

AUTORZY REFERATÓW I WYSTĄPIEŃ

prof. Leo Dayan (apreis@apreis.org)

French Professor of economics at the University of Paris I Pantheon-Sorbonne, he is the founder and scientific director of independent international research laboratory APREIS (www.apreis.eu/apreis). Expert in the field of sustainable development, he was invited in several countries (Algeria, Germany, Belgium, Brazil, Burkina Faso, Cameroon, Canada, Italy, Morocco, Niger, Poland, Russia, Singapore, Tunisia,). His research is particularly valued in the field of eco-links economy, fiscal policy for sustainability, sustainable competitive tourism, local development and intercultural view of sustainable development implementing, subject which he approached from 1984 (“*Questions about development*“. Revue Tiers Monde n° 100. IEDES.Paris”).

Challenges to the values of Multiculturalism¹

Globalisation et Multiculturalisme & Durabilité et Interculturalité

Murs et Accommodements & Liens et Ponts

Léo Dayan

Summary: By establishing the existence of a global public good, the sustainability opens up and makes plural the human identities, brings down the partition walls of multiculturalism and offers a meaning and a direction to the interculturality around a common civilizational project. But the globalization of developments, that requires the adaptation of human needs to the natural capacities, is challenging the economic globalization rationalities imposed by the State/Market couple. It demands the emergence of civil actor, local and world, to value the cultural biodiversity and to allow the intercultural implementation of sustainability cooperative links by the local and for global sustainability.

¹Challenges to the values of Multiculturalism . Aktualne zagrożenia dla wartości związanych z wielokulturowością. Kancelarię Prezydenta RP i Wyższą Szkołę Administracji w Bielsku Białej. Ed: Bielsko-Biała. May 2009

Globalisation et Multiculturalisme & Durabilité et Interculturalité Murs et Accommodements & Liens et Ponts

Leo Dayan*

”Quand le carrapich et la malva apparaissent dans le champ de culture, la terre est déjà très fatiguée et elle a besoin d’un temps de repos, de l’énergie pour refaire ses forces. La mère nature se chargera de cela Il nous faut donc lui en laisser pour son compte. Quand apparaissent de multiples branches de guanchuma sur le terrain de culture, cela signifie que le sol a besoin d’être planté par d’autres cultures avec les racines profondes pour rompre la terre et permettre une plus grande infiltration de l’eau dans le sol.”²

Les cultures évoluent continuellement tant par des forces endogènes qu’au contact, souhaité ou imposé, avec les autres cultures. Jamais tout à fait homogènes ni totalement hermétiques, leurs liens se sont, aujourd’hui, étendus et élargis par volonté ou par nécessité. Mais dans des sociétés devenues, sous des formes et à des degrés divers, mondialisées et multiculturelles, les lieux de rencontres ou d’acculturations réciproques ne permettent pas d’enrichissements mutuels d’identités.

De Jérusalem à Ottawa, en passant par El Tarf, Port Louis, Tijuana et Usti Nad Labem ou de Bagdad à Bruxelles, en passant par Johannesburg, New Delhi, Rio, Soukhomi ou Washington, des murs d’incommunicabilité s’édifient. Les lieux d’échanges apparaissent comme les espaces séparés, utilitaires, narcissiques, accommodés ou normatifs de “l’autre” ou du plus puissant.

* Université de Paris I Panthéon Sorbonne (apreis@apreis.org). Directeur scientifique de l’APREIS www.apreis.org

² (Le Bourlegat, Dayan, 2008, p. 21): Discours d’un ancien de la communauté Terena en Terre Indigène Nioaque dans le Mato Grosso do Sul au Brésil. Il s’adresse aux plus jeunes quand arrive l’heure du Tererê (boisson froide à base de maté) sur le champ de culture.

Le carrapich et la malva sont des variétés de chiendent ; le guanchuma est une mauvaise herbe.

Et lorsque se conjuguent des rivalités claniques locales, géostratégiques internationales et économiques mondiales, en des pays où les élites maîtrisent et mêlent les codes culturels importés et autochtones : Burundi, Cameroun, Côte d'Ivoire, Darfour, Éthiopie, Kenya, Madagascar, Niger, Nigeria, République Démocratique du Congo et ses 450 communautés, Rwanda et ses trois communautés, Somalie, Zimbabwe, malheur à la personne qui tirerait, au mauvais endroit et au mauvais moment, la mauvaise carte d'appartenance ethnique. Il peut perdre la vie.

Si près de 1/7 de l'humanité appartient à des groupes victimes d'une forme ou d'une autre d'exclusion, ethnique ou culturelle³, faudrait-il se résoudre à préparer son salut sur une île et à perdre en dialogue pour pouvoir, dans la mondialisation, vivre sa "liberté culturelle" en paix ?

Sur l'île Maurice, les communautés ethnoculturelles ont fondé leurs propres entreprises familiales, disposent de leur propre chambre de commerce⁴ et règlent leurs activités, dans le sillage de la mondialisation, économique, sur les proximités culturelles avec leur pays d'origine. Chacune d'entre elles vit séparée des autres et fonctionne en circuit fermé sur son propre groupe ethnique. Mais si l'île permet ce mode de fonctionnement, elle pourrait tout autant amplifier la dimension ethnique des tensions sociales engendrées par des crises qui affecteraient les circuits économiques mondiaux propres aux diverses communautés.

De tels espaces sont incompatibles et antinomiques avec la durabilité, concept holistique dont l'objet scientifique et éthique invite à porter l'attention sur "le lien le lié le liant" (Dayan, 2003).

³ Rapport PNUD .2004.

⁴ Mauritius Chamber of Commerce and Industry; Chinese Business Chamber; Hindu Business Chamber; Tamil Business Chamber; Muslim Business Chamber.

L'interculturalité est, avec la durabilité, en laquelle elle trouve un sens et une direction et pour laquelle elle est condition et moyen, l'enjeu majeur et le projet éthique que requiert la mondialisation économique pour se rendre humaine, responsable et pacifiée. Toutes deux remettent en cause les modes de développement exclusivement orientés par le marché et par les stratégies d'État. Elles requièrent de globaliser les développements, de faire émerger l'acteur civil sur la scène mondiale et de faire converger le sens communautaire et la citoyenneté sur un projet planétaire global, séduisant, cohérent et efficace qui reconstruirait le mondial et permettrait la durabilité globale à partir du local.

La durabilité émancipe l'économie de la productivité du travail au profit de celle des ressources naturelles. Reconnue comme la quatrième dimension de la durabilité, l'interculturalité libère la société civile mondiale des frontières identitaires closes, elle délivre les rapports culturels du monoculturalisme pluriel que matérialisent les murs séparatifs du multiculturalisme. En se conjuguant, le durable et l'interculturel permettent l'adaptation des besoins aux capacités de la nature, de l'outil à l'homme culturellement contextualisé et de l'identité à la pluralité des liens humains. Elles préparent les générations futures à s'impliquer dans des communautés interculturelles de projets, soutenables économiquement, écologiquement, socialement. Elles mobilisent les créativité individuelles, les savoir-faire personnels et les solidarités de la durabilité globale sur des territoires de projets locaux où le "penser ensemble" ne s'accompagnerait plus de "l'agir seul".

