devraient consulter : "L'original", répondait-il. Si l'idée d'un 'mémorial' à Panikkar est un noble idéal, j'ai mes doutes. Il me semble que le danger de regrouper l'œuvre de Panikkar en une telle édition monumentale est celui qui s'attache à toute orthodoxie : une incapacité de changer, de s'adapter, de redéployer les idées au-delà du cadre établi, qui devient trop facilement une plate-forme dogmatique pour la publicité, la promotion et la propagande. « Le Bouddha que tu vois devant toi ne peut être qu'une idole »; "rien n'est plus aveuglant qu'une lumière vive..." Il est probable que sa récente célébrité s'évanouira peu après lui, de sorte que l'idolâtrie et l'hagiographie pourront être évitées. Mais il nous faut aussi prendre garde à la tendance, chez certains universitaires, à convertir tout ce qu'ils prennent dans l'œuvre de Panikkar en un 'système' – le leur, non le sien, devrais-je souligner — et une autre forme d'idolâtrie. Il a résisté toute sa vie à la puissante tentation de tout amener sous l'empire d'une superstructure conceptuelle souveraine, aussi commode que cela puisse se révéler pour de futures thèses de doctorat. Son travail aurait plutôt le caractère d'un organisme – comme un arbre, avec des 'points de croissance' multiples, des racines et des branches, et aussi du bois mort. Chacune des distinctions qu'il a faites — foi et croyance, *shunyata* et *pleroma*, et ainsi de suite — est une branche bourgeonnante en puissance. S'il peut être nécessaire pour comprendre Panikkar d'étirer en un spectre continu les couleurs variées des œuvres, un texte fixe de lui n'est à peu près un *non sequitur*. Au moins pouvons-nous, en attendant le texte 'parfait', regarder toutes les chapelles et tous les ashrams sur le bord du chemin que Panikkar a visités le long de sa route, ce que nous pouvons faire très facilement en revenant aux livres et aux articles qui avaient d'abord touché nos cœurs et nos esprits dans leur contexte initial. Panikkar, comme Ivan Illich, était bien conscient qu'institutionnaliser les valeurs humaines aboutit trop souvent à leur subversion : "Mener à bien le dialogue n'est pas le final, mais une performance continue," nous dit-il, et encore : "Le sens de la symphonie n'est pas dans le final."

Alors... quelle est la meilleure façon d'amener aux gens les 'idées' de Panikkar ? La façon la plus directe est de travailler en passant par les traditions qu'il a fait siennes, soit pour le voir plus clairement en contexte, soit pour voir ces traditions de façons nouvelles. Sa ligne la plus célèbre est sans doute celle-ci : « Je « suis parti » chrétien, je me suis « trouvé » hindou et je suis « revenu » bouddhiste, sans avoir cessé d'être chrétien. » Radix, c'est la racine. En ce sens, Panikkar est radical parce qu'il est resté, à travers tout, enraciné dans sa foi chrétienne. Pourtant, je soupçonne qu'il nous faut maintenant ajouter à sa fameuse ligne le coda que, après ses aventures multireligieuses, « la chrétienté ne sera plus jamais tout-à-fait la même. » Les travaux de Gerard Hall et de Francis D'Sa sont ici fort pertinents, lorsqu'ils disent que les adeptes traditionnels des religions doivent répondre « de l'intérieur ». Comment le travail de Panikkar sur les frontières – et pourtant simultanément au cœur – de plusieurs traditions religieuses — christianisme, hindouisme, bouddhisme — les affecte-t-il en définitive ? L'« étude de Panikkar » peut être comprise au *génitif objectif*, comme l'étude de l'homme et de ses travaux; ou au *génitif subjectif*, comme une continuation des études de l'homme lui-même. Dans quelle mesure Panikkar s'est-il engagé avec ces traditions, a-t-il répondu aux objections et transformé l'auto-compréhension, disons, de chrétiens, d'hindous, d'athées, etc.? C'est là le vrai Panikkar 'orthodoxe', veillant aux transmutations des traditions scripturales établies, ainsi qu'à leur 'fécondation mutuelle.' Ce n'est pas seulement d'exégèse que nous avons besoin ici, mais aussi d'herméneutique ... pour un 'renouvellement.' Hormis ses efforts pour sevrer les gens de l'« idéologie panéconomique », je ne me souviens d'aucun cas où Panikkar ait jamais essayé de convertir quiconque à quoi que ce soit d'autre, à aucune tradition autre que la leur. Mais le travail de sa vie entière fait penser qu'il espérait que les gens – pourvu qu'ils restent ouverts à des idées provenant d'autrui – reviennent approfondir leurs propres traditions avec des yeux rafraîchis et des énergies transformatrices. Est-ce que cela se produit réellement ? Voyons en davantage à ce propos.

II Panikkar hétérodoxe

Après la fin de l'histoire

Le second cercle, inspiré par les efforts de pionnier de Panikkar', part de ses œuvres pour regarder vers l'extérieur, pour élargir et approfondir le dialogue entre cultures et religions disparates.

La Conquête a presque toujours amené la Fin du Monde aux peuples autochtones. Un exemple : À la fin du siècle dernier, il n'y a pas si longtemps après tout, nous avons entendu parler de la vague de suicides chez les Guaraní du Brésil, tragédie lointaine dans un pays lointain. Au cours des neuf premiers mois de 1995, 43 membres de la tribu se sont suicidés, et des douzaines d'autres ont tenté de le faire. Les anthropologues étudient les Guaraní parce que leur eschatologie (histoires de la Fin des Temps) est l'une des plus sophistiquées du monde. À partir de 1740, des shamans-prophètes messianiques ont conduit des migrations de masse à travers toute l'Amérique du Sud en quête du Pays sans Mal, paradis qui serait à eux lorsque les signes de la Fin seraient légion. Les Guaraní croyaient que, en jeûnant et en dansant, leurs corps deviendraient assez légers pour léviter jusqu'au Pays sans Mal. Pourtant, de cette époque jusqu'à maintenant, ils n'ont pas réussi à le trouver. Les

shamans ont prétendu que la nourriture européenne les avait rendus trop lourds pour le vol des esprits. Et puis, il y a une quinzaine d'années, le dernier des shamans est mort. Ils ont perdu leurs guides et oublié les danses. Il n'y avait pas d'issue. Nous trouvons cela triste; bien sûr, mais nous pensons que cela n'est pas notre affaire. Quand nous levons la tête de nos tâches quotidiennes, nous pensons avoir d'autres problèmes à affronter... entre autres, le réchauffement climatique et le trou dans la couche d'ozone. Nous savons que la destruction des forêts tropicales contribue au réchauffement global, mais c'est à peu près tout le lien que nous réussissons à établir.

L'eschatologie des Guaraní parle des signes de la Fin des Temps : des matières célestes tombent sur la Terre, et des matières terrestres sont projetées dans le ciel. Peut-être y a-t-il un manque d'ozone dans le ciel, mais il y en a beaucoup dans smog au-dessus des villes industrielles. Et les carburants fossiles convertissent des matières organiques terrestres en fumée, qui piège la chaleur du soleil. Nous connaissons les 'causes' scientifiques de tout cela, mais nous ne savons pas vraiment ce que cela signifie. Les Guaraní le savent. Cela signifie la Fin du Monde – le nôtre, aussi bien que le leur. Le ciel TOMBE. Un monde est pourri, et le prochain est encore à venir. Il me reste à vous dire comment ils se suicidaient. Des jeunes filles Guaraní, parfois accompagnées de leurs mères, se pendaient en haut des arbres en une parodie macabre de la danse vers le paradis. Ils savaient ce qui, pour la plupart d'entre nous, reste encore à admettre : Le monde est déjà parvenu à sa fin, au moins une sorte de monde. Nous ne pouvons rien y faire.

Je suis heureux de pouvoir mentionner que les Guaraní ont récemment connu certains succès dans le domaine politique, au moins en Bolivie et au Paraguay, mais l'idéologie de progrès qui a si longtemps opprimé les traditions 'orales,' non-historiques, centrées sur le local, est la même qui anime aujourd'hui Google et les autres missionnaires Internet de la globalisation, numérisant tout le 'contenu' disponible et massacrant dans leur lancée la plupart des 'vieux' médias. Nous voyons que cela va bien au-delà de la langue et des médias, au développement comme idéologie, ce qui est peut-être aujourd'hui le plus flagrant dans les attitudes de la Chine à l'égard de ses propres cultures 'primitives' (Ouighours, Tibétains, etc.) et, de là, à des extensions hasardeuses de la rationalité managériale telles que le génie génétique. Il ne semble pas possible de freiner l'équipée biotech, ce qui garantit que ceux qui sont en vie aujourd'hui apparaîtront à leurs descendants comme quelque chose de semblable aux derniers peuples indigènes, les derniers à connaître à quoi ressemblait la nature – sans parler de la nature humaine – avant que l'ingénierie génétique ne commence à s'en mêler. Nous sommes maintenant tous des Ishi, les derniers de notre espèce. Ou autrement, peut-être le début de quelque chose d'entièrement nouveau et imprévisible. Panikkar lui-même a souligné que le caractère dominant de la technologie à notre époque est son accélération. Il pourrait avoir remarqué aussi sa tendance à la miniaturisation, caractéristique que Buckminster Fuller a soulignée. Ces tendances sont toutes deux à l'œuvre dans le techno-progrès casse-cou d'aujourd'hui. Toutes nos institutions vacillent ... des États-nations aux banques, des écoles aux médias, à la musique, aux arts, à l'édition ... Quelles que soient les utopies que le 'progrès' peut promettre

aux gens, de tels buts futuristes ne peuvent être jaugés avec précision que comme se situant à telle 'distance de la source.' Bref, la culture occidentale a rompu ses amarres. Elle n'est plus une culture intacte, ni même une structure strictement 'occidentale'. D'autres traditions peuvent se révéler plus 'riches en res-sources.'

Avant tout : Que pouvons-nous faire ? Et bien, nous pouvons aider les sans-voix à se faire entendre.... Nous pouvons aussi faire place dans nos cœurs et nos esprits à 'd'autres façons de connaître', pour employer l'expression de John Broomfield. Ouvrir la vision de Panikkar pour embrasser les traditions autochtones a longtemps été le travail de ce fameux Institut Interculturel de Montréal, aujourd'hui sous la direction de Kalpana Das, cet IIM qui a, dans l'esprit de Panikkar, créé pendant un demi-siècle un espace où des gens de cultures diverses ont pu non seulement se rencontrer, mais collaborer entre eux pour articuler ces 'autres voies'. Voyez ces quarante et quelques années de sa revue *InterCulture*, où le rédacteur-en-chef Robert Vachon a réellement 'écouté' et communiqué ce qu'il entendait... par exemple une histoire alternative de la Révolution américaine vue à travers les yeux des aînés Mohawks. Contestant la conversion de toutes les valeurs en valeurs économiques – l''idéologie panéconomique' domine maintenant même l'Internet – *InterCulture* a offert des alternatives réelles à la marée apparemment irrésistible du 'développement.' Le point crucial n'est pas un nouveau dogme, ni même une grande idée (mienne, évidemment), c'est que des êtres humains réels se rencontrent à tous les niveaux de pensée et de sentiment et d'être qu'ils peuvent trouver.

Voici ce que la Fin de l'Histoire devrait signifier le plus directement pour nous — la fin de la présomption chez une seule culture de posséder 'toute l'histoire. Il nous faut, au lieu de cela, prêter oreille à toutes les autres histoires que les peuples racontent sur eux-mêmes, spécialement maintenant que l'histoire 'unique' de l'Occident impérialiste s'est pratiquement effondrée. Mais que se passe-t-il lorsque les gens du village d'à côté racontent une histoire radicalement différente? Que se passe-t-il si mon histoire dit que la vôtre est totalement fausse ? Alors on fait appel au dialogue entre les villages et tout le monde ne sera pas d'accord. C'est ici que les travaux de Panikkar sur le pluralisme peuvent aider. L'hétérodoxie recèle ses propres dangers : retraite dans des îlots de savoir, sauvegarde des vestiges salutaires, etc. Sans doute sommes-nous capables de tout 'diffuser' – résultats des élections, sort des baleines, et jusqu'à nos activités quotidiennes les plus banales – dans le monde entier, en stéréo sur écrans plasma de 56", mais trop souvent nous ne soucions pas d'écouter beaucoup au-delà de l'écho de nos propres voix. Le moment est venu d'apprendre à nous occuper de cela.

III Panikkar non orthodoxe

Après l'écologie, et tout cela *****

Le troisième cercle des études post-Panikkar résonne de ses travaux interculturels et inter-religieux, mais bondit dans de nouvelles directions que suggère sa vision du tout.

En une seule génération nous avons vu l'écologie passer de la flambée initiale d'animisme exstatique – qui nous a menés à 'danser dans les rues' dans les années

60 et 70 - à une simple comptabilité de coûts et au commerce lucratif de crédits carbone. Le fiasco de la Conférence de Copenhague sur le climat, l'an dernier, ne fait que souligner à quel point ce que Panikkar a appelé 'l'interlude écologique' a ramené une fervente histoire d'amour avec la vie dans toutes ses manifestations à un exercice stérile de logistique. Le Système est vraiment au-delà de toute possibilité de réparation, comme l'observait Panikkar dans "*End of History*", si le bon peuple de la Terre ne peut même pas s'entendre pour piller jusqu'au bout sa planète jardin. Ce qu'il faut, c'est un changement de mythe, de toute notre vision du monde, dit Panikkar, et non un simple changement vers des tactiques d'exploitation plus douces : une intuition cosmo/thé/andrique équilibrée du tout, un nouveau rêve. C'est d'une telle vision du tout que découle son néologisme d'écophilosophie : sagesse de l'*oikos*, habitat approprié – et, en définitive, *perichoresis*, *co-habiter* mutuel, de Dieu et de l'Homme dans le Cosmos. Mes étudiants Peter Raine et Charlotte Sundé ont appliqué chacun la 'vision' de Panikkar aux questions d'environnement et ils ont pu créditer des spiritualités autochtones invisibles à des écologistes professionnels.

La vision de Panikkar n'est pas un coup d'œil sur quelque *Shangri-la* resplendissante au sommet d'une colline, mais sa façon de voir les choses... le troisième œil de Richard de St. Victor aussi bien que l'*ajna* hindoue, dit-il, la vision advaitique/trinitaire d'une relativité radicale, qui revient à une notion des limitations de l'esprit humain face au Mystère infini de la vie et de la liberté. Ce troisième œil peut s'appliquer à des domaines qu'il n'a pas abordés lui-même ; il n'est en soi rien d'autre que la sagesse de la voie du milieu, le pivot, le point d'équilibre. Les études 'appliquées' sur Panikkar prennent comme une donnée l'interconnexion de toutes choses, elles peuvent sembler peu orthodoxes dans l'arène académique hyperspécialisée d'aujourd'hui, mais les études interdisciplinaires peuvent être authentiquement holistes si elles visent à rétablir l'éco-logie des relations entre Dieu, l'Homme et le Cosmos, et à guérir ainsi l'actuelle patho /logie. Il y a une étrange sensation de perte lorsque nous nous détournons, comme nous devons assurément le faire, des méta-narrations ratées de l'histoire monolithique de rois, de reines, de guerres et d'empires du 19e siècle pour nous tourner vers les 'petites histoires' des vies quotidiennes qui préoccupent aujourd'hui les historiens. Il y a quelque chose qui manque, quelque chose qui a à voir avec le sens de toute l'entreprise. Panikkar comble cette lacune en proposant notre propre présent comme le moment 'transhistorique' où nous pourrions être capables de recueillir le meilleur des deux époques, non-historique et historique. Une telle vision intégrale verra forcément que les fragments sont cassés, certains irrémédiablement, mais elle pourrait pourtant voir des façons de les rapprocher sans brouiller des distinctions cruciales.

L'écologie n'est pas une comptabilité des coûts de crédits carbone, pas plus qu'il n'est possible de trouver l'amour dans les forums de discussion ou la justice dans des actes terroristes de vengeance. « Il y a une écologie des mauvaises idées, tout comme il y a une écologie des mauvaises herbes », écrivit un jour Gregory Bateson, « et il est caractéristique du système que l'erreur de base se propage ». Les armes de

distraction massive peuvent se révéler plus virulentes encore que les armes de destruction massive.

Qu'est-il advenu de l'écologie de l'esprit (*Ecology of Mind*) de Bateson ans au cours des trente années qui se sont écoulées depuis son décès ? L'Internet est arrivé, rendant visible pour tous ce que voyait Bateson, vraiment là devant vous. Les mauvaises idées deviennent 'virales' du jour au lendemain, et toute intériorité est bannie dans ce monde virtuel d'extrême exhibitionnisme. Pour le 'franc-tireur' Panikkar, la liberté (*moksha*, libération) a toujours été l'ultime valeur spirituelle. La liberté est précisément ce qui est mis au défi par la commodité de la vie dans un monde branché, et pas simplement la liberté de la surveillance omniprésente de nos 'longues queues' numériques. La contemplation se fait toujours plus rare à cette époque d'hyper-connectivité et de déficit d'attention. Un monde d'individus branchés sur le Net, mais toujours plus profondément aliénés, chacun devant son propre écran et pas grand' chose d'autre, n'a pas encore entendu l'affirmation du divin selon Panikkar, comme "ce qui rompt mon isolement, mais respecte ma solitude". Il alla jusqu'à appeler le Corps mystique du Christ "l'Internet réel." Lisez *Empire of Illusion* de Chris Hedges ou *Distracted* de Maggie Jackson, et vous pourriez pleurer: Dans un monde virtuel, simulé, la seule façon de s'en sortir est l'entrée dans ... la totalité de la Réalité. Pourtant, le discernement nécessaire aujourd'hui est encore, et de loin, la plus vieille discipline de toutes : trouver votre voie entre vérité et mensonges, réalité et illusion. Cela appelle aussi un engagement authentique, le risque réel qu'il y a à s'engager avec les problèmes du jour. Les efforts de Diane Pendola pour 'réaliser' les idées de Panikkar dans son travail avec les 'femmes en cages' viennent à l'esprit, ou encore l'application pionnière des principes de Panikkar par Clemens Mendonça à l'éducation interreligieuse en Inde.

Quant à parer à la destruction de la planète et de ses populations : où sont, de nos jours, les résistants à la guerre ? Le nouveau documentaire d'Ehrlich/Goldsmith sur Daniel Ellsberg, *The Most Dangerous Man in America*, pourrait finalement commencer à conscientiser une nouvelle génération apparemment insensibilisée à la guerre sans fin. Quand j'ai travaillé avec Ellsberg à la fin des années 70, transcrivant et éditant les conférences anti-nucléaires qu'il allait prononcer à Stanford et Berkeley, c'était un prolongement naturel de mon travail avec Panikkar, qui a comporté à l'époque la production de plusieurs projets de "The End of History." Les deux activités — travail pour la paix et travail avec Panikkar — n'étaient pas précisément le 'même' domaine d'étude, mais elles n'étaient pas 'différentes' en un sens humain. Elles s'impliquaient l'une l'autre, comme les faces *urgentes* et *importantes* de la même condition humaine, exigeant à la fois des choix pragmatiques et des révisions de la théorie, l'activiste et le contemplatif œuvrant ensemble. Ce sont aussi des dimensions du dialogue intra-religieux, c'est ce que vous en faites, personnellement, dans votre propre vie et votre propre conscience. Et les trois Panikkars — l'orthodoxe, l'hétérodoxe et le non-orthodoxe — vont ensemble et ont besoin l'un de l'autre. De toute façon, l'ancienne *doxa* grecque signifiait simplement opinion : une, multiple, ou aucune. Je crois avoir été, à un moment ou un autre, un interprète orthodoxe de ses travaux (éditeur, traducteur); un

exemple de la rencontre de Panikkar avec la contre-culture psychédélique '*alien*' de la Californie dans les années 70 et, depuis lors, un penseur libre capable de prendre mes repères dans des études interdisciplinaires diverses et souvent non orthodoxes, en conservant comme lumière qui me guide à l'horizon la vision non dualiste de Panikkar.

De nos jours, nous sommes tous pris dans le Net, avec sa promesse d'omniscience, son spectacle ininterrompu, son cerveau en ruche et, depuis l'avènement du *broadband*, son retrait en bloc de la culture de l'écrit. On le présente comme rien de moins que la nouvelle étape de l'évolution humaine. Mais, attendez un peu ... n'est-ce pas plutôt nous qui nous adaptons bien trop facilement à nos machines ? L'intelligence 'artificielle' qui ne pourra jamais être générée entièrement en laboratoire ou dans le silicone pourrait bien devenir la nôtre, comme Panikkar l'avait en fait prédit il y a vingt ans dans ses (conférences) *Gifford Lectures*. Des critiques du Net, comme Nick Carr, ont récemment cité un passage bien connu du biologiste britannique J. B. S. Haldane :

L'évolution suivra son cours. Et ce cours a généralement été dirigé vers le bas. Les espèces ont en majorité dégénéré ou se sont éteintes ou, ce qui est peut-être pire, elles ont progressivement perdu beaucoup de leurs fonctions. Les ancêtres des huîtres et des bernaches avaient une tête. Les serpents ont perdu leurs membres, tandis que les autruches et les pingouins perdaient leur aptitude à voler. L'homme pourrait tout aussi facilement perdre son intelligence.

Carr pose la question évidente : "L'automatisation du travail physique n'a pas rendu nos muscles plus gros. Nous faut-il supposer que l'automatisation du travail mental rendra nos cerveaux plus intelligents ?" La question est rhétorique, mais la situation à laquelle notre intelligence humaine malléable est confrontée à l'âge numérique est réelle.

Comme nous le rappelle Joseph Prabhu, Panikkar lui-même fut jadis présenté par Ewert Cousins comme un "mutant", précurseur d'une deuxième période axiale qui serait caractérisée par la convergence et la transformation mutuelle de cultures et de religions jadis insulaires en une nouvelle configuration de la personnalité humaine. Mais c'est là une mutation en sens inverse ... Pour aller dans ce sens, et se détourner d'une atrophie également imminente des facultés humaines essentielles, nous devrions encourager ce que j'appellerais des études 'non-conformistes' de Panikkar. En suivant le bon exemple de Samuel A. Maverick, élève texan du 19^e siècle, qui se refusait à imprimer des marques au fer rouge dans la peau de son bétail, et cela pour des raisons humanitaires, nous pourrions faire écho : cessons de marquer au fer rouge ! Cultivons la créativité, la spontanéité, l'improvisation ! Laissons tomber les étiquettes!

Je donnerai un exemple parfaitement excentrique d'une telle mutation non conformiste, avec le renversement du système de castes de l'Inde - *brahmins*, *kshatriyas*, *vaishyas* et *shudras* – pour en faire sans doute quelque chose

d'entièrement nouveau. Nous savons tous à quels abus menait cet ancien système, marquant les gens pour la vie, leur attribuant un rôle fixé, écrasant sous le poids de la tradition des secteurs entiers de la population. La sensibilité moderne se révolte à cette idée même. Nous pourrions réinterpréter le système de castes non pas de la façon orthodoxe, en découpant les catégories en sous-castes, ni d'une façon hétérodoxe, en reconnaissant que d'autres cultures ont gardé les gens à leur place avec des systèmes analogues, mais de façon non conformiste, *kairo*-logique plutôt que sociologique, comme des étapes dans le déploiement de la destinée (*kairos*) humaine plutôt que comme une condamnation à perpétuité individuelle. Une telle ré-interprétation radicale, en dehors de toutes les catégories conventionnelles, peut sembler idiosyncratique, voire capricieuse. Elle l'est probablement — c'est là le danger des études non orthodoxes – mais cela a aussi ses mérites :

- Des 'techniciens du sacré' régnaient sur les premières sociétés dont nous avons connaissance. Les saints, les shamans et les sages de l'ère kairologique non historique ont mis le *theos* au sommet d'une pyramide hétéronome : l'"autre" monde règne sur celui-ci. Et, bien sûr, ils veulent s'y rendre (par des prières ou par des pyramides). Mais une société axée sur cet objectif devient finalement hiérarchisée de façon rigide. Cela peut être rituellement beau et esthétiquement gracieux, mais cela peut aussi être statique, stagnant, voire abêtissant. Les gens finissent par s'ennuyer, bientôt ils feront n'importe quoi pour un changement
- Ainsi, pendant la plus grande partie de l'histoire écrite, la société est convertie en nobles guerriers — qui se mettront bientôt à la renverser, encore et encore. Les héros et les rois et les chevaliers combattants de la deuxième époque kairologique ont mis ce monde, le *kosmos*, au sommet de leur échelle de valeurs. Et, bien sûr, ils veulent le conquérir, leur dynamisme et la violence gardant des nations entières pratiquement dans un état de crise constante. Les choses changent, mais généralement pour le pire, jusqu'à ce qu'en 1945 la bombe atomique impose soudain des limites aux ambitions de la caste militaro-politique elle-même...
- Ainsi, depuis la Seconde guerre mondiale, la société a été confiée la classe commerçante. Bien sûr, les marchands, les agents de change et la 'classe affaires' de ce troisième moment *anthropo*-centrique préfèrent des 'échanges monétaires' profitables 'sur le marché' aux anciennes économies de 'don' ou de fournisseurs. Mais l'argent comme valeur suprême se heurte bientôt à ses propres limites — avec le changement climatique, le quasi-effondrement du secteur bancaire, et ainsi de suite. La mentalité selon laquelle 'l'appât du gain est bon', propulsée par le mirage selon lequel 'l'intérêt personnel' est dans le meilleur intérêt de chacun, s'écroulera du jour au lendemain. ..
- Il est donc grand temps, pouvons-nous supposer, de confier le monde aux recycleurs, à l'ancienne caste des intouchables qui s'occupent de ce qu'on appelle 'déchets,' excréments, ordures et cadavres. L'Internet lui-même est une vaste opération de recyclage. Buckminster Fuller disait en plaisantant que lorsqu'il regardait Los Angeles, il voyait un énorme tas d'ordures attendant

d'être recyclées. Nous n'avons qu'à regarder les ruines de la révolution industrielle tout autour de nous, sans parler de l'uniformité abrutissante de tout complexe de bureaux de compagnies, pour voir ce qu'elle a signifié. Nous avons des montagnes de recyclage à faire !

