

Mondialisations et résurgences culturelles au tournant du XXI^e siècle un point de vue anthropologique

(San Sebastian, Novembre 2005)

Étienne Le Roy

Introduction

Cette communication a pour objectif de conjurer l'image d'une mondialisation apparaissant comme « le grand Léviathan », ou « la boire de Pandore ». Elle souhaite faire partager une vision plutôt positive de ce processus de mondialisation en illustrant son caractère récurrent depuis les débuts de l'hominisation, hétérogène, enraciné dans nos pratiques du quotidien, ce qui nous autorise, en mobilisant une méthode qui n'est plus celle de Descartes, car elle postule la pluralité et la complexité là où le philosophe pensait en termes d'unité, d'en envisager la maîtrise et d'en gouverner les innovations de notre époque.

Avant d'aller plus avant, disons deux mots du cadre spatio-temporel sur lequel porte notre réflexion et sur le point de vue de l'anthropologue qui le sous-tend.

- L'espace-temps

La période qui nous intéresse est celle de la quinzaine d'années qui, à partir de 1989 a suivi la chute du mur de Berlin, l'éclatement de l'empire soviétique, donc la disparition avec le deuxième monde de la notion de tiers-monde. D'une bi-polarité fondée sur la terreur, on est passé à une autre bi-polarité fondée sur l'accumulation du capital et une civilisation de la consommation, notre humanité se trouvant scindée en deux parts, selon que ses membres accèdent ou non au « grand banquet » qu'évoquait Malthus il y a deux cents ans (Malthus (1963 [1798])). Mais ils ont fait ou font l'expérience qu'ils appartiennent tous à un même monde, les phénomènes géo-climatiques étant là pour le rappeler. C'est une innovation perçue à travers le sentiment partagé d'une communauté de destin pour certains, par l'ampleur des changements écologiques à l'œuvre pour le plus grand nombre.

La désintégration du modèle soviétique emportait sinon la fin de l'utopie socialiste mais au moins la croyance dans la victoire du libéralisme donc dans sa vocation à s'imposer « au monde », c'est-à-dire à tout le monde et dans toutes les parties du monde. Si on ne peut s'empêcher d'évoquer soit une grande naïveté soit une réelle malignité dans de telles affirmations, la communauté des riches, en particulier ceux regroupés au sein de l'OCDE, n'en a pas moins forgé une doctrine dont un des aspects saillants fut ce qu'on appela « le consensus de Washington » selon lequel une approche néo-libérale déterminerait la nouvelle « bonne gouvernance » des sociétés, ce qui étant valable pour le Nord devant s'appliquer au Sud à travers la gestion de la dette et les programmes d'ajustement structurel. Ce qu'il est intéressant à noter, dès maintenant, c'est que la mondialisation est ici invoquée à la manière de l'universalisme posé comme principe fondateur des droits de l'homme. Mondialisation et universalisme sont à la fois postulés comme une constituante irréductible de l'humanité donc comme un acquis et comme un requis pour tous ceux qui en ignorent encore les bienfaits. Universalité et Mondialisation « sont » et « doivent

être », Paradoxalement, la mondialisation, universelle conceptuellement, n'est pas perçue comme mondiale dans la pratique. Il y a là une contradiction à approfondir (Policar, 2003, pour les droits de l'homme) mais qu'on peut éclairer dès maintenant. Le suffixe « isation », de mondialisation, avec son équivalent en anglais et en castillan, n'exprime pas une situation acquise, un état car on parlerait alors en français de « mondialité ». Il connote un mouvement, un processus, conduit par un objectif que l'on connaît ou qu'on prétend connaître et qui est celui, déjà énoncé, de la généralisation de l'économie de marché et de ses principes de gouvernance économique et politique. Notons seulement que cette analyse se situe sur le moyen terme et que les évolutions très récentes ne la confirment pas, mais ne l'infirmement pas non plus. Nous sommes devant une situation ouverte. Ouverte par quoi et vers quoi ?

Pour proposer un début de réponse, il convient de s'inscrire dans une périodisation beaucoup plus large et finalement revenir aux débuts du capitalisme où, en suivant Fernand Braudel (Braudel, 1949, 1979), on observe le passage de pratiques de capitalistes au capitalisme à travers et en fonction d'une généralisation du marché. Ce que nous appelons la modernité rythme les phases de constitution et de développement du processus avec une pré-modernité des XIV^e et XV^e siècles, l'ouverture au monde au XVI^e siècle avec les voyages de découverte et les premiers empires mondiaux des Espagnols et des Portugais, l'imbrication des marchés locaux et centraux aux XVII^e et XVIII^e siècles et la double affirmation de la généralité du marché, avec Adam Smith, et de l'universalité de la raison et des droits de l'homme durant la seconde partie du XVIII^e siècle. Ensuite, avec la révolution industrielle puis l'impérialisme nous sommes durant un bon siècle devant une modernité triomphante qui s'achève par le drame de deux guerres « mondiales » ou des guerres civiles dont la signification commune est de prendre conscience que ces drames sont l'effet logique d'un modèle sous-jacent dont on peine à prendre la mesure exacte. Un « plus jamais ça » justifie la fondation d'une société démocratique à l'échelle nationale, l'intégration européenne puis l'émergence d'une communauté internationale autour de l'Organisation des Nations-Unies qui a eu au moins pour mérite d'avoir évité, durant le second XX^e siècle, le désastre nucléaire. Pour caractériser cette évolution récente, on a proposé, dans un contexte de travaux avec des chercheurs canadiens (Le Roy, 1998) de la qualifier de phase initiale de « sortie de modernité », entendant par là que l'expérience de la fêlure du modèle et de la finitude du système porte à s'interroger sur un devenir dont on a quelque peine à caractériser les spécificités. Car il est vu trop souvent comme une projection d'un présent à gérer, de contraintes incontournables et non comme un dépassement des limites et des impasses antérieures, la prospective étant un art difficile. Comme nous le verrons, l'inventivité des uns, gens des Sud, dont on parle peu, est à la mesure des blocages des autres, comme le suggère une approche anthropologique.

- Le point de vue anthropologique

Acceptons cette boutade : il y a autant d'anthropologies que d'anthropologues. On ne peut donc prétendre parler au nom d'une corporation qui ne nous a pas mandaté ni selon une opinion commune ou d'un savoir partagé, trop éclatés. L'anthropologie est, selon nous, non une discipline mais un point de vue sur l'humanité, une science de l'homme au sens le plus générique donc se préoccupant de ce qui fait la qualité de l'être humain non point philosophiquement ou déductivement mais « maintenant et ailleurs, ici et plus tard » (Le Roy, 1999). L'anthropologie est donc une « fenêtre » sur les problèmes de société, fenêtre que chaque anthropologue occupe de manière originale. En restant dans cette métaphore, chacun, selon sa taille, la portée de sa vue, sa curiosité, sa position centrale ou non par rapport à l'objet voit ou ne voit pas une fraction de l'humanité et donc confronte avec ses pairs puis au sein de la communauté scientifique des points de vue à chaque fois posés comme originaux et complémentaires. Il tente de conjuguer le

singulier de chaque homme et le pluriel de l'humanité par le privilège qu'il accorde au phénomène de l'altérité, l'autre étant à la fois semblable (en récusant tout racisme) et différent.(en contestant son ethnocentrisme).