1. Après Berlin et malgré Mostar : les murs du multiculturalisme

Malgré la chute, en 1989, du mur “politique et idéologique” de Berlin, *célébrée annuellement dans le monde avec faste*, et malgré la reconstruction en 2004 du pont, *inscrit, aujourd’hui, dans le patrimoine mondial de l’UNESCO*, qui relie les deux rives confessionnelles de Mostar, un mur de «sécurité militaire» a été érigé à Jérusalem, un mur de “partition nationale” s’est construit sur l’île de Chypre, une barrière de sécurité «antiterroriste» d’une hauteur de 3,50 m a été élevée par l’Union Indienne pour protéger la vallée du Cachemire, *la Suisse de l’Asie*”, le seul État de l’Union à majorité musulmane, des infiltrations terroristes et des tentations annexionnistes de son voisin pakistanais.

Tandis que les marchandises polluantes et les titres toxiques franchissent librement les frontières, plongent le monde dans des crises économiques et sociales et annoncent des désastres écologiques, et bien que rien ne puisse arrêter la faim et enterrer les rêves de lendemains meilleurs, un mur s’édifie aux États unis, le long de sa frontière mexicaine, pour stopper l’immigration clandestine latino-américaine. Un double mur de 1125 km qui se distingue de celui, artisanal et désuet mais tout aussi réel, de la petite ville de Bohème, Usti Nad Labem, où un alignement de parpaings sépare les Roms des autres habitants d’un quartier populaire.

Moins pharaoniques que leurs homologues américains, différenciés de ceux électrifiés et sans cesse plus hauts qui entourent de façon individualisée les villas “blanches” à Johannesburg, plus sophistiqués que l’amoncellement de parpaings de Bohème et moins compliqués que la déconstruction, dans le Royaume de Belgique, du labyrinthe bruxellois et de sa capitale multiple qui déborde de ses murs, d’autres murs couvent : “sécuritaire” et “ethnique” à Charm el Cheik pour protéger la station balnéaire de menaces terroristes at-

tribuées aux bédouins; “national” pour un pays qui voudrait exister, l’Abkhazie, sur une hauteur de trois mètres, à sa frontière administrative avec la Géorgie; confessionnel à Bagdad pour séparer quartiers sunnites et chiites.

Et pendant que des coalitions militaires enjambent les limites civilisationnelles au nom du “*Bien*” et sèment le chaos là où elles interviennent, à Bagdad, en Afghanistan et ailleurs, la braise ethnique et sociale s’enflamme dans la ville olympique de l’année 2016. En effet, la capitale touristique du Brésil, Rio, tente d’isoler des groupes humains en dressant un mur “social” autour de treize des mille favelas de la ville habitées par les plus pauvres, *essentiellement des Noirs, des Nordestins et des Amérindiens*. Le gouverneur de l’État aurait pour objectif d’empêcher leur expansion sur la forêt atlantique, encore pourvue d’espaces constructibles disponibles et à fort retour sur investissement, et de maintenir l’ordre urbain. Une cartographie de cet ordre donnerait à voir une superposition de la distribution spatiale des populations noires et la carte des taux les moins élevés de revenu, d’emploi, de salubrité du logement, de présence des services publics et des taux les plus élevés d’analphabétisme et d’interventions policières. Chacune de ces cartes renforçant l’autre.

Les migrations, périodiques ou permanentes, qui recomposent localement les aires géoculturelles, s’accompagnent de nouveaux marquages des lieux résidentiels (*white flight*).

Alors que des milliers d’Algériens s’inscrivent à la loterie annuelle organisée par les services de l’émigration américaine pour pouvoir travailler aux États-Unis et accéder à la citoyenneté américaine, la plus grande migration mondiale, permanente et périodique de l’histoire, le tourisme, une activité par excellence interculturelle, est sur le point de se déployer dans des zones éloignées des foyers de concentration d’habitants, “*les villages d’excellence environnementale*”. Sur les conseils d’experts internationaux et sur la demande

conjointe de l'État national et des investisseurs étrangers, ces villages seront réservés à une clientèle étrangère d'affaires et de haut de gamme dans le cadre d'une stratégie marketing de fabrication et de lancement de la destination touristique Algérie.⁵

La frontière entre milieux d'accueil des touristes et milieux de vie des populations locales va, par exemple, s'appliquer dans les splendeurs du littoral de El Tarf, près de Sidi Salem, là où des mères en détresse et des jeunes chômeurs mettent en émeute périodique la partie habitée de la localité et là où a été découvert, en 2008, l'existence d'un atelier de fabrication artisanale d'embarcations servant aux traversées clandestines vers l'Europe.

Au Canada, où on dénombre 50 000 Algériens installés, l'application du principe des "accommodements raisonnables"⁶, que l'État fédéral encourage pour être en continuité avec la reconnaissance, en 1971, de l'ethnicité comme composante majeure de l'identité nationale, donne à penser que, sur cette terre légendaire d'accueil sélectif, la source du racisme et des discriminations ne peut se tarir que dans le cadre de l'acceptation unilatérale par les cultures minoritaires de leur enrichissement par la culture traditionnelle canadienne. Cette culture ne reconnaît de droit moral référentiel, *celui à partir duquel se jaugent les conditions de possibilité du relâchement de la norme*, qu'à ceux⁷ qui ont conquis et construit le Canada, au nom de la "civilisation" et aux dépens des cultures "racinaires".

Si ce pays, où la séparation *de jure* entre l'Église et l'État n'existe pas, désignait la différence de "*l'autre*" par son appartenance à un monde non

⁵ Dayan, L. 2009. Défis, atouts et stratégies des TPE et PME du local sur la destination touristique Algérie in «La PME algérienne et le défi de l'Internationalisation». Paris, Ed. l'Harmattan.

⁶ Expression juridique, issue du droit canadien, qui autorise le relâchement d'une norme pour proscrire une discrimination qu'elle pourrait faire subir à un individu en raison notamment de sa religion ou de ses croyances

⁷ Les canadiens français et anglais sont considérés comme des peuples fondateurs et ont des droits exclusifs inscrits dans la Charte canadienne des droits et libertés de 1982

chrétien, cet autre pourrait être entendu, aujourd'hui, comme n'étant pas aussi démocratique, libéral, ouvert et rationnel que le sujet canadien qui place au centre de sa communauté sa culture mère. L'ethnocentrisme au Canada ne tolère la différence et s'en accommode qu'en dévaluant celle de l'autre, considéré comme d'abord simple "travailleur invité" avant de devenir résident permanent. Par exemple, les personnes musulmanes, nées dans le pays et d'un niveau de scolarité élevé, perçoivent des revenus individuels plus faibles que ceux de leurs homologues professionnels et subissent des intolérances religieuses et des discriminations.

2. Du monoculturalisme pluriel

Le mur d'imperméabilité à la culture de l'autre, prégnant dans la vision canadienne anglo saxonne du rapport multiculturel, se retrouve dans le modèle de l'île Maurice. Cependant, la sauvegarde et la valorisation économique des voisinages culturels des communautés de cette île avec leurs pays racinaires permettent à chacune d'entre elles de vivre en circuit fermé et de garder leur autonomie de chaque côté de ce mur. Ce modèle de multiculturalisme, *un monoculturalisme pluriel*, évite les humiliations sociales et les dévaluations culturelles que subissent les minorités dans le modèle canadien. Ce multiculturalisme aboutit à la "culturisation" de la culture. Il est semblable à au modèle multiculturel nord-américain où chaque culture se fait le propre miroir d'elle-même.

Né dans les années 50-60 aux États unis d'un mouvement des droits civiques, le multiculturalisme est initié originellement par une communauté noire, révoltée par les discriminations institutionnelles, notamment la ségrégation dans les institutions scolaires, et favorable à la valorisation des liens identitaires au sein de ces communautés pour permettre de mettre fin à

l'isolement individuel de leurs membres dans la jungle sociale et économique de la société américaine. Mais, en juxtaposant les cultures, il aboutit, dans cette société, à ce que chaque communauté devient le propre chef d'orchestre de son développement. Levier de la réussite sociale de ses membres, chaque communauté s'exprime non pas contre, mais dans le cadre commun de l'affirmation de la supériorité de la société américaine et de l'héroïsme individuel.