C'est aux recycleurs qu'il appartiendra de rétablir l'équilibre des trois mondes perdus aux trois époques antérieures. Pour ce faire, nous ne pouvons que chercher dans chacune de nos propres vies cet équilibre ontologique de Dieu, de l'Homme et du Monde que Panikkar appellerait la conquête d'une nouvelle innocence. Ou, si je pouvais (seulement !) mettre cela dans un idiome non-verbal qu'aimait aussi Panikkar, "Le sourire du Bouddha."

À la mémoire de Roger Rapp

Présenté le 21 juin 2010 au Symposium «Dreaming a New Earth: Indigenous Spiritualities and the Vision of Raimon Panikkar», Australian Catholic University, McAuley Campus, Banyo, QLD, Australia. Les actes seront publiés par Mosaic Press en 2011.

AFTER PANIKKAR

Scott Eastham¹

If you meet the Buddha, kill him.

It is not for me to tell anybody how to respond to Raimon Panikkar's 'vision,' so I may simply observe from my own experience that studies inspired by his seem to move in three distinct directions: *in*, *out*, and all *around*. Think of the concentric circles generated when you toss your pebble into the pond. Can we get a little closer view of those 'ripples'?

I Orthodox Panikkar

After a Life's Work

The first circle looks inward to the man and his works, clarifying, evaluating and continuing his ground-breaking efforts in the traditions he made his own.

In the autumn of 2009, I am told, Raimon Panikkar entirely cleared off the desk in his upstairs study at Can Felò in Tavertet. It may be the first time anybody has actually seen the surface of the furniture in Panikkar's study, customarily cluttered with books, articles and manuscripts. The author Panikkar has retired, putting down his pen at age 90. Fair enough. Some projects – Opera Omnia, Rhythm of Being – will go forward, but without his direct participation.

Now that the whole of his work lies before us, I would of course like to see more people reading Panikkar more closely. While we live in a 'spectacular' age of receding literacy, the verbal giving way to visual spectacle on every front, some of us may yet swim against this tide. Panikkar will never be a popular writer, but he plainly should be more widely recognized than he is – particularly in English, today's koiné – by a world where inter-religious understanding has become just about as precious as it is scarce.

But what Panikkar should people be reading? – in which language? - in which version? If there is one trait Panikkar consistently displayed with regard to his own writings, it was dissatisfaction. Ever on the lookout for new ways to say 'it,' theandric became cosmotheandric, secularity became sacred secularity, interdependence became inter-independence, and so on. Ask yourself why translation has from the start been an integral dimension of his work, one that absorbed no small part of his time and energies. Because translation into a new language, even a new edition of an old text, was an opportunity to re-engage with the themes, to redraft and rethink, and also to conduct long-term dialogues with his

¹ Scott Eastham, Senior Lecturer at Massey University, New Zealand, has served as English Editor of some Panikkar's best-known books, including *The Intrareligious Dialogue*, *Myth, Faith & Hermeneutics*, *The Cosmotheandric Experience*, and *The Rhythm of Being*.

many translators and editors and collaborators worldwide. In the latter role over three decades, it seemed to me that his English relied too much on the passive voice, as well as on cumbersome Latin and scholastic locutions which arrived dead on the page in English, so I felt obliged to 'activate' his sentences with a few lively Anglo-Saxon transitive verbs and wordplays. But that's just one version, my version, of some of Panikkar's works. There are plenty of others. In the end, he says, "Reality is a sketch we are all trying to make." Despite Panikkar's linguistic fluency - or more likely because of it - this dissatisfaction with the word, the logos, is in fact one of the salient traits of his thinking, and may partly account for his persistent apophatic tendencies.

But where is the 'one, true text'? Panikkar used to chide students who asked which version of the Bible they should consult: "The original," he would say. While a 'memorial' edifice to Panikkar is a noble ideal, I have my doubts. It seems to me that the danger of consolidating such a 'monumental' edition of Panikkar's works is the danger that dogs any orthodoxy: an inability to change, to adapt, to redeploy the insights beyond the 'established' framework, which too easily becomes a dogmatic platform for publicity, promotion, and propaganda. 'The Buddha you see before you can only be an idol;' 'nothing is more blinding than a bright light...' His recent celebrity will presumably fade not long after he does, so idolatry and hagiography may be avoided. But we must also beware the tendency amongst some academics to turn anything they take from Panikkar's work into a 'system' - theirs, not his, I should emphasize, and another form of idolatry. He resisted all his life the powerful temptation to bring everything under the sway of a sovereign conceptual superstructure, however convenient that might prove for future Ph.D. dissertations. His work has more the character of an organism - like a tree, with multiple 'growing points,' roots and branches, and some dead wood too. Every distinction he ever made - faith and belief, shunyata and pleroma, and so on - is a budding branch in potentia. While it may be necessary to pull the variegated colors of Panikkar's works into a continuous spectrum in order to understand him, a fixed Panikkar text is very nearly a non sequitur. At least while we are awaiting the 'perfect' text, we may look into all the little wayside chapels and ashrams Panikkar visited along his path, which we can do quite easily by reconsidering the books and articles that first touched our hearts and minds in their original settings. Like Ivan Illich, Panikkar was well aware that institutionalizing human values all too often ends up subverting them: "The completion of dialogue is not a finalé, but a continuous performance," says Panikkar, and again: "The meaning of the symphony is not in the finalé."

So... how best to bring Panikkar's insights 'home' to people? The most direct way is by working through the traditions he made his own, either to see him more clearly in context, or to see those traditions in new ways. His most famous line is probably, "I 'left' as a Christian, I 'found' myself a Hindu and I 'return' a Buddhist, without having ceased to be a Christian." The radix is the root: In this sense Panikkar is radical because through it all he remains rooted in his Christian faith. Yet I suspect one must now add to his famous line the coda that after his multireligious adventures, 'Christianity will never be quite the same.' Gerard Hall's and Francis D'Sa's work is most pertinent here, where traditional religious adherents

must respond from 'within': How does Panikkar's work on the boundaries – and yet somehow simultaneously at the core – of several religious traditions eventually affect them, i.e., Christianity, Hinduism, Buddhism? The 'study of Panikkar' can be understood in the objective genitive as the study of the man and his works, or in the subjective genitive, as a continuation of the studies of the man himself. How thoroughly has Panikkar engaged with these traditions, met the objections, and transformed the self-understanding of, say, Christians, Hindus, atheists, etc.? This is the real 'orthodox' Panikkar, attending to the transmutations of the established scriptural traditions, as well as to their 'mutual fecundation.' Here we need not only exegesis, but also hermeneutics ... to 'make it new.' Apart from his efforts to wean people from the 'paeconomic ideology,' I do not recall a single instance of Panikkar ever trying to convert anybody to anything else, to any tradition other than their own. But his entire life's work suggests that he was hoping people would – providing they stayed open to insights stemming from other cultures – turn and return to deepen their own traditions with fresh eyes and transformative energies. Is this in fact happening? Let's hear more about it.

II Heterodox Panikkar

After the End of History

The second circle, inspired by Panikkar's pioneering efforts, looks outward from his works to widen and deepen the dialogue between disparate cultures and religions.

The Conquest almost always brought the End of the World to native peoples. One example: At the close of the last century, not so long ago after all, we read of the rash of suicides among the Guaraní in Brazil, a far-away tragedy in a far-away land. In the first nine months of 1995, 43 of the tribe killed themselves, and dozens more tried. Anthropologists study the Guaraní because theirs is one of the world's most sophisticated eschatologies (stories of the End-time). From the 1740s onward, messianic prophet-shamans led mass migrations all over South America in quest of the Land Without Evil, the paradise that would be theirs when the signs of the End were legion. The Guaraní believed that by fasting and dancing, their bodies would become light enough to levitate to the Land Without Evil. Yet from that time to this, they failed to find it. The shamans claimed European foods had made them too heavy for the spirit-flight. And then, about fifteen years ago, the last of the shamans died. They lost their guides, and forgot the dances. There was no way out. We find this sad, of course, but not our concern. When we look up from our daily business, we think we face other problems... global warming and the ozone hole among them. We are aware that destruction of their rainforests contributes to global warming, but that's about as much connection as we're able to make.

The Guaraní eschatology tells of the signs of the End-time: Sky-stuff falls to Earth, and Earth-stuff is cast into the sky. There may be a lack of ozone in the sky, but there's plenty of it in the smog over industrial cities. And fossil fuels turn organic Earth-stuff into smoke, which traps the sun's heat. We know the scientific 'causes' of all this, but we don't really know what it means. The Guaraní know: It means the End of the World -- ours, as well as theirs. The sky IS falling. One world is rotten,

and the next still to come. I have yet to tell you how they were committing suicide... Young Guaraní girls, sometimes accompanied by their mothers, were hanging themselves from the treetops in a macabre parody of the dance into paradise. They knew what most of us have yet to admit: The world has already come to an end, at least one kind of world. There's nowhere to go but up.

I am pleased to report that the Guaraní have lately had some successes in the political realm, at least in Bolivia and Paraguay, but the ideology of progress which has so long oppressed 'oral,' non-historical, place-centered traditions is the same ideology today driving Google and the other Internet missionaries of globalization, digitizing all available 'content' and massacring most of the 'old' media in the process. We see that it goes beyond language and media to development as an ideology, presently perhaps most blatantly evident in China's attitudes to its own so-called 'primitive' cultures (Uighurs, Tibetans, et al.), and from there to freakish extensions of managerial rationality like genetic engineering. The biotech juggernaut seems unstoppable, guaranteeing that those of us alive today will appear to our descendants as something like the last indigenous people, the last to know what nature – not to mention human nature – was like before the genetic engineers began messing with it. We are all Ishi now, the last of our kind. Or else maybe the start of something entirely new and unpredictable... Panikkar himself stressed that the dominant character of technology in our time is its acceleration. He might also have noticed its tendency toward miniaturization, a characteristic Buckminster Fuller emphasized. Both are at work in today's breakneck techno-progress. All our institutions are tottering... from nation states to banks, from schools to media, music, the arts, publishing, etc. Whatever utopias 'progress' may promise people, such futuristic goals can only be accurately gauged as so much 'distance from the source.' In short, Western Culture has lost its moorings. It is no longer an intact culture, nor even strictly 'western' anymore. Other traditions may prove more 're-source-full.'

First of all: What can we do? Well, we can help those who don't have a voice to be heard... we can also make room in our hearts and minds for 'other ways of knowing,' to use John Broomfield's phrase. Opening out Panikkar's vision to embrace indigenous traditions has long been the work of the famed Intercultural Institute of Montréal, today under the direction of Kalpana Das, which has, in the spirit of Panikkar, for half a century created a space where people from disparate cultures may not only meet, but collaborate with one another in articulating those 'other ways'. Look at the 40-plus years of their journal *InterCulture*, where editor Robert Vachon has really 'listened' and passed on what he heard... an alternative history of the American Revolution, for instance, through the eyes of the Mohawk elders. Contesting the conversion of all values into economic values – the 'paeconomic ideology' now dominates even the Internet – *InterCulture* offered real alternatives to the seemingly irresistible tide of 'development.' The crux is not a new dogma, or even a great idea (mine, of course), it is real human beings encountering one another at all the levels of thinking and feeling and being they can muster.

Here is what the End of History should mean most directly to us, the end of the presumption of a single culture to possess 'the whole story.' We need instead to lend an ear to all the other stories people tell of themselves, especially now that the 'one' history of the imperial West has for all practical purposes collapsed. But what happens when the people in the next village are telling a radically different story? What if my story says that yours is dead wrong? Then dialogue between the villages is called for, and not everybody is going to agree. Panikkar's work on pluralism can help here. Heterodoxy harbors its own dangers: a retreat into atomistic islands of knowledge, salvation for the saving remnant, etc. We may be able to 'broadcast' everything – election results, the plight of the whales, even our most banal daily activities – to the wide world in stereo on 56" plasma screens, but we all too often don't bother to listen to much beyond the echo of our own voices. Now is the time to learn how to go about it.

III Unorthodox Panikkar

After Ecology, and All That****

The third circle of post-Panikkar studies resonates with his cross-cultural and inter-religious work, but surges in new directions suggested by his vision of the whole.

In a single generation we have witnessed ecology devolve from the initial flare-up of reverential animism - which got us up and 'dancing in the streets' during the '60s and '70s - to mere cost accounting and the lucrative trade in carbon credits. The fiasco of last year's Copenhagen Climate Convention only underscores how far what Panikkar called 'the ecological interlude' has brought a fiery love affair with life in all its manifestations down to a sterile exercise in logistics. The System truly is beyond repair, as Panikkar observed in "End of History," if the good people of Earth cannot even agree not to despoil their garden planet utterly. What's needed is a change in the mythos, our entire worldview, says Panikkar, not just a shift to milder tactics of exploitation: a balanced cosmo/the/andric intuition of the whole, a new dream. From such a vision of the whole stems his neologism of ecosophy: the wisdom of the oikos, the proper dwelling – and, ultimately, the mutual indwelling, perichoresis – of God and Man in this Cosmos. My own students Peter Raine and Charlotte Sundé have each applied Panikkar's 'vision' to environmental issues and been able to credit indigenous spiritualities invisible to professional ecologists.

Panikkar's vision is not a glimpse of some shining Shangri-la on a hilltop, but the 'way' Panikkar saw things... the third eye of Richard of St. Victor as well as the Hindu ajna, he says, the advaitic/trinitarian vision of radical relativity, which comes down to a sense of the limitations of the human mind faced with the boundless Mystery of life and freedom. That third eye can be 'applied' to areas he did not himself approach; it is nothing in itself but the wisdom of the middle way, the pivot, the point of balance. 'Applied' Panikkar studies take the intrinsic interconnectedness of all things as a given; they may seem unorthodox in today's overspecialized academic arena, but interdisciplinary studies can be genuinely holistic if they aim to restore the eco/logy of relations between God, Man, and Cosmos, and thus to heal the current patho/logy. There is an odd feeling of loss

when we turn, as surely we must turn, from the failed metanarratives of the monolithic 19th Century history of kings, queens, wars and empires to the 'little histories' of everyday lives that preoccupy historians today. There's something missing, something to do with the meaning of the whole enterprise. Panikkar's 'End of History' spans this lacuna by proposing our own present as the 'transhistorical' moment where we may be able to garner the best of both the nonhistorical and historical epochs. Such an integral vision is obliged to see that the fragments are broken, some irretrievably, yet may still see ways to bring them closer together without blurring crucial distinctions.

Ecology is not carbon credit cost-accounting, any more than love can be found in chatrooms or justice in terrorist acts of vengeance. "There is an ecology of bad ideas, just as there is an ecology of weeds," Gregory Bateson once wrote, "and it is characteristic of the system that basic error propagates itself." Weapons of mass distraction may prove to be even more virulent than weapons of mass destruction.

What has happened to Bateson's 'Ecology of Mind' in the thirty years since his passing? The Internet has happened, rendering what Bateson could see visible to all, indeed, in your face. Bad ideas go 'viral' overnight, and all interiority is banished in this virtual world of extreme exhibitionism. For the 'maverick' Panikkar, freedom

(moksha, liberation) has always been the ultimate spiritual value. Freedom is precisely what is challenged by the convenience of living in a wired world, and not just freedom from the ubiquitous surveillance of our digital 'long tails.' Contemplation is ever more at a premium in this 'attention-deficit' age of hyper-connectivity. A world of Net-linked but ever more deeply alienated individuals, each facing their own screens and little else, has not yet heard Panikkar's affirmation of the divine as "That which breaks through my isolation, but respects my solitude." He once went so far as to call the Mystical Body of Christ, "the real Internet." Read Chris Hedges' *Empire of Illusion* or Maggie Jackson's *Distracted*, and you may well weep: In a virtual, simulated world, the only way out is the way in... to the whole of Reality. Yet the discernment required today is still very much the oldest discipline of all: finding your way between truth and lies, reality and illusion. It also calls for genuine commitment, the real risk of engaging with the issues of the day. Diane Pendola's efforts to 'realize' Panikkar's insights in her work with 'women in cages' comes to mind, or Clemens Mendonça's pioneering application of Panikkar's principles to interreligious education in India.

As for fending off the destruction of the planet and its peoples outright: Where, you might ask, are the war protestors these days? The new Ehrlich/Goldsmith documentary on Daniel Ellsberg, *The Most Dangerous Man in America*, may finally begin conscientizing a new generation seemingly numbed to never-ending war. When I worked with Ellsberg in the late 70s, transcribing and editing his anti-nuclear lectures at Stanford and Berkeley, it was a natural offshoot of my work with Panikkar, which at that time included producing several drafts of "The End of History." The two pursuits - peace work and Panikkar work - were not precisely the 'same' area of study, but neither were they 'different' in any human sense. They

implied each other, as the urgent and the important faces of the same human predicament, requiring both pragmatic choices and revisions of theory, the activist and the contemplative working together. These too are dimensions of the intra-religious dialogue; it is what you, personally, in your own life and awareness, make of it. And all three Panikkars - the ortho-, the hetero-, and the un-orthodox, go together and need each other. The old Greek doxa just meant opinion, anyway: one, many, or none at all. I find I have been, at one time or another, an orthodox interpreter of his works (editor, translator); an instance of Panikkar meeting the 'alien' California psychedelic counter-culture in the '70s; and since then a 'free range' thinker able to take my bearings in diverse and often unorthodox interdisciplinary studies by keeping Panikkar's nondual vision as a guiding light on the horizon.

Nowadays we are all caught up in the Net, with its promise of omniscience, its relentless spectacle, its hive-mind and, since the advent of broadband, its wholesale retreat from literacy. It is promoted as nothing less than the next stage in human evolution. But wait... is it not rather we who are adapting all too easily to our machines? The 'artificial' intelligence that can never quite be generated in the lab or in silicon may well turn out to be our own, as Panikkar in fact predicted in his Gifford Lectures twenty years ago. Critics of the Net like Nick Carr have lately taken to citing a well-known passage by British biologist J. B. S. Haldane:

Evolution will take its course. And that course has generally been downward. The majority of species have degenerated and become extinct, or, what is perhaps worse, gradually lost many of their functions. The ancestors of oysters and barnacles had heads. Snakes have lost their limbs and ostriches and penguins their power of flight. Man may just as easily lose his intelligence.

Carr asks the obvious question: "The automation of physical labor did not make our muscles bigger. Are we to assume that the automation of mental labor will make our brains smarter?" The question is rhetorical, but the predicament facing our malleable human intelligence in the digital age is real.

As Joseph Prabhu reminds us, Panikkar himself was once heralded by Ewert Cousins as "mutational Man" a forerunner of a Second Axial Period to be characterized by the convergence and mutual transformation of formerly insular cultures and religions in a new configuration of human personality. But that's a mutation in the other direction... To head that way, and to head off any such imminent atrophy of basic human faculties, we should be encouraging what I would call 'maverick' Panikkar studies – following the good example of 19th C. Texas rancher Samuel A. Maverick, who objected to burning brands into the hides of his cattle on humanitarian grounds: Ignore 'branding.' Cultivate creativity, spontaneity, improvisation. Let the labels fall where they may.

Let me give a perfectly outlandish example of such a maverick mutation, by turning the Indic caste system - brahmins, kshatriyas, vaishyas, and shudras - on its ear and

probably into something else entirely. We all know the abuses to which this ancient system has been subject, branding people for life, assigning them a fixed role, crushing entire sectors of a population under the weight of tradition. The modern sensibility revolts at the very idea. We might reinterpret the caste system not in the orthodox way, by slicing the categories into even further sub-castes, nor in the heterodox way, by recognizing that other cultures have kept people in their places with similar systems, but in a maverick way: kairo-logically instead of sociologically, as stages in the unfolding of human destiny (kairos) rather than as an individual life-sentence. Such a radical re-interpretation, outside all the conventional categories, may seem idiosyncratic, even capricious. It probably is - that's the danger of unorthodox studies - but there is also a point to it:

- 'Technicians of the sacred' lorded it over the earliest societies we know about. The saints, shamans and sages of the nonhistorical kairological moment put the *theos* atop a heteronomic pyramid: the 'other' world rules this one. And of course they want to travel there (by prayers or by pyramids), but a society geared to this goal eventually becomes rigidly hierarchical. It may be ritually beautiful and aesthetically graceful, but it can also be static, stagnant, and stultifying. People get bored; soon they'll do anything for a change
- So, for most of recorded history, society is turned over to the noble warriors - who promptly start overturning it, again and again. The heroes and kings and clashing knights of the second kairological moment put this world, the *kosmos*, atop their scale of values. And of course they want to conquer it, their dynamism and violence keeping entire nations pretty much in a state of constant crisis. Things do change, but usually for the worse, until in 1945 the atomic bomb suddenly put limits on the ambitions even of the military/political caste...
- So, since World War II, society has been turned over to the commercial class. Of course the merchants, moneychangers and 'business class' of this third *anthropo*-centric moment value profitable monetary 'exchanges' in the 'marketplace' over old-fashioned 'gift' or 'provider' economies. But money as a supreme value is rapidly slamming up against its own limits - in climate change, the near-collapse of the banking sector, etc. The 'greed is good' mentality, propped up by the mirage that 'self-interest' is in everybody's best interest, just overnight came crashing down...
- So now, we may surmise, it is high time to turn the world over to the recyclers, to the formerly untouchable caste who deal with so-called 'waste,' excrement, dirt and dead bodies. The Internet itself is one vast recycling operation. Buckminster Fuller used to quip that when he looked at Los

After Panikkar

Angeles, he saw an enormous pile of rubbish crying out to be recycled. We have only to look at the ruins of the industrial revolution all around us, not to mention the mind-numbing sameness of any corporate office complex, to see what he meant. We have heaps of recycling to do!

It will be up to the recyclers to restore the balance of the three worlds lost in the previous epochs. In order to achieve it, we can only seek in each of our own lives that onotomic balance of God, Man, and World which Panikkar would call the conquest of a new innocence. Or, if I could (only!) put it in a non-verbal idiom Panikkar also favored, "The Smile of the Buddha."

In memory of Roger Rapp.

Presented 21 June 2010, at the Symposium "Dreaming a New Earth: Indigenous Spiritualities and the Vision of Raimon Panikkar", Australian Catholic University, McAuley Campus, Banyo, QLD, Australia. Proceedings to be published by Mosaic Press in 2011.

La gouvernance chez les peuples autochtones au Mexique

Limites conceptuelles du métissage

Akuavi Adonon

Professeure chercheur

Université Autonome Métropolitaine – Cuajimalpa

Laboratoire d'anthropologie juridique de Paris

Encore relativement peu exploré et donc guère familier à nos esprits, le brassage des êtres et des imaginaires est appelé métissage, sans qu'on sache exactement ce que recouvre ce terme et sans qu'on s'interroge sur les dynamiques qu'il désigne. [...]

Perçue comme un passage de l'homogène à l'hétérogène, du singulier au pluriel, de l'ordre au désordre, l'idée de mélange charrie donc des connotations et des a priori dont il convient de se méfier comme de la peste.

Serge Gruzinski¹

Résumé français

La notion de métissage connaît un véritable essor de la part de nombreux auteurs qui refusent l'alternative dichotomique entre tradition et modernité, universalisme et relativisme culturel, globalisation et localisation, pour rendre compte de la complexité des dynamiques sociales contemporaines, dans cette permanente et accélérée rencontre de cultures. Le concept de métissage pose cependant un certain nombre de limites et de difficultés. Au Mexique, plus spécialement, le métis représentait une unité d'origine, une unité de langue, une unité de devoirs, de propos et d'aspirations. Les peuples autochtones ont été progressivement acculturés, assimilés et dissimulés derrière la citoyenneté mexicaine. Dans les années quarante, l'État mexicain a mis en place l'indigénisme qui partait de l'analyse et la typification de leur mode de vie pour les conduire par les étapes nécessaires pour arriver à leur incorporation à la nation et les mener à se fondre petit à petit à la « race métisse » mexicaine.