Chacun d'entre nous pourrait approfondir et peaufiner de telles distinctions, selon son domaine de recherche. Le nôtre est le « droit », un objet qui peut rebuter si on reste prisonnier d'une conception qui réduit le juridique au judiciaire et le judiciaire au droit pénal. Notre approche personnelle a confronté dans diverses parties du monde des expériences qui intègrent dans la vie juridique des phénomènes de régulation qui n'appartiennent pas au droit de l'Occident mais en remplissent les fonctions, tels les systèmes de dispositions durables ou habitus comme éléments substantiels de la coutume à côté de modèles de conduites et de comportements. Ces expériences nous ont conduit à regarder la juridicité derrière le droit et les logiques cachées derrière les normes affichées. Elles nous ont également amené à lire le rapport entre le droit et la culture (Le Roy, 2003) et c'est de ce bagage théorique et épistémologique dont on va s'inspirer pour répondre à la question qui nous est posée. En effet, si la mondialisation peut paraître globalement homogénéiser et appauvrir la culture, une lecture plus attentive et plus fine, sensible à la complexité des processus en cours et passant du singulier au pluriel suggère que les mondialisations sont au contraire facteur d'échange entre les cultures voire même de l'émergence de nouvelles cultures. Il peut y avoir innovation et créativité là nous craignons la destruction et l'oubli dès lors que sous le terme culture ce n'est pas un monolithe que nous cherchons à observer mais une complexité de référents et de pratiques nous obligeant donc à conjuguer au pluriel ce que nous envisageons, trop simplement voire naïvement, comme singulier et univoque. Il faut ainsi déconstruire une image réductrice de la mondialisation pour penser ensuite les mondialisations comme le support de productions culturelles qui seront aliénantes ou libératrices selon l'usage que nous en ferons et le contrôle démocratique que nous exercerons dans la mesure où toute liberté doit être organisée pour protéger les droits de tous.

On va donc consacrer une première partie de cette communication à aborder la mondialisation par ce qu'elle n'est pas et examiner successivement quatre aspects de la mondialisation qui vont nous introduire au constat d'un processus pluriel et complexe. Ce processus sera analysé en seconde partie et relayé par un modèle anthropologique qui offre les moyens d'en approfondir les implications

La face cachée de la mondialisation

C'est une procédure normale de la recherche scientifique d'identifier une problématique par ce qui n'en relève pas. Exclure avant d'inclure est de bonne méthode surtout lorsque des stéréotypes et des présupposés interfèrent avec l'analyse. On a retenu ici quatre questions qui relèvent le plus souvent de préjugés, au sens étymologique de ce qui a fait l'objet d'un jugement avant de disposer des informations suffisantes pour en évaluer la pertinence. Ces questions sont les suivantes. Premièrement, la mondialisation serait un phénomène caractéristique de notre époque et lui donnant ainsi une part de son originalité. Deuxièmement, la mondialisation serait synonyme de domination et d'exploitation, les responsables étant le capitalisme ou l'américanisation des sociétés. Troisièmement, la mondialisation concernerait des phénomènes s'inscrivant dans des sphères de décision et des logiques d'acteurs à l'échelle internationale, supra-étatique, échappant à tout contrôle et donc éloignés de notre quotidien. Quatrièmement, la mondialisation serait un processus globalisant, homogène, uniformisant, une sorte de brouillard recouvrant la planète et menaçant nos identités, nos cultures et finalement les principes d'organisation sociale auxquels nous sommes les plus attachés. Et ce processus serait d'autant plus violent qu'il se réalise au nom

d'une foi, d'une idéologie économique, d'une doctrine politique, ce que nous évoquions en ouvrant ce texte avec l'image de la boîte de Pandore laissant s'échapper tous les maux de l'humanité.

Face à ces affirmations, nous allons développer les explications suivantes :

- La mondialisation est un phénomène récurrent qui nous fait remonter aux origines de l'humanité.
- La mondialisation peut être imposée mais elle peut aussi être choisie et alors être associée à des bénéfices que les individus et les sociétés vont trouver en changeant d'échelle des problèmes, donc de logique de décision ainsi que nous le vivons dans l'Union européenne. Pour rendre compte de cette tension, on proposera de mieux distinguer entre globalisation et mondialisation.
- La mondialisation n'est pas le seul fait des relations internationales mais s'inscrit dans une dialectique local/mondial : il faut des racines à tout processus.
- La mondialisation n'est pas un phénomène unique et homogène. On peut distinguer de multiples mondialisations contemporaines et, on l'a suggéré, il y a eu nombre de précédents dans l'histoire des Empires et des religions.

La mondialisation est un processus aussi vieux que l'humanité

Cette affirmation paraîtra sans doute une vérité d'évidence dès qu'elle est formulée. Le genre *homo*, devenant *homo faber* puis *homo sapiens* a occupé progressivement l'ensemble du globe à partir d'une origine géographique que les travaux actuels situent au cœur de l'Afrique, entre le Grand rif est-africain et le Tchad. L'occupation des aires anthropisées a été progressive et certains espaces n'ont été occupés qu'à des périodes récentes et parfois dans des conditions extrêmes (Antarctique par exemple). Mais toute tentative de penser en termes de mondialisation ou de ses équivalents) suppose qu'au départ on ait connu l'expérience du déplacement vécu ou rêvé, possible ou fantasmé.

Retenons deux conclusions.

Premièrement, ce sont les voyages, déplacements plus ou moins volontaires et migrations qui sont à l'origine des phénomènes de mondialisation. Cette relation entre migration et mondialisation est également soulignée par l'anthropologue indo-américain Arjun Appadurai (2005) pour l'époque contemporaine. C'est la mise en communication et les échanges qu'ils autorisent qui procurent à chacun l'expérience d'une extension des relations au-delà du cercle proche de ses conditions de vie, donc qui permet d'imaginer l'existence d'un monde englobant, autre, et de vivre ainsi une mondialisation à une échelle qui, même réduite, signifie l'inscription dans un référent plus vaste dont les signifiants bousculent ou dépassent ceux du quotidien. Le Chrétien des premiers siècles de notre ère vit au sein de l'empire romain une double mondialisation, celle de son inscription politique dans un ensemble englobant le bassin méditerranéen et dont les limites semblent être les bornes du monde, et celle d'une foi qui se dira en grec *catholicos*, universelle. Dans ce cadre, la distinction entre le *civis* et l'*homo*, le citoyen et celui privé de droits, caractéristique de la société politique, est supposée dépassée par le partage d'une foi et d'une identité (*persona*) communes et une fraternité face à la répression. Ce que révèlent les épîtres de Paul de Tarse aux communautés éparpillées aux quatre coins de l'empire romain, c'est bien la manière d'emboîter les trois identités qui résultent de l'inscription du pèlerin dans sa cité d'origine et du rapport « mondial » au *César* romain et au *Christos* judéo-chrétien. On peut faire des développements analogues pour le musulman égyptien dans l'empire ottoman, de communautés « ethniques » en Asie du Sud-est (Evrard, 2002) etc.

On n'a pas nécessairement besoin que le processus de partage de conditions d'existence porte sur

l'ensemble du globe pour vivre un phénomène du type de la mondialisation. Il suffit de percevoir que le monde dans lequel on vit s'inscrit dans un monde plus vaste dont les limites internes et les configurations peuvent ne pas être nécessairement connues mais dans lequel on peut se déplacer. C'est ce qu'autorise la « nouvelle géographie » en se mondialisant du XVI^e au XVIII^e siècles et qui conduit l'explorateur de l'Afrique au XIX^e siècle à faire disparaître les dernières taches blanches de la carte du continent, en raison d'une représentation géométrique et d'un positionnement cartographique des côtes et des fleuves qui servent de repères dans les voyages de découverte, et de support pour les colonisations.