Si aux États unis, cette coexistence des groupes ethniques reflète une société constituée en une large communauté culturelle, fondée sur le consensus fondamental du "*return on equity*" financier, du "*more*" économique et du "*must*" technologique, cette représentation cloisonnée du monde et cette mise en spectacle narcissique de soi-même, valorisante ou dévalorisée, ne peuvent être porteuses, à l'échelle mondiale, d'une vision partagée du monde où chaque culture choisirait librement ses systèmes de représentation dans le cadre d'un projet collectif mondial viable.

Pour tenir par le biais des loyautés communautaires, le consensus multiculturel américain requiert non seulement que la nation américaine demeure un modèle ouvert d'ascension individuelle et consente à ce que ses communautés tirent profit institutionnel de la réussite de ses membres, mais qu'elle conserve aussi sa position dominante dans le monde.

Le multiculturalisme n'offre aucun autre partage que celui de s'inscrire au sein des rapports froids de la puissance, de la concurrence et de l'intérêt. Il n'impose, dans la mondialisation, aucun autre choix aux groupes ethnoculturels que celui de partager, après la chute du mur de Berlin et l'affirmation du nationalisme ethnique dans l'ex-URSS, les valeurs et les fins de la rationalité économique dominante. En ces conditions, il offre, ici ou là, une légitimité politique à des États autoritaires et conduit des populations à trouver refuge dans "l'informel" ou à se figer sur leurs propres identités ethniques.

Si le consensus national américain permet à sa diversité communautaire d’être à la fois honorée et dépouillée de son poids culturel et s’il réduit l’influence nationale potentielle de cette diversité sur les relations sociales et politiques (Greenfeld, 2001), il ne peut se constituer en modèle et s’universaliser. Il ne permet pas à la diversité culturelle du monde, cet “*ensemble de références culturelles par lequel une personne ou un groupe se définit, se manifeste et souhaite être reconnu*”⁸, de jouer son rôle dans le choix des modes et des rythmes de développement. Il ne peut que marginaliser civilisationnellement les groupes ethniques qui ne consentent pas à accorder à l’économique un rôle organisateur déterminant dans leur développement. Ce rôle conduit à leur résidualisation culturelle

3. Conjurer les risques civilisationnels

La reconnaissance de la diversité mondiale des cultures et l’invitation à leurs cohabitations locales, auxquelles invite le multiculturalisme, ne peuvent suffire à écarter les tensions civilisationnelles entre ensembles géoculturels et à l’intérieur de chacun d’entre eux.

Si la puissance américaine s’appuie sur la fonction économique et son libre déploiement et si son multiculturalisme permet à cette fonction d’être performante, la force de la société française s’est constituée, par contre, sur le primat de la fonction politique et du débat citoyen. Si la représentation unitaire de la nation imprègne une République française, qui ne reconnaît un individu sur la place publique qu’en tant que citoyen d’une communauté politique, son questionnement sur sa diversité culturelle met nécessairement en valeur les risques de dilution de l’identité française, son exception culturelle,

⁸ Définition donnée à la diversité culturelle dans la Déclaration de Fribourg (2007)

que peut entraîner la traduction politique de la reconnaissance de sa multiculturalité

Par l'histoire politique qui l'a forgé, et dans laquelle l'État Républicain est une figure centrale, le modèle français n'a pas d'autre choix que d'être attentif à défendre et à valoriser la forte identité civilisationnelle qu'il s'est donné à lui-même et qui a fait sa distinction dans le monde. Or la réalité de la fonction politique est contrainte, sur le plan national, par la mondialisation économique et par les besoins démographiques. Elle est aussi tenue par la nature de ses coopérations géographiques (Maghreb, Afrique) et de ses accords de voisinage (Europe). Cette fonction ne peut que susciter débat sur les traductions politiques de sa multiculturalité : appliquer une forme adaptée du principe des accommodements raisonnables tout en rejetant les pratiques sexistes en cours dans des minorités culturelles, accompagnée d'une immigration sélective et de l'introduction du principe des quotas ou/et mettre en œuvre des dispositifs de participation à la citoyenneté des résidents étrangers permanents ? Mais, en tous les cas, aucune décision qui tendrait à la réification des cultures et à l'intrusion du culturel dans la citoyenneté ne pourrait obtenir de consensus. Une décision de cette envergure diminuerait l'État, à l'intérieur comme à l'extérieur, générerait des conflits ethniques et affecterait le "pacte républicain" qui a construit la France.

Le multiculturalisme bute sur l'impossibilité de réduire la question culturelle au traitement local des rapports communautaires et interethniques. Il s'inscrit dans le contexte des incompatibilités culturelles que provoquent les hiatus entre une économie mondialisée, un pouvoir politique territorialisé et des identités fragmentées. Dans ce contexte, il ne peut neutraliser les tensions sans faire surgir les revendications identitaires défensives et devoir compter sur les États pour les gérer, sans isoler les communautés, sans les enfermer sur elles-mêmes et les placer en rivales et, enfin, sans culturaliser

les cultures et les mettre à l'épreuve du marché. Il dissout la fonction du politique et ethnicise les conflits, mais il fournit, dans le même temps, un alibi culturel aux stratégies des États nationalistes et met la société civile locale en situation d'impuissance.

Se donner une catégorie fédératrice universelle, réclame que la citoyenneté, en son périmètre, ne puisse admettre au-dessus d'elle les particularités culturelles.

Si l'État démocratique canadien a introduit, juridiquement et politiquement, la différence culturelle dans la citoyenneté, il a fait naître une confusion entre les divers droits, individuels, communautaires et nationaux. Cette confusion autorise à s'appuyer, indistinctement et à tour de rôle, sur un droit contre un autre et de faire perdre aux citoyens et à la société civile la capacité de décider, celle-ci étant transférée aux experts du droit.

Mais si une dynamique culturelle se constitue aussi d'équilibres entre divers liens d'appartenance, de projets collectifs et de chaînes de solidarités, toute différence culturelle ne peut se résoudre dans la citoyenneté nationale.

Une loi, qui reconnaît pleinement et également tous les citoyens en tant que participants d'une société, dans laquelle la différence culturelle constitue l'identité officielle, ne témoigne nullement que l'ensemble de la société locale est en concorde culturelle avec les modes d'agencements de l'économie, de l'environnement, du social et du politique que chacune de ses cultures tente de former pour maintenir ses équilibres internes ou en phase avec les modes conciliateurs que la durabilité planétaire réclame.

Pour que la citoyenneté demeure l'instance centrale de la décision dans l'espace public, elle devra élargir son périmètre et enrichir ses conditions d'exercice à l'échelle des biens collectifs mondiaux et dans le cadre d'un projet mondial, incluant la biodiversité culturelle, élaboré et partagé par l'humanité tout entière. Ainsi, les populations immigrées devraient donc être

incitées à s'intégrer dans la société civile locale et disposer d'un espace de citoyenneté locale et mondiale plutôt que d'être contraints, par exemple en Grande Bretagne ou en France, à n'exister institutionnellement qu'à travers l'expression de leurs représentants communautaires. Leur expression ne peut être bornée par le cadre national : qu'il fut celui de leur pays d'origine, duquel ils se sont exilés, ou celui de leur pays d'accueil, dans lequel leur citoyenneté n'est pas reconnue.