Cette relation de base entre acculturation, intégration et métissage au Mexique n'est pas sans poser de problèmes par le paternalisme, l'évolutionnisme, voire le racisme qu'elle véhicule vis-à-vis des autochtones. Dans cette coexistence de longue date il y a eu bien sûr des influences mutuelles. Comment approcher méthodologiquement les relations interculturelles entre l'État mexicain et les

¹ Serge Gruzinski, *La pensée métisse*, Paris, Fayard, 1999, p. 36.

peuples autochtones ? La gouvernance liée à l'autonomie semblerait être placée sous une double aspiration des populations, la conservation de la vie communautaire d'un côté et l'insertion du groupe dans la structure politique et juridique nationale de l'autre. Derrière la description de surface du métissage se cachent des processus et des stratégies complexes des peuples qui font preuve d'une grande capacité et créativité pour garder des espaces d'autonomie de facto où s'exprime la gouvernance interculturelle voire de la construction durable du vivre ensemble.

Summary

The notion of intermixing of population or « métissage », encounters great success with many authors who refuse the dichotomic alternative between tradition and modernity, universalism and cultural relativism, globalisation and localisation in order to address the complexity of contemporary social dynamics in this constant and accelerated encounter of cultures. Nevertheless, the concept bears certain problems and difficulties. In Mexico, especially, the mixed population (métis) represented a unity of origin, a unity of language, a unity of duties, a unity of hopes and aspirations. Indigenous people have progressively been acculturated, assimilated and hidden behind Mexican citizenship. In the 1940s, the Mexican State has put in place a policy of "indigenism" on basis of an analysis of indigenous ways of life in order to lead them through the necessary steps towards incorporation of indigenous peoples into the Nation-State and their assimilation into the Mexican "mixed race".

This fundamental link between acculturation, integration and intermixing (métissage) in Mexico poses problems of paternalism, evolutionism, and even racism towards the indigenous people. In this long process of coexistence, there have of course been mutual influences. How to methodologically approach the intercultural relationships between the Mexican State and the indigenous people? Governance in relationship to autonomy seems to be placed under the double aspiration of the population: on one hand, the conservation of their communitarian life style, on the other hand the insertion of the group into the national legal and political structure. Behind the surface description of intermixing of population (métissage) lie complex strategies and processes of the people who demonstrate a great capacity and creativity to secure de facto spaces of autonomy where an intercultural governance or a sustainable way of living together may emerge.

Le Tribunal de Paix et de Conciliation Autochtone de Zinacantán² est un bâtiment flambant neuf dont le style architectural colonial évident par les arcades de la façade, les couleurs (crème et bordeaux), les portes en bois massif ainsi que les matériaux et le mobilier intérieur se distinguent du reste des constructions du chef-lieu municipal, en briques d'argile et beaucoup plus modestes. La pièce principale est la salle d'audiences, une grande salle aux murs blancs et au plafond élevé. Le sol marron entièrement carrelé reflète le mobilier en bois : sept à huit rangées de deux bancs séparés par un passage au milieu permettant la circulation, une balustrade entourant l'estrade en équerre le long des murs du fond et de gauche et de longs bureaux destinés aux « juges de paix » et aux « Autorités traditionnelles ». Deux autres petites salles sont prévues pour le secrétariat, les archives et les permanences des juges titulaire et suppléant.

Il est midi. Ce jour là, ce sont le juge titulaire et un adjoint au maire du conseil municipal qui président l'audience conciliatoire. Le commandant,³ le secrétaire-greffier et un *mayol*, policier, sont assis dans un espace prévu pour les « Autorités traditionnelles ». ⁴ Treize personnes sont arrivées, six femmes vêtues de longues jupes en laine noire, de chemisiers blancs brodés de grandes fleurs en couleurs et coiffées d'une paires de longues tresses avec des rubans, deux d'entre elles portant un bébé chacune et sept hommes avec un enfant d'environ six ans. Ils ont pris place de part et d'autre des rangées de bancs en bois. [...] Le mari (défendeur) aligne trois bouteilles de coca-cola en face du juge et du fonctionnaire de la mairie. Il va ensuite, vers son épouse (plaignante) et commence à lui parler à voix basse, il s'adresse à elle en inclinant un peu la tête vers le bas. *Il lui demande pardon.*⁵ La femme est assise et lui réplique à voix plus haute. *Elle ne veut pas lui pardonner.* Le juge parle au couple ainsi que les autres personnes présentes. La plupart des hommes fument [...] Les personnes circulent dans la salle, surtout des hommes qui entrent ou sortent pour acheter des cigarettes ou répondre au portable, sans qu'il y ait pour autant une interruption de l'audience. À un moment donné, le mari s'agenouille devant sa femme [...] Au fond de la salle s'entendent les ronflements d'un monsieur qui s'est endormi à la dernière rangée. [...] Les discussions continuent... Le juge a pris des notes depuis le début de l'audience, et à présent il les prend plus systématiquement. Le père de la femme se lève, s'approche du juge et lui donne des factures. Le juge fait l'addition à l'aide

² Commune *tzotzil* des montagnes du Chiapas.

³ Les « commandants » ne sont pas des militaires liés à l'armée, ils font partie du système d'Autorités des villages et sont associés comme les *mayoletik*, policiers, à la sauvegarde de l'ordre dans le village.

⁴ À Zinacantán, la fonction des juges (titulaire et suppléant) n'est pas distinguée de celle des autres Autorités, dans le règlement des conflits. L'espace destiné aux juges par les architectes des tribunaux, est également utilisé par d'autres Autorités qui participent à l'audience et la place prévue pour les Autorités traditionnelles est souvent occupée par des personnages secondaires comme les *mayoletik* ou les commandants.

⁵ L'information en italique ne découle pas de la simple observation mais de commentaires d'informants ou d'entretiens effectués après l'audience, compte tenu du fait que nous ne maîtrisons pas la langue *tzotzil*.

d'une calculatrice. Ensuite, le père prend deux bouteilles de coca-cola qui étaient par terre à côté de sa fille, et les dispose à côté des trois autres bouteilles que le mari avait rangées sur la table. *Signe incontestable de la solution du conflit, en effet, la femme a fini par pardonner son mari.* Le juge donne ses notes au secrétaire-greffier qui part au bureau pour taper à la machine l'acte conciliatoire. Le *mayol* est allé ouvrir les bouteilles qui par la suite ont été distribuées parmi les présents qui les ont bu ou ont versé le contenu dans une bouteille vide apportée pour cet effet. Une fois les bouteilles vidées, elles sont à nouveau alignées face au juge. Le mari reprend les cinq bouteilles vides et à ce moment là, tout le monde se lève, la plupart s'en vont, les autres attendent que le constat d'accord leur soit lu et remis.⁶

Les boiseries, le carrelage, la machine à écrire, les bouteilles de coca-cola, les portables, les formalités judiciaires telles le constat d'accord ou la présence du secrétaire-greffier constituent autant d'éléments qui semblent contraster avec le rituel du pardon ou du partage de la boisson et en général le contexte d'un village autochtone de paysans, et pourtant, ce récit du règlement de conflits à Zinacantán, un village *tzotzil* des montagnes du Chiapas, nous montre comment les référents culturels, aussi disparates soient-ils, s'articulent dans un tout cohérent. Du métissage ! nous dira-t-on, cependant, il faudrait bien se demander si on ne perd pas de vue des processus plus complexes, des logiques sous-jacentes. Dans un premier temps, nous tenterons de nuancer l'utilité du concept de métissage et dans un deuxième, de proposer d'autres pistes de réflexion pour rendre compte de l'émergence des dynamiques sociales du vivre ensemble responsable et leur construction quotidienne au sein des peuples autochtones du Mexique, dans un contexte de coexistence souvent difficile voire d'opposition face aux logiques, aux institutions et aux intérêts étatiques.

Le concept de métissage

Nous assistons, depuis quelques années déjà, à un véritable essor de la notion de métissage de la part de nombreux auteurs qui refusent l'alternative dichotomique, voire caricaturale, entre tradition et modernité, entre universalisme et relativisme culturel, entre globalisation et localisation, pour rendre compte de la complexité des dynamiques sociales contemporaines, dans cette permanente et accélérée rencontre de cultures. Jean-Loup Amselle dans son ouvrage pionnier *Logiques métisses* met en cause la *raison ethnologique* qui part d'une démarche 'discontinuiste' cherchant à extraire, purifier et classer afin d'identifier des typologies politiques, religieuses, ethniques, culturelles, etcetera. La *logique métisse* partirait au contraire d'une approche 'continuiste' mettant l'accent sur l'indistinction ou le syncrétisme originaire.⁷ Dans le même sens, Serge Gruzinski postule la *pensée métisse* en affirmant que les mélanges remontent aux origines de l'histoire de l'homme et par

⁶ Audience du 6 août 2001, notes de terrain.

⁷ Jean-Loup Amselle, (1990), *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Éditions Payot, 1999, pp. 9-10.

le biais de l'analyse historique met en évidence les processus de construction des métissages.⁸ François Ost parle de *métissage assumé* en réfutant à la fois le *fantasme d'unité babélique* et le *rêve d'insularité*, il affirme plutôt la dialectique du cosmopolitisme qui se traduit en termes de gloCalisation où le progrès du global passe par une valorisation et un approfondissement du local.⁹ Le concept de métissage pose cependant un certain nombre de limites et de difficultés, les mêmes auteurs n'ont pas omis d'en faire état, d'une manière ou d'une autre. Avant d'aborder nos propres réserves conceptuelles vis-à-vis du métissage nous signalerons les limites idéologiques pour ce qui concerne le Mexique.

Son usage idéologique au Mexique

Le métissage a été l'axe fondamental de la construction de l'État-nation au Mexique. De l'Indépendance (1810) à la Révolution (1910) et en particulier dans les années quarante l'idée de métissage va être mobilisée. Dans un premier temps elle sera utilisée pour forger la nation, dans un deuxième temps elle sera le vecteur pour l'assimilation.¹⁰

En effet, le citoyen mexicain ne devait être ni espagnol, ni indien sinon métis. Seul le métissage pouvait assurer l'intégration de la nation naissante. Le métis incarnait la confluence enrichissante de deux « races », de deux cultures, la synthèse du « mexicain ».¹¹ Stabb Martins considère que l'inévitable métissage entre autochtones et castillans au cours d'un ou deux siècles a formé « l'authentique » Mexicain, si différent du Castillan et de l'Indien comme il l'était de l'Italien ou de l'Allemand.¹² Le métis représentait une unité d'origine, une unité de langue, une unité de devoirs, de propos et d'aspirations. Le projet national ne pouvait pas inclure la population autochtone comme une composante sociale ayant une culture propre, différente de celle du reste de la société mexicaine. Ainsi, les autochtones devaient renoncer à leur identité, leur langue, leurs croyances, le gouvernement expropriait non seulement leurs terres, mais également leur monde, leur imaginaire, leur passé. Bonfil Batalla l'a appelé 'un dépouillement culturel'.¹³ « La présence de l'autochtone dans la vie nationale a impliqué le besoin de lui accorder une nouvelle identité : celle de citoyen [...] l'existence de l'Indien est niée et se trouve diluée dans celle du Mexicain ». ¹⁴ Longtemps, la différence culturelle n'était pas reconnue comme telle. Elle était abordée comme le résultat des inégalités de ce qui devait être une évolution unilinéaire, et d'un degré de développement historique expliquant la

⁸ Serge Gruzinski, *op. cit.*, p. 38.

⁹ François Ost, "Vers un droit universel, la fin d'un vieux rêve?", Genève - Bruxelles, 2009. (Document de travail).

¹⁰ Gonzalo Aguirre Beltrán, *El proceso de aculturación*, Mexico, Ediciones de la Casa Chata, 1983.

¹¹ Guillermo Bonfil Batalla, (1987), *México profundo, una civilización negada*, Mexico, Grijalbo, 1998, p.164.

¹² Cité par Enrique Florescano, *Etnia, estado y nación; ensayo sobre las identidades colectivas en México*, Mexico, Aguilar, 1999, p. 504.

¹³ Guillermo Bonfil Batalla, *México profundo, una civilización negada, op. cit.*, p.164.

¹⁴ Gonzalo Aguirre Beltrán, cité par Carlos Montemayor, "La autonomía: un proceso para conocer y reconocer a las culturas indígenas", *Revista del Senado de la República*, Mexico, CONACULTA - ERA, 1994, p. 74.

dichotomie inférieur-supérieur. Si l'inégalité disparaissait, la différence devrait, elle aussi, disparaître.

Dans les années quarante, l'État mexicain a mis en place l'indigénisme, une politique des populations autochtones. L'indigénisme partait de l'existence d'une diversité de manifestations culturelles. Ni les peuples ni leur culture ne pouvaient être hiérarchisés à partir des valeurs occidentales et encore moins compris en dehors de leur contexte. L'indigénisme se présentait contre l'affirmation de l'infériorité raciale de l'autochtone et la croyance d'une supériorité absolue du modèle occidental. La conservation de certains traits culturels sera tolérée voire encouragée, des principes propres à la culture métisse dominante tenteront d'être introduits voire imposés, un paternalisme présent jusqu'à nos jours. La démarche de l'indigénisme partait de l'analyse et la typification de leur mode de vie, pour conserver, stimuler les caractéristiques jugées utiles ; pour combattre, corriger celles considérées comme étant un obstacle ; en même temps, identifier la meilleure manière d'introduire les éléments indispensables pour le progrès de la nation. L'État devait procurer le développement de ce secteur social « arriéré », tout en se réservant le droit de décider de ce qui était favorable pour eux, les conduire par les étapes nécessaires pour arriver à leur incorporation à la nation et les mener à se fondre petit à petit à la « race métisse », afin de rendre cohérente et homogène la nation en unifiant la langue et la culture. A propos d'indigénisme, Leopoldo Zea exprimait :

« L'indigénisme a comme origine la préoccupation latino-américaine d'assimiler un groupe social marginalisé comme l'ont été les indigènes, aux besoins qui sont considérées comme étant communes à tous les latino-américains, qu'ils soient indiens, blancs ou métis. [...] Pour le latino-américain, l'intérêt pour l'indigénisme lui vient du besoin de parvenir au métissage racial et culturel total. L'indien doit cesser d'être indien pour devenir un latino-américain concret, un américain, un homme sans plus. C'est ce métissage qu'il affirme face aux philosophies politiques de domination. Dans ce sens il y a une importante littérature qui affirme non pas le fait d'être indigène, mais le fait d'être métis, l'Amérique latine comme creuset des races. [...] Le latino-américain affirmera le métissage de sa culture de la même manière que l'homme noir affirme aujourd'hui sa négritude. »¹⁵

Les peuples autochtones ont été progressivement acculturés, assimilés et dissimulés derrière la citoyenneté mexicaine. D'après certaines estimations, ils représentaient 66% de la population totale, au début de la lutte d'Indépendance au Mexique (1810), de nos jours ils ne représentent qu'environ 10%, passant de groupe majoritaire à une minorité ethnique avec tout ce que ceci implique en termes de marginalité. Car il ne faut pas oublier que la dévalorisation des autochtones a été une constante au XIX^e et pratiquement tout le XX^e siècle. La faiblesse politique et sociale du pays a été attribuée à « la condition arriérée » des autochtones qui

¹⁵ Leopoldo Zea, « Négritude et indigénisme », *Négritude et Amérique Latine. Colloque de Dakar : 7-12 janvier 1974*, Dakar - Abidjan, Les nouvelles éditions africaines, 1978, p. 33.

empêchait le développement du Mexique. Cette relation de base entre acculturation, intégration et métissage au Mexique n'est pas sans poser de problèmes par le paternalisme, l'évolutionnisme, voire le racisme qu'elle véhicule vis-à-vis des autochtones.

Au-delà de la troisième voie

D'après le dictionnaire Robert, le métissage est défini en termes de croisement, de mélange de races. Métis du latin *mixtus*, évoque le mélange qui est issu du croisement de races de variétés différentes de la même espèce, sang-mêlé ; ce terme renvoie au terme hybride. Nous pouvons identifier deux sens. Un premier où le métissage fait référence à ce qui provient du croisement de variétés, de races, d'espèces différentes. Un deuxième où, le métissage implique la composition à partir d'éléments disparates. Qu'il s'agisse du terme *métis* - plus associé aux races, mélanges biologiques - ou du terme *hybride*, l'expression antinomique retenue par le dictionnaire est celle de pureté. Dans le domaine de la recherche des manipulations végétales ou animales, d'organismes génétiquement modifiés etcetera, le terme paraît faire sens et ouvrir des champs inimaginables. En revanche, dans le domaine du culturel, le terme semble pour le moins ambigu car parler d'une catégorie qui puisse être considérée socialement pure semble poser un certain nombre d'imprécisions.

« Mêler, mélanger, brasser, croiser, télescoper, superposer, juxtaposer, interposer, imbriquer, coller, fondre, etc., autant de mots qui s'appliquent au métissage et noient sous une profusion de vocables l'imprécision des descriptions et le flou de la pensée.

L'idée à laquelle renvoie le mot mélange n'a pas que l'inconvénient d'être vague. En principe on mélange ce qui ne l'est pas, des corps purs, des couleurs fondamentales, autrement dit des éléments homogènes, exempts de toute « contamination ».¹⁶

Un autre problème conceptuel qui se pose est celui d'envisager une troisième voie comme synthèse différenciée des éléments de départ car, le métissage évoque la notion de synthèse, la création d'une troisième voie à égale distance des deux extrêmes or, l'observation de la gouvernance des peuples autochtones au Mexique ne révèle pas un phénomène identifié comme tel, nourri de deux référents clairement distincts, indépendants et débouchant sur des caractéristiques figées. Les caractéristiques des différentes formes de gouvernance s'apparentent plus à des processus, des dynamiques qui se construisent en même temps que se construisent les catégories conceptuelles dont elles s'abreuvent en se rapprochant et en se différenciant les unes des autres.

La difficulté qui se pose pour saisir les structures en mouvement se produit principalement par le changement de registre, le passage du domaine épistémique

¹⁶ Serge Gruzinski, *La pensée métisse*, op. cit., p. 36.

au domaine empirique et les va-et-vient qui en résultent pour le chercheur voulant appréhender conceptuellement le mouvement. La nuance conceptuelle se traduit par le rapprochement du concept à une catégorie plutôt structuraliste ou son rapprochement à une réalité empirique, vraisemblablement complexe et dynamique. Le concept de métissage semble plus proche de l'analyse structurale, qui constitue certes un bon point de départ pour la compréhension des phénomènes sociaux mais un point de départ qui doit être dépassé. En effet, dans le domaine de la pratique des acteurs la question ne se pose pas en termes de troisième voie, mais en termes d'une construction permanente, de processus. Les phénomènes se configurent dans une dynamique de construction permanente, un *processus* qui, tantôt se rapproche de certains référents tantôt s'en éloigne, empêchant de caractériser le phénomène comme le *résultat*, la synthèse d'éléments dialectiques. De notre point de vue ceci met en cause l'utilité conceptuelle de la notion de métissage. Si Étienne Le Roy utilise la notion de métissage juridique, par exemple, il se garde bien d'en parler comme d'une troisième voie ou de l'aborder comme une synthèse d'éléments dialectiques. Il insiste sur le fait que les logiques de la modernité et celles de la tradition se *conjuguent* dans la pratique des acteurs, les situant à la fois dans l'une *et* dans l'autre.¹⁷ C'est une manière d'aborder et d'affirmer la complexité qui est à la fois l'addition d'éléments différents, leur somme et l'effet qu'elle produit.

« Le mélange des cultures recouvre donc des phénomènes disparates et des situations extrêmement diverses qui peuvent aussi bien s'inscrire dans le sillage de la globalisation que dans des marges moins étroitement surveillées. Mais ce processus – qui manifestement déborde les frontières du culturel – soulève une autre question tellement évidente qu'on finit souvent par oublier de se la poser : par quelle alchimie les cultures se mélangent-elles ? À quelles conditions ? Dans quelles circonstances ? Selon quelles modalités ? À quel rythme ? »¹⁸

Il nous semble, finalement, que la notion ait plus un intérêt imagé qu'une véritable utilité conceptuelle, nous considérons que tout phénomène social est à la base, le résultat de multiples mélanges, mais *par quelle alchimie les cultures se mélangent-elles ?* Voilà où se trouve l'intérêt de la question.

Formes de gouvernance et ses dynamiques

La notion de gouvernance est généralement comprise comme une mise en cause de la centralité de l'État dans la régulation de la société au niveau tant politique que juridique. Dans le cas du Mexique, ce manque de centralité ou même impuissance de l'État à faire valoir, dans certains cas, sa régulation concernant les autochtones s'explique en bonne mesure par l'écart interculturel à la base, les différentes visions du monde et donc les différentes visions de l'organisation sociale qui entrent en jeu.

¹⁷ Cf. Étienne le Roy, 1999, *Le jeu des lois. Une anthropologie "dynamique" du droit*, Paris, LGDJ, série anthropologique, coll. Droit et Société, 1999, et *Les Africains et l'institution de la justice. Entre mimétismes et mélanges*, Paris, Dalloz, série Regards sur la justice, 2004.

¹⁸ Serge Gruzinski, *La pensée métisse*, op. cit., p. 11.

Ce vide étatique dans la régulation sociale se traduit par une gouvernance des autochtones, gouvernance entendue comme la prise en charge de la population de sa propre régulation sociale.¹⁹ Dans un contexte État - minorités ethniques, la gouvernance se trouve ainsi directement liée à la notion d'autonomie.

Les peuples autochtones, dans l'exercice de leur droit à l'autodétermination, ont le droit d'être autonomes et de s'administrer eux-mêmes pour tout ce qui touche à leurs affaires intérieures et locales, ainsi que de disposer des moyens de financer leurs activités autonomes. (Article 4, Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones)

La gouvernance liée à l'autonomie semblerait être placée sous une double aspiration des populations, la conservation de la vie communautaire d'un côté et l'insertion du groupe dans la structure politique et juridique nationale de l'autre. Insistons sur le fait que l'autonomie, le droit à la différence, la gestion des territoires et des ressources naturelles tant revendiquées par les autochtones mexicains ne veut pas dire scission par rapport à l'État, au contraire, il s'agit de fonder un nouveau contrat social qui assure une insertion de plein droit à l'intérieur même de la structure étatique.

Dans cette coexistence de longue date il y a eu bien sûr d'influences mutuelles. Comment approcher méthodologiquement les relations interculturelles entre l'État mexicain et les peuples autochtones ? Bonfil Batalla rappelle que les éléments culturels ne sont guère comme un sac à patates où les référents de diverses origines se mélangent arbitrairement, et que c'est à partir d'une matrice culturelle bien précise que les peuples les organisent, les valorisent, les hiérarchisent, c'est le principe du « control culturel ».²⁰ Dans une situation de contact, chaque groupe mobilise les éléments propres à son patrimoine culturel pour mieux s'inscrire dans la contemporanéité. Nous pouvons identifier au moins trois processus que les autochtones développent dans la prise en charge de leur vie en société : la résistance identitaire, la réappropriation et l'innovation, ces processus non seulement ne s'excluent pas, ils se combinent et s'enchevêtrent mais afin de mieux les identifier nous les traitons séparément.

La résistance identitaire : l'exemple de la Parota.

La résistance identitaire se caractérise par le fait que le groupe cherche à conserver des espaces d'autonomie pour le maintien du contrôle de sa reproduction culturelle. Prenons l'exemple de la construction du barrage hydroélectrique *La Parota* pour illustrer ce processus.

¹⁹ Akuavi Adonon, "Autonomie, autochtonie, altérité : Les visages de la gouvernance dans le Chiapas indigène", *Cahiers d'Anthropologie du droit 2005, Droit, gouvernance et développement durable*, Karthala, Paris, 2005, pp. 125-126.

²⁰ Guillermo Bonfil Batalla, (1993), « Implicaciones éticas del sistema de control cultural », *Ética y diversidad cultural*, León Olivé (coord), Mexico, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 191.