D'où une seconde conclusion : l'idée de mondialisation dépend non seulement de la position de la fenêtre d'où on la considère mais de ce qu'on recherche (les quatre « C ») dans le paysage qui s'offre à nous : Conquérir ? Commercer ? Convertir ? Connaître ? La mondialisation ne s'entend que liée à un ou plusieurs objectifs qui justifient la mobilisation des connaissances et des compétences pour constituer le maillage de relations et de connections qui reliera ici et là-bas et sera l'armature de ce type de mondialisation.

La mondialisation peut être imposée mais aussi proposée ou recherchée

Pour rendre compte de l'extension de l'expérience dans un espace dépassant les frontières du quotidien ou de l'inscription de nos pratiques dans des réseaux qui, par définition, transcendent les limites particulières d'un groupe (famille, village, entreprise, État) et projettent les centres de décision au-delà de nos sphères usuelles, nous disposons au moins de deux mots : mondialisation et globalisation. Le second terme apparaît plus fréquemment dans la littérature de langue anglaise et, le plus souvent, les deux termes sont tenus pour équivalents. Certains auteurs expliquent que le terme mondialisation est une transposition dans le monde latin d'une notion, *globalization*, d'origine à la fois économique et anglo-saxonne. Ces explications ne sauraient être généralisées mais ne doivent non plus faire perdre de vue la richesse possible des distinctions entre les divers processus recherchés ou rejetés. Comme il n'existe aucun « arbitre des élégances sémantiques » susceptible d'imposer un sens particulier, le chercheur doit recourir à l'axiomatisation, donc poser d'une manière discrétionnaire que la mondialisation et la globalisation renvoient à deux processus analogues mais de sens contraire. L'un obéit au principe de l'induction, celui du passage du singulier au général prenant en considération l'extension progressive des propriétés observées en un lieu (au sens logique) dans d'autres lieux et selon des équivalences qui permettent, indépendamment des distances et des conditions qui peuvent être maîtrisées, de retrouver une unité processuelle. On appelle par convention ce processus la mondialisation. La globalisation est un processus parallèle mais contraire qui, posant la généralité d'un phénomène, examine son application à une situation singulière ou identifie les conditions qui la déterminent. Si la démarche est de type déductif, la logique n'est pas nécessairement convoquée lors de l'examen de la diffusion locale d'un phénomène dont la nécessité est posée *a priori*, ce qui associe plus facilement la globalisation à un processus imposé de l'extérieur, violent, déshumanisant, etc..

Ce double jeu de l'observation des modes de généralisation dans la mondialisation d'une part, et des modalités de concrétisation d'une généralité existante dans la globalisation de l'autre pourrait mettre en évidence des points d'équilibre propres à chacun des deux processus, voire des zones de recoupement qui, les uns et les autres, pourraient être plus ou moins proches dans les domaines de l'économie ; éloignés dans celui de la culture. Retenons pour la suite de notre propos que sans opposer une globalisation qui opprime et une mondialisation qui libère, celle-ci apparaît comme porteuse d'une capacité d'investissements tant symboliques que matériels donc d'un enrichissement (comme l'uranium en plutonium) dont on reparlera avec les résurgences

culturelles. Les migrants à la recherche de meilleures conditions de vie, s'inscrivant dans des réseaux plus ou moins illégaux d'installation dans les pays développés, sont partie prenante de ce type de mondialisation qui autorise le maintien d'une relation continue et quasi pendulaire (pour les Colombiens vivant en Europe, Gincel, à paraître) avec la communauté d'origine.

Pas de mondialisation sans localisation

Une autre opposition est caractéristique de la littérature, plus journalistique que scientifique d'ailleurs, et qui perçoit la mondialisation comme un processus abstrait et lointain, une sorte de nébuleuse auxquels on oppose les savoirs des terroirs, les autochtonies ou les ethnicités, les relations humaines de proximité et une société civile active, soucieuse du bien commun. Ces clichés, comme toute caricature, ne sont pas faux, mais ont au moins trois inconvénients.

- D'une part, ils reproduisent un principe de présentation sous la forme d'une dichotomie qui, en séparant en deux ensembles (du type « eux » mondial et « nous » d'ici), oppose ce qui est en relation.

- D'autre part, ce procédé d'exposition, typique de la pensée moderne, tend à devenir obsolète avec ce qu'on a appelé la « sortie de modernité » (Le Roy, 1998) que nous vivons. Les modes explicatifs doivent, pour rendre compte de la redécouverte de la complexité de toute société, en respecter le caractère pluriel et, dans les pensées mythiques, le pluriel commence à partir de trois éléments. Ceci nous conduit soit à penser le local de manière large en distinguant en son sein au moins deux strates liées à la proximité et à l'éloignement (critères toujours relatifs du local proche et du local éloigné), soit à tenir compte d'un registre tiers, celui de l'État-nation, réintroduit ainsi ce dernier comme la troisième dimension, le plus souvent incontournable actuellement, du jeu social. C'est la solution que nous avons adoptée dans le modèle anthropologique du *Jeu des lois* (Le Roy, 1999, infra) en distinguant les échelles locale, nationale et internationale.

Enfin, c'est faire fi des pratiques des acteurs et supposer que les idées ont une vie propre ou que les phénomènes liés aux échanges à longue distance sont déterminés par des principes de structure, coordonnés par un « big brother » l'ordinateur central décrit par George Orwell dans son ouvrage *1984* et manipulés par quelque docteur Folamour. C'est oublier par exemple que le modèle économique de planification centrale de la société soviétique a été, pour une part, déstabilisé par les buveurs de vodka et le marché noir. Plus près de nous, les observateurs du capitalisme de ce début de siècle sont frappés par le caractère erratique de nombre de choix, par exemple dans la politique énergétique des pays développés. C'est une autre évidence que tous les acteurs de la mondialisation sont, par ailleurs, des femmes et des hommes avec des problèmes de vie au quotidien. Et, s'ils peuvent déléguer la gestion de leur vie quotidienne à des sociétés de service d'un point de vue matériel, ils ne peuvent l'être dans leur dimension relationnelle, même avec l'aide d'un psychiatre. Un banquier de Francfort, un informaticien de la Silicon Valley, un ingénieur russe de Baïkonour ou un membre de comité central du parti communiste chinois sont des responsables de politiques mondiales dans leur domaine mais aussi des êtres sensibles au 'facteur humain'. On pourrait multiplier les exemples qui, dans les sphères politiques, économiques ou culturelles, illustrent la relation étroite entre les comportements les plus intimes et leurs incidences les plus mondiales. Au-delà de leur caractère événementiel, et avec l'interférence des médias, ces comportements ont pour point commun de provoquer des enchaînements de situations qui font qu'un fait singulier, local, peut prendre une dimension internationale, voire mondiale.

-

Sur la base de cette constatation, nous croyons pouvoir élargir cette relation en une bijection et nous postulons que la mondialisation ne saurait exister sans un ancrage local de même que tout événement local a vocation à avoir un prolongement, un écho, une incidence à l'échelle mondiale. Sans doute faut-il, pour en apprécier la pertinence, accepter d'appréhender le « local » non seulement selon un référent territorial, le partage d'un espace ou d'un terroir, mais par tout savoir, savoir-faire ou savoir-penser qui privilégie une relation de proximité, un contrôle personnalisé des systèmes de décision, une mémoire ou une histoire communes périodiquement commémorées.