La question du respect de la diversité des cultures est indissociable de son traitement global sur la scène civile mondiale. Elle est inséparable des pouvoirs économiques et des jeux géostratégiques qui s'exercent sur cette scène et se déclinent localement. Elle est fondamentalement dépendante de la mondialisation économique, des modes culturels qui la forgent et des pouvoirs qui organisent le développement à l'échelle mondiale et l'articulent à l'échelle locale.

La déterritorialisation des rationalités économiques et les stratégies de développement d'État nationalitaire, conflictuellement ou coopérativement conjuguées, dévalorisent et forcent les spécificités des groupes humains, culturellement rétifs aux formes de pensée, aux modes d'organisation et aux comportements sociaux qu'elles imposent, au conflit, à la soumission, au passage dans l'informel ou à l'exil.

Les stratégies de développement des États qui, pour conjurer les risques civilisationnels, encouragent les communautarismes ou s'en démarquent au profit de l'assimilation pure ou de l'intégration simple, confortent globalement, avec ou sans discrimination positive, les réductions sociales et les destructions culturelles que la logique de la rationalité de l'économie dominante entraîne.

4. La durabilité comme sens et direction de l'interculturalité

L'attention pour la durabilité du développement exige de mobiliser toutes les cultures du monde. Elle conduit à penser le rapport interculturel hors du terrain multiculturel, hors de ses murs séparatifs, entraînés à être escaladés, et de ses "accommodements raisonnables", portés par des arrangements et des négociations, dont la qualité et la durée sont d'emblée compromises en étant suspendues à la variabilité des intérêts et à la variation des rapports de force, locaux et mondiaux, entre leurs acteurs.

Dans des sociétés mondialisées et multiculturelles, la reconnaissance de la différence culturelle, c'est-à-dire la faculté juridique et matérielle dont disposent les personnes de pouvoir être ce qu'elles choisissent⁹, de pouvoir vivre décemment de ce qu'elles choisissent d'être ce qu'elles sont là où elles vivent, est, avec la mise en œuvre du développement durable, l'enjeu majeur d'une mondialisation qu'a dessinée jusqu'à ce jour la norme généralisée de la concurrence économique. Celle-ci est appliquée sans autre règle majeure que la mesure financière et marchande des parts de marché et des gains à l'échange. Elle ne tient pas compte des capacités des ressources naturelles, de la satisfaction des besoins humains vitaux, du droit des personnes de vivre de leur travail et des modes de solidarités propres aux cultures. Cette concurrence néglige donc les conditions permettant d'admettre les différences culturelles. Le déni culturel qu'elle provoque, ne rend pas possibles le dialogue social et la coopération interculturelle sur un projet planétaire partagé.

L'individualisme de marché et la protection redistributive étatique, qui l'accompagne, ne sont pas en phase avec un grand nombre de communautés,

⁹ Une faculté désignée par la notion de liberté culturelle dans le Rapport Mondial sur le Développement Humain (PNUD, 2004)

parmi lesquelles se trouvent des ensembles ethno religieux musulmans et les cultures “racinaires” d’Amérique latine et d’Afrique. Impersonnelle, variable au gré des rapports de force sociaux au lieu d’être réglée sur un ordre de valeurs, l’économie redistributive doit être replacée dans le cadre de l’économie productive locale et de la globalisation des développements.

Cette globalisation, que la mondialisation permet et que l’impératif de durabilité requiert, rend incontournable la question culturelle dans l’organisation économique mondiale. Elle fait surgir le culturel et l’interculturel comme le quatrième pivot nécessaire au développement durable. Elle doit permettre un développement local qui redessinerait dans la coopération, l’équité et l’interculturalité, les équilibres mondiaux sur les fins et les valeurs de la durabilité globale et les démarches de la durabilité locale.

La durabilité recommande de développer la liberté culturelle dans le cadre d’une perspective globale et de multiplier les espaces civils d’autonomie, d’expression et de créativité entre intérêts à concilier, qui dépassent les frontières nationalitaires et permettent l’expression de la pluralité des appartenances

En ces espaces, les communautés n’émergent pas sur la base de frontières identitaires déjà arrêtées, elles ne sont pas des projets de communautés mais sont des communautés de projets fondées sur la coopération et la réciprocité des droits et des devoirs. Elles dessinent des territoires de projets dont la fin est de mettre en œuvre un développement local intégré et durable, qui est ni autosuffisance, ni protectionnisme ¹⁰.

Les valeurs, les règles et les fins, dont la liberté individuelle et l’égalité des droits, la solidarité sociale et la responsabilité personnelle, la fraternité

¹⁰ Ce développement repose sur la mise en œuvre d’une économie des éco liaisons locales. Appelée aussi écologie industrielle, celle-ci est intensive en travail, repose sur l’intelligence humaine et l’ingénierie locale et emprunte et systématise les technologies de la gestion rationnelle des ressources rares des populations de pénurie (Dayan, 2002, 2003, 2007a)

humaine et l'adaptation des besoins humains aux capacités de la nature, doivent prendre, dynamiquement et en pratique, le pas sur des règles identitaires considérées isolément. La mise en œuvre de la durabilité, qui remet en cause les cloisonnements, les discontinuités et les frontières, n'est pas un projet multiculturel qui conduirait localement à la dépendance du politique à l'égard de la représentation culturelle des forces sociales. Il est un projet interculturel civilisationnel qui est à élaborer en commun et à mettre, contextuellement, en œuvre localement.

5. Liens coopératifs, ponts interculturels et lignes holistiques de la durabilité

L'intégration dans les connaissances technico-scientifiques des expériences pratiques accumulées dans les savoirs et savoir-faire des cultures du monde permettrait d'autres trajectoires technologiques et civilisationnelles à l'économie mondiale et contribuerait aux conciliations, que les démarches de la durabilité réclament et projettent, entre l'économique, le social, le culturel et l'environnement.

Les communautés de subsistance, par exemple les populations indigènes du Brésil, peuvent servir d'experts en matière de biotechnologie, de protection des sols et de biodiversité. Les communautés nomades, par exemple les populations matriarcales touarègues, pourraient être de bon conseil en matière de technologies des économies d'eau, de lutte contre la sécheresse, d'adaptation des besoins aux capacités des milieux naturels ou encore en matière de protection des droits des femmes. Des communautés de pénurie, par exemple les populations des favelas ou des townships construits à partir de matériaux de récupération, pourraient servir de consultants en matière de transformation des déchets en ressources et d'allongement de la durée de vie des biens. Cette intégration-là est un moyen de valoriser des expériences cul-

turelles et de faire honneur à des sujets collectifs que les modes organisationnels d'une économie, dispendieuse en prélèvements sur la nature, abondante en déchets et socialement inégalitaire, marginalisent ou dévaluent culturellement.

Les liens coopératifs, les ponts interculturels et les lignes holistiques de la durabilité globale se distinguent de la prétention outrageusement individualiste, technologique et économique de l'universalisme occidental et des prescriptions des nations d'État qui segmentent, brisent, dévaluent ou instrumentalisent territorialement des cultures autres. Ces lignes, ponts et liens intègrent les enseignements du concept de communauté culturelle, mais elles l'élargissent à l'échelle civilisationnelle de l'humanité tout entière, une communauté à la fois globalisée et localisée, contextualisée et nomade.

En relâchant l'unilatéralité du lien entre religion et culture, que la mondialisation et la déterritorialisation de l'Islam entraînent dans un monde qui n'est pas partout musulman, en écartant donc le référent religieux comme principe explicatif global et en délivrant le religieux du politique, la "*Oumma*" musulmane, dans laquelle l'individu est personnellement responsable sans pour autant être seul, a de quoi se faire entendre, notamment en matière de conciliation de la responsabilité personnelle et de la solidarité collective et en matière de relativité de la vérité scientifique.