En effet, depuis quelques années, les projets d'infrastructure opposent les intérêts étatiques à ceux des populations autochtones qui défendent leur territoire. La construction d'autoroutes, de complexes touristiques, d'éoliennes ou de barrages, implique inévitablement l'affectation des populations avoisinantes. Le projet de construction du barrage hydroélectrique *La Parota*, un parmi tant d'autres, est un clair exemple de l'opposition identitaire de la part des populations. Conçu comme une œuvre de grande envergure, c'était un énorme barrage qui devait profiter des eaux des fleuves Papagayo et Omitlán, situé dans l'État du Guerrero, côte pacifique au sud du Mexique. L'extension prévue était telle que le barrage devait s'étendre sur une partie du territoire de quatre communes : Acapulco, Juan R. Escudero, San Marcos et Tecoanapa, affectant en particulier 21 villages autochtones et paysans.²¹ Trois différentes zones d'affectation ont été distinguées : les villages dont le territoire devait être complètement immergé et qui devaient donc être totalement relocalisées, les villages partiellement inondés et ceux se situant en aval du barrage où le problème se présente dans le nouveau rapport au fleuve.²² La plupart des villages en cause ont été fondés il y a plus de cent ans. La subsistance de ces peuples est étroitement liée à la terre et au fleuve, ils cultivent le maïs, la fleur d'hibiscus, la papaye, le melon, la pastèque, le citron, le sésame, entre autres. Mais également, comme n'importe quelle population paysanne et autochtone du pays, les habitants de la région ont une relation avec ce territoire (les fleuves inclus) qui va au-delà des besoins purement économiques, c'est une relation sociale et culturelle. Il est donc question de défendre une forme de vie : leurs fêtes et rituels traditionnels, leurs cimetières et cultes aux ancêtres, les relations familiales et sociales, en un mot leur identité. Des peuples voient le milieu dans lequel ils s'inscrivent, dans lequel ils reproduisent leur vie en société, immergé sans leur accord, et voient leur récréation identitaire recevoir un coup parfois insurmontable.

« Si on nous enlève notre terre, notre vie sera comme celle d'un arbre qu'on arrache pour le replanter ailleurs, il peut vivre mais il peut aussi mourir »²³
(témoignage d'une femme âgée de la région)

Cette préoccupation a été recueillie par l'article 10 de la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones : « Les peuples autochtones ne peuvent être enlevés de force à leur terre ou territoires... ». En effet, d'après les estimations du rapport final de la Commission Mondiale des Barrages, les grands barrages sont à l'origine du déplacement d'entre 40 et 80 millions de personnes causant des difficultés économiques extrêmes, la désintégration de communautés, l'augmentation des problèmes de santé mentale et physique, etcetera. Les autochtones et les communautés rurales ont particulièrement souffert des conséquences négatives des relocalisations ; celles directement affectées par

²¹ Le régime foncier de ces communautés correspond à 16 *ejidos*, 4 terres communales et une propriété privée.

²² Entretien du 9 juillet 2007 avec Antonio Zavala fonctionnaire du gouvernement de l'État du Guerrero, chargé de la promotion du projet *La Parota*.

²³ Center on Housing Rights and evictions (COHRE), 2007, *El derecho a la vivienda y a la tierra frente a los proyectos de desarrollo. Informe de la misión de investigación en México, Honduras y Guatemala*, Mexico, 2007, p. 140.

l'inondation de terres et celles se situant en aval des barrages, victimes de l'altération des flux des fleuves, de maladies transmises par l'eau et de la perte des ressources naturelles dont ils dépendaient.²⁴ Si les grands barrages constituent des « projets de développement » qui bénéficient certains secteurs, ce sont les peuples, souvent les autochtones qui en supportent les coûts.

La mobilisation de certains des villages contre la construction du barrage a donné naissance au CECOP, conseil de *ejidos* et de communautés s'opposant au barrage *La Parota*.²⁵ Cette organisation a tissé un réseau d'alliances allant de la sphère locale à celle des instances des Nations Unies comme le Haut Commissaire des Nations Unies pour les droits de l'homme et des tribunaux agraires à la Commission Mondiale des Barrages en passant par le Tribunal Latino-Américain de l'Eau. Le CECOP et, en général, les groupes qui s'opposent à la construction du barrage hydroélectrique, protestent contre tout ce qui porte atteinte à leur vie communautaire, à leur identité et à leur territoire. Cette mobilisation pour la revendication de droits est loin d'être pacifique, trois paysans ont été assassinés lors d'affrontements pour empêcher les travaux de construction.

L'utilisation ambivalente du droit par les représentants de mouvements sociaux ne cesse d'intéresser un certain nombre d'auteurs.²⁶ En effet, si le droit étatique est perçu comme une force au service du statu quo, il constitue également un outil que les autochtones au Mexique négligent difficilement. Cet instrument offre un espace pour la revendication identitaire. Le droit est utilisé par les acteurs comme un lieu d'affrontement et de négociation à différentes échelles et avec différentes logiques. Les sphères juridiques locales, nationales et internationales sont simultanément convoquées et c'est cette simultanéité qui offre une meilleure perspective d'action pour la mobilisation et la résistance.²⁷ Nous constatons que la résistance identitaire semble être placée sous une double responsabilisation des populations : vis-à-vis du groupe, de la conservation de la vie communautaire, mais aussi vis-à-vis d'un « nouveau contrat social » qui assure une meilleure coexistence dans la structure politique et juridique nationale.

La réappropriation : l'exemple des conciliations autochtones

L'appropriation peut être abordée comme la capacité du groupe de mettre sous contrôle des éléments ou référents externes. Les conciliations autochtones nous donnent une bonne illustration de ce processus.

En 1998, le gouvernement de l'État du Chiapas a créé des tribunaux spéciaux à la suite d'un contexte marqué par des mouvements de revendication et par la rébellion de l'Armée zapatiste de libération nationale, Ejército Zapatista de Liberación

²⁴ *Idem.*

²⁵ Consejo de Ejidos y Comunidades Opositoras a la presa La Parota.

²⁶ Cf. Rajagopal, Rodríguez Garavito, de Sousa Santos in Boaventura de Sousa Santos et César Rodríguez Garavito (éds), 2007, *El derecho y la globalización desde abajo. Hacia una legalidad cosmopolita*, Barcelone, UAM-Cuajimalpa – Anthropos, 2007.

²⁷ *Idem.*

Nacional (EZLN), sans consulter vraiment la population. Ces tribunaux devaient traduire l'esprit de la justice autochtone.

« Le gouvernement de l'État du Chiapas, [...], veillant toujours au bien être des gouvernés et voulant offrir une meilleure administration de justice, suite à la juste réclamation de plusieurs secteurs de la population, publie dans le numéro 15 du journal officiel de l'État, le 12 mars 1998, le décret numéro 247 qui amende la Constitution politique de l'État du Chiapas en ce qui concerne la structure du Tribunal Suprême de Justice, en ajoutant à la structure judiciaire, des Tribunaux de Paix et de Conciliation. Le 25 mars de la même année, le décret numéro 248 publié dans le numéro 17 du journal officiel de l'État, dispose des réformes à la loi organique du pouvoir judiciaire de l'État parmi lesquelles se trouve l'inclusion formelle des Tribunaux de Paix et de Conciliation Autochtone, nommés ainsi dans les communes à population majoritairement autochtone.

Précurseurs au niveau national dans l'application d'une justice sui generis porteuse de bénéfices pour le secteur social le plus dépourvu, ces tribunaux assurent des procédures novatrices dans l'exercice des droits et garantissent à nos autochtones l'accès à la justice dans un cadre de respect des droits de l'homme.

Parmi les modalités de fonctionnement des Tribunaux de Paix et de Conciliation Autochtone, la participation des autorités traditionnelles desdites communes dans l'administration de justice et l'incorporation des us, coutumes, traditions et pratiques juridiques des autochtones dans le règlement de controverses internes avec la stricte sauvegarde des garanties individuelles et le respect absolu aux droits de l'homme est à relever, ainsi que la conciliation comme mécanisme privilégié de règlement des conflits, avant la sanction. »²⁸

Les communes à population majoritairement autochtone de l'État du Chiapas ont été donc pourvues d'un Tribunal de Paix et de Conciliation Autochtone sans qu'il y ait vraiment eu un processus de consultation. L'objectif affiché était la reconnaissance de la justice autochtone par l'État mais, le caractère unilatéral de la mesure et la présomption de contrôle restaient patents. Les tentatives pour insérer certains aspects relatifs aux droits autochtones dans le cadre d'institutions étatiques qui ne venaient pas d'un véritable dialogue interculturel, ne pouvaient pas être considérées comme des solutions de fond.²⁹

Mises à part les considérations politiques et même théoriques qui mettent l'accent sur l'opposition dialectique entre le droit étatique et les traditions des villages autochtones en matière de justice, les Tribunaux de Paix et de Conciliation Autochtone fonctionnent. De manière quotidienne les habitants *tzotzil*, *tzeltal*, *tojolabal*, des villages des montagnes du Chiapas s'y rendent pour régler toute sorte de différends, d'une simple infraction au crime, d'une petite somme à des montants plus importants. Ni le fonctionnement ni la fonction juridique et sociale de

²⁸ Document préparé par la Chambre Unitaire Indigène, actuelle Coordination Indigène d'après les dispositions de la nouvelle Loi Organique du Pouvoir Judiciaire de l'État, promulguée le 27 novembre 2002 par le décret numéro 2 publié dans le journal officiel numéro 140 du même jour.

²⁹ Raymundo Sánchez Barrasa ancien membre de la CONAI, entretien du 9 août 2001. La CONAI a été créée en octobre 1994 pour faciliter les négociations entre le gouvernement fédéral et l'EZLN, elle fut dissoute le 8 juin 1998.

l'institution ne suivent dans les faits, les dispositions prévues par la loi. Cette instance juridictionnelle située à la base de la pyramide de l'appareil juridictionnel de l'État du Chiapas, constitue un espace complexe dans l'entre-deux³⁰ des conceptions de la justice dans les villages autochtones et des principes juridiques du droit étatique. Si la création des tribunaux ne peut qu'être associée aux actions unilatérales du gouvernement étatique, non respectueuses de la volonté des populations autochtones, il n'en demeure pas moins qu'ils font déjà partie du paysage juridique quotidien des villages, ceci en dépit du fait que leur fonctionnement ne correspond pas complètement à leurs compétences *de jure*. Les réflexions du Recteur Michel Alliot concernant l'acculturation juridique semblent, à ce sujet, particulièrement évocatrices :

« Il est rare que la loi, même importée, demeure longtemps étrangère. Le droit législatif des peuples en cours d'acculturation montre rapidement son originalité. [...] Mais cela est vrai de toutes les institutions particulières. Pour être efficaces, elles doivent tenir compte de la psychologie [...], de l'économie [...], de l'instruction [...] et des habitudes sociales. »³¹

D'un côté, les tribunaux sont rattachés institutionnellement au pouvoir judiciaire de l'État du Chiapas. Le secrétaire-greffier (avocat de formation nommé par le Tribunal suprême de justice de l'État du Chiapas, le plus souvent « étranger » au village) est censé donner son avis juridique et veiller à ce que la procédure suive les « normes ». Il mène un registre (*libro de gobierno*) de l'activité du tribunal, et mensuellement, il envoie au Tribunal suprême de justice de l'État du Chiapas une relation des cas ; il s'occupe également des archives du tribunal.

D'un autre côté, ils suivent la dynamique interne du village, qui se manifeste entre autres par la conception d'un règlement conciliatoire des conflits. Ce sont les Autorités qui prennent en charge le fonctionnement du tribunal et le déroulement des audiences conciliatoires. L'action du secrétaire-greffier se trouve très limitée dans la pratique car, souvent, il ne comprend pas la langue et ne connaît pas la « coutume », même pour les situations les plus délicates, il n'a ni le pouvoir ni l'autorité pour s'opposer à la décision du juge, décision qui est supposée être conforme aux traditions et donc représenter l'ensemble des intérêts du village. Les tribunaux sont véritablement investis par les acteurs, vécus comme une instance autochtone de règlement des conflits.

L'expérience du Tribunal de Paix et de Conciliation Autochtone en tant qu'instance exogène, imposée par le gouvernement de l'État du Chiapas, met en évidence la capacité des populations de recevoir et de se réapproprier les institutions, les fonctions et même le discours juridique sans pour autant transformer leur conception de la justice.

³⁰ Cf. François Ost, Michel Van de Kerchove, *Le droit ou les paradoxes du jeu*, Paris, PUF, 1992, pp. 51-70.

³¹ Michel Alliot, 1968, « L'acculturation juridique », *Encyclopédie de la Pléiade*, Jean Poirier (éd.), vol. XXIV, Belgique, Éditions Gallimard, p. 1206.

L'innovation : l'exemple des autonomies zapatistes

En ce qui concerne l'innovation, elle résulte de la capacité de produire des changements dans l'organisation sociale pour mieux s'adapter aux situations contemporaines, les autonomies zapatistes fournissent un exemple de choix. Les expériences de gouvernance des populations autochtones, abordées tant dans le cadre de la structure étatique qu'en marge de l'État comme c'est le cas des autonomies zapatistes, montrent que l'autonomie se tisse principalement « d'en bas », avec le concours de la population, elles montrent également que la gouvernance mise en place par les populations autochtones relève d'une différence culturelle à la base qu'il ne faut, certes, pas figer dans une catégorie étanche sous peine d'être caricaturale, mais qu'il ne faut pas non plus négliger.

Entre 1995 et 1996, une quarantaine de villages autochtones du nord-est de l'État du Chiapas se sont déclarés communes autonomes rebelles. L'exercice du pouvoir dans ces communes a été un milieu fertile pour le discours idéologique de la libération et de l'autogestion. Le regroupement de villages et le mouvement de population avec le maintien des autorités en place ou la désignation de nouvelles, ont été le point de départ des communes autonomes qui ont reproduit le modèle d'organisation interne des villages autochtones : un chef lieu municipal, siège des autorités politiques et religieuses, le regroupement administratif de villages isolés et une structure gouvernementale similaire à celle des villages autochtones, mais le plus important, la création d'un niveau « politico administratif » regroupant plusieurs communes, c'est à dire un gouvernement régional.

Le mouvement zapatiste a donc mis en place une structure de l'organisation politique et sociale originale, il construit des espaces d'autonomie qui permettent de répondre aux revendications des peuples tout en posant de nouvelles bases d'organisation. En avril 1998, les autorités d'une commune autonome définissaient leur gouvernance dans les termes suivants :

« Ici, on s'arrange entre nous [...] nous nous autogouvernons car à quoi sert le gouvernement si nous n'avons ni électricité, ni eau courante, ni chemins, ni hôpitaux, ni écoles [...]. Je ne vois pas l'intérêt d'avoir des relations avec le gouvernement [...]. Pourquoi faire ? il vaut mieux qu'on se déclare autonomes [...] Les gens vivent librement [...] faisant produire la parcelle pour nourrir la famille et aider les populations déplacées avec du maïs, des haricots, du bois et vendre ne serait-ce que ça à San Cristóbal de Las Casas. »³²

Depuis, la pratique de l'autonomie a beaucoup évolué, les zapatistes mettent en place des structures de gouvernement communautaire à partir desquelles se

³² Araceli Burguete Cal y Mayor, « Procesos de autonomías de facto en Chiapas. Nuevas jurisdicciones y gobiernos paralelos en rebeldía », *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*, Mattiace, Hernández, Rus, (coord), Mexico, CIESAS-IWGIA, p. 300.

construisent de nouvelles identités culturelles, sociales, politiques, juridiques, cela en dépit de l'offensive militaire et des périodes de répression terrible surtout en 1998 quand le gouvernement a tenté de démanteler violemment plusieurs des communes autonomes. Une nouvelle génération articule la dynamique, les jeunes participent comme instituteurs, promoteurs de santé, dans les conseils de bonne gouvernance, à l'époque du soulèvement zapatiste en 1994 c'étaient des enfants.

Certaines Régions autonomes ont développé davantage l'aspect de la santé publique, notamment dans la Région de *La Realidad*, toutes les communes ont une maison de santé ou des cliniques, il y a même un hôpital avec un équipement modeste mais tout à fait correct, cet hôpital fonctionne également comme centre de formation et de formation continue pour les promoteurs de santé,³³ le laboratoire leur permet d'avoir un bon niveau de diagnostic clinique.

Le système éducatif autonome s'est également développé, l'École secondaire autonome rebelle zapatiste s'occupe depuis 1995 de l'élaboration de programmes et de la formation des promoteurs d'éducation.³⁴ Actuellement, c'est la Région *des Altos* qui finance le programme. Les zapatistes affirment que l'éducation autonome est différente de celle de l'État :

« Nous voulons pouvoir apprendre dans notre propre langue. Dans leur langue à eux [l'espagnol], ça nous oblige à parler leur langue et ça nous oblige à apprendre leurs idées. Nous pensons et nous voyons que si l'on veut notre propre instruction, il vaut mieux le faire entre nous, désigner nos instituteurs, nos promoteurs et faire une place à notre culture. »³⁵

Les certificats délivrés par l'École secondaire autonome rebelle zapatiste attestent d'une formation en sciences humaines, sciences sociales, sciences naturelles, 'artistique', communication, sports, réflexion sur la réalité, réflexion sur la langue maternelle, productivité et service à la communauté, mathématiques, les deux possibles notes sont admis ou non admis. L'école est un aspect fondamental du projet zapatiste.³⁶

Ainsi, la construction permanente de l'autonomie est une affaire collective, tous sont impliqués, Le combat de l'EZLN et du mouvement autochtone n'est pas uniquement un combat pour l'autonomie, un combat contre l'État. C'est surtout un combat pour la construction d'imaginaires collectifs qui ne se limitent pas aux moules actuels des identités ethniques, des identités de genre ou des identités nationales. Les revendications autochtones visent la construction d'une nouvelle citoyenneté, une 'citoyenneté culturelle' où la reconnaissance des différences ethniques ou linguistiques ne se fait pas au détriment d'une appartenance juridique,

³³ Promotores de salud.

³⁴ Promotores de educación.

³⁵ Témoignage cité par Elisa Ramírez Castañeda, *La educación indígena en México*, Mexico, UNAM, 2006, p.185.

³⁶ Cf. Elisa Ramírez Castañeda, *op. cit.*, pp. 179-200.

identitaire et sociale, à l'État.³⁷ Il s'agit d'apporter un nouveau sens au discours unitariste sur la nation et sur la citoyenneté, une redéfinition des rapports avec la société dans son ensemble.

Pour finir avec le concept...

Le métissage est un outil conceptuel qui relève davantage du domaine doxologique, de l'ordre de la description des phénomènes, que du domaine analytique. Même dans le domaine de la description, nous relevons deux difficultés. En ce qui concerne le Mexique nous ne pouvons pas omettre la connotation fortement présente d'identité nationale et d'unité culturelle que le terme véhicule. D'un point de vue plus général, le terme est lié à l'idée de troisième voie, de synthèse à partir d'éléments 'purs', ce qui s'éloigne de la réalité complexe et dynamique des processus et des constructions permanentes des phénomènes sociaux. Et la question, par quelle alchimie les cultures se mélangent-elles, quelles sont les logiques qui articulent influences et rejets ? Reste intègre et constitue encore un vaste champ de recherche... Est-ce suffisant parler de métissage quand les autochtones du Guerrero empruntent la voie du droit étatique pour sauvegarder leur territoire ? Ou quand les *tzotzil* de Zinacantán s'approprient l'institution du Tribunal de Paix et de Conciliation Autochtone pour y reproduire leur vision de la justice et du règlement des différends ? Ou encore quand au sein des communes zapatistes émerge un niveau politico administratif original ? Derrière la description de surface du métissage se cachent des processus et des stratégies complexes des peuples qui font preuve d'une grande capacité et créativité pour garder des espaces d'autonomie *de facto* où s'exprime la gouvernance interculturelle voire de la construction durable du vivre ensemble.

Bibliographie

- ADONON VIVEROS Akuavi, "Autonomie, autochtonie, altérité : Les visages de la gouvernance dans le Chiapas indigène", *Cahiers d'Anthropologie du droit 2005, Droit, gouvernance et développement durable*, Paris, Karthala, 2005.
- AGUIRRE BELTRÁN Gonzalo, *El proceso de aculturación*, México, Ediciones de la Casa Chata, 1983.
- ALLIOT Michel, "L'acculturation juridique" *Encyclopédie de la Pléiade*, Jean Poirier (éd.), vol. XXIV, Belgique, Éditions Gallimard, 1968.
- AMSELLE Jean-Loup, (1990), *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Éditions Payot, 1999.

³⁷ Rosalva Aída Hernández Castillo, "La diferencia en debate: la política de identidades en tiempos del PAN", *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad*, México, CIESAS - Miguel Angel Porrúa, 2004, p. 295.

- BONFIL BATALLA Guillermo, (1987), *México profundo, una civilización negada*, Mexico, Grijalbo, 1998.
- BONFIL BATALLA Guillermo, (1993), “*Implicaciones éticas del sistema de control cultural*”, *Ética y diversidad cultural*, olive I. (coord.), Mexico, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- BURGUETE CAL Y MAYOR Araceli, “Procesos de autonomías de facto en Chiapas. Nuevas jurisdicciones y gobiernos paralelos en rebeldía, *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*”, MATTIACE S., HERNÁNDEZ R.A., RUS Y., (coord), Mexico, CIESAS-IWGIA, 2002, pp. 269-317.
- CENTER ON HOUSING RIGHTS AND EVICTIONS (COHRE), *El derecho a la vivienda y a la tierra frente a los proyectos de desarrollo. Informe de la misión de investigación en México, Honduras y Guatemala*, Mexico, 2007, pp. 137-139.
- FLORESCANO Enrique, *Etnia, estado y nación; ensayo sobre las identidades colectivas en México*, México, Aguilar, 1999.
- GRUZINSKI Serge, *La pensée métisse*, Paris, Fayard, 1999.
- HERNÁNDEZ CASTILLO Rosalva Aída, “La diferencia en debate: la política de identidades en tiempos del PAN”, *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad*, México, CIESAS - Miguel Angel Porrúa, 2004, pp. 287-306.
- LE ROY Étienne, *Le jeu des lois. Une anthropologie “dynamique” du droit*, Paris, LGDJ, série anthropologique, coll. Droit et Société, 1999.
- LE ROY Étienne, *Les Africains et l’institution de la justice. Entre mimétismes et méssages*, Paris, Dalloz, série Regards sur la justice, 2004.
- MONTEMAYOR Carlos, “La autonomía: un proceso para conocer y reconocer a las culturas indígenas”, *Revista del Senado de la República*, México, CONACULTA – ERA, 1994.
- OST François et VAN DE KERCHOVE Michel, *Le Droit ou les paradoxes du jeu*, Paris, PUF, coll. Les voies du droit, 1992.
- OST François, “Vers un droit universel, la fin d’un vieux rêve?”, Genève - Bruxelles, 2009. (Document de travail).
- RAMÍREZ CASTAÑEDA Elisa, *La educación indígena en México*, Mexico, UNAM, 2006.
- SOUSA SANTOS Boaventura de et RODRÍGUEZ GARAVITO César (éds), *El derecho y la globalización desde abajo. Hacia una legalidad cosmopolita*, Barcelone, UAM-Cuajimalpa – Anthropos, 2007.
- ZEA Leopoldo, “Négritude et indigénisme”, *Négritude et Amérique Latine. Colloque de Dakar : 7-12 janvier 1974*, Dakar - Abidjan, Les nouvelles éditions africaines, 1978.

GOUVERNER LA NÉO-MODERNITÉ AFRICAINE ?

Étienne Le Roy
LAJP-Université Paris 1
UMR-MALD CNRS-Paris 1

Résumé français

Fondée sur l'abstraction de la norme, l'ahistoricisme des analyses et la prétention à la neutralité sociale et politique des solutions préconisées, l'idéologie juridique avait permis de transférer en Afrique une science des institutions et des régulations qui a pris racine chez les élites africaines après les indépendances des années 1960. Au nom d'une supériorité occidentale qui n'est que technique, militaire ou mercantile, donc qui relève plus du quantitatif que du qualitatif, le droit africain a été appréhendé comme le contraire de la modernité juridique, donc rejeté. Le Droit occidental transféré, uniquement en apparence autochtonisé, on disait « nationalisé », a été un facteur essentiel du non-développement voire du sous-développement du continent dès lors que les sujets du Droit ne se reconnaissent pas dans l'objet des droits ainsi proclamés et a mené à un déni de justice pour les citoyens africains.

La gouvernance permet-elle de reposer les questions? Deux problèmes relativement nouveaux au moins quant à la formulation apparaissent relativement à la gouvernance des sociétés et l'invention d'une modernité, ou plutôt « néo-modernité » africaine. La contribution de la gouvernance à la régulation des sociétés peut-elle échapper à la malédiction de l'idéologie idéaliste et de l'englobement du contraire? La néo-modernité dont l'Afrique est en train d'accoucher peut-elle s'inscrire dans la gouvernance et, si oui, à quelles conditions? Il semble que la notion de responsabilité pourrait permettre de faire le lien entre les dispositifs de régulation endogènes et ceux importés de la gouvernance pour relever le défi de gouverner la néo-modernité africaine.

Summary

Based on the abstraction of the norm, on the ahistoricism of analyses and the claim to social and political neutrality of the proposed solutions, the legal ideology has allowed transferring to Africa a science of institutions and regulations that was adopted by the African elites after the independence of various countries in the 1960s. In the name of Western superiority, which is only technical, military or mercantile, thus being more of a quantitative than of a qualitative nature, African

Law has been conceived to be as the opposite of legal modernity. Thus, it has been rejected. The transferred Western Law, which was only seemingly indigenized – one said “nationalized” – constituted an essential factor for non-development and even under-development of the continent. The citizens do not recognize themselves in the proclaimed laws and thus face a denial of justice.