Retenons ainsi que la mondialisation n'existant que par les acteurs qui la font et par ceux qui y croient, les conditions de vie et de reproduction de ces acteurs les situent nécessairement à la fois dans la sphère mondiale qui les identifie et dans une sphère domestique, dans une vie d'immeuble, de quartier, de village, de bureau qui prend en charge le quotidien, ne serait-ce qu'éros et thanatos, l'amour et la mort. Sauf à supposer une schizophrénie généralisée, les acteurs de la mondialisation sont tantôt nos semblables, tantôt nous-mêmes dans certains de nos emplois ou fonctions, donc aménagent leurs conduites en faisant combiner, au mieux, leurs appartenances mondiales et locales. Cette conclusion, essentielle pour appréhender cette nouvelle manière, transmoderne, de lire la société, va être traitée dans le dernier point.

Pluralité des mondes et des mondialisations

Des chercheurs en sciences sociales, en France et aux États-Unis pour ce que j'en sais, proposent un dernier postulat qui tient à notre inscription dans une pluralité de cadres référentiels, de « mondes », que les sociologues français Luc Boltanski et Laurent Thévenot dénomment des « cités » ou que l'anthropologue indo-américain Arjun Appadurai appelle des « paysages ».

La démarche des sociologues consiste

« à considérer que les êtres humains, à la différence des objets, peuvent se réaliser dans différents mondes. Il s'agit, disent-ils, d'étudier la possibilité d'arriver à des accords justifiables sous la contrainte d'une pluralité d'accords disponibles »(...). Il faut donc renoncer à associer les mondes à des groupes et ne les attacher qu'aux dispositifs d'objets qui qualifient les différentes situations dans lesquelles se déploient les activités des personnes lorsqu'elles mettent ces objets en valeur. Or, dans une société différenciée, chaque personne doit affronter quotidiennement des situations relevant de mondes distincts, savoir les reconnaître et se montrer capables de s'y ajuster ». (1991 p. 266)

Ces auteurs proposent ainsi de distinguer entre cinq « mondes », dits aussi « cités » parce que liées à des types de constructions politiques. Citons, de manière nécessairement elliptique, « la cité inspirée » des penseurs et des artistes, fondée sur « un principe de créativité », « la cité domestique » qui « renvoie à l'art des relations familiales, à la tradition et au respect des règles », « la cité d'opinion » qui « vise à la reconnaissance sociale ». La quatrième cité est « civique » et l'action y est justifiée par « la recherche de l'intérêt général ». Enfin, la cinquième cité est « industrielle », dominée par « l'impératif de l'efficacité et de la productivité ». À ces cinq cités, Philippe Bernoux a proposé d'en ajouter une sixième, la « cité marchande » qui « justifie son action par le donnant-donnant de l'échange commercial ». (Bernoux, 1996, p. 48) .

Ces distinctions n'ont sans doute pas la généralité que les auteurs semblent leur prêter et aucune typologie ne saurait épuiser la réalité dès lors qu'elle s'efforce d'enfermer dans des catégories figées ce qui relève de la dynamique collective. Mais, constater que chaque être humain voit sa vie partagée, mobilisée, parfois envahie par des facteurs et des acteurs qui relèvent dans le langage courant du travail, de la famille, de la politique ou du syndicalisme, de l'action associative ou citoyenne ou, dans les sociétés africaines où je travaille, de la sorcellerie ou de la

parenté, n'est pas exprimer une banalité. Cela relève d'une opération de déconstruction d'un principe structurel unitaire où la vie de chacun est ordonnée par un effet d'englobement dans une catégorie unique « la vie de X ou de Y » et obéit à un effet de réduction des divergences, de l'affirmation d'une cohérence, voire même d'une rationalité. À cette prétention unitarisme, on préférera une lecture plurale selon un principe de complémentarité des différences qu'on retrouvera illustrée dans la seconde partie de cette communication.

Arjun Appadurai,(2005[1996]) privilégiant dans ses analyses le rôle de l'imagination, cherche à décrire, à partir de la notion de « mondes imaginés » de Benedict Anderson (Anderson, 1996), ce qu'il appelle des « paysages »(*landscapes*). Sa démarche a pour objet de restituer « *les multiples mondes constitués par les imaginaires historiquement situés de personnes ou de groupes dispersés sur toute la planète* ». (p. 71) Il les considère aussi comme « *des dimensions des flux culturels globaux* » Il distingue ainsi

« les ethnoscapes, les médioscapes, les technoscapes, les financescapes et les idéoscapes. Le suffixe scape, tiré de landscape, permet de mettre en lumière les formes fluides, irrégulières, de ces paysages sociaux, formes qui caractérisent le capital international aussi profondément que les styles d'habillement internationaux. Ces termes portant le suffixe scape indiquent aussi qu'il n'est pas question ici de relations objectivement données qui auraient le même aspect, quel que soit l'angle par où on les aborde, mais qu'il s'agit plutôt de constructions profondément mises en perspective, infléchies par la situation historique, linguistique et politique de différents types d'acteurs : États-nations, multinationales, communautés diasporiques (...) En fait, l'acteur individuel est le dernier lieu de cet ensemble de paysages mis en perspective, car ces derniers sont finalement parcourus par des agents qui connaissent et constituent à la fois des formations plus larges, à partir notamment de leur propre sentiment de ce qu'offrent ces paysages. » (p. 70-71)

Il précise également : « *Il ne s'agit pas de dire qu'il n'existe pas de communautés, de réseaux de parenté, d'amitiés, de travail et de loisir relativement stables, ni de naissance, de résidence et d'autres formes d'affiliation ; mais que la chaîne de ces stabilités est partout transpercée par la trame du mouvement humain, à mesure que davantage de personnes et de groupes affrontent les réalités du déplacement par la contrainte ou le fantasme du désir de déplacement* ». (p.71-72)

À la suite de cette double constatation d'une pluralité des mondes, proposons un commentaire puis une ouverture.

- Un vocabulaire emprunté à la physique semble ici s'imposer : flux, forces, champs magnétiques, polarités. Nous sommes devant des dynamiques immatérielles, issues de l'imaginaire, produisant des représentations d'espaces et qui peuvent se cristalliser dans les « *espaces de représentation* » (Crousse, Le Bris, Le Roy, 1986). Ces espaces sont plutôt mentaux que physiques et peuvent être appelé Wall Street quand on évoque la finance internationale, Hollywood pour le cinéma, ou Harry Potter pour la mondialisation de la littérature, le web ou Roland Garros en oubliant que ce fut un pionnier de l'aviation avant de donner son nom à une des arènes du tennis mondial.

- Pour traduire cette idée de mondes imaginés selon des espaces mentaux construits individuellement ou collectivement autour d'objets symboliques, au sens du *sumbolos* grec, ce sceau qu'on partage et permet à l'un de reconnaître l'envoyé de l'autre, je propose la notion d'*ethoscape*. Cette notion ne diffère, on le constate, du concept d'*ethnoscape* d'Arjun Appadurai

que par un « n », un « » en grec mais cette différence nous paraît importante à travers son signifiant. *Ethnos* désigne en grec une classe d'êtres humains selon un principe commun d'origine ou d'identité alors que *ethos* c'est ce qu'on partage en termes d'habitudes, de représentations du quotidien, ce qu'on a coutume de faire et, plus largement, les usages. Le néologisme *ethoscape* nous paraît à la fois maintenir, par le suffixe, cette référence essentielle aux espaces de représentations que conforte l'approche de l'anthropologue indo-américain mais aussi ordonner la démarche selon l'incidence des dispositifs d'objets et de comportements auxquels se réfèrent nos deux sociologues. En outre, cette proposition non seulement rend complémentaires deux lectures s'enracinant dans des traditions intellectuelles qui peuvent s'ignorer mais également peut s'ouvrir à la théorie des habitus de Pierre Bourdieu ainsi qu'à celle des fondements de la juridicité à partir de l'image du tripode dont les habitus sont un des pieds (Le Roy, 1999).