Concept, dont l'éthique est condition de pertinence scientifique, la durabilité recontextualise le sujet individuel, l'identité culturelle et l'objet scientifique. Il permet au principe de laïcité de ne pas s'affranchir de la réalité des limites de la science, des incertitudes de la technologie et des contradictions du progrès.

6. Biodiversité naturelle et biodiversité culturelle

Rien ne pourrait empêcher les conciliations civilisationnelles sinon que des sujets, individuels ou collectifs, ne se sentent pas grand-chose comme citoyens du monde et encore parfois moins comme citoyens locaux.

Ici, des familles entières dorment sur les pavés devant les portes d'un bâtiment historique de São Paulo : la faculté de droit et ses lustres, tapis rouges, marbre et grandes peintures de professeurs aux murs.

Là, une fillette noire d'une dizaine d'années tire, dans les rues de Cape Town, une charrette plus haute qu'elle, remplie de cannettes vides pendant qu'un homme blanc arrête sa voiture blindée devant sa villa protégée de barbelés.

Là bas, l'extraction de sel dans le Chott Merouane situé dans le Sud Est algérien, approvisionne, *du local au mondial*, l'industrie pétrolière et alimentaire, pendant que l'évaporation des eaux liée au changement climatique, associée à l'élévation des rendements agricoles et à l'emploi de pesticides, conduit à substituer dans les palmeraies l'usage local des entonnoirs par la technologie importée du forage qui salinise les terres (Dayan, 2010). Des hommes et des jeunes sont ainsi condamnés à sous-employer leurs savoir-faire sur leurs propres terres ou à s'exiler vers les terres du Nord pour échapper au chômage.

Ailleurs, des populations sont politiquement instrumentalisées sur des fondements culturels par des « États frères » ou par des « États amis » ou par leurs propres États. Certaines d'entre elles se sentent, comme des étrangers sur leur propre terre. C'est le cas en Palestine, mais aussi, et par exemple, en Algérie. Tandis que l'État national algérien s'autorisait, hier, de décider pour la société civile contre les impérialismes économiques et culturels, il se permet, encore aujourd'hui, de décider, sans la société civile, mais de concert avec les

investisseurs internationaux, d'éloigner les lieux d'accueil des touristes des zones à forte concentration de population et donc de dissocier mise en valeur des ressources environnementales et valorisation culturelle des milieux de vie locaux. Cette démarche, qui dévalorise les populations, perpétue une croyance missionnaire déjà inscrite, sous le mode du paternalisme, dans la Charte nationale de 1976.¹¹

Partout des périmètres décisionnels sont dépourvus de toute citoyenneté et partout des populations subissent les coûts sociaux des "modernisations" sociales et économiques engagées par leurs chefs ou les impuissances et les insuffisances de ceux qui les gouvernent face aux contraintes de la mondialisation économique et du péril environnemental.

Si certaines de ces populations ont besoin d'un recours affirmatif identitaire, c'est que la libre évolution des personnes et de leurs communautés est contrariée par les interférences de mondes, internes et externes, dont la puissance les dévalue ou les étouffe. Cette puissance les contraint soit de se soumettre à un futur dans lequel elles n'auraient aucun pouvoir sur elles-mêmes soit de devoir se réformer en prenant pour référence l'ordre de valeurs de l'individu soumis¹², de l'individu déraciné ou de l'individu atomisé, comme seuls projets culturels.

La durabilité, qui remet en cause le monopole accordé aux efficiences économiques du marché et celui de l'élaboration et de la gestion de l'intérêt social que l'État s'arrogue, pose inévitablement problème à la légitimité, à la raison d'être et à l'autorité des États nationalitaires. Il interpelle donc aussi la

¹¹ Cette charte, qui empruntait des concepts à l'histoire occidentale, stipule dans son introduction que «*la révolution a non seulement pour tâche de liquider toutes les survivances traditionnelles, structures tribales, patriarcales, semi-féodales, mais aussi d'en prévenir le retour. Il s'agit de faire de l'Algérien le citoyen conscient d'une nation moderne*». (Journal Officiel de la République Algérienne, 1976, p.720)

¹² Par exemple, le Coran ne considère l'État que comme un substitut du prophète.

volonté hégémonique et la tentation "civilisatrice" du marché que le monde occidental impose.

Si la mondialisation est une condition de la mise œuvre de la durabilité, celle-ci remet en cause une globalisation dont les fins feraient l'impasse sur les valeurs éthiques, sur les objectifs sociaux, sur les capacités limitées de la nature et sur les contextualités culturelles. Sa mise en œuvre appelle à l'émergence des acteurs civils et au traitement de la question de la diversité culturelle humaine sur la scène mondiale au même titre que celle de la biodiversité naturelle.

7. Brésil : le métissage, modèle multiculturel sans ethnies

La question indigène, au Brésil, qui s'affiche comme un modèle de société multiculturelle, est un des exemples illustratifs éclairant sur les rapports du multiculturalisme avec la globalisation et de ses limites dans le cadre d'une mondialisation qui serait essentiellement réglée par le couple État-Marché. Les insuffisances de l'un alimentent le retour de l'autre et réduisent les alternatives culturelles et sociétales du développement à la seule rationalité de ses liens.

En 500 ans d'existence, le Brésil, qui s'étend sur presque la moitié de l'Amérique du Sud (47,3 %), représentant la moitié de l'économie de l'Amérique du Sud, avec une population de 189 millions d'habitants essentiellement jeune, de prédominance catholique (73 %), concentrée principalement dans les villes (81 %) et sur moins de 0,13 % du territoire national, est devenu un pays significatif pour sa diversité ethnique et par l'affichage de la démocratie raciale au cœur de son identité nationale.

Cependant, c'est l'acteur civil mondial qui a contraint l'État fédératif brésilien à faire sortir l'indigène de la catégorie du provisoire et à le considérer

comme un élément constitutif de la société brésilienne. En conjuguant mondialisation et protection environnementale, il a mis en valeur l'apport des cultures "racinaires" et de leurs milieux à la durabilité du monde et a limité les effets d'un mode de développement, porté par l'État, qui impose à l'indigène soit d'être maintenu à l'écart, sous surveillance et sous tutelle, soit de se métisser en brésilien et de s'éteindre culturellement. .

À la différence du modèle européen, les stratégies de développement au Brésil sont moins conditionnées par la pression des mouvements sociaux que par les changements dans les rapports de force au sein des élites qui les suscitent. Tandis qu'en Europe, le voisin soviétique avait eu pour conséquence de contraindre les États à garantir la protection sociale et les droits du travail, les influences du voisin nord-américain ont contraint les forces travaillistes aux compromis, lesquelles forces les ont justifiés par l'idée que le rythme élevé du développement permettrait à terme de s'émanciper des contraintes extérieures, de se dégager de la dette externe, puis d'instaurer des politiques publiques et sociales.

Toutes les forces institutionnelles en présence ont revendiqué le même rêve de grandeur transmis par les premiers conquérants du pays. Ce rêve fort s'est traduit, depuis les années 1930, par la volonté d'imprimer un rythme soutenu à la croissance économique dans le but de faire reconnaître ce presque continent comme une grande puissance économique latino-américaine et internationale. Il suscite parallèlement des inégalités sociales et des destructions environnementales. C'est cette permanente fuite en avant du développement économique, gérée par les élites nationalitaires et l'État fédératif qui l'inspirent, qui alimente l'espoir et donne cohérence au projet multiculturel brésilien.