Does governance allow us to rethink this predicament? Two relatively new problems – at least in their formulation – appear regarding governance of the societies and the invention of an African modernity or rather “neo-modernity”. Can the contribution of governance to the regulation of African societies escape the curse of the idealistic ideology and of the inclusion of the contrary? Can the neo-modernity that is emerging in Africa today, inscribe itself into governance, and if yes, under what conditions? It seems that the notion of responsibility could help bridge the gap between indigenous notions of regulation and those imported along with governance, in order to tackle the challenge of governing African neo-modernity.

La polyphonie qui caractérise la mobilisation du terme gouvernance dans les différents discours politiques, développementalistes, écologiques ou scientifiques, pour ne nommer que ceux que j’ai fréquentés récemment, illustre tant la déroute des formes modernes de la régulation des sociétés que l’incertitude des perspectives que proposent les emplois contrastés de la terminologie.

En tant qu’anthropologue du droit et africaniste, interpellé par la diversité des formes du social, je ne me déssole pas de la déroute, espérée depuis longtemps, d’une modernité occidentale qui, sur le continent africain et en association avec l’idéologie du progrès, de l’évolution, de la supériorité de la civilisation industrielle etc., a été l’instrument d’une aliénation des sociétés, au sens étymologique de rendre étranger, dans le cas de se rendre étranger à soi-même. En faisant croire, voire en faisant accepter « en amour » dirait Pierre Legendre, qu’une représentation exogène du projet de vie et de société était indiscutablement préférable aux expériences locales, la modernité apparaît doublement étrangère tant par son origine et son contenu que par sa logique unitaire supposée universelle. J’ai déjà plusieurs fois souligné ces dernières années le caractère paradoxal d’une attitude des élites africaines qui a fait reposer depuis quarante-cinq ans la quête d’une indépendance politique et économique sur une dépendance idéologique. J’ai personnellement milité, durant cette même période, pour favoriser une indépendance idéologique permettant de mettre fin à la dépendance politique et économique et ceci non sur la base d’une philosophie de l’histoire tels de matérialisme marxiste ou le libéralisme mais de l’épistémologie de la science juridique.

En effet, et ce doute quant à la capacité de la modernité politique à répondre aux objectifs affichés est sans doute chez moi un héritage de mai 68, je n’ai jamais cru possible qu’une idéologie politique puisse, au Nord comme au Sud, libérer les

hommes si elle ne remettait pas en cause ses fondements épistémiques. Dans le domaine du Droit, le LAJP a développé dans le cadre de l'Association Internationale des Juristes Démocrates (AIJD), avec Jacques Lenoble et François Ost en particulier, un programme de recherches sur les conditions et conséquences du transfert des connaissances juridiques des pays du Nord vers ceux du Sud, entre 1978 et 1981 (Ribes et alii, 1980). Ce programme avait permis de mettre à jour l'existence d'une philosophie spontanée, notion empruntée à Bachelard, qui, chez les juristes, produisait une idéologie idéaliste du Droit. Fondée sur l'abstraction de la norme, l'ahistoricisme des analyses et la prétention à la neutralité sociale et politique des solutions préconisées, cette idéologie avait permis de transférer en Afrique une science des institutions et des régulations qui a pris racine chez les élites africaines après les indépendances des années 1960, sans considérer les conséquences désastreuses que ce transfert a produites sur les sociétés. Car le Droit ainsi transféré et apparemment autochtonisé, on disait « nationalisé », a été un facteur essentiel du non-développement voire du sous-développement du continent dès lors que les sujets du Droit ne se reconnaissent pas dans l'objet des droits ainsi proclamés.

Les recherches qui se développaient parallèlement sur le foncier au LAJP (Le Bris, Le Roy, Leimdorfer, 1983) ont permis non seulement de vérifier la pertinence de cette lecture épistémologique appliquée au transfert de l'institution de la propriété privée mais d'en préciser certaines modalités. L'une d'entre elles et qui m'apparaît toujours aussi fascinante puisque je viens d'en vérifier l'opérationnalité dans le domaine de la justice (Le Roy, 2004a), repose sur le principe de l'englobement du contraire que l'anthropologue Louis Dumont appréhende comme un des fondements de l'idéologie moderne. Ce principe permet en effet, en synthétisant, de faire coexister dans une même explication deux propositions peu compatibles, par exemple que les sociétés reposent sur ces catégories sociales hiérarchiquement organisées d'une part, que les hommes y ont égaux de l'autre (Dumont, 1983). C'est selon le mode d'explication de l'englobement du contraire que les expériences africaines de la juridicité ont été dévaluées au profit d'un Droit dit moderne mais qui n'est qu'une copie « à l'identique », ou peu s'en faut, de celui de l'ancien colonisateur ou des pays occidentaux. Au nom d'une supériorité occidentale qui n'est que technique, militaire ou mercantile, donc qui relève plus du quantitatif que du qualitatif, le droit africain a été appréhendé comme le contraire de la modernité juridique, donc rejeté.

Même performante et utile dans l'un ou l'autre domaine de la vie en société, ainsi dans celui des droits des minorités, dans le droit commercial, dans les relations internationales etc., cette approche du Droit laisse à l'abandon près de quatre vingt dix pour cent des Africains qui sont pratiquement exclus des bienfaits du Droit (en particulier de la sécurité juridique) au nom d'une conception exogène de l'État de Droit réputée supérieure. On parle (trop) souvent de scandales sur le continent africain. Chacun de ces scandales propose, en réponse, ses engagements et ses militantismes. C'est personnellement ce « déni de justice », cette injustice au nom d'une certaine conception de la justice et du Droit qui m'a mobilisé, *ad majorem iuris gloriam* ai-je déjà écrit quelque part.

Les luttes de ces vingt-cinq dernières années peuvent sembler dignes de Cervantès et de son Don Quichotte, mais elles ont permis pour le LAJP la maturation de nos objectifs et de nos résultats. Et c'est dans ce contexte que nous rencontrons collectivement deux problèmes relativement nouveaux au moins quant à la formulation : la gouvernance des sociétés et l'invention d'une modernité africaine que j'ai qualifiée dans le titre de néo-modernité (et ailleurs de contemporanéité, Le Roy, 1999b) pour la distinguer de l'archéo-modernité de type occidental et colonial.

Dans le contexte épistémique brièvement résumé ci-dessus, deux questions se posent.

La contribution de la gouvernance à la régulation des sociétés peut-elle échapper à la malédiction de l'idéologie idéaliste et de l'englobement du contraire ?

La néo-modernité dont l'Afrique est en train d'accoucher peut-elle s'inscrire dans la gouvernance et, si oui, à quelles conditions ?

Bref, à quelles conditions les Africains peuvent-ils gouverner la néo-modernité qu'ils inventent au jour le jour ?

La gouvernance, bref état des lieux au regard des droits africains

Je vais successivement expliquer ici ma vision de la gouvernance, les associations que ce contenu propose sur le plan terminologique puis ses incidences idéologiques.

Une version personnelle du transfert d'un concept juridique.

Ce qu'on ignore trop souvent c'est que le terme gouvernance est prémoderne et qu'il est d'origine française ou, plus exactement, normande. Il est utilisé par le grand coutumier de Normandie qu'emporta Guillaume lors de sa conquête de l'Angleterre et fut intégré dans le *common law*. Par la suite, le *common law* étant appliqué dans les colonies anglaises d'Outre Atlantique, il devint une catégorie juridique du droit commun utilisé par les États-Unis d'Amérique après leur indépendance. Son usage durant deux siècles et demi, ¹peut être associée à la méfiance des « Pères fondateurs » des colonies puis, tant sur le plan constitutionnel que pratique, à l'égard d'une concentration excessive du pouvoir. Ceci apparaît clairement dans le projet de « La démocratie en Amérique » (Tocqueville, 1981) non seulement à l'échelle fédérale mais aussi, et surtout, à celle des pouvoirs locaux dans l'entreprise de conquête du territoire américain puis de sa « civilisation ». La redécouverte de ses vertus supposées fut réalisée par les juristes américains de la Banque mondiale durant la décennie 1980 comme un outil de concrétisation des programmes d'ajustements structurels des pays dits « en développement ». Sans doute peut-on associer ce nouvel usage au précédent tant il est vrai que l'idéal missionnaire et la conversion au bon modèle de société n'ont pas disparu avec la décolonisation.

¹ Mais, à ma connaissance, son histoire détaillée aux USA reste à faire.

Pour ajuster les dépenses budgétaires étatiques aux ressources effectivement disponibles, il faut adopter les principes d'une gestion financière rationnelle. Et si les États ne s'en donnent pas les moyens, les obliger à se bien gouverner selon un point de vue qui est d'abord celle d'un banquier, pour éviter la banqueroute (Le Roy, 1996).

C'est alors que le terme anglicisé *governance* redevient français en Afrique puis, durant la décennie 1990, en France même. Mais gouvernance n'avait pas subi chez nous l'éclipse d'un millénaire. Jusqu'à la fin du XVIII^e siècle, il désigne les juridictions royales ordinaires (Baillages) de Lille, Douai, Arras et Béthune. C'est donc un héritage des traités de Westphalie, héritage qui a si durablement marqué la construction politique moderne de l'Europe. C'est aussi, par sa spécificité, une marque de limitation du pouvoir royal en voie de centralisation et d'uniformisation, l'intégration au royaume de France des provinces de l'Artois et d'une partie de la Flandre étant subordonnée aux respects de certains privilèges locaux.

Les connotations successives de la terminologie

Gouvernance est ce qu'on appelle un « mot valise ». On pourrait même préciser « une valise à soufflet » car tant le contenant que le contenu peuvent varier. Comme nous l'avons vu, le mot voyage. Mais tout ce qu'il transporte n'est pas nécessairement déclaré aux douanes de la terminologie juridique et politique. Il y a une charge dénotative et connotative qui peut être plus ou moins associée à ce type de terminologie selon les locuteurs.

Car, autre caractéristique, il s'agit aussi d'un mot « girouette » qui, comme je l'ai relevé récemment (Le Roy, 2004b), a la double fonction d'indiquer « le Nord », celui de la Banque mondiale », et l'orientation des vents dominants qui sont, dans le cas, ceux des flux financiers des agences bilatérales et multilatérales.

Je me suis intéressé dès le milieu des années quatre-vingt-dix à ces emplois dans le contexte africain (Le Roy, Karsenty, Bertrand, 1996, 234-239).

Tout d'abord, on peut différencier gouvernance de mots proches, gouvernement, qui indique le fait de gouverner, et gouvernementalité, cher à Foucault, désignant un potentiel et plus indirectement une capacité à gouverner. Par son suffixe, gouvernance complète cette terminologie en soulignant le type d'intervention indispensable au gouvernement des hommes. Pour prendre une métaphore, gouvernance me paraît être la « mise en musique » d'une mélodie dont la composition obéit à des contraintes littéraires.

Cette « mélodie » me paraît proposée par le verbe, moins d'ailleurs en français qu'en anglais. En français, me dit le Robert, gouverner a deux sens principaux pour ce qui nous concerne ici : diriger la conduite ou administrer d'une part, exercer le pouvoir politique de l'autre.

La confrontation du *Black'Law dictionary*, du *Harap's standard dictionary* et du *Wester's dictionary*, de loin le plus disert², me suggérait l'interprétation suivante de la gouvernance à partir de *to govern* : « *quelle que soit l'origine de sa légitimité, une autorité chargée de diriger et d'animer les conduites collectives doit d'une part assumer toutes les responsabilités qui doivent être les siennes, d'autre part élaborer et appliquer sa propre réglementation. La gouvernance, c'est ainsi l'exercice d'une maîtrise sur les choses, l'organisation des prérogatives qui y sont associées et la réglementation des relations de tous ceux qui y sont impliqués, plus ou moins volontairement, en termes de droits et d'obligations* » (Le Roy, Karsenty, Bertrand, 1996, 235). Cette proposition peut, sans trop de corrections, être toujours utilisée au moins par les incidences qu'elle peut avoir sur mon propos.

Incidences axiologiques

Deux caractéristiques de cette proposition me semblent toujours pertinentes et positives pour ce qui concerne ma présente réflexion.

Elle met d'abord l'accent sur l'acteur, ses actes et ses motivations plutôt que sur une institution. Elle n'obéit donc pas nécessairement au juridisme qui part de et repose sur la norme et l'institution. Elle répond ainsi à la préoccupation de l'anthropologue du Droit pour qui « le Droit est moins ce qu'en disent les textes que ce qu'en font les acteurs ». D'autre part, elle invoque la responsabilité avant les prérogatives, les devoirs avant les pouvoirs, les obligations avant les droits. J'y reviendrai.

Mais deux autres traits de la gouvernance, en pointillé dans ma proposition, seraient *a contrario* négatives.

C'est une notion statique qui a pour fonction de conserver les situations plutôt que de les transformer (Le Roy, 2004b). Cette dimension conservatrice peut devenir réactionnaire si on se refuse, en vertu d'une certaine conception du gouvernement des hommes, à prendre acte institutionnellement du constant changement de la société (Le Roy, 1999b) et à le traduire en normes juridiques. La référence à la démocratie et à un mode de contrôle résultant des élections est, nous le savons, largement contournable et n'offre que des garanties réduites d'un bon gouvernement, mais parfois bien utiles je le reconnais.

Car, et c'est la seconde critique à faire, et la plus inquiétante, la gouvernance a le même objectif que les droits de l'homme, encadrer l'exercice du pouvoir et en limiter les abus. On ne devrait que s'en féliciter. Mais elle intervient deux siècles après la déclaration des Virginiens de 1776 dans le contexte de la conférence de Vienne sur les droits de l'homme en 1993 où l'origine occidentale de ces droits de l'homme a été substantiellement et justement soulignée pour en critiquer ensuite la prétention à l'universalité. Pour avoir suivi de près ces débats, je soupçonne la gouvernance d'être, pour ses thuriféraires, un avatar inavoué de l'invocation des droits de l'homme, en neutralisant l'occidentalisation des systèmes de gouvernement par l'emploi d'une catégorie, la gouvernance, apparemment nouvelle

² Voir É. Le Roy, « *Governance/gouvernance* », Le Roy, Karsenty, Bertrand, 1996, p. 235, note 1.

mais toute aussi abstraite et anhistorique que les droits de l'homme ou l'État de Droit. Bref, et on l'aura compris, on introduit à nouveau le loup dans la bergerie, la philosophie idéaliste des juristes occidentaux dans la régulation des sociétés africaines.

Pourtant, si la gouvernance n'était qu'un équivalent de la *persona* romaine, un masque de tragédie posé sur les acteurs pour en cacher l'identité, elle serait effectivement une notion à disqualifier, comme une falsification de plus. Mais, la gouvernance, nous venons de le constater, est aussi un Janus, une notion à double figure. L'autre face de cette occidentalisation cachée, donc d'une caricature de la modernité, est l'encadrement de l'exercice du pouvoir et de son auto limitation en appliquant le principe, très africain (Le Roy, 1979) donc endogène, de la réciprocité des droits et des obligations. Dans la théorie « archaïque », au sens de très ancienne, de la chefferie africaine, on ne peut revendiquer ses droits que si on a fait face à ses obligations correspondantes. Or, c'est la même représentation qui liait le seigneur et son vassal dans la théorie féodale et normande de la bonne gouvernance. C'est elle aussi qui pourrait déterminer le rapport actuel du gouvernant et du gouverné africains selon le principe « servir plutôt que se servir ».

Au terme de ce recensement, c'est le caractère symbolique de la notion de gouvernance qui apparaît comme déterminant. Rappelons que la *symbolos* grec est le support du partage d'une relation, le sceau que l'on brise et dont on remet une fraction au partenaire pour authentifier ses futurs messages. Dans la tradition chrétienne, il est une profession de foi (Lhuillier, 2002), l'affirmation d'une croyance commune et partagée, ainsi pour le symbole de Nicée où Dieu est proclamé à la fois père, fils et esprit, 'symboliquement' inscrits dans un triangle.

À travers la gouvernance, quel symbole de la société les Africains peuvent-ils partager pour traduire la néo-modernité qu'ils sont en train d'inventer ?

Une modernité africaine à visage humain

On revendiquait plutôt dans les années 1960 un socialisme à visage humain. Ou on usait parfois *a contrario* de ce type de formule pour stigmatiser le caractère inhumain du capitalisme. J'ai choisi cette formulation pour échapper tant à l'afropessimisme qu'à la mièvrerie mais aussi aux explications philosophico-théoriques.

La modernité africaine est d'abord vécue. Elle est rarement expliquée et exceptionnellement analysée (Copans, 1990). C'est un « angle mort » des sciences sociales africanistes, non sans raisons car l'induction est fort délicate à mener. La seule justification que je puisse donner à cette approche impressionniste n'est pas scientifique mais pratique : il faut bien que quelqu'un se jette à l'eau et lance les premières idées qui provoqueront par la suite les débats indispensables pour faire avancer l'analyse.

J'ai, durant trente ans, parcouru l'Afrique d'ouest en est, du nord au sud, parfois rapidement. Je me suis attardé dans l'Océan indien mais c'est le Sénégal qui a été mon laboratoire de 1969 à 1999 puis, ensuite, la République populaire du Congo. J'ai pu ne pas voir des choses essentielles ou me tromper dans mon interprétation. Je propose pourtant, dans les quelques lignes qui suivent, deux propositions. Ce que revendiquent les Africains c'est « avoir, comme tout le monde, une société » mais en même temps avoir « une société qui ne peut ressembler à celle de tout le monde ».

Avoir, comme tout le monde, une société

L'adjectif moderne signifie, selon le Robert, au sens premier « actuel, contemporain, qui est du temps ou ce qui le reflète ». Sous cet angle, dans leur très grande majorité, les Africaines et les Africains sont non seulement modernes mais hypermodernes car, s'ils ne sont, dans le quotidien, inscrits dans le plus actuel ils risquent tout simplement ne pas pouvoir manger de la journée. Ce que revendiquent nos interlocuteurs c'est donc d'abord de sortir de cette insécurité que produit la société moderne au sens deuxième, la conséquence de la révolution industrielle, de la diffusion du capitalisme, de l'instauration d'institutions étatiques et de leurs bureaucraties, des valeurs d'individualisme et de consumérisme etc.

Dans le cadre d'un programme de recherche tricontinental réunissant le CODESRIA de Dakar, l'Association canadienne des études africaines et le GEMVEV de Paris, j'ai piloté une publication (GEMDEV, 1997) au terme de laquelle a été publié un dialogue entre trois « vrais » intellectuels africains, Harris Memêl Fotê, le doyen, ivoirien et anthropologue Mamadou Dia, sénégalais et historien et Achille Mbembé, camerounais et politiste. Au terme de cet entretien, après avoir commenté l'inéluctable désoccidentalisation de l'Afrique, ils s'interrogent : « qu'est-ce que la modernité » ?

Harris Memêl Fotê y répond ainsi, confirmant mon propos liminaire : « *Est-ce que ce n'est pas, pour les acteurs sociaux le quotidien qui est important ? Ce qui importe à leurs yeux n'est-ce pas l'invention des voies et moyens d'acquérir de ressources, de communiquer, de participer ?* » Il ajoute plus loin que « *des éléments anciens, presque précoloniaux, sont réveillés* » Et Mamadou Diouf continue « *Aujourd'hui, la modernité prend des voies de traverse. C'est dire qu'il y a des modernités qui sont capables de s'appuyer sur des modalités anciennes. (...) Et c'est cette contemporanéité qui pose justement problème. Peut-on vraiment affirmer qu'il existe un hiatus entre cet appareillage, cette technologie politique supposée encadrer les gens et que l'on appelle l'État d'un côté, et de l'autre tout le foisonnement, les ré-inventions qui, constamment, « modernisent » des sociétés confrontées au quotidien ?* »

Mais ces réinventions sont aussi des libérations rappelle Harris Memêl Fotê: « *les rapports entre les hommes et les femmes, entre les filles et les garçons changent (...) et donc les hiérarchies entre les âges changent aussi. Nous sommes dans un contexte où, apparemment, ce qui se passe désoriente. Mais au résultat, la société*

se modernise parce que les individus se libèrent à la fois de leurs liens et, dans une certaine mesure, de l'État ». Relevons, pour y revenir plus tard, cette exigence de libération du modèle de l'État et arrêtons-nous sur l'autre face de l'évolution contemporaine.

Car, souligne Achille Mbembé, il ne faut pas mésestimer les nouvelles servitudes que la contemporanéité induit. « *Dans ces conditions, le défi, pour l'intelligence africaine de notre temps, est de penser cette contemporanéité et la façon dont elle s'inscrit dans le temps long. Et c'est ici que l'on revient à la pluralité des possibles inscrite dans notre histoire. (...) En marge du délire occidental sur la condition africaine postcoloniale, je crois qu'il faut réfléchir sur la notion d'une histoire ouverte en cas de dissolution de la société et de la souveraineté. Les exemples récents indiquent qu'il y a une histoire en train de se construire dans le vide du pouvoir, au cœur de ce qui apparaît aux observateurs pressés comme la décomposition même des processus historiques.*

En relation avec cette figure plutôt catastrophique de l'avenir, (...) comment, dans ces conditions, faire en sorte que la réalité du pouvoir, plus encore que sa forme, réside dans la finalité pour laquelle les Africains (...) l'auront constitué : fonder une communauté libre, jouir paisiblement de ce qui leur appartient en propre dans le monde et être à l'abri de la précarité ? Tel doit être l'horizon philosophique des luttes actuelles pour la démocratie ».

Et Mamadou Diouf enfin de conclure : « *Nous sommes des résidents de cet œcumène. Quand nous comparons ce qui se passe chez nous et ce qui se passe ailleurs, il est évident que nous participons du monde de notre temps. Nous n'avons pas la même puissance d'État. Mais du point de vue humain, nous sommes les mêmes et c'est ce qui est décisif* » (GEMDEV, 1997, 335-338). Relevons, à nouveau, cette référence à un État jugé ici impuissant à assurer la sécurité attendue. Le rapport des citoyens à l'État doit être considéré en effet comme un signe discriminant non seulement de la construction politique mais aussi, voire surtout, de l'organisation de la société.

Les sociétés modernes occidentales ont inventé l'État et leurs membres, comme l'a montré Michel Alliot (Alliot, 2003), ont confiance dans son intervention tutélaire. « Hors de l'État point de salut » pourrait-on dire en paraphrasant l'autojustification de la place de l'église catholique comme intermédiaire incontournable entre « Dieu » et les croyants et en entendant le salut comme, dit le Robert, le fait d'échapper à tout danger.

Par contre, et à l'encontre de la sinistre réputation qui leur était faite au milieu du XIX^e siècle, les sociétés précoloniales africaines se méfiant d'un pouvoir concentré autour d'un individu ou d'une lignée avaient, selon un principe de différenciation lui aussi identifié dans mes travaux sur la chefferie (Le Roy, 1979) puis sur la crise des sociétés à la suite de la traite négrière (Le Roy, 1981), développé une théorie de pouvoirs multiples, spécialisés et interdépendants qui, sans exclure la tyrannie ou la dictature, au moins les rendaient illégitimes sur le long terme. Et il en fut ainsi avec l'État colonial (Le Roy, 1984) puis avec l'État contemporain que j'ai analysé selon

la figure du Léviathan de Hobbes (Le Roy, 1994a). Cette culture spontanée de méfiance de l'État qui récuse moins l'exercice d'un pouvoir que son extériorité à l'égard des groupes qui composent la société peut expliquer que la « société des mêmes » ne peut être le même modèle de société pour tous, ce que suggérait déjà les interventions que j'ai rapportées et ce en dépit, ou en raison, du processus de mondialisation qui fascine et sclérose les intelligences depuis une décennie.

Avoir une société qui ne peut ressembler à celles des autres

Ces dernières années, j'ai en effet repéré des formes d'expression et des formes d'organisation sociale qui ne sont pas seulement originales dans leur contenu mais radicalement inverses, parce que plurales dans leur logique, des attributs unitaires qui, en Occident, font une société : une nation, un territoire, un État, un marché intégré au Marché mondial etc. Plus substantiellement encore, derrière cette inversion du pluralisme et de l'unitarisme, il y a un mouvement, une dynamique sociale qui permettra d'identifier la structure symbolique de cette néo-modernité. Tentons de prendre la mesure de cette situation.