Pour illustrer ces propositions, on donnera ici des exemples plutôt qu'une typologie car celle-ci s'épuiserait d'elle-même en étant dans son principe contraire à la nouvelle science de l'homme privilégiant les dynamiques et les processus là où l'ancienne retenait les permanences et les faits de structure, donc les typologies.

En analysant les projets de société que peuvent imaginer les Africaines et Africains de ce début de millénaire (Le Roy, 2001 25-26), on distinguait des expériences de mondialisation correspondant aux *éthoscaapes* suivants . Le premier est le **financier**, rendu sensible par la problématique de la dette et la généralisation des programmes d'ajustement structurel et du libéralisme. Il est accompagné de **l'écologique** dont un des exemples est la conférence de Johannesburg sur le développement durable comme tentative de réponse aux dégradations des milieux et de **l'humanitaire**, malheureusement défrayant constamment la chronique à travers guerres et famines. Un quatrième *ethoscape* est le **bureaucratique** associé au quotidien à la corruption et au népotisme et qui apparaît à partir de Douala, Nairobi ou Antananarivo un trait essentiel de l'État contemporain. On y avait ajouté la **technologie** et en particulier les moyens de communication par les cyber-cafés et les téléphones portables qui révolutionnent, en Afrique également, les comportements politiques et les civilités. La **gouvernance** est devenue, dans le contexte d'une bonne gestion des affaires publiques puis des grandes entreprises, un *ethoscape* qui, après une diffusion dans l'ensemble des pays du Sud, a gagné le Nord développé.

C'est à partir de ce Nord, et dans un contexte européen qu'ont été identifiées par Boltanski et Thévenot les « cités » dites respectivement « inspirée », « domestique », « d'opinion, ou du renom », « civique », « industrielle » ou « marchande ». L'autre lecture, proposée par Arjun Appadura et privilégiant la notion de **landscape**/paysage, repose sur son analyse des diasporas et sur la perception, par un migrant intégré, du fonctionnement du « pot à mélange » (*melting pot*) américain. Relevons ici que les catégories d'ethnoscape, de médiascapes, technoscapes, financescapes et idéoscapes (1996,70) reposent sur des faits d'expérience mais ont plus un pouvoir évocateur qu'un effet explicatif. Les médias, la finance, la technique et les systèmes d'idées ou d'idéologies sont effectivement partie prenante du sentiment puis de la réalité de la mondialisation, mais il nous faudrait maintenant être plus précis. Prenons quelques exemples à partir de nos vécus.

En effet, dans ce Nord que nous partageons avec les Espagnols au sein de l'Union européenne, d'autres *ethospaces* sont présents. En tant qu'universitaire, nous vivons actuellement celui de l'uniformisation mondiale du **système de formation** de l'enseignement supérieur dit LMD c'est-à-dire licence (bac +3 ans), master (bac + 5 ans), doctorat (bac + 8 ans). D'autres vivent celui du **chômage**, voire d'une misère ou au moins d'une pauvreté malgré un emploi rémunéré (*working poor* en Grande Bretagne).

Et ajoutons qu'il y a aussi des ethoscapes contestés, celui de **l'intégration politique** dans de grands ensembles politiques au profit d'une tendance inverse de balkanisation en espaces fermés selon des ethnospaces mal contrôlés. On pense en particulier à l'héritage yougoslave. D'autres sont en émergence lente, difficile, telle, soutenue annuellement par un prix Nobel, cette **pacification** balbutiante de sociétés fracturées par l'histoire ou la religion, pacification qui a connu des avancées notables (sortie honorable de l'apartheid en Afrique du sud, destruction des stocks d'armes de l'Armée Républicaine Irlandaise) mais aussi des blocages (en Palestine, ici au Pays Basque) voire même une résurgence du **terrorisme à caractère fondamentaliste** que les Madrilènes, après les Parisiens ou les New-yorkais et avant les Londoniens, ont subi dans leur chair. Et on pourrait continuer. La **pornographie** est ainsi un autre ethscape mondial ainsi que la diffusion et la **dépendance des stupéfiants**, le **commerce informel** ou la **criminalité organisée**.

On a français une expression pour qualifier une liste aussi hétéroclite de catégories. On parle d'un « texte à la Prévert », Jacques Prévert étant célèbre pour associer successivement dans ses poèmes une tour Eiffel, un Arc de triomphe ou un Panthéon., à côté d'un ballon rouge...

A chacun d'y ajouter, selon son expérience, tel ou tel autre ethscape, chacun original, mais tous complémentaires à l'échelle du développement mondial des sociétés et de nos modes d'insertions dans les réseaux et les pratiques qui les relient. Comment, dès lors, vit-on la référence à la culture ?

Les cultures, entre laminages et résurgences

L'intitulé des « Journées » qui nous réunissent fait l'hypothèse d'un déclin de la culture sous la forme d'une régression, retour à un état antérieur qu'on doit supposer plus grossier et qui suggère la disparition d'un certain type de culture, à laquelle une communauté est attachée. Dans ce dessein, on recourt souvent à un procédé d'exposition simplificateur. Pour faire bref, et de manière sans doute provoquante, on risquerait, selon ce scénario, de passer, avec la ou les mondialisation(s), de sociétés aux cultures florissantes à des formes plus frustes, dominées par la mercantilisation de produits culturels standardisés, homogénéisés et, finalement, on aboutirait à une déculturation, une perte progressive de notre patrimoine, donc de notre identité.

Un tel scénario n'est pas faux et la *Convention sur la protection et la promotion de la diversité culturelle* adoptée par l'UNESCO en octobre 2005 (précitée en note 3) va courir à en prévenir les excès. Mais ce scénario contient aussi beaucoup de pathos et, là encore, des idées convenues qu'il convient de corriger si on veut mobiliser toutes les créativité dans une renaissance de nos sociétés. On retiendra dans la suite de cette communication deux idées.

Premièrement, on expliquera que l'idée même de culture pose problème et que ce qui est en question ce n'est pas la régression des cultures en général mais de certains domaines de la production ou de la consommation culturelles selon des problématiques qui doivent intégrer non seulement les avis d'experts ou d'esthètes mais aussi ceux des citoyens qui profitent de l'épanouissement de la vie démocratique ou de l'enrichissement matériel des sociétés pour intervenir dans le débat pour des raisons qu'on ne saurait tenir pour des régressions et qui permettent d'élargir le nombre des bénéficiaires de l'offre culturelle. Comme en astronomie nous avons là un problème d'accommodation. Quelle lunette doit-on choisir, sans élitisme ni

populisme ? Là aussi, l'équilibre est délicat à trouver.

Deuxièmement, la prise de conscience de notre appartenance à une pluralité de mondes à partir de la multiplicité des mondialisations qui nous impliquent ou nous affectent, emporte au moins une conséquence essentielle : à la pluralité des mondes correspond celle des productions culturelles et, ainsi, plus « les mondes » vont se multiplier, plus les « cultures » vont s'épanouir au moins en nombre et, pourquoi pas, en qualité. Comme une rivière dont le cours disparaît dans la montagne et réapparaît en résurgence identique et différente, de même les « cultures » saisies par les phénomènes de mondialisation, peuvent resurgir différentes et semblables, ainsi que l'illustre l'histoire de l'humanité depuis ses origines.

Réviser nos représentations de la culture

Examinons ici deux affirmations : « la » culture n'est pas définissable généralement et la référence à « une » et une seule culture n'est plus concevable conceptuellement.