En associant métissage, nation et démocratie, ce projet multiculturel valorise le métissage, mais engendre en retour des discriminations envers "*a cor*

preta que não está pálida” (la couleur noire qui n’est pas pâle) et, en distinguant “barrancos” (les blancs) et “négress” (les noirs), néglige les “indigenos” (les indigènes).

Nation, créée par les élites d’un État fédératif (et non fédéral) et nationale indépendante d’un peuple indéterminé hors de la devise positiviste “*Ordem e Progresso*” (*Ordre et Progrès*) écrite sur son drapeau, elle ne dissimule pas, à travers le “*jeitinho brasileiro*”¹³, la nature culturelle de la dimension conflictuelle inscrite dans ses actes de développement et les moyens de la contenir. Martelé par l’inscription de la démocratie “raciale” dans son identité nationale, le Brésil se présente comme un modèle de société naturellement multiculturelle, distinct du multiculturalisme d’intérêt et de cohabitation Nord américain.

Ce projet multiculturel unificateur, qui s’est historiquement mis en place par les élites fédérales, constituait le seul moyen de gouverner le pays et de poursuivre des ambitions de géant. Le projet ne tient que par le rôle organisateur et autoritaire ou régulateur et paternaliste de l’État fédératif et par le rythme soutenu de son mode de développement. Un rythme qui ne peut que nourrir les discriminations ethniques compte tenu des différences culturelles originelles qu’il réunit. Les inégalités s’expriment par les données économiques, sociales et spatiales. Elles sont fortement corrélées aux couleurs des populations et leurs effets pèsent d’abord sur les indigènes et beaucoup plus fortement sur la population noire que sur la blanche.¹⁴

Telle est la contradiction interne qui condamne le pays et ses élites à réussir. Quels que soient les modes de gouvernance du pays, dictatures popu-

¹³ Façon improvisée ou désordonnée et émotionnelle d’accomplir un objectif, un engagement, une promesse ou de donner suite à une demande. Elle mêle désir d’optimisme et fatalisme

¹⁴ Selon l’Enquête nationale menée en 2007 sur un échantillon de ménages (Pnad- Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios), les blancs vivent en moyenne avec plus du double du revenu moyen des noirs.

listes, dictatures militaires ou gouvernements paternalistes, elle demeure un facteur clé de sa croissance et de son développement.

8. Multiculturalisme et mode de développement : dette sociale, dette ethnique et dette environnementale au Brésil

Soumis au projet national d'industrialisation accélérée avec un lourd passé oligarchique, esclavagiste et patriarcal, le Brésil, pays jeune, connaît une situation paradoxale.

S'il occupe le huitième rang du classement économique mondial, il est néanmoins au deuxième rang dans celui de l'inégalité sociale et il est celui qui subit un des processus de dégradation écologique les plus violents et rapides de la planète. Et s'il détient le plus grand et le plus diversifié système de sciences, de technologies et d'innovations de l'Amérique Latine, notamment dans la prospection du pétrole en eaux profondes, la construction d'avions et la production d'éthanol, et s'il accumule des records dans les exportations et le négoce agricole, le pays souffre encore de l'analphabétisme, du déficit de l'infrastructure des services collectifs, de la corruption et des archaïsmes paternalistes de son mode de gouvernabilité. La grande concentration des activités économiques de la population sur une parcelle réduite de l'espace n'a fait qu'empirer le processus de concentration du revenu et l'exclusion sociale.

Ce modèle de développement national, qui fait face à de graves problèmes de chômage, à la dissémination des favelas et à la violence, a exigé de grands sacrifices aux dépens de l'environnement, de la santé, des populations noires et des cultures indigènes. Le phénomène d'inégalité est encore accentué par les différences de sexe, les femmes souffrant d'une exclusion sociale plus prononcée.

Cette réalité a conduit depuis peu à l'ethnicisation des mobilisations sociales et des politiques publiques. Le gouvernement a mis en place, en 2008,

des dispositifs de “quotas raciaux” dans l'accès aux universités et son intention est de les généraliser par une loi fédérale applicable dans les administrations et les médias. Or, en ethnicisant la politique sociale pour réduire la dette “noire”, l'État provoque des tensions entre métis et noirs.

L'horizon de ce projet multiculturel ne peut se rendre indépendant du cadre de la globalisation et des dettes internes que suscite le modèle brésilien de développement. La croissance économique, soutenue par les investissements étrangers et les exportations a permis de rembourser la dette externe¹⁵, mais le poids sur les ressources de l'État fédéral des politiques sociales compensatrices¹⁶ et la réduction du déficit public¹⁷ affectent ses investissements dans les domaines de l'éducation, de la santé et des infrastructures et limitent l'accompagnement financier des transferts de compétences, notamment environnementales, sur les États locaux. L'existence d'un important secteur informel, officiellement estimé à 30 millions de personnes, chiffre qui correspond au même nombre d'actifs déclarés, dynamise l'économie tout en permettant de dégager l'État d'une partie de ses responsabilités sociales. Les acquis économiques et les avancées sociales¹⁸, sans pour autant couvrir la dette sociale, n'ont pu se solder que par la dette ethnique et la dette environnementale, dont la déforestation de l'Amazonie essentiellement liée à l'élevage extensif et à la production d'agrocarburants.

La carte des ressources naturelles du pays et celle d'un certain nombre de ses savoir-faire en matière de biotechnologies et de biodiversité recouvrant

¹⁵ Le Brésil a soldé en février 2008 sa dette extérieure, secteurs public et privé réunis. Mais la dette publique interne représente encore 44 % de son PIB

¹⁶ Une allocation minimum conditionnée à la scolarisation et à la vaccination des enfants («Bolsa Família») bénéficie depuis 2006 à environ 44 millions de personnes abaissant le taux de personnes vivant dans la misère de 28 % à 22 %. Prévu au départ pour les familles jusqu'à la quinzième année de l'aîné, le programme a été étendu jusqu'à sa dix septième année.

¹⁷ Le déficit des dépenses publiques est passé de 3,4 % du PIB à 1,5 % entre 2000 et 2008.

¹⁸ Outre la «Bolsa família», l'augmentation systématique du salaire minimum depuis 2002 et la réduction de l'inflation ont contribué à réduire la pauvreté.

celle des territoires des indigènes dont les droits ont été constitutionnellement reconnus en 1988, la question indigène au Brésil offre la triste démonstration des tentations ethnocidaires que porte en lui un modèle de développement soutenu à marche forcée par les rêves de grandeur d'un État nationalitaire et multiculturel.

9. Globalisation, multiculturalisme et indigénat culturel

La question indigène est, certes, d'une portée localement symbolique, les indigènes ne représentent plus que 0, 25% de la population du Brésil. Mais elle suggère cependant la nature des liens qu'imposent logique économique et logique politique aux cultures minoritaires par la position inverse qui est celle des indigènes dans d'autres pays du continent latino-américain aux reliefs andins, aux dimensions plus limitées et aux ressources naturelles plus modestes: les indigènes constituent la majorité de la population en Bolivie (71 %), au Guatemala (66 %) et sont une très forte minorité au Pérou (47 %) et en Equateur (43 %). Elle veut fournir surtout, ici, une métaphore éclairante des effets d'une globalisation économique associant multiculturalisme et stratégies non coopératives de développement. Ces effets tendent à créer localement un indigénat culturel qu'un État central ou des acteurs centraux ne peuvent réussir à conjurer, mais pourraient, par contre, s'en servir et le nourrir

Quelque soit l'ethnie, les indigènes sont tous organisés en groupes et ont des histoires centenaires de contacts avec une société qui tisse partout sa toile et face à laquelle, pour permettre la survie de leurs communautés, ils mettent en œuvre diverses stratégies de résistance. Celles-ci vont des formes d'affrontement bien définies à l'isolement volontaire ou au suicide, du travail en usine au mariage avec des non-indigènes, de l'alcool à la prostitution des femmes. La culture des quatre cent trente mille indigènes encore vivants au

Brésil sur les six millions estimés avant l'arrivée des Européens, tient sur le tranchant d'une lame de rasoir face aux alternatives d'enveloppement offertes par les élites dominantes.