Nous savons tous que la musique africaine est une des meilleures du monde, comme sa mode, sa cuisine, sa sculpture. Mais ces traits culturels ne sont retenus que parce qu'ils ressemblent à ceux que la culture occidentale reconnaît et promeut. Ce qu'on ne peut voir si on n'y est pas attentif c'est l'émergence de nouvelles « cultures communes », dépassant les référents ethniques et les clivages sociaux. Elles sont communes non point seulement parce que populaires mais aussi parce que partagées selon des modalités qui dépassent les clivages ethniques ou régionalistes, sans recouper la culture officielle, et étatique, à l'échelon national. Elles proposent, par le biais de langues véhiculaires africaines de large communication des valeurs (qui peuvent être celles de la débrouillardise, du clientélisme ou de la solidarité), des références normatives dans le travail ou dans les sentiments (Kuyu, 1993, 2001) comme modèles de conduites et de comportements et des sanctions, telle la mise en quarantaine, que ne reconnaît pas le Droit de l'État. Cet ensemble des comportements est véhiculé par des systèmes de dispositions durables ou habitus déterminant des modes de socialisation qui ne sont ni traditionnels ni occidentalisés (pour le plus grand nombre) mais qui se développent dans un « entre deux » que j'ai appelé précisément la contemporanéité (Le Roy, 1999). « *Au marché, dans le taxi-brousse, dans les stades ou dans les relations avec l'administration du quotidien (policier, percepteurs de taxes au marché etc.), la quasi-totalité des urbains et une grande majorité des ruraux partagent les mêmes repères et les mêmes symboles, lesquels ne sont pas (ou pas sous cette forme) pris en compte par la culture économique ou étatique officielle* » (Le Roy, 1994b, 109).

Je ne puis développer ici une réalité aux multiples facettes et qui a déjà fait l'objet de plusieurs lectures successives depuis 1994, sinon remarquer que, là où elle n'est pas apparue, le pays a imploré ainsi en Côte d'Ivoire et là où elle a été rompue, comme au Rwanda, l'issue ne pouvait qu'être cauchemardesque.

Cette culture commune s'accompagne d'une réinterprétation des « communs » (Le Roy, 1999a), donc de ce qu'on partage au sein des communautés de vie. Pour ceux qui connaissent les principes d'organisation des sociétés « traditionnelles », seule l'apparence du montage a changé et non ses agencements structuraux.. Les modes de règlement des conflits (Le Roy, 2004a) en particulier pour les solutions locales de gestion du différend et les modalités de sécurisation foncière associant la recherche du légitime et du légal, du court et du long termes (Le Roy, Karsenty, Bertrand, 1996) sont, outre le politique, deux domaines exemplaires des innovations en cours. Les situations urbaines foisonnent d'exemples analogues qu'on ne saurait ici répertorier.

Car la taille démographique de ces groupements se modifie, mais pas nécessairement en se réduisant, ainsi dans les mouvements religieux. Surtout, l'équilibre entre les intérêts du collectif et ceux de l'individu devient plus complexe et plus instable car les retournements de situations peuvent être spectaculaires. Pour le logement des urbains, la pression du nombre semble imposer des régulations collectives draconiennes alors qu'elle n'exclue pas la reconnaissance d'une place propre et d'une intimité, peut-être seulement limitée à la natte. Pour l'exploitation agricole, l'éclatement des unités lignagères de production en champs propres à chaque exploitant laisse supposer une société individualiste alors que des espaces ou des ressources restent délibérément en gestion collective en tant que patrimoines communs. Des formules très individualistes cohabitent donc avec des contraintes collectives non moins astreignantes sous le signe du communautarisme.

Un changement d'échelon dans l'organisation sociale n'est pas, ici, un changement de logique. On reste en fait, en dépit et aussi à cause de cette complexité croissante et délicate à gérer, dans une société dont le communautarisme s'est adapté aux exigences de l'archéo-modernité mais sans verser, c'est un paradoxe seulement apparent, dans l'occidentalisation généralisée. Les nouveaux clivages entre les genres et les âges qu'évoquait ci-dessus Harris Memèl Fotè ne s'inscrivent ainsi pas directement dans les modèles occidentaux, même si les films et CD véhiculent pour une minorité un rêve hollywoodien, ou indien.

Bien plus, le rapport à l'État dont nos collègues, dans la publication du GEMDEV, ont relevé la place centrale, critiquée ou non, pourrait, selon certains de mes interlocuteurs, s'inscrire dans la théorie ci-dessus évoquée des pouvoirs « indigènes » multiples, spécialisés et interdépendants. « Domestiquer le Léviathan » (Le Roy, 1994) est hasardeux, dans tous les cas dangereux, mais a pour enjeu premier d'intégrer dans le dispositif de la structure sociale les innovations démocratiques et l'État de Droit **à condition de maîtriser l'inversion radicale qu'opère l'État dans l'exercice de la responsabilité de l'homme en société.** (Dumont, 1983).

Le mouvement naturel d'organisation de la société traditionnelle privilégie **l'endogénèse**. On préfère toujours une solution qui vient de l'intérieur du groupe. La société moderne, héritière d'une civilisation chrétienne où Dieu est transcendant, conçoit le jeu des institutions comme fondé « naturellement » sur une **exogénèse**,

sentie comme une garantie de l'efficacité là où la société traditionnelle y voit une menace mortelle.

L'approche des problèmes de société selon le primat de l'exogénèse déresponsabilise puisque c'est une instance extérieure et supérieure, omnipotente et supposée omnisciente, à l'image de « Dieu », qui décide en dernier recours. Inversement, le primat de l'endogénèse mobilise chaque acteur puisque, sans lui, le bien commun est compromis. Un symbole béninois exprime bien cette idée : les membres du groupe sont comme les doigts des deux mains posées sur les trous d'un canari percé (ou passoire) pour empêcher qu'il ne se vide.

C'est donc bien une modernité à visage humain qui nous est proposée dès lors que, comme le suggérait le dialogue que j'ai rapporté ci-dessus, si les mouvements de changement social dans l'Afrique actuelle viennent du dehors, mondialisation oblige, les réponses n'ont de validité et de légitimité que si elles viennent du dedans, et ce sur le long terme. La désoccidentalisation dont parlaient nos interlocuteurs ci-dessus n'est pas rejet mais simple condition d'affirmation d'une identité pour que la nécessaire endogénèse ne soit pas compromise.

J'estime, **en conclusion**, que c'est à ce niveau qu'on peut tenter de répondre à la question initiale : la néo-modernité dont l'Afrique est en train d'accoucher peut-elle s'inscrire dans la gouvernance et, si oui, à quelles conditions ?

A la première partie de la question, on peut répondre affirmativement. Il existe entre la notion de gouvernance et la néo-modernité africaine des plages communes autour de la responsabilité des acteurs, de la réciprocité des droits et obligations, de la complémentarité des dispositifs de régulation et d'une logique fonctionnelle qui préfère les acteurs aux institutions comme référents normatifs.

La société néo-moderne africaine peut donc être abordée positivement à partir de la notion de gouvernance et de celles de ses représentations que j'ai identifiées. Mais si cette réponse est nécessaire elle n'est pas suffisante. Il faut en effet que l'endogénèse l'emporte suffisamment sur l'exogénèse pour refonder la légitimité de l'action sociale et politique, comme je viens de le rappeler. Il est également indispensable que le risque de répétition d'une occidentalisation masquée par le biais de la logique idéaliste que contient potentiellement la notion de gouvernance soit écarté.

Et, pour ce faire, les Africains doivent retrouver le sens de leur héritage, non point leurs racines, ce qui serait un nouvel enfermement au risque du racisme, mais leur ontologie, la science de leur être qui est ici la science de la responsabilisation de l'homme en société, celui que dans la langue des *Bantu* on appelle le *muntu*, l'être humain par excellence, et qui est au cœur de l'œuvre du regretté prince camerounais Dika Akwa nya Bonambela, l'un des fondateurs d'une anthropologie africaine du Droit. En fondant, en Afrique du sud, la sortie de l'apartheid sur la notion d'*ubuntu*, la qualité inhérente au fait d'être une personne avec d'autres personnes, Desmond Tutu et Nelson Mandela ont sans doute davantage contribué à la reconstruction de

la société sud-africaine que n'auraient pu le faire des tribunaux pénaux nationaux ou internationaux.

Ainsi, seule la responsabilité, comme *sumbolos* ou structure symbolique, peut gouverner la néo-modernité en Afrique, ce qui n'est pas un mince défi. Mais, comme l'indiquait Joseph Ki Zerbo, cité par le président Kéba M'Baye, « *de l'Afrique il faut s'attendre à voir jaillir quelque chose de nouveau* » (Le Roy, 2004a, 198). Et si, en retrouvant leur propre cheminement, les sociétés africaines ne nous indiquaient pas la voie de notre propre salut : assumer notre responsabilité ici et maintenant, comme membres de cet océumène, de cet univers habité, que nous partageons tous et que nous devons protéger ?

Bibliographie

Alliot Michel, 2003, *Le Droit et le service public dans le miroir de l'anthropologie*, Paris, Karthala.

Copans Jean, 1990, *La longue marche de la modernité africaine*, Paris, Karthala.

Dumont Louis, 1983, *Essais sur l'individualisme, une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil,

GEMDEV, 1997, *Les avatars de l'État en Afrique*, Paris, Karthala.

Kuyu Camille, 1993, *Musique et régulations des relations entre les sexes à Kinshasa. Anthropologie juridique et sémiologique d'une dimension de la crise zaïroise*. Thèse de Droit, Université Paris 1.

Kuyu Camille, 2001, « La bureaugamie : un nouveau modèle matrimonial africain ? », *Mariage-mariages*, sous la direction de C. Bontemps, Paris, PUF, p. 295-301.

Le Bris Émile, Le Roy Étienne, Leimdorfer François, 1983, *Enjeux fonciers en Afrique noire*, Paris, Karthala.

Le Roy Étienne, 1979, « Les chefferies et le problème de leur intégration », *Les institutions administratives des États francophones d'Afrique noire*, G. Conac (ed.), Paris, Economica, p.105-196.

Le Roy Étienne, 1981, "Mythes, violences et pouvoirs, le Sénégal dans la traite négrière", *Politique africaine*, N° 7, p. 52-79.

Le Roy Étienne, 1984, « L'introduction du modèle européen de l'Etat en Afrique francophone: logiques et mythologiques du discours juridique ». *Décolonisation et nouvelles dépendances*, sous la direction de C. Coquery Vidrovitch et A. Forest, Lille, PUL, p. 81-122.

Le Roy Étienne, 1994a, « Thirty Years of Legal Practice in the Shadow of the State: The Taming of Leviathan » *State and Society in Francophone Africa since Independence*, New York, St Martin's Press, , p.35-45.

Le Roy Étienne, 1994b, « La culture commune comme réponse à la crise de l'État et des économies en Afrique francophone », *La culture, otage du développement ?*, G. Rist (ed.), Paris, l'Harmattan, p. 99-118.

Le Roy Étienne, 1996, « La Banque mondiale et les politiques foncières en Afrique noire », *Bulletin de liaison du LAJP*, La crise africaine et la Banque mondiale, quelles perspectives?', vol. 21, p. 7-10.

Le Roy Étienne, 1999a, « Au-delà de la relation public-privé, l'apparition de la notion de 'communs' dans les expériences actuelles de décentralisation administrative en Afrique francophone », *Dezentralisierung, Demokratisierung und die lokale Repräsentation des Staates*, Jacob Rösel et Trutz von Trotha (eds.), Köln, Rüdiger Köppe Verlag, pp. 69-78.

Le Roy Étienne, 1999b, *Le jeu des lois, une anthropologie dynamique du droit*, Paris, LGDJ.

Le Roy Étienne, 2004a, *Les Africains et l'Institution de la Justice, entre mimétismes et métissages*, Paris, Dalloz

Le Roy Étienne, 2004b, « Prolongements d'une décennie de prolongations au GEMDEV ». GEMDEV, *Nouvel état des savoirs sur le développement* (titre provisoire), à paraître.

Le Roy Étienne, Karsenty Alain, Bertrand Alain, 1996, *La sécurisation foncière en Afrique, pour une gestion viable des ressources renouvelables*, Paris, Karthala.

Lhuillier Gilles, 2002, « Les juristes sont-ils des clercs ? Sur la dimension anthropologique du droit », *Esprit*, novembre, p.188 et s.

Ribes Bruno, (ed.), 1980, *Domination ou partage ? Développement endogène et transfert des connaissances*, Paris, UNESCO, col. Actuel n°5.

Tocqueville Alexis de, 1981, *De la démocratie en Amérique*, Paris, GF-Flammarion, 2 volumes.

À la découverte des notions alternatives culturelles de la gouvernance

Robert Vachon et Christoph Eberhard

Comment apparaît la notion de gouvernance au feu des cultures du monde ? Comment s'émanciper d'un simple questionnement sur la transposition de la gouvernance dans des contextes non-occidentaux ? Comment découvrir dans d'autres cultures des équivalents homéomorphes à ce que la tradition occidentale construit comme gouvernance ? Comment s'engager dans de véritables dialogues interculturels sur la mise en forme de notre vivre-ensemble contemporain ? Dans les pages suivantes nous tenterons de partager quelques éléments d'une démarche dialogale et interculturelle. Nous nous interrogerons sur le dépassement possible de constructions ethnocentriques de l'Autre en dépeignant les enjeux d'une théorisation interculturelle et d'une approche interculturelle au Droit et de la gouvernance, comprises comme « mise en formes de la reproduction des sociétés dans ce qu'elles ont de vitales. ». Cette présentation sera bâtie sur la méthode du dialogue dialogal dégagée par Raimon Panikkar. Un fois la méthode précisée, il s'agira de la resituer dans son horizon plus vaste, celui du mythe émergent du pluralisme et de l'interculturalisme de la Réalité et du passage en cours d'une représentation de notre monde comme « univers » à celle en termes de « plurivers ».

1. En route vers le dialogue interculturel entre attitudes et cultures homéomorphes de gouvernance, de droit et de mise en forme.

« L'ethnocentrisme » est probablement une des caractéristiques les mieux partagées par tous les peuples et par toutes les cultures, et tous les groupes d'appartenance ont tendance à se considérer comme naturellement supérieurs aux autres, comme étant par exemple les « véritables humains »... Mais si dans de nombreux cas « d'ethnocentrisme », la hiérarchie est affichée de manière explicite - ce qui permet aussi sa critique – l'approche moderne se caractérise par une hiérarchisation implicite masquée sous le voile d'une Raison universelle. Elle raisonne à partir de modèles construits comme universels et posés *a priori* et définit *a contrario* tout ce qui n'y rentre pas. Pour s'émanciper d'une telle approche, « dialectique » au sens de Panikkar (1984a), il s'agira de la compléter par des démarches plus dialogales au sens d'au-delà de la logique et de la raison. Pour Raimon Panikkar la démarche dialectique postule la toute-puissance du *logos*, de la Raison : il existe une réalité objective et celle-ci peut-être entièrement connue à travers les lumières de la Raison. Le dialogue vise alors surtout à éliminer les incohérences de nos positions respectives pour ainsi nous approcher progressivement de la Réalité. Deux têtes pensent mieux qu'une, et si tu as raison j'ai nécessairement tort. Une vue synthétique de la réalité est postulée comme possible et la diversité des manifestations de la vie apparaît avant tout comme problème rationnel à résoudre. Cette méthode, fort utile lorsqu'on raisonne à partir de postulats partagés, devient totalitaire et contre-productive, dit-il, dès lors qu'on l'emploie dans des contextes

où ceci n'est pas le cas, comme dans le domaine interculturel. Raimon Panikkar propose alors ce qu'il appelle « le dialogue dialogal » pour contrer cet absolutisme de la Raison et pour proposer une démarche permettant de comprendre des points de vue autres en réintroduisant le domaine du *mythos*¹. Il ne voit pas ce dernier comme alternative au dialogue dialectique mais plutôt comme un complément et un garde fou indispensable. Le dialogue dialogal, plutôt que dialogue sur un objet, est dialogue entre sujets. C'est un dialogue « de toi à moi » où ce qui importe est moins les opinions que ceux qui ont ces opinions. C'est un processus de dévoilement mutuel où les interlocuteurs prennent petit à petit conscience de leurs présupposés respectifs, leurs *mythoi*, et apprennent à se découvrir tout en découvrant l'autre (Panikkar 1984a : 209 ; 1979 : 242-244).

Le dialogue dialogal va de pair avec une démarche diatopique et dialogale. Comme noté plus haut, la démarche peut être déclinée plutôt dans le domaine du *logos* comme le fait Étienne Le Roy. On s'attèle alors à l'élaboration d'une théorisation interculturelle du Droit. Ou alors on peut la situer plutôt dans le domaine du *mythos* comme y invite Robert Vachon. On tente alors d'ouvrir de nouveaux horizons existentiels pour la rencontre interculturelle. La démarche diatopique et dialogale a été explicitée par Raimon Panikkar dans ses travaux sur le dialogue interculturel et interreligieux entre les traditions chrétienne, hindoue, bouddhiste et « séculière ». Le problème fondamental consistait à trouver une méthode permettant le dialogue entre fois différentes et qui peuvent apparaître comme mutuellement exclusives sans tomber dans les travers, soit d'une superficialité permettant une réduction à un dénominateur, mais n'apportant finalement aucun enrichissement et aucune compréhension meilleure, soit d'un affrontement ouvert dans lequel on risque de tomber dans des débats plus substantiels (voir Panikkar 1978 ; 1979 ; 1984b). Cette méthode est d'autant plus cruciale d'un point de vue embrassant l'ensemble des cultures du monde que le concept même de « droit » n'existe pas dans nombre de sociétés. Ce n'est pas un universel, remarque Surya Prakash Sinha (1995a ; voir aussi 1989 et 1995b) : il a toujours existé des civilisations qui n'ont pas pensé la Réalité à partir et autour du droit et du juridique. Sinha (1995a : 32 ss) distingue dans son article les civilisations occidentale, chinoise, indienne, japonaise et africaine et explicite leurs « mythes fondamentaux » respectifs. Ce sont le droit pour l'Occident, les rites *li*, pour la Chine, le *dharma* pour l'Inde, les règles pour une conduite appropriée ou *giri* pour le Japon, les diverses coutumes pour l'Afrique. La question qui se pose alors pour certains est de savoir comment comparer ces expériences humaines à première vue incomparables, voire incompatibles, en vue d'en tirer des conclusions à portée générale sur la reproduction de la vie en société des êtres humains, leur « Droit ». Au Laboratoire d'Anthropologie juridique de Paris (LAJP), c'est Michel Alliot qui a posé les prémisses à une telle démarche en proposant sa théorie des 'archétypes juridiques'

¹ « Le mythe c'est l'horizon invisible sur lequel nous projetons nos conceptions du réel » (Panikkar 1979 : 30). Le mythe c'est « ce en quoi l'on croit, sans croire qu'on y croit. » (Vachon 1995a : 38 ; voir aussi Panikkar 1982 : 14).

(1983)². Dans l'archétype de soumission caractérisant l'approche occidentale, la reproduction harmonieuse de la société est pensée avant tout en termes de la soumission à un ordre préétabli donné par des normes générales et impersonnelles. Les parallèles avec nos cosmogonies sont évidentes et l'État peut même paraître depuis la Révolution française comme un avatar laïcisé de notre Dieu. Mais il existe d'autres manières d'inscrire l'Homme³ dans le cosmos et d'y penser sa place. Plutôt que l'ordre, l'organisé et l'unifié, certaines sociétés voient le chaos, le mouvant, le diversifié aux fondements de la vie. Tel est par exemple le cas des diverses sociétés « animistes » de notre planète qui partagent un archétype de différenciation. Le maintien de l'harmonie sociale et cosmique y est perçu avant tout comme un processus continu et toujours fragile. La négociation entre groupes divers et assumant des fonctions et responsabilités spécifiques est au cœur de la reproduction sociale. Ce qui est valorisé c'est l'endogénéité : on cherche des solutions à l'intérieur du groupe qui a vu naître le différend. Et pour ce faire on tentera de négocier des solutions acceptables pour tous qui permettent de retrouver un vivre ensemble harmonieux en se référant à des modèles de conduite et de comportement partagés par les membres du groupe et qui se reflètent dans les proverbes, les contes, les manières dont ont été abordées des questions similaires dans le passé. Enfin, d'autres sociétés valorisent l'autodiscipline de leurs membres, si centrale dans la vision confucéenne : l'harmonie du tout est rendue possible par l'inscription de tous dans la grande harmonie sociale et cosmique par la maîtrise de soi et le respect des rites. Michel Alliot parle ici d'archétype d'identification puisque l'autodiscipline constitue l'inscription de l'Homme dans la société et le cosmos. Plutôt que sur les modèles de conduite et de comportement ou les normes générales et impersonnelles, c'est sur les *habitus*, ou systèmes de dispositions durables, qu'est fondé ici le vivre ensemble. On peut rajouter au moins deux autres à ces trois archétypes⁴. L'expérience indienne semble pointer vers une articulation des trois archétypes précédents : on serait ainsi en présence d'un archétype d'articulation, fondamentalement plural, mais néanmoins différent de l'archétype de différenciation puisqu'il ne valorise pas la négociation et les modèles de conduite et de comportement sur les deux autres pieds du droit mais les articule différemment selon les situations. Enfin, la réinterprétation moderne de l'archétype de soumission à travers la modernité et la centralité qu'y ont acquise la Raison et l'efficacité instrumentale semblent permettre de parler de l'émergence d'un nouvel archétype, de rationalisation. Par ailleurs, l'approche de Michel Alliot n'a pas cessé d'être enrichi depuis, surtout par une introduction croissante pour aborder les problématiques de la juridicité des exigences de la prise en compte de ses caractères dynamiques et complexes à côté de l'exigence plus « structuraliste » d'une reconnaissance de l'altérité (voir Le Roy 1999, Eberhard 2010a).

² Pour une mise en perspective et un enrichissement de cette approche des "archétypes juridiques" voir Eberhard 2002a : 130-171.

³ « Homme » renvoie ici au *Mensch* allemand (qui inclue les hommes et les femmes), à l'être humain qu'il soit masculin ou féminin dans toutes ses dimensions existentielles.

⁴ Pour plus de détails, voir Eberhard 2002a.

La définition d'Étienne Le Roy de la démarche diatopique et dialogale et les travaux du LAJP privilégient implicitement le mouvement vers une théorie *interculturelle du droit*, c'est-à-dire une prise en compte dans le cadre scientifique occidental des expériences « juridiques » autres tout en respectant ce qui fait leur originalité. Il est utile de compléter cette approche par celle mise en œuvre plus particulièrement à l'Institut Interculturel de Montréal. Robert Vachon, son directeur scientifique, invite à aller plus loin qu'une simple théorisation interculturelle du « Droit », et ouvre les voies à une *approche des équivalents homéomorphes au droit, au juridique, à la gouvernance*. Robert Vachon, suivant R. Panikkar, nous fait prendre conscience de la nécessité de nous émanciper d'un cadre uniquement dialectique (où la Raison, ou *logos*, est reine) pour aller à travers lui et au-delà de lui (*dia-logos*) et reconnaître la dimension de nos présupposés implicites ou *mythoi*. Ceci implique que dans la rencontre interculturelle, ce ne sont pas uniquement nos rationalisations que nous avons à remettre en question, mais qu'il s'agira aussi de s'inscrire dans un nouvel horizon, dans un nouveau mythe, celui du « pluralisme et de l'interculturalisme de la réalité » (Vachon 1997). On pourrait bien se trouver « aux termes » d'une approche interculturelle au Droit, en dialogue avec l'Inde par exemple, en train de parler non plus de « pluralisme juridique » mais de « pluralisme dharmique », voire de « pluralisme dharmique / juridique » ou « juridique / dharmique », voire encore autre chose, voire de deux choses différentes pour les deux parties en présence. Pour Robert Vachon (1990 : 168) « L'interprétation diatopique est celle qui essaie de découvrir ces diverses cultures radicalement différentes, les rassemble dans un dialogue qui permette l'émergence d'un mythe dans lequel on peut entrer en communion et qui nous permet de nous entendre en nous mettant ensemble sous le même horizon d'intelligibilité, sans que cet horizon soit exclusivement le sien propre (*dia-topos* : qui transperce les *topoi* pour aller rejoindre le *mythoi* dont elles sont l'expression). L'interprétation diatopique est celle qui essaie de comprendre la texture du contexte et qui essaie de surmonter la distance, non du présent au passé, ou du passé au présent, mais du présent au présent. »

La démarche diatopique nous mène ainsi à reconnaître un second centre d'intelligibilité à côté du *logos* : le *mythos*. Et la démarche dialogale, voyageant à travers et au-delà des lieux et des logiques différentes en vue de leur mise en tension et articulation (théorie interculturelle du Droit), se révèle comme une démarche nous menant au-delà du *logos*, et donc du paradigme dialectique caractérisant nos démarches scientifiques occidentales (approche interculturelle au Droit). Il y a une multitude d'expériences humaines et notre monde abrite « (...) non seulement plusieurs variantes, modalités et applications de ce que l'Occident nomme le droit, mais plusieurs systèmes, ou mieux 'cultures juridiques', dont les différences ne sont pas uniquement procédurales, mais se situent au niveau substantiel, à savoir au niveau profond de leurs postulats réciproques. Différences si radicales qu'on pourrait même dire qu'il n'y a rien même d'analogie entre elles. Ce sont des cultures 'homéomorphes'⁵, c'est-à-dire si radicalement différentes au

⁵ Sur l'équivalent homéomorphe voir aussi Panikkar 1984b : 5.

niveau de leurs natures mêmes et de leurs postulats, qu'on ne saurait parler que d'équivalences fonctionnelles entre elles. » (Vachon 1990 : 164-165). Découvrons maintenant l'horizon qui se dégage lorsqu'on s'ouvre à ces autres expériences homéomorphes à la gouvernance, au droit, à la mise en forme du vivre ensemble celui du pluralisme cosmothéandrique de la Réalité et du plurivers.