- *L'impossibilité de définir « la » culture*

Les anthropologues sont, parmi tous les chercheurs en sciences sociales et humaines, ceux qui ont le plus spécialisé leurs travaux sur les phénomènes culturels. On peut même rappeler qu'entre les années 1920 et 1950, la diffusion des traits culturels (diffusionnisme) puis l'anthropologie culturelle nord-américaine ont représenté une des trois branches des sciences de l'homme à côté de l'anthropologie sociale britannique et de l'ethnologie européenne continentale. Les investissements scientifiques nord-américains sont, déjà à l'époque, considérables et certains concepts, comme celui de *pattern of culture*, d'une si grande richesse qu'on ne peut le traduire mais seulement en proposer des équivalents, sont des apports décisifs à la recherche anthropologique. En liaison avec la psychanalyse, une école dite « culture et personnalité » s'est proposée d'observer l'ensemble des idées et des comportements socialement donc culturellement acquis, développant ainsi un présupposé culturaliste mais rencontrant la difficulté imprévue de perdre au fil de l'accumulation des données la capacité à définir son objet. Gilles Ferréol (2003,81) rappelle qu'en 1952, deux des plus illustres tenants de ce courant, Kroeber et Kluckhohn, avaient relevé plus de cent soixante définitions différentes dans la seule production scientifique britannique supposée marginale par rapport à l'américaine. J'en envisageais le double vingt ans après à l'échelle anglophone. Un autre auteur américain éminent, théoricien de l'anthropologie culturelle, Melville J. Herskovits, reconnaît que :

« les définitions de la culture abondent » puis considère qu'«(u)ne des meilleurs définitions de la culture, quoique déjà ancienne est celle d'E.B. Tylor qui la définit comme 'un tout complexe qui inclut les connaissances, les croyances, l'art, la morale, les lois, les coutumes et toutes les autres dispositions et habitudes acquises par l'homme en tant que membre de la société ».(Herskovits, 1967,5)

Malgré l'intérêt de la liste proposée qui date de 1871, ceci est cependant tout sauf une définition d'un objet scientifique : trop vague, trop redondant pour offrir les cadres d'une analyse comparative de la diversité des réponses humaines. Ainsi, plutôt que d'en proposer une nouvelle, acceptons qu'on ne puisse pas définir la culture mais qu'on doive plutôt tenter d'en penser les implications scientifiques et politiques. Dans ce sens, G. Ferréol conclut sa notice 'culture » sur les remarques suivantes :

« (si) la civilisation est à la base d'accumulation et de progrès, la culture -nous rappelait Paul Ricœur dans Histoire et vérité- repose sur une loi de fidélité et de création. Loin de considérer avec suffisance l'apport des siècles passés, comme un dépôt intangible, elle

donne lieu à toute une série de ré-interprétations possibles qui, en retour, la maintiennent, la consolident ou l'actualisent, tradition et innovation n'étant pas antinomiques mais complémentaires ». (Férréol,2003-83)

Cette référence à la philosophie de Paul Ricœur nous servira de transition pour développer la seconde affirmation annoncée : l'idée d'une culture

L'impossibilité de continuer à concevoir l'existence d'« une » seule culture

Ce qui en question ici c'est le principe d'unité qui nous obligerait à penser l'ensemble des productions humaines, telles celles incluses dans la définition précédente de Tylor, dans un cadre unique susceptible d'autoriser une qualification particulière des comportements et de l'associer à un groupe dont il serait un élément central, voire structurel, de son identité.

Est en jeu ici l'idée même d'unité qui préside à l'élaboration des concepts-recteurs de la pensée politique, juridique et économique des sociétés occidentales modernes. L'apport de l'anthropologie juridique est en ce domaine particulièrement explicite. M. Alliot, fondateur de l'école française d'anthropologie du droit, nous interrogeait : « dis moi comment tu penses le monde, je te dirai comment tu penses le Droit », cette démarche s'appliquant, on le verra, aux autres productions « culturelles », l'État, le Marché etc. Quand, en effet, confrontant les cosmogonies des grandes traditions humaines, Michel Alliot analyse les relations entre leur vision de l'origine du monde et des principes mis en valeur par leurs cosmologies, il perçoit des archétypes permettant de distinguer trois « familles » de sociétés, **les sociétés judéo-chrétiennes** qui pensent le monde à partir d'un néant initial et d'une création *a nihilo* par une instance unique, Dieu, **les sociétés animistes** où le monde est organisé à partir du chaos par une pluralité de déités comme instances fécondantes et **les sociétés confucéennes** où le monde est incréé car on n'a de preuves ni de son origine ni de sa fin et qui est régi par l'interférence duelle, cumulée et ritualisée, des forces telluriques et de l'empereur. La première tradition, judéo-chrétienne, en a déduit une architecture monologique : elle sera monothéiste, monocratique, monarchique et le principe d'unité va progressivement, surtout avec les Lumières et la laïcisation de la société, s'étendre progressivement en s'associant au mouvement de modernité. D'un seul Dieu et d'un seul souverain, voire d'une monogamie incontournable, on va passer à un seul espace, le Territoire, une seule population, la Nation, un seul pouvoir organisé, l'État, un seul Droit, codifié, un seul espace d'échanges, le Marché. Le temps, les mesures de poids et de superficie sont ainsi unifiées et la notion de culture « une » apparaît, en liaison avec l'absolutisme et en particulier ce « siècle de Louis XIV » qui a provoqué la domestication des productions culturelles au service d'une idée « absolue », parce qu'unitaire, d'un pouvoir absolu. parce que sans opposant. (Cosandey et Descimon, 2002)

Cette lecture monologique de la culture va ensuite quitter la personne du souverain pour devenir un attribut de l'État, reproduisant cinq siècles après la fiction des « Deux corps du roi » (Kantorowitz, 1989), fiction qui avait permis l'émergence du concept d'État dans les sociétés anglaise et française des XIII^e et XIV^e siècles. Dès lors que l'État unitaire s'impose comme seule source de pouvoir, l'unité de la culture à son service en sort légitimée, mais au prix de nombreuses simplifications, voire de falsifications. Les représentations antérieures à ce grand mouvement d'étouffement de la diversité culturelle ne furent toutefois pas toutes absorbées ou éteintes et, surtout, la remise en question, comme en Espagne, du modèle de l'État-nation unitaire au profit de formes fédératives remet parallèlement en cause la représentation unitaire de la culture, au risque de faire croire qu'avec la référence unitaire c'est l'idée même de culture qui va disparaître. C'est sans doute un des enjeux de ces Journées.

Enfin, lorsque l'idée même de culture comme entité homogène sera contestée par des mouvements de type post-modernistes, c'est l'ensemble des productions conceptuelles fondées sur le principe d'unité qui en est ébranlé. Bref, on tente alors de passer d'un paradigme de l'unité à celui d'un pluralisme dont on dira quelques mots dans le dernier point puisqu'il est le fondement même du processus de résurgences culturelles dont on doit maintenant s'expliquer.

Le pluralisme des cultures, entre répétition et innovation

Pour introduire cette idée de pluralisme des cultures, on évoquera un autre apport de l'anthropologie américaine associé à une démarche de type processuel. Cet apport conceptuel est ce que l'anthropologue Sally Falk Moore (Falk Moore, 1973) avait appelé des **champs sociaux semi-autonomes** qui sont les cadres de notre sociabilité au quotidien. L'intérêt d'un tel concept est qu'en renonçant à distinguer les groupements selon le critère de leur institutionnalisation ou de leur reconnaissance de la personnalité morale et juridique, en plaçant sur le même plan les familles, les associations, les groupes informels, des maffias ou des églises, il permet de mettre l'accent sur ce qui constitue l'essence de la sociabilité. Le trait diacritique de la sociabilité paraît être en effet la capacité à produire des règles et à les faire respecter a minima, l'existence de règles étant la condition même de la reconnaissance de la spécificité d'un champ social et de sa capacité à se reproduire. De ce fait, les anthropologues du droit partisans d'une lecture « radicale » du pluralisme juridique (CAD, 2003) en ont tiré pour conséquence que tout groupe étant producteur de son droit, le monopole que revendique l'État sur le droit au nom de celui de la violence physique qu'il détient « légitimement » n'est pas justifié. Ainsi, on doit reconnaître autant d'expériences du droit que de groupes, chaque groupe faisant et défaisant son droit et seul l'acteur étant l'arbitre de ce multijuridisme (Le Roy, 1998). On se propose d'en développer deux conséquences.