Si, en reconnaissant formellement des droits à ses peuples indigènes, la constitution de 1988 modifiait la conception d'une nation brésilienne sans ethnies, elle n'a guère changé la situation réelle de l'indigène.

Ainsi, l'enseignement dans la langue maternelle des autochtones n'est possible que dans le primaire et dans le cadre d'une éducation scolaire inter-culturelle bilingue¹⁹ qui souffre de la pénurie des enseignants bilingues. La valorisation des langues autochtones et la non-intégration dans les programmes nationaux d'information sur la culture indigène n'intéressent pas la population.

Dans le rituel quotidien, l'indigène subit le mépris de la part des autres populations et apparaît comme une simple attraction folklorique pour les touristes. S'il veut faire valoir ses droits, tout indigène doit au moins connaître la langue portugaise²⁰. La législation brésilienne fait donc dépendre la protection des autochtones de leur degré d'intégration. Elle fait passer le respect du droit après la connaissance de la langue.

Poussées à la déculturation et soumises à l'obligation du bilinguisme, les populations premières se vivent comme des étrangers en sursis permanent, sous la menace de l'arbitraire des autorités locales, des besoins des employeurs locaux et des maladies des "civilizados". Considéré comme un indien et traité comme un mineur, l'indigène se déconsidère et s'auto dévalorise de l'intérieur même.

¹⁹ Si les règles de l'éducation nationale se trouvent fixées dans la loi n° 9394 du 20 décembre 1996, l'Indigène est aussi soumis à l'article 48 de la loi n°6.001 de 1973, relative au statut de l'Indigène. Ce qui se traduit, en application de l'article 210 de la constitution de 1988, que l'enseignement fondamental régulier sera dispensé en langue portugaise» et donc que l'alphabétisation des indigènes s'accomplit donc en leur langue et en portugais.

²⁰ Article 9 de la loi n° 6.001 relative au statut de l'Indien de 1973.

10. "Terena flight"²¹

Si l'on s'intéresse, par exemple, à la communauté Terena constituée de 18000 personnes originaires des plaines colombiennes et vénézuéliennes, descendantes des anciens *Guaná-Txané* et parlant un dialecte de la famille linguistique *Aruaque*, elle ne manque nullement d'esprit d'ouverture et de coopération qui est sa permanence comportementale. Elle a pour particularité d'avoir cherché simultanément à maintenir son organisation interne et sa culture et à entretenir des relations libres et spontanées fondées sur des échanges réciproques de nature commerciale avec les populations non indigènes arrivées dans le Mato Grosso dès la fin du XVIII^{ème} siècle.

La tendance à l'ouverture sur l'extérieur de ce peuple d'agriculteurs est telle qu'il a le pouvoir de se perfectionner au moyen d'emprunts à des cultures différentes. Si les anciens ne parlent pas le portugais, les jeunes l'apprennent, utilisent des téléphones portables et ont une voiture. Ils sortent facilement de leur réserve et échangent avec les non-indigènes, mais sans se rendre tributaire de leur système économique et symbolique. Plusieurs jeunes se sont insérés dans l'économie locale, étudient dans les universités²², exercent des fonctions publiques ou sont des professionnels libéraux tout en maintenant les rites et les valeurs de leur communauté. Il est essentiel pour tous, répètent constamment les Terena, de connaître les diverses modes de faire, d'être et d'avoir et de confronter tous leurs impacts respectifs.

En termes d'impacts pour les dix-huit mille membres de la société Terena qui résident, pour la plupart d'entre eux au Mato Grosso do Sul, la densité

²¹ Formule inspirée de l'expression américaine «White Flight».

²² Les Terena disent entrer actuellement dans la quatrième étape de leur vie, celle de leur libération : "*le Voyage Retour*". Ce voyage passe par un détour dans les écoles des "blancs" comme forme de survie et comme renforcement culturel de leur peuple.

démographique des réserves atteindrait 65 habitants/km² quand la moyenne de cet État est seulement de 7 habitants/km². La tendance des jeunes est de migrer en direction du centre urbain ou vers d'autres réserves, à la recherche d'un revenu complémentaire. Actuellement, la moitié des familles existantes cherche ce complément de revenu à l'extérieur de la réserve. Ces dernières doivent croiser divers lieux stratégiques en même temps, la réserve, la ville, les "fazendas" et les raffineries sucrières, pour atteindre le revenu de survie. Par conséquent, les terres indigènes ne constituent plus le lieu fondamental et exclusif de leur reproduction sociale.

Dans les communes de Aquidauana et de Miranda, situées en Terre Indigène Nioaque, mille trois cents d'entre eux vivent sur de petites surfaces, homologuées, mais sans droit de propriété, dans lesquelles il est interdit aux «non indiens» de pénétrer pour prévenir les violences que ces indigènes pourraient subir. Ils sont connus comme d'excellents producteurs de fruits biologiques. Sollicité par le gouvernement de l'État du Mato Grosso do Sul, pour soutenir un programme de développement régional et international agroécologique, leur réserve participe à la production de mangues organiques certifiées et exportées par la firme hollandaise Wessanen do Brasil sur les marchés du Japon, de France et des États-Unis sous le nom de marque de "Maraú".

Bien que les compétences et les ressources culturelles de cette population indigène soient très étendues dans le domaine des biotechnologies et de la biodiversité, elle n'est pas invitée aux instances nationales ou aux instances internationales travaillant sur ces sujets ²³.

²³ Convention de Diversité Biologique ; OMC ; Organisation Mondiale de la Propriété Intellectuelle ;

11. Le multiculturalisme ... une histoire de pulpe d'eucalyptus, de soja transgénique et de mines?

La reconnaissance (encore partielle) des droits indigènes a été indissociablement liée à la nécessité de parer à une menace externe pour pouvoir continuer à faire reculer sa frontière verte et poursuivre les rêves de géant de ses élites fédéralistes. Une peur réveillée par les initiatives d'acteurs mondiaux, dont les acteurs civils en tête, qui propageaient, dès les années 80, l'idée d'internationaliser l'Amazonie. Ces acteurs civils mondiaux, longtemps et encore parfois qualifiés de "*mafia verde*" par les médias et de nombreuses forces politiques du Brésil, arguaient l'irresponsabilité de la gestion du bassin amazonien par l'État brésilien et de sa propension à vouloir livrer aux enchères internationales ses richesses écologiques et la vie de ses autochtones.

La constitution de la République fédérative du Brésil de 1988 a donc introduit l'obligation pour le gouvernement de cartographier, de cadastrer et de protéger les terres puis a retiré, en 2001, la notion de "relative incapacité" de l'indigène de l'ancien code de 1916 qui impliquait qu'il ne pouvait être un sujet sans droit civil (ni droit de vote, ni passeport, etc..) hors d'une loi spécifique. Mais si le gouvernement a ratifié en 2002 et fait entrer en vigueur la convention de l'Organisation Internationale du Travail qui reconnaît le droit de propriété et de possession aux peuples indigènes sur les terres qu'ils occupent traditionnellement²⁴, qui les protège du principe de l'assimilation et de la déculturation, la constitution brésilienne les entend de façon plus restrictive²⁵.