2. Découvrir le diamant du Pluralisme Cosmothéandrique de la Réalité ... et oser le plurivers

Les formes modernes de gouvernement, de droit, de mise en forme du vivre ensemble sont liés comme le rappelaient plus haut les analyses de Michel Alliot à la notion biblique d'un Dieu créateur, qui selon le livre de la Genèse dit : "faisons l'homme à notre image et ressemblance et qu'il domine sur les poissons de la mer, les oiseaux du ciel, les bestiaux, toutes les bêtes sauvages et toutes les bestioles qui rampent sur la terre. Au septième jour, il chôma." On y trouve la source de l'emprise donnée à la raison, à l'intervention, à la dualité, au droit, à la royauté, au gouvernement, à la mise en ordre selon une logique de soumission à un centre supérieur, à l'État-Nation et sa pyramide de normes ... En y regardant de plus prêt, on trouvera aussi ces logiques à l'œuvre dans les transformations récentes de cette approche en termes de 'gouvernance' et de 'participation' qui tout en empruntant un langage et des procédures qui se veulent plus dialogales et davantage liés au *réseau* qu'à la *pyramide* (Ost & van de Kerchove 2002) apparaissent au regard d'autres expériences culturelles, n'en être qu'une interprétation s'inscrivant dans la trajectoire occidentale (voir Eberhard 2002a : 145 ss et Eberhard 2009).

D'autres traditions humaines à travers le monde entier, perçoivent la Réalité de façon radicalement différente comme nous les trouvons prioritaires dans les traditions toujours vivantes de l'Inde, de l'Afrique Noire, de la Chine, des Autochtones du monde entier (voir par exemple Eberhard 2010a), qu'on pourrait peut-être appeler le 'Grand Cercle de l'Écoute contemplative, de non-intervention', car basées soit sur le Brahman (la Réalité cosmothéandrique), soit sur le Li et le Dao, soit sur les ancêtres de l'Afrique Noire, soit sur le Kayanerekaoa (l'Action de grâce et la non-intervention), etc....Mais l'appel de la Réalité des deux côtés et de tous les côtés semble être de plus en plus à, ce que nous appelons avec Panikkar, *l'indépendance interdépendante* et à ce que nous pouvons appeler avec lui, *le Mythe émergent du Pluralisme cosmothéandrique de la Réalité*.

Mais comment entrer dans ce plurivers émergent ?

À partir d'un point de vue occidental (les deux auteurs sont occidentaux et s'expriment dans une langue occidentale), on peut s'inspirer de l'intuition cosmothéandrique de Raimon Panikkar (1993), fruit de sa démarche interculturelle, pour proposer comme bases d'une refondation de notre gouvernance et de notre vivre ensemble, une triple déclinaison de l'idée de participation. L'intuition cosmothéandrique postule que la réalité est au moins basée sur trois fondements : l'être humain, le monde dans lequel il vit et la dimension de liberté fondamentale, le mystère sous-jacent à la vie qui ne saurait être contenu ou épuisé par les autres

fondements⁶. Diverses cultures valorisent différemment l'un ou l'autre de ces aspects. Elles se révèlent plus ou moins anthropocentrées, cosmocentrées ou théocentrées⁷. Aujourd'hui, la globalisation et les échanges croissants entre cosmovisions participent à la précipitation de nouvelles visions du monde qui feraient une place plus équilibrée à ces trois dimensions, chaque culture les pondérant néanmoins à sa propre manière. En suivant cette intuition, on pourrait décliner les défis contemporains comme une relecture nouvelle de notre « participation à la vie » à trois niveaux impliquant une triple refondation de notre « être au monde »⁸ :

- refondation de notre lien entre humains : c'est la question du renouvellement des modalités de participation dans la vie sociale ;
- refondation de notre lien avec l'environnement : c'est le défi d'une nouvelle relation à notre monde, à notre écosystème ;
- refondation de notre rapport au temps et au « mystère » : ce sont les enjeux de la participation dans le rythme de la vie.

La première refondation peut s'articuler autour de la question d'un nouveau « contrat social », en entendant ce dernier plutôt comme symbole que comme concept. D'une part, il s'agit de prendre en compte dans ce nouveau contrat social ceux qui sont « aux marges », de procéder à une hétérotopie au sens de Boaventura de Sousa Santos (1995 : 479 ss). Ceci implique de s'émanciper des construits modernes comme horizons ultimes de la pensée et de l'organisation du vivre ensemble et de prendre en compte d'autres visions du monde, logiques et pratiques. D'autre part, il s'agit de prendre conscience que les notions mêmes d'individu et de contrat sous-jacent à la vision du contrat social ne sont que l'une des manières possibles de penser le partage des vies et que nous pouvons nous enrichir mutuellement dans le dialogue interculturel⁹. Dans ce contexte, soulignons que la question de la participation est au cœur d'un des défis majeurs actuels : celui des « programmes de lutte contre la pauvreté » - la pauvreté n'est pas uniquement matérielle - elle est grandement liée aux phénomènes d'exclusion de nombreux

⁶ Dans les termes de Raimon Panikkar (1998 : 135) : « *Cosmothéandrique serait donc cette vision, cette expérience, de ce que nous sommes une partie de la Trinité, et qu'il y a trois dimensions du réel : une dimension d'infini et de liberté que nous appelons divine ; une dimension de conscience que nous appelons humaine ; et une dimension corporelle ou matérielle que nous appelons le cosmos. Tous, nous participons à cette aventure de la réalité.* »

⁷ Voir pour une mise en perspective ce des problématiques Eberhard 2002b : 262 ss.

⁸ On peut mettre en perspective cette refondation avec le cosmopolitisme proposé par Ulrich Beck (2003 : 515) qui « *ne signifie donc précisément pas (comme le globalisme) un lissage intemporel, une abolition de toutes les différences, mais au contraire : il implique que l'on retrouve et que l'on reconnaisse l'Autre – et cela pour aller jusqu'au bout du raisonnement, selon cinq dimensions fondamentalement différentes : la reconnaissance de l'altérité de ceux dont la culture est différente (autres civilisations, autres modernités) ; la reconnaissance de l'altérité de l'avenir ; la reconnaissance de l'altérité de la nature ; la reconnaissance de l'altérité de l'objet ; et la reconnaissance de l'altérité des autres rationalités.* »

⁹ Voir dans ce cadre les réflexions de Panikkar (1999) sur le métapolitique. Pour des exemples de dialogue interculturel autour du politique voir Clammer 2000 ; Emongo 2004 ; Nandy 1988 ; Vachon 1992.

êtres humains du « système moderne » qui est posé comme la référence alors qu'il ne comprend qu'une minorité d'êtres humains¹⁰.

La deuxième refondation pourrait s'articuler autour de l'idée de « contrat naturel » lancée par Michel Serres (1990)¹¹ il y a quelques années déjà. Mais si l'idée d'un nouveau contrat naturel permet de repenser le contrat social homocentré pour l'ouvrir à une prise en compte de la nature et permet donc des approches plus cosmocentrées, il ne faut pas perdre de vue que de nombreuses cultures n'ont jamais séparé comme nous l'avons fait le monde des hommes de leur environnement visible et invisible. Il ne s'agit pas ici d'idéaliser des traditions écologiques et de fermer les yeux sur les nouveaux enjeux - mais on aurait beaucoup enrichi notre compréhension si on acceptait de regarder à travers ces autres fenêtres sur le monde et d'en apprendre quelque chose¹².

La troisième refondation pourrait s'articuler autour de l'idée de la découverte d'une nouvelle temporalité, d'un nouveau rapport au temps et au mystère. Le temps est d'une certaine manière l'autre face de l'éternité. Il n'est pas uniquement vecteur unilinéaire d'une histoire en marche vers le progrès. Il ne s'agit pas uniquement ici de réfléchir à l'articulation de temporalités et d'histoires différentes pour faire justice au pluralisme de notre condition humaine qui éclate de plus en plus au grand jour (voir Ost 1999 ; Le Roy 1999 : 119 ss), Il se pose aussi la question de notre rapport fondamental à la vie et à son mystère, de notre articulation du passé, du présent et du futur dans la « grande danse cosmique »¹³ qui se manifeste à travers un « plurivers » (voir Eberhard 2008 et 2010).

¹⁰ Voir sur ces questions par exemple Esteva & Prakash 1998 ; Rahnama 2003.

¹¹ Michel Serres (1990 : 67) écrit : « *Retour donc à la nature ! Cela signifie : au contrat exclusivement social ajouter la passation d'un contrat naturel de symbiose et de réciprocité où notre rapport aux choses laisserait maîtrise et possession pour l'écoute admirative, la réciprocité, la contemplation et le respect, où la connaissance ne supposerait plus la propriété, ni l'action la maîtrise, ni celles-ci leurs résultats ou conditions stercoraires. Contrat d'armistice dans la guerre objective, contrat de symbiose : le symbiote admet le droit de l'hôte, alors que le parasite – notre statut actuel – condamne à mort celui qu'il pille et qu'il habite sans prendre conscience qu'à terme il se condamne lui-même à disparaître. (...) le droit de symbiose se définit par réciprocité : autant la nature donne à l'homme, autant celui-ci doit rendre à celle-là, devenue sujet de droit.* » L'idée est à mettre en perspective par les réflexions de François Ost (1995 : 20-21) pour qui il faut éviter le naturalisme et l'anthropomorphisme. « *Assumer la sujétion du lien, c'est aussi accepter le tracé des limites. À de multiples titres, le droit apparaît comme l'art de ce tracé. (...) Le droit naturel est cet 'autre' du droit, sa part idéale et non écrite qui pourrait bien être son avenir et son propre principe de légitimité. Non pas un droit écrit dans la nature, comme le professe la deep ecology, mais quelquefois un droit pour la nature. Situé au carrefour du droit naturel et du droit positif, cet ouvrage entend à son tour jouer le jeu du lien et de la limite et, ce faisant, poser quelques jalons en vue de l'institution d'un 'juste milieu'.* »

¹² Pour des exemples de dialogue interculturel autour des relations avec la nature voir Raine 2001. Voir aussi les deux numéros 132 (1997) et 137 (1999) thématiques de la revue *Interculture* qui portent respectivement sur « écosophie et sylvilisation » et sur des « alternatives écosophiques contemporaines. Afrique – Inde ».

¹³ Ce lien entre temps et mystère est approfondi par Raimon Panikkar (1993) dans sa présentation de l'intuition cosmothéandrique.

S'ouvrir 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, 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 et accueillances 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 et d'écoute contemplative. 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 et à l'expérience de notre vivre ensemble – comment se construisent et se vivent des accords dans un plurivers tient, comme le remarquent Luc Boltanski et Laurent Thévenot dans leur ouvrage sur la justification « 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 ? »¹⁴ Le mythe du pluralisme cosmothéandrique dépasse la simple notion conceptuelle de pluralité. Il nous rappelle la parole de Panikkar que « dans le pluralisme, la pensée ne saurait être la contrôleuse de l'être » et qu'elle a aussi besoin de l'écoute contemplative c. à d. de se laisser aussi saisir par le Mystère de la Réalité et pas seulement de se baser sur la gouverne, le droit et la mise en forme de la Réalité.

Comment imaginer et concrétiser notre vivre ensemble dans le plurivers ? À défaut de réponses toutes faites, nous espérons que ce numéro d'*Interculture* aura contribué à ébranler certaines de nos certitudes et à ouvrir des voies pour l'émergence du mythe du pluralisme de la réalité.

Bibliographie

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,

¹⁴ Boltanski & Thévenot, op. cit. (1991) : p 56.

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)

BOLTANSKI Luc & THÉVENOT Laurent, 1991, *De la justification - Les économies de la grandeur*, Mesnil-sur-l'Estrée, Gallimard, Col. nrf essais, 483 p

CLAMMER John, 2000, « Le politique animiste », *Interculture*, n° 138, p 21-45

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

EBERHARD Christoph, 2001, « Towards an Intercultural Legal Theory - The Dialogical Challenge », *Social & Legal Studies. An International Journal*, n° 10 (2), p 171-201

EBERHARD Christoph, 2002a, *Droits de l'homme et dialogue interculturel*, Paris, Éditions des Écrivains, 398 p, deuxième édition à paraître en 2010 chez Les Éditions Connaissances et Savoirs

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 (dir.), 2008, *Traduire nos responsabilités planétaires. Recomposer nos paysages juridiques*, Bruxelles, Bruylant, 756 p.

EBERHARD Christoph, 2008, « De l'univers au plurivers. Fatalité, utopie, alternative ? », DILLENIS Anne-Marie (dir.), *La mondialisation : utopie, fatalité, alternatives*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint Louis, Bruxelles, Publications des FUSL, 196 p (67-104)

EBERHARD Christoph, 2009, « Préliminaires pour des approches participatives du Droit, de la gouvernance et du développement durable », *Revue Interdisciplinaire d'Études Juridiques* 2009. 62, p 125-151

EBERHARD Christoph, 2010a, *Le Droit au miroir des cultures. Pour une autre mondialisation*, Paris, LGDJ / Lextenso, Col. Droit et Société Classics, 254 p.

EBERHARD Christoph, 2010b, *Oser le plurivers. Pour une globalisation interculturelle et responsable*, Paris, LGDJ / Lextenso, à paraître.

EMONGO Lomomba, 2004, « L'expérience Osambala comme défi à l'État moderne », *Interculture* n° 146, p 51-60

ESTEVA Gustavo, PRAKASH Madhu Suri, 1998, *Grassroots Post-Modernism - Remaking the Soil of Cultures*, United Kingdom, Zed Books, 223 p

LEGRAND Pierre, 2000, « Sur l'analyse différentielle de juriscultures », Société de Législation Comparée (éd.), *L'avenir du droit comparé. Un défi pour les juristes du nouveau millénaire*, Société de Législation Comparée, 347 p (317-335)

LEGRAND Pierre (dir.), 2009, *Comparer les droits, résolument*, Paris, PUF, 630 p

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

NANDY Ashis, 1988, « La culture, l'État et la redécouverte d'une politique indienne », *Interculture*, Vol. XXI, n° 2, Cahier n° 99, p 2-19

OST François, 1999, *Du Sinaï au Champ-de-Mars. L'autre et le même au fondement du droit*, Belgique, Lessius, 126 p

- 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
- PANIKKAR R., 1978, *The Intrareligious Dialogue*, USA, Paulist Press, 104 p
- PANIKKAR R., 1985, *Le dialogue intrareligieux*, Aubier, 175p.
- 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, 1984a, « The Dialogical Dialogue », WHALING F. (éd.), *The World's Religious Traditions*, Edinburgh, T. & T. Clark, 311 p (201-221)
- PANIKKAR R., 1984b (1982), « La notion des droits de l'homme est-elle un concept occidental ? », *Interculture*, Vol. XVII, n°1, Cahier 82, p 3-27
- PANIKKAR Raimon, 1993, *The Cosmotheandric Experience - Emerging Religious Consciousness*, New York, Orbis Books, 160 p
- RAHNEMA Majid, 2003, *Quand la misère chasse la pauvreté*, France, Fayard / Actes Sud, 321 p
- SERRES Michel, 1990, *Le contrat naturel*, Paris, Éditions François Bourin, 191 p
- RAINE Peter, 2001, *Au-delà de l'universalisme. Le chaman et l'écologiste. Un horizon toujours ouvert*, *Interculture*, n° 140, 68 p
- SINHA Surya Prakash, 1989, « Why has it not been possible to Define Law », *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Vol. LXXV, Heft 1 - 1. Quartal, p 1-26
- SINHA Surya Prakash, 1995a, « Legal Polycentricity », PETERSEN H., ZAHLE H. (eds.), *Legal Polycentricity : Consequences of Pluralism in Law*, UK, Dartmouth, 245 p (31-69)
- SINHA Surya Prakash, 1995b, « Non-universality of Law », *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Vol. 81, Heft 2 - 2. Quartal, p 185 - 214
- PANIKKAR Raimon, 1998, *Entre Dieu et le Cosmos*, Saint-Amand-Montrond (Cher), Albin Michel, 270 p
- VACHON Robert, 1990, « L'étude du pluralisme juridique - une approche diatopique et dialogale », *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, n° 29, p 163-173
- VACHON Robert, 1992, *La nation Mohawk et ses communautés. Chapitre 2 : Cultures politiques : occidentale et Mohawk. Une mise en contraste*, *Interculture*, n° 114, en édition française et anglaise, 29 pp. chaque édition.
- VACHON Robert, 1995a, *Guswenta ou l'impératif interculturel - Première partie : Les fondements interculturels de la paix*, *Interculture*, Vol. XXVIII, n° 2, cahier n° 127, 80 p, cahier 128, 43p., cahier 129, 47p, en édition française et anglaise.
- 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. Can be consulted at <http://www.dhdi.org>

Discovering alternative cultural notions of governance

Robert Vachon and Christoph Eberhard

How does governance appear through the fire of the world's cultures? How to emancipate ourselves from the simple questioning of its transposition into non-Western contexts? How to discover homeomorphic equivalents to what the Western tradition has constructed as 'governance' in other cultures? How to engage in genuine intercultural dialogue on our contemporary living together? In the following pages we will share some elements of a dialogical and intercultural approach. We shall ponder the emancipation from ethnocentric constructions of the Other by sharing elements of an intercultural theorization and an intercultural approach to Law and governance, understood as 'that which puts forms to the reproduction of societies in domains they consider to be vital.' The presentation will build on the method of the dialogical dialogue that has been proposed by Raimon Panikkar. Once the method will be shared, it will be inscribed in its vaster horizon, the emerging myth of pluralism and interculturalism of Reality and the move from the representations of our world as a 'universe' to that of a 'pluriverse'.

1. Moving towards intercultural dialogue between homeomorphic attitudes and cultures of governance, law and 'shaping our living together' (*mise en forme*).

Ethnocentrism is probably one of the most widely shared characteristic among all people and cultures. All groups have a tendency to consider themselves as being naturally superior to others, as being for example the "true humans"... In most cases of ethnocentrism this hierarchy is explicit which allows for easy criticism. But the modern approach masks its hierarchisation under the veil of universal Reason. Its reasons start from *a priori* models constructed as universals and defining *a contrario* all that does not fit them. To emancipate oneself from such a 'dialectical' approach, in Panikkar's terms (1984a), one must complement it by more dialogical approaches, in the sense of beyond logic and reason. According to Raimon Panikkar, the dialectical approach postulates the all-powerfulness (*toute-puissance*) of *logos*, of Reason: there is an objective reality and it can be known entirely through the lights of Reason. The aim of dialogue is to get rid of our respective incoherences in order to move towards Truth step by step. Two heads think better than one and if you are right, I am necessarily wrong. A synthetic view of reality is postulated as being possible and the diversity of the manifestation of life appears foremost as a rational problem to be solved. This method, which is highly valuable when one reasons starting from shared postulates, becomes totalitarian and counter-productive, when used in contexts where this is not the case, as for example in the field of intercultural dialogue. For the latter, Raimon Panikkar proposes a 'dialogical dialogue' in order to counter the absolutism of Reason and in order to provide an approach that allows an understanding of other points of view by

reintroducing the domain of *mythos*¹. He does not see the latter as an alternative to dialectical dialogue, but rather as a complement and an indispensable guard-rail. Dialogical dialogue, rather than dialogue *about* an object, is a dialogue among subjects. It is a dialogue ‘from me to you’ where opinions matter less than those having these opinions. It is a process of mutual unveiling where the partners to the dialogue become aware of their respective presuppositions, their *mythoi*, and where they learn to discover themselves while discovering the other (Panikkar 1984a : 209 ; 1979 : 242-244).

Dialogical dialogue is linked to a diatopical and dialogical approach. As noted above, it can rather be articulated in the domain of *logos*, like Étienne Le Roy elaborating an intercultural theorization of Law. Or, as Robert Vachon invites us to do, one can rather work on the level of *mythos* and open up new existential horizons for intercultural meetings. The diatopical and dialogical approach has been explicated by Raimon Panikkar in his work on intercultural and interreligious dialogue among the Christian, Hindu, Buddhist and secular traditions. The main issue consisted in finding a method allowing dialogue between different faiths that can appear as being mutually exclusive while avoiding the pitfalls either of superficiality allowing reduction to a common denominator, but not leading to accrued understanding and mutual enrichment, or of an open fight when one enters into more substantial debates (see Panikkar 1978 ; 1979 ; 1984b). This method is all the more crucial if we try to embrace all of the world’s cultures as the concept of ‘Law’ itself does not exist in many societies. Law is not a universal notes Surya Prakash Sinha (1995a ; also see 1989 et 1995b) : there have always been civilisations that have not thought Reality starting from and centered on law and the legal. Sinha (1995a : 32 ss) distinguishes the Western, Chinese, Indian, Japanese and African cultures and explicates their respective ‘fundamental myths’ : law for the West, rites or *li* for China, *dharma* for India, rules for appropriate conduct, *giri* in Japan, the diverse customs for Africa. The question arises how to compare these human experiences which at first sight appear incomparable and incompatible, in order to draw conclusions with a general validity on the reproduction of human societies, of ‘Law’. At the Laboratoire d’Anthropologie Juridique de Paris (LAJP), it is Michel Alliot who has laid down the bases for such an approach with his theory of ‘legal archetypes’ (1983)². In the archetype of submission characterizing the Western approach, the harmonious reproduction of society is thought of in terms the submission to a pre-established order moulded in general and impersonal norms. The parallels with our cosmogonies are evident and, in France, the State can even appear, since the French Revolution, as a secular avatar of God. But there are other ways to inscribe humans in the cosmos and to define their³ place. Rather than order, the organized and the unified, some societies see chaos at the basis of life. This is

¹ « Myth is the invisible horizon invisible on which we project our conceptions of reality. » (Panikkar 1979 : 30). Myth is « that which we believe in, without believing that we believe in it. » (Vachon 1995a : 38 ; see also Panikkar 1982 : 14).

² For a discussion and an enrichment of this approach of legal archetypes see Eberhard 2002a : 130-171.

³ « Man » refers here to the German *Mensch* (which includes all genders), to the human being irrespective of gender.

the case of diverse ‘animist’ societies of our planet that share an archetype of differentiation. The upholding of social and cosmic harmony is perceived as a continuous and fragile process. The negotiation between diverse groups that assume specific responsibilities and functions lies at the heart of social reproduction. Endogeneity is valued: solutions are sought inside the group that see a conflict arise. Solutions acceptable for all will be negotiated which will ensure a harmonious living together. Negotiation will draw on shared models of conduct and behaviour that are reflected in proverbs, narratives, and ways concerning how similar questions have been dealt with in the past. Finally, there are societies that value the self-discipline of their members, as in the Confucian societies: the harmony of the whole becomes possible by the inscription of all into the great social and cosmic harmony through the mastery of oneself and the respect of the rites. Michel Alliot speaks here of an archetype of identification as self-discipline which constitutes the inscription of humans in society and the cosmos. Rather than modelling conduct and behaviour on general and impersonal norms, living together is founded on habitus, or systems of lasting dispositions to action. One could add at least two other archetypes⁴. The Indian experience points to an articulation of the three preceding archetypes: it is characterized by a fundamentally pluralist archetype of articulation, different from the archetype of differentiation as it does not value negotiation and models of conduct and behaviour over the two other feet of The Law but articulates them differently according to the contextual situations. Last but not least, the modern reinterpretation of the archetype of submission through modernity and the centrality of Reason and instrumental efficiency in it allow one to speak of the emergence of a new archetype of rationalization. Michel Alliot’s approach has not ceased to be enriched, especially by introducing elements for a more dynamic and complex reading of legal phenomena complementing the ‘more structural’ exigencies of alterity (see Le Roy 1999, Eberhard 2010a).