- La première conséquence est d'appliquer à la « culture » c'est-à-dire à l'ensemble des productions culturelles la proposition relative au pluralisme dans le droit, lui-même production culturelle particulière. Chaque groupe en tant que champ social semi-autonome produit sa propre culture, entendue comme ce qu'il imagine pour s'organiser, se développer et se reproduire. Ceci peut recouvrir une large panoplie de productions qui vont, selon un distinguo de la science moderne, de l'esthétique à la morale et qui font du groupe un fabriquant de normes même si ce qui relève des systèmes de dispositions durables ou habitus et que nous qualifions de micro-normes n'a pas le même statut social et épistémique que les macro-normes d'une loi ou d'une convention pour ce qui concerne le droit, d'une production architecturale ou théâtrale pour ce qui relève de l'esthétique. Mais il n'y a pas de petite et de grande cultures. Il y a des groupes de taille et de poids différents et des ethoscapes disponibles ou mobilisables qui permettent de faire reconnaître et partager plus ou moins généralement ce que le langage courant dénomme une production culturelle mais qui est en fait, pour chaque groupe producteur plus qu'un produit, **un vecteur de sa vision du monde, de la structure de la personnalité qui s'y affirme et de l'identité qui s'y transmet**. Je songe ici autant à Pablo Picasso, Claude Debussy, ou aux décorations pariétales de Lascaux qu'à ce qu'on appelle, avec brutalité et dédain, l'art brut des paysans et éleveurs de l'ouest africains où on a travaillé.

Dans un tel contexte, la concurrence entre ce qu'on pourrait appeler les artistes, les artisans et les bricoleurs est de règle et il est de bonne guerre que les tenants d'une conception élitiste de la culture adossée aux pouvoirs d'État et aux forces économiques dominantes cherchent actuellement à nier cette polyphonie pour tenter de maintenir leur monopole qui, faut-il le rappeler, n'est pas seulement esthétique, de l'ordre du signifiant, mais aussi financier pour le contrôle du marché de la culture.

- Une deuxième conséquence peut en être tirée : la production culturelle ne se réduit pas à l'art et ne se définit pas seulement en termes esthétiques, surtout si celle-ci est manipulée et que les critères du beau sont conservés par les gardiens de quelque sérail. Pour mieux comprendre comment on pourrait rendre compte des productions culturelles qui vont resurgir des mondialisations en cours, nous proposons d'exposer en quelques mots le cadre théorique qui pourrait le faciliter.

Se donnant pour objectif de rendre compte de la complexité et d'une dynamique de changements, ce dispositif se présente comme un modèle d'un jeu qui était initialement le jeu de l'oie de notre enfance, à soixante trois cases décorées, pour devenir un « jeu des lois » où la dixième et dernière case permet au joueur d'identifier les règles et la manière de les pratiquer, Pour en résumer la présentation, nous nous référons à un ouvrage en cours de publication (AFAD, à paraître)

« Pour entrer dans le jeu, il convient d'afficher son topos, sa position statutaire ou sa fonction dans le contexte considéré .

1. **Statuts des acteurs.** *Il s'agit des positions des intervenants résultant de leurs rôles sociaux. On pose ici la multiplicité des appartenances à des groupes différenciés, donc la pluralité des statuts et « des mondes » dans lesquels ils s'inscrivent.*

2. **Ressources.** *On entend par là les moyens utilisés et les supports de l'action pour y parvenir. Les ressources peuvent être matérielles, humaines ou intellectuelles comme connaissances, compétences, etc.*

3. **Conduites.** *Les actions peuvent être anticipatives, se projeter selon des enjeux (case 9) dont on espère un gain (stratégies), ou réactives ou adaptatives (tactiques).*

4. **Logiques.** *Elles sont abordées ici comme des rationalisations de l'action et pour la conduire ou la justifier. Depuis les travaux de M. Alliot, on distingue, au plus simple, entre logiques institutionnelles (...) et logiques fonctionnelles.*

5. **Les échelles spatiales.** *On parle le plus souvent d'échelles spatio-temporelles, la relation entre l'organisation de l'espace et celle du temps étant très générale. La distinction entre les échelles locales, nationales et internationales est basique car ces trois échelles recoupent des différences de représentation. On distingue anthropologiquement trois représentations différentes. L'une est moderne, de nature géométrique en ce sens qu'elle est basée sur la capacité de mesurer (metros) le globe terrestre (gè/geos) et qu'elle est à la base de la propriété privée et de la souveraineté politique. Les autres sont des relations pré-modernes et post-modernes, fondées sur des conceptions topocentrique et odologique, où ce sont un point (topos) ou un cheminement (odos) qui déterminent les formules d'organisation de l'espace.*

6. **Les échelles de temps et processus.** *Les processus sont des ajustements de conduites selon une durée et pour produire un résultat. Ils peuvent être approximativement de court terme (moins d'un an), moyen terme (cinq ans), long terme (trente ans), très long terme (cent ans et plus). De ce fait, on parlera respectivement de microprocessus, mésoprocessus, macroprocessus et mégaprocessus.*

7. **Les forums.** *Ce sont les lieux d'échange, de confrontation, de décision et de règlement des conflits. Le forum romain en est l'exemple type en répondant aux trois fonctions : économiques (marchés), politiques et judiciaires (tribunal de la plèbe), sociales (places de rencontre).*

8. **Ordonnements sociaux.** *« Mettre en forme et mettre des formes » (Bourdieu) est une exigence que partagent toutes les sociétés qui doivent produire des ordonnements particuliers. On distingue ici les ordres sociaux imposé, négocié, accepté et contesté, les sociétés en privilégiant un mais en combinant plusieurs selon la complexité*

de leurs montages sociaux. L'ordre imposé est évidemment l'essence du modèle occidental-moderne.

9 **Enjeux.** « En » « jeu », ce qui est mis dans le jeu, à la manière d'un pari, donc peut être gagné ou perdu. Les enjeux impliquent des règles (*the game* en anglais) mais aussi une connaissance et un art de la pratique (*the play*). On « joue » ici sur les distinctions entre l'immédiat et le différé, le matériel et le symbolique, l'organisationnel et le pragmatisme, en les combinant à nouveau

10. **Règles du jeu.** La connaissance des enjeux et leur « mise en musique » permettent d'analyser dynamiquement les contraintes et les potentialités du fonctionnement des sociétés. On peut distinguer des règles du jeu différentes selon les acteurs impliqués, ce qui rend explicite, naturellement, une « fracture » de la société.