²⁴ L'article 14 de la convention 169 de l' O.I.T

²⁵ Selon la Constitution brésilienne, (1988 : Chapitre VIII , article 231) , les droits territoriaux concernent des terres historiquement occupées par les Indiens, (celles, mentionnées dans le paragraphe 1 de l'article 231), habitées par eux de façon permanente, utilisées pour leurs activités de production et indispensables à la conservation de leurs « caractéristiques environnementales». Ces terres occupées par

La pleine transcription de ces droits dans les lois et la déclinaison complète de celles-ci dans les règlements rencontrent divers et nombreux obstacles. Les conflits de compétences entre institutions et juridictions ou entre État fédéral et États locaux²⁶ servent aussi à éluder les intérêts en jeu.

En effet, et par exemple, sans la publication des titres des propriétés appartenant aux populations autochtones, l'État brésilien reste en fait le propriétaire légal de l'ensemble des terres indigènes sur lesquelles il garde la main. Sans ces titres de propriété sur des terres qui leur sont reconnues, les indigènes restent tributaires de la variabilité des politiques et des besoins stratégiques de l'État et dépendent de lui pour leurs conditions de subsistance et de protection.

Les ressources naturelles du Brésil se confondant avec celle des territoires indigènes, la loi²⁷ prévoit qu'un décret du président de la République peut remettre en cause le droit des indigènes sur leurs territoires pour réaliser des travaux publics dans le cadre du développement national ou pour exploiter des richesses du sous-sol si la sécurité et le développement national sont en jeu. Or cette loi atteint leur organisation culturelle, car leur mode social de production agraire est important pour la stabilité interne des communautés indigènes agricoles. Par exemple, chez les Terena, la terre est divisée en parentèles agnatiques²⁸ centrées sur le père ou son frère aîné. La réduction de la superficie de leurs réserves s'opposerait à la contrainte de décentralisation

les Indiens sont destinées à leur possession permanente. Ils disposent de l'usufruit exclusif sur les richesses du sol, des rivières et des lacs existant en leur sein. Ces terres sont considérées comme inaliénables» et réservées «exclusivement» aux autochtones. S'il est interdit de déplacer des groupes indigènes de leurs terres, l'exploitation de ces terres peut néanmoins être accordée par autorisation du Congrès National.

²⁶ La légalisation par le gouvernement de la réserve "Raposta Serra do Sol", 2^{ème} territoire indigène du pays par la superficie (17400 Km²), située aux frontières du Venezuela et de la Guyane dans l'État de Roraima (46 % de territoires indigènes), et la décision de la Cour suprême imposant, en avril 2005, son évacuation par les planteurs de riz dans le délai d'un an, a donné lieu, par exemple, à un deuil de sept jours décrété par le gouverneur de l'État.

²⁷ Article 20 de la loi n° 6.001 du 19 décembre 1973

²⁸ Parenté liée par une même souche masculine

des groupes familiaux sur la terre commune et susciterait des conflits internes de pouvoir. Cette décentralisation permet de maintenir la coopération économique et un partage des aliments fondé sur la loi de la réciprocité.

La possibilité juridique de contestation des frontières des réserves en faveur des non-autochtones, qui avait été élargie par un décret présidentiel de janvier 1995²⁹, était argumentée sur le thème "*muita terra para pouco indio*"³⁰. L'entreprise norvégienne, Aracruz Inc., la plus grande productrice mondiale de pulpe d'eucalyptus, a tenté de faire prévaloir ses titres de propriété en s'appuyant sur ce décret pour contester les droits indigènes sur des territoires démarqués des Tupinikiim et des Guaranis dans l'État d'Espírito Santo et homologués dans le cadastre en 1983. En menaçant les autochtones d'une intervention militaire, elle les a contraints en 1998 à signer un accord se traduisant par la réduction de leur territoire. Dans l'État d'Amapa, c'est la société Anglo American PLC qui contrôle, depuis les années 90, 60% des trente millions d'hectares du riche domaine minier en or des réserves autochtones Uaiapi, Uaçá, Jaminam, Galibi et Tumucumaque.

Une loi dite de «la réglementation des activités économiques en territoire autochtone», approuvée en 1999, légalise l'avancement de grands projets pour l'énergie, l'agro-industrie et les industries forestières et minières en territoires indigènes. Elle rend prioritaire le développement sur les droits territoriaux des autochtones. Elle permet, par ricochet, à l'armée brésilienne de fractionner certaines réserves indigènes le long des frontières du pays au nom de la sécurité économique et militaire nationale.

Or, si, en mars 2009, la Cour suprême du Brésil a réaffirmé la légalité d'une réserve de vingt mille indigènes à Raposa Serra do Sol dans l'État de Roraima, occupée par des riziculteurs, la décision rendue confirme le droit des

²⁹ décret 1775/96

³⁰ beaucoup de terre pour peu d'Indiens.

États du Brésil, au nom du développement, de s'impliquer dans les futures démarcations de terres indigènes et par conséquent de rendre plus difficile leur protection.

Si on peut apprécier la reconnaissance des droits indigènes comme une compensation à "cinq siècles de génocide", celle-ci apparaît socialement plutôt comme une concession, un octroi, une faveur et non comme un droit et un dû.

L'exemple du déni étant fourni par le pouvoir politique local et par l'État fédéral, la délimitation, l'homologation ou l'enregistrement des territoires des autochtones n'empêchent pas les terres indigènes d'être continuellement convoitées et réduites par les sociétés d'exploitation commerciale. Et, comme des firmes étrangères suivent le même exemple, ces terres sont aussi l'objet d'envahissement par des petits colons et des petits agriculteurs avec la complicité des États locaux.

À Japorã, dans le Mato Grosso du Sul, les Kaiowá-Guarani découvrent fréquemment que leurs terres, pourtant légalement délimitées, servent à l'extension sans droit des zones de plantation de soja dans des exploitations agricoles mises régulièrement sous la protection de la police et des militaires.

Ainsi, ici, au pays du métissage culturel, la pulpe d'eucalyptus, les mines, les exportations de viande bovine, la production d'agrocarburants ou les organismes transgéniques valent plus que le droit, que le droit indigène et qu'un État de droit. Le pouvoir des grandes sociétés minières, forestières ou de l'énergie et l'influence des grands propriétaires fonciers sont bien plus importants que le respect des conditions de développement de la culture indigène.

Si la délimitation et la révision des réserves autochtones apparaissent tributaires des stratégies de développement de l'État fédéral, de la Banque mondiale, des investisseurs internationaux et de la compétition économique mon-

diale, il ne reste au gouvernement fédéral que de justifier la violation des droits ancestraux et constitutionnels des autochtones et leurs destructions culturelles par l'objectif "Faim Zéro" .

Entre l'alibi social, ici, et, ailleurs, l'alibi culturel, la mondialisation économique, conduite par le couple État-Marché, et le multiculturalisme, qui est son pendant, offrent un mode de développement non durable.

12. L' interculturel et le durable, ensemble et sans *île ni isme*

La reconnaissance mondiale de la diversité culturelle peut-elle se réduire, ici où là, à la défense et à la préservation d'un patrimoine et d'un folklore ou devrait-elle valoriser des identités humaines? Devrait-elle se comprendre comme la mise en musée, en mémoire, en réserve ou en ghetto de communautés ou devrait-elle leur permettre librement de se déployer ? Comment, sans l'inscrire dans le cadre d'une fin et d'une éthique communes, pouvoir éviter le séparatisme identitaire, le relativisme culturel, ou l'instrumentalisation politiques des cultures?

Les rencontres des cultures, sont d'abord