The LAJP’s and Étienne Le Roy’s definition of the diatopical and dialogical approach implicitly value the move towards an *intercultural legal theory*, a taking into account in the Western scientific frame of other ‘legal’ experiences respecting their originality as much as possible. This approach is beneficially complemented by the one practiced at the Intercultural Institute of Montréal. Robert Vachon, the founder-director of the journal *InterCulture*, goes further than a simple intercultural theorization of Law and opens up an *approach of the homeomorphic equivalents of Law, the legal, of governance*. Following Raimon Panikkar, Robert Vachon highlights the necessity to emancipate oneself from a purely dialectical frame (where Reason, or *logos*, is the queen) to go through and beyond it (*dia-logos*) and to recognize the dimension of our implicit presuppositions or *mythoi*. In an intercultural meeting, this implies not only to question our rationalizations, but also to inscribe oneself in a new horizon, in a new myth, the ‘myth of pluralism and interculturality of reality’ (Vachon 1997). An intercultural approach to Law in a dialogue with India for instance may lead to talk no longer in terms of ‘legal pluralism’ but ‘dharmic pluralism’, or ‘dharmic / legal pluralism’ or “legal /

⁴ For more details see Eberhard 2002a.

dharmic pluralism', or still something else, or even of two different things for the two parties to the dialogue. For Robert Vachon (1999 : 168) **« Diatopical interpretation helps us discover radically different cultures, gather them in a dialogue which allows the emergence of a myth through which one can enter into a communion. This in turn can lead us to understand each other by placing us together under the same horizon of intelligibility without that horizon being exclusively one's own (dia-topos is that which goes through and beyond the *topoi* to reach the *mythoi* of which they are the expressions). Diatopical interpretation is one that tries to understand the texture of the context and tries to overcome the distance, not just from the present to the past or from the past to the present, but from the present to the present. »

The diatopical approach thus leads us to the recognition of a second center of intelligibility next to *logos: mythos*. And the dialogical approach, travelling through and beyond the different *topoi* and *logoi* in a process of mutual tension and articulation (intercultural theory of Law) reveals itself as leading us beyond the *logos*, and thus of the dialectical paradigm which characterizes our Western scientific approaches (intercultural approach to Law). There are a multitude of human experiences and the world shelters **<... not only the many variables, modalities and applications of what is called *law or rights* in the West, but many legal systems, even better many 'legal cultures'. Their differences are not just procedural but at a profound substantial level of assumptions. The differences are so radical that we may assume there is nothing analogous between them. They are 'homeomorphic'⁵ cultures which signifies that they are different in their very nature and their assumptions so much so we can only speak of their 'functional equivalence'. (Vachon 1990: 164-165). Let us now discover the horizon that arises up when one opens up to these other homeomorphic experiences of 'governance', of 'Law', of the 'shaping of our living together': the horizon of the cosmotheandric pluralism of Reality and of the pluriverse.

**Two quotations of Robert Vachon have been translated from an article published in French. See reference in the bibliography.

5. On 'homeorphic equivalent' see Panikkar 184b:5

2. Discovering the Diamond of Cosmotheandric Pluralism of Reality ... and Daring the Pluriverse

As Michel Alliot reminded us above, the modern forms of government, of law, of shaping our living together are related to the biblical notion of a creator God. According to Genesis, he said: "let's make man in our image and in our resemblance. May he rule over the fish in the sea, the birds in the sky, the animals, the wild beasts and all the animals ramping on earth. On the seventh day, he rested." (free translation from French text) One can find there the source of the power given to reason, intervention, duality, law, royalty, government and the ordering according to a logic of submission to a superior center, to the Nation-State and its pyramid of norms... On a closer look, one will also find these logics in the

recent transformations of this approach in terms of ‘governance’ and ‘participation’. Although the latter use a language and procedures purporting to be more dialogical and more related to the *network* than to the *pyramid* (Ost & van de Kerchove 2002), in the mirror of other cultural experiences, they appear clearly as an interpretation of the former institutions of the Western cultural trajectory (see Eberhard 2002a: 145 ss and Eberhard 2009).

Other human traditions across the world, perceive Reality in a radically different way, as we can find them in the still living traditions of India, Black Africa, China, Autochthonous people (see for example Eberhard 2010a), and which we could call the “Great Circle of Contemplative Listening and Non-Intervention’, because they are based on the Brahman (the cosmotheandric reality), or on the Li and the Dao, or on the ancestors of Black Africa, or on Kayanerekowa (the action of grace and non-intervention), etc... But the appeal to Reality on both sides and on all sides seems to be more and more what we call with Panikkar, the *interdependent independence* and of what we can call with him the *emergent myth of cosmotheandric pluralism of Reality*.

**The article referred here was published in French. These two quotations are translated here in English for purpose of this article only.

But how to enter this emerging pluriverse?

From a Western point of view (the two authors are Western and express themselves in a Western language), one can inspire oneself from Raimon Panikkar’s cosmotheandric intuition (1993), fruit of his intercultural endeavour, in order to propose as the bases for a reformulation of our governance and our living together, a triple declination of the idea of participation. The cosmotheandric intuition postulates that reality is based on at least three foundations: human beings, the world in which they live and the dimension of fundamental freedom, the mystery underlying life [deleted ‘and’] that cannot be exhausted by the other foundations⁵. Diverse cultures valorise these different aspects differently. They are rather anthropo-centered, cosmo-centered or theo-centered⁶. Today, globalization and the increasing exchange between cosmovisions participate in the precipitation of new world visions that may provide a more balanced relationship between these dimensions, each culture nevertheless doing it in their own way. By following this intuition, one could decline the contemporary challenges as a rereading of our “participation in life” at three levels, which implies a triple reformulation of our “being in the world”⁷:

⁵ For Raimon Panikkar (1998 : 135) : « *Cosmotheandric would be this vision, this experience, that we are part of the Trinity, and that there are three dimensions of Reality: a dimension of infinite and liberty that we call divine ; a dimension of consciousness that we call human; and a corporal or material dimension that we call the cosmos. We all participate in this adventure of reality.* »

⁶ See Eberhard 2002b : 262 ss.

⁷ One can put into perspective this reformulation by the cosmopolitanism proposed by Ulrich Beck (2003 : 515) which « *precisely does not signify (like globalism) an intemporal streamlining, an abolition of all the differences, but on the contrary: it implies that one finds again and recognizes the*

- Reformulation of the link among humans: this is the question of renewing the modalities of participation in social life;
- reformulation of the link with the environment : this is the challenge of a new relationship with our world, with our ecosystem;
- Reformulation of our relationship with time and mystery : these are the challenges of participation in the rhythm of life.

The first reformulation can be articulated around the question of a new “social contract”, understanding the latter rather as a symbol than as a concept. On the one hand, it is about bringing in those who are at the “margins”, to engage into a ‘heterotopia’, to use Boaventura de Sousa Santos’ word (1995: 479 ss). This implies to emancipate oneself from modern constructs as the ultimate horizons of thought and of the organization of living together and to take into account other world visions, logics and practices. On the other hand, it is also important to realize that the very notions of ‘individual’, ‘social’ and ‘contract’ that underlie the vision of the social contract are but one possible way to think the sharing of life and that we can mutually enrich each other in intercultural dialogues⁸. In this context, let us underline that the question of participation is at the core of one of the major contemporary challenges: the challenge of the fight against poverty – poverty is not only material – it is greatly linked to the phenomena of exclusion of numerous human beings from the ‘modern system’ which is posited as the reference although it only includes a minority of human beings⁹.

The second reformulation could be articulated around the idea of ‘natural contract’ proposed by Michel Serres (1990)¹⁰ two decades ago. But if the idea of a natural contract allows to rethink the anthropocentric social contract in order to open it up

Other – and this, in order to follow through the reasoning, along five fundamentally different dimensions: the recognition of the alterity of those whose culture is different (other civilizations, other modernities); the recognition of the alterity of futures, the recognition of the alterity of nature; the recognition of the alterity of the object; and the recognition of the alterity of other rationalities.”

⁸ See Panikkar’s reflection on the metapolitical (1999) For examples of intercultural dialogue around the notion of politics see Clammer 2000 ; Emongo 2004 ; Nandy 1988 ; Vachon 1992.

⁹ On these questions, see for example Esteva & Prakash 1998 ; Rahnema 2003.

¹⁰ Michel Serres (1990 : 67) writes: « *Return to nature! This means: the relationship to things would leave mastery and possession for admiring listening, reciprocity, contemplation and respect, where knowledge would not suppose anymore ownership, nor action mastery, neither these their results or polluting conditions. Armistice contract in the objective war, symbiosis contract: symbiosis allows the right of the guest, whereas the parasite – our current status – condemns to death the one he is exploiting and on which he is living without realizing that in the long run he condemns himself to disappear. (...) The right of symbiosis is defined by reciprocity: as much as nature gives to man, as much he has to return to nature which has become a subject of law.* » This idea can be put into perspective by François Ost’s reflexions (1995 : 20-21). For this author naturalism and anthropomorphism should be avoided. “Assuming the link, also implies to accept the limits. In numerous ways, law appears as the art of this tracing of link and limit (...) Natural law is this ‘other’ of law, its ideal and non written part which could be its future and its own principle of legitimacy. *Not a law written in nature, as professed by deep ecology, but sometimes a law for nature. Situated at the crossroads between natural law and positive law, this book also tries to play the game between link and limit, and thus to propose some steps towards the institution of a ‘juste milieu’, a just middle and a right environment.*”

to a taking into account of nature and thus allows for more cosmocentric approaches, one should not lose sight of the fact that many cultures have not separated human beings from their visible and invisible surroundings as the Western tradition has done. The point is not to idealize ecological traditions and to close our eyes to new stakes – but we could enrich our comprehension a lot by accepting to look through these other windows and learn from them¹¹.

The third foundation could be articulated around the idea of the discovery of a new temporality, a new relationship to time and mystery. In a certain way, time is the other side of eternity. It is not only a unilinear vector of a history on the road of progress. The stake consists not only in reflecting on a possible articulation of different temporalities and histories in order to acknowledge the pluralism of our human condition that becomes more and more visible (see Ost 1999 ; Le Roy 1999 : 119 ss). There is also the question of our fundamental relationship to life and its mystery, of our articulation to past, present and future in the ‘big cosmic dance’¹² which manifests through a ‘pluriverse’ (see Eberhard 2008 and 2010).

To open up to the pluriverse implies to be able to renounce one’s certitudes, to accept one’s contingencies without negating the possibility to go beyond them, to recognize one’s fragility, not as a flaw, but as the condition itself of sharing and knowledge and to dare to say yes to life and to its sharing with others in all its diversity and all its mystery. The challenges it presents, even if we only think of the issues of translation between different universes of meaning, the mutual challenging of these universes and their articulation through new forms of sharing and imagination, are enormous. They constitute the bet that it is possible to entirely assume our responsibilities of human beings starting from the sharing of our individual and collective creativities. Our utopias and their dialogue are the best antidote to the fatality of a totalitarian globalization. They constitute the possible seeds for humane alternatives. A major stake is the translation of these intuitions into forms of governance and of contemplative listening. The difficulty does not consist solely – which is already difficult – to put into dialogue actors who are inscribed in different worlds in order to reach agreements on collective action while still inscribing them in a new encompassing structure, a metastructure that would posit the new universal rules of justification. A major difficulty to understand - and as politician-jurist to draw conclusions from the experience and organization of our living together – how consensus are constructed and lived in a pluriverse is related according to Luc Boltanski and Laurent Thévenot in their book on justification “to the observation of the apparent plurality of forms of consensus. How is this plurality possible whereas a necessary condition for legitimacy which is often put forward seems to be universality? How can people act and accord themselves when the modalities of accord (consensus) are multiple?” (Boltanski & Thévenot 1991 : 56). The myth of cosmotheandric pluralism goes beyond the simple conceptual

¹¹ For examples of intercultural dialogue around the relationships with nature see Raine 2001. See also the two issues 132 (1997) et 137 (1999) of the journal *Interculture* on « Ecosophy and sylvilisation » and on « Contemporary ecosophical alternatives. Africa– India ».

¹² This link between time and mystery has been explored in depth is depend by Raimon Panikkar (1993) in his présentation of the cosmotheandric intuition.

notion of plurality. As Panikkar reminds us “in pluralism, thought cannot control being”. It also needs contemplative listening, e.g. letting oneself be seized by the Mystery of Reality and must not only be based upon governance, law and putting into form Reality.

How to imagine and to concretize our living together in the pluriverse? Hopefully, although there are no ready answers one can apply, we hope that this issue of *Interculture* will have contributed to shake our certitudes and to open up paths for the emergence of the myth of the pluralism of Reality.

Bibliography

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)

BOLTANSKI Luc & THÉVENOT Laurent, 1991, *De la justification - Les économies de la grandeur*, Mesnil-sur-l'Estrée, Gallimard, Col. nrf essais, 483 p

CLAMMER John, 2000, « Le politique animiste », *Interculture*, n° 138, p 21-45

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

EBERHARD Christoph, 2001, « Towards an Intercultural Legal Theory - The Dialogical Challenge », *Social & Legal Studies. An International Journal*, n° 10 (2), p 171- 201

EBERHARD Christoph, 2002a, *Droits de l'homme et dialogue interculturel*, Paris, Éditions des Écrivains, 398 p, deuxième édition à paraître en 2010 chez Les Éditions Connaissances et Savoirs

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 (dir.), 2008, *Traduire nos responsabilités planétaires. Recomposer nos paysages juridiques*, Bruxelles, Bruylant, 756 p.

EBERHARD Christoph, 2008, « De l'univers au plurivers. Fatalité, utopie, alternative ? », DILLENIS Anne-Marie (dir.), *La mondialisation : utopie, fatalité, alternatives*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint Louis, Bruxelles, Publications des FUSL, 196 p (67-104)

EBERHARD Christoph, 2009, « Préliminaires pour des approches participatives du Droit, de la gouvernance et du développement durable », *Revue Interdisciplinaire d'Études Juridiques* 2009. 62, p 125-151

EBERHARD Christoph, 2010a, *Le Droit au miroir des cultures. Pour une autre mondialisation*, Paris, LGDJ / Lextenso, Col. Droit et Société Classics, 254 p.

- EBERHARD Christoph, 2010b, *Oser le plurivers. Pour une globalisation interculturelle et responsable*, Paris, LGDJ / Lextenso, à paraître.
- EMONGO Lomomba, 2004, « L'expérience Osambala comme défi à l'État moderne », *Interculture* n° 146, p 51-60
- ESTEVA Gustavo, PRAKASH Madhu Suri, 1998, *Grassroots Post-Modernism - Remaking the Soil of Cultures*, United Kingdom, Zed Books, 223 p
- LEGRAND Pierre, 2000, « Sur l'analyse différentielle de juriscultures », Société de Législation Comparée (éd.), *L'avenir du droit comparé. Un défi pour les juristes du nouveau millénaire*, Société de Législation Comparée, 347 p (317-335)
- LEGRAND Pierre (dir.), 2009, *Comparer les droits, résolument*, Paris, PUF, 630 p
- LE ROY Étienne, 1999, *Le jeu des lois. Une anthropologie « dynamique » du Droit*, France, LGDJ, Col. Droit et Société, Série anthropologique, 415 p
- NANDY Ashis, 1988, « La culture, l'État et la redécouverte d'une politique indienne », *Interculture*, Vol. XXI, n° 2, Cahier n° 99, p 2-19
- OST François, 1999, *Du Sinai au Champ-de-Mars. L'autre et le même au fondement du droit*, Belgique, Lessius, 126 p
- 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
- PANIKKAR R., 1978, *The Intrareligious Dialogue*, USA, Paulist Press, 104 p
- PANIKKAR R., 1985, *Le dialogue intrareligieux*, Aubier, 175p.
- 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, 1984a, « The Dialogical Dialogue », WHALING F. (éd.), *The World's Religious Traditions*, Edinburgh, T. & T. Clark, 311 p (201-221)
- PANIKKAR R., 1984b (1982), « La notion des droits de l'homme est-elle un concept occidental ? », *Interculture*, Vol. XVII, n°1, Cahier 82, p 3-27
- PANIKKAR Raimon, 1993, *The Cosmotheandric Experience - Emerging Religious Consciousness*, New York, Orbis Books, 160 p
- PANIKKAR Raimon, 1998, *Entre Dieu et le Cosmos*, Saint-Amand-Montrond (Cher), Albin Michel, 270 p
- RAHNEMA Majid, 2003, *Quand la misère chasse la pauvreté*, France, Fayard / Actes Sud, 321 p
- SERRES Michel, 1990, *Le contrat naturel*, Paris, Éditions François Bourin, 191 p
- RAINE Peter, 2001, *Au-delà de l'universalisme. Le chaman et l'écologiste. Un horizon toujours ouvert*, *Interculture*, n° 140, 68 p
- SINHA Surya Prakash, 1989, « Why has it not been possible to Define Law », *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Vol. LXXV, Heft 1 - 1. Quartal, p 1-26
- SINHA Surya Prakash, 1995a, « Legal Polycentricity », PETERSEN H., ZAHLE H. (eds.), *Legal Polycentricity : Consequences of Pluralism in Law*, UK, Dartmouth, 245 p (31-69)
- SINHA Surya Prakash, 1995b, « Non-universality of Law », *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Vol. 81, Heft 2 - 2. Quartal, p 185 - 214
- PANIKKAR Raimon, 1998, *Entre Dieu et le Cosmos*, Saint-Amand-Montrond (Cher), Albin Michel, 270 p

VACHON Robert, 1990, « L'étude du pluralisme juridique - une approche diatopique et dialogale », *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, n° 29, p 163-173

VACHON Robert, 1992, *La nation Mohawk et ses communautés. Chapitre 2 : Cultures politiques : occidentale et Mohawk. Une mise en contraste*, *Interculture*, n° 114, en édition française et anglaise, 29 pp. chaque édition.

VACHON Robert, 1995a, *Guswenta ou l'impératif interculturel - Première partie : Les fondements interculturels de la paix*, *Interculture*, Vol. XXVIII, n° 2, cahier n° 127, 80 p, cahier 128, 43p., cahier 129, 47p, en édition française et anglaise.

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. Can be consulted at <http://www.dhdi.org>

Présentation des auteurs

Akuavi Adonon Viveros est professeur-chercheur à l'Université Autonome Métropolitaine – Cuajimalpa à Mexico. Il est aussi membre du Laboratoire d'Anthropologie Juridique de Paris (LAJP) et du Réseau Latino-américain d'Anthropologie Juridique (RELAJU).

Étienne Le Roy a découvert la terminologie de la gouvernance en pratiquant l'expertise foncière au Mali au début de la décennie 1990. Il s'est approprié ce nouveau vocabulaire de la Banque mondiale à la mode quand il a découvert ses origines médiévales normandes et qu'il a ainsi enrichi ses outils de politique foncière. Il a travaillé dans une trentaine de pays africains et enseigné à l'Université Paris I Panthéon-Sorbonne de 1968 à 2007, où il a dirigé le Laboratoire d'Anthropologie Juridique de Paris. Voici plus de trente ans qu'il entretient des relations scientifiques et amicales avec la revue *InterCulture* de l'Institut Interculturel de Montréal.

Scott Eastham est professeur des savoirs sur les médias (Media Studies) au College of Humanities and Social Sciences à l'Université Massey de Nouvelle-Zélande. Son enseignement examine les différents niveaux d'interaction entre les médias et la culture, avec un accent spécial sur les questions des technologies et des valeurs humaines dans une perspective interculturelle. Pendant longtemps, il a été un collaborateur de la revue *InterCulture* de l'Institut Interculturel de Montréal.

Robert Vachon est co-fondateur de l'Institut Interculturel de Montréal et directeur de la revue *InterCulture* qu'il fonda en 1968. Aux côtés de Kalpana Das, Directrice-générale de l'Institut Interculturel de Montréal, il a contribué au développement de la recherche-action en vue des alternatives interculturelles au Québec. Connu pour son audace intellectuelle et l'originalité de sa pensée, il a marqué les domaines du dialogue interreligieux, d'une critique interculturelle des problématiques socio-politico-économiques de notre temps, ainsi que de la recherche sur et de la défense des cultures et de la spiritualité amérindiennes.

Christophe Eberhard est chercheur et professeur invité en anthropologie et théorie du droit aux Facultés universitaires Saint-Louis à Bruxelles où il occupe également la chaire de la Fondation Charles-Léopold-Mayer pour le progrès de l'homme (FPH). Professeur invité à l'Académie européenne de théorie du droit à Bruxelles et membre du Laboratoire d'anthropologie juridique de Paris (La Sorbonne), il travaille depuis de nombreuses années sur la question du droit et le dialogue interculturel, domaine dans lequel il compte quelques ouvrages bien côtés.

Introduction to the authors

Scott Eastham teaches Media Studies at College of Humanities and Social Sciences at Massey University, New Zealand. His courses examine the interaction between media and culture at many levels, with a special emphasis on the questions of technology and human values from a cross-cultural perspective. He has been a long time collaborator for Institute's journal InterCulture.

Robert Vachon: is one of the founding members of the Intercultural Institute of Montreal. He founded (1968) and has been the director of the journal InterCulture. He has been engaged along with Kalpana Das, Executive director of the Institute, in developing the field of *intercultural research-action for alternatives* in Quebec. He is known for his intellectual fearlessness and authenticity and made his marks particularly in the area of inter-religious dialogue, intercultural critique of contemporary socio-political-economic issues, research on and advocacy for aboriginal spirituality and cultures.

Chrsitophe Eberhard : Researcher and visiting professor of Anthropology and Legal theory at the Saint-Louis University in Brussels. He has several academic affiliations: the Chair of the Fondation Charles-Léopold-Mayer pour progress de l'homme (FPH); visiting professor at the European Academy of Legal Theory in Brussels; member of Laboratory of Legal Anthropology at the University of Paris (La Sorbonne). He has published several very significant books on the question of Human Rights and Intercultural Dialogue.

InterCulture

InterCulture s'intéresse à la découverte et à l'émergence d'approches alternatives viables aux problèmes contemporains, aux plans tant de la pensée que des pratiques. Son approche se veut plus intégrale, à savoir:

- interculturelle : effectuée à la lumière des différentes traditions culturelles de l'humanité d'aujourd'hui, et non uniquement à celle de la culture moderne;

transdisciplinaire : par le recours non seulement à plusieurs disciplines «scientifiques», mais aussi aux autres traditions du savoir, aux «ethno-sciences» et à la connaissance vernaculaire et populaire;

- dia-logique : basée sur la non-dualité entre *mythos* et *logos*, *theoria* et *praxis*, science et sagesse, sagesse et amour. En effet, « la sagesse authentique émerge lorsque l'amour de la sagesse et la sagesse de l'amour fusionnent »
(Raimon Panikkar).

Institut Interculturel de Montréal

L'Institut Interculturel de Montréal (auparavant le Centre Interculturel Monchanin) est un centre de recherche, de formation et d'éducation interculturelles voué à la promotion du pluralisme culturel et d'une nouvelle harmonie sociale. Sa recherche fondamentale porte sur la critique sociale et les alternatives aux crises contemporaines. Son action, qui s'inspire et se nourrit de cette recherche, vise à une mutation culturelle et sociale, par un processus d'apprentissage : *theoria* et *praxis*. Depuis ses tout débuts, cette recherche-action s'effectue à la lumière des différentes cultures contemporaines. Elle veut répondre aux grands défis de l'âge actuel en favorisant les identités culturelles, leur interaction et leur harmonie, ainsi que l'émancipation de l'hégémonie la plus subtile, celle de la conquête de la pensée. Cette recherche-action se poursuit à travers ses programmes dans trois modules : recherche et action, enseignement et formation en interculturel, ressources et services interculturels.

Directeurs

**Kalpana Das, directrice générale
(depuis 1979)**

Robert Vachon (1970-1978)

Jacques Langlais (1963-1970)

InterCulture

InterCulture intends to contribute to the discovery and emergence of viable alternative approaches to the fundamental problems of contemporary Man, in both theory and practice. Its approach is meant to be integral, which means:

- Intercultural : approaching Reality and human living in light of the diverse cultural traditions of today, and not solely in terms of modern culture;
- Inter and trans-disciplinary: calling on many 'scientific' disciplines, but also on other traditions of knowledge and wisdom (ethno-sciences) as well as on vernacular and popular knowledge;
- Dia-logical: based on the non-duality between *mythos* and *logos*, *theoria* and *praxis*, science and wisdom, wisdom and love. 'Wisdom emerges when the love of knowledge and the knowledge of love coalesce'

(Raimon Panikkar).

Intercultural Institute of Montreal

The Intercultural Institute of Montreal (formerly Monchanin Cross-Cultural Centre) is an institute for intercultural education, training, and research, dedicated to the promotion of cultural pluralism and of a new social harmony. Its fundamental research focus on social critique and exploration of viable alternative responses to the contemporary crises. Its activities, which draw inspiration and sustenance from this research, aim at a cultural and social mutation — radical change — through a gradual process of learning: *theoria* and *praxis*. Its research and action have, from the very start, been undertaken in light of diverse contemporary cultures. It attempts to meet the challenges of our times by promoting cultural identities, their inter-action in creative tension and thus their eventual emancipation from the final and most subtle colonialism: hegemony by the mind. The Institute's cross-cultural research and action is carried out through its programs in the three following modules: research and action, teaching and training in interculturalism, intercultural resources and services.

Directors

**Kalpana Das, Executive Director
(since 1979)**

Robert Vachon (1970-1978)

Jacques Langlais (1963-1970)