Le modèle formel du jeu des lois est spiralé, à la façon d'un escargot. On peut l'exploiter en partant des statuts (1) pour aboutir aux règles du jeu (10), de débiter à cette case 10, ou de toute autre case dès lors que ce sont bien les règles du jeu que nous recherchons et que toute modification d'un des paramètres entraîne l'ajustement réciproque de tous les autres. »

Prenons ensuite la production d'un objet culturel tel que l'affiche publicitaire, un jouet d'enfant comme une poupée Barbie, un CD musical ou l'écriture d'un poème. Ce sont tantôt les acteurs, les ressources ou les logiques, les destinataires ou les modes de gestion des conflits qui vont particulariser les ethocsapes qui vont donner force et visibilité aux « règles du jeu » mises en œuvre. Et toute modification d'un paramètre induit la modification de tous les autres ou l'obligation d'en contrôler l'impact. Ainsi pour la poupée Barbie. Face à la concurrence dans une logique d'un marché capitaliste, ses concepteurs ont dû introduire un personnage masculin, Ken, puis sophistiquer la représentation de Barbie sur le modèle du mannequin, de la star ou de la princesse. Mais d'autres productions culturelles, d'origine japonaise par exemple, tentent d'imposer d'autres règles du jeu donc d'autres produits qui n'existent que parce qu'ils sont mondialisés.

Tournant le dos aux références esthétisantes, nous proposons au lecteur de s'aventurer dans ce jeu des lois pour comprendre le sens et la portée des productions culturelles, prendre leur mesure si on veut. La méthode n'est pas relativiste car toutes les productions ne s'équivalent pas. Au contraire, chacune est originale, incomparable, tout en étant le produit d'un héritage commun en interaction avec les modes d'expression contemporains. À nouveau, l'image de la résurgence s'impose : différent et semblable. Ce qui est intéressant avec cette approche, c'est de mettre l'accent sur l'incidence décisive du *topos*, ce point de vue de l'acteur à partir du statut qu'il assume à un moment donné parmi tous ceux qu'il peut mobiliser. Cette incidence du point de vue, que l'anthropologie privilégie de plus en plus, pourrait être partagée avec les autres chercheurs et décideurs pour fonder une lecture pluraliste des productions culturelles.

On peut préférer le « divin » Mozart à la *House music*, ou au rap, les robes de Christian Dior ou les tailleurs Chanel à la mode beatnick ou les empanadas à une pizza etc. Comme le dit l'expression populaire, « tous les goûts sont dans la nature ». Mais, ce qui est culture et donc qui relève de notre préoccupation ici c'est de comprendre comment l'homme pose sa marque sur le monde, quel être-au-monde s'y dessine et, finalement, quelle humanité s'y révèle, donc quel avenir attend les générations futures.

Comme on l'a suggéré en introduction, on ne peut accepter d'avoir des lectures pessimistes de la mondialisation car ce serait faire injure à la capacité de l'homme à prendre la mesure des évolutions et à sa liberté d'en choisir les moyens. N'est-ce pas là des leçons de l'humanité depuis ses origines que nous devons maintenant transmettre à nos héritiers ? Sans doute faudra-t-il mettre à distance le mythe du progrès, l'évolutionnisme qui l'a vulgarisé et l'ethnocentrisme qui accompagne trop souvent notre perception de mutations en cours et que synthétise, abruptement, la notion de mondialisation. Mais c'est là où s'ouvre une nouvelle phase de l'histoire de l'humanité et elle est finalement toute stimulante. Elle propose des nouvelles perspectives à la liberté, au risque de la permissivité. Elle ouvre le champ de nos responsabilités, à condition d'assumer les obligations correspondant aux droits ainsi reconnus. Les nouvelles « offres culturelles » et les processus de mondialisation peuvent nous enrichir mais doivent être organisés. On doit pouvoir en débattre, dans des forums démocratiques, en prenant le risque, dans certains contextes, d'accepter une « discrimination culturelle positive » pour faire en sorte selon une expression savoureuse du représentant de la Jamaïque à l'assemblée générale de l'UNESCO d'octobre 2005 que « les éléphants et les aigles (puissent) dialoguer avec les souris ». Les instances politiques aux échelles locales, nationales et internationales s'y emploient, mais leur engagement sera inutile sans les investissements que chacun d'entre nous consentira à réaliser pour promouvoir derrière « les cultures » l'égalité des femmes et des hommes, donc l'éducation aux « droits humains » comme on dit au Canada.

Bibliographie

Anderson B., 1996, *L'imaginaire national. Essai sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte.

Association Francophone d'Anthropologie du Droit (AFAD), à paraître, « Pouvoirs et droits, visions du monde et jeux de sociétés » *Anthropologie et Droit, état des savoirs*, Paris, PUF.

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

Appadurai A. 2005(1996), *Après le colonialisme, les conséquences culturelles de la globalisation* trad. française de *Modernity at large, Cultural Dimensions of Globalization*. Paris, Payot, petite bibliothèque.

Bernoux Ph., 1996, « Sociologie des organisations, nouvelles approches », *Sciences humaines*, 64.

Boltanski L. et Thevenot L. 1991, *De la justification, les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, NRF-essais.

Braudel F., 1949, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris, Armand Colin.

Braudel F., 1979, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme*, Paris, Armand Colin, 2 volumes.

Cahiers d'Anthropologie du Droit (CAD) 2003, *Les pluralismes juridiques*, Paris, Karthala.

Cosandey F. et Descimon R., 2002, *L'absolutisme en France, histoire et historiographie*, Paris, Éd. du Seuil, col. Point-histoire.

Crousse B., Le Bris É., Le Roy É., 1986, *Espaces disputés en Afrique noire, pratiques foncières locales*, Paris, Karthala.

Evrard O., 2002, « Politique de sédentarisation et relations interethniques : les termes de la question foncière au Laos », *Cahiers d'anthropologie du droit* 2002, Paris, Karthala, 2003, p.189-235.

Falk-Moore S., 1973, « Law and Social Change : the Semi-autonomous Social Fields as an Appropriate Subject of Study » *Law and Society Review*, 7, p. 719-746 .

Férréol G., 2003, « Culture », *Dictionnaire de l'altérité et des relations interculturelles*, Paris, Armand Colin, p. 81-83.

Gincel A., à paraître, "Los Colombianos en Francia : una transmigracion", Luis Eduardo Guarnizo (ed.) Colombia-Transnacional, Bogota.

Herskovits M.J., 1967, *Les bases de l'anthropologie culturelle* , trad.française de *Man and his works*, Paris, Payot, petite bibliothèque.

Kantorowicz E., 1989, *Les deux corps du roi*, trad. française de *The King's Two Bodies*, Paris, Gallimard, NRF.

Legay J.-M., 1993 « Ici et maintenant, plus tard et ailleurs », *Natures, Sciences, Sociétés*, 1(2), p. 144-147.

Le Roy É., 1998, « L'hypothèse de multijuridisme dans un contexte de sortie de modernité », A. Lajoie et alii, (eds.), *Théories et émergence du Droit, Pluralisme, surdétermination et effectivité*, Montréal, Thémis, Bruxelles Bruylant, p. 29-43.

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

Le Roy É., 2001, « Quels projets de société pour les Africains du XXI^e siècle ?, » C. Kuyu, (ed.) *Repenser les droits africains pour le XXI^e siècle*, Yaoundé, Ménaibuc, p. 15-36.

Le Roy É. 2003, « Droit et culture », *Dictionnaire de l'altérité et des relations interculturelles*, Paris, Armand Colin, p. 106-109.

Lizot J., 1975, « Économie ou société ? Les Yanomami », *Éléments d'ethnologie*, (sous la dir. de Robert Cresswell, Paris, Armand Colin, vol 1, p. 128-165.

Malthus T.R. 1963 (1798), *Essai sur le principe de populations*, trad. Française, Paris, Bibliothèque Médiation.

Policar Alain, 2003, « Droits de l'homme », *Dictionnaire de l'altérité et des relations*

interculturelles, Paris, Armand Colin, p.109-116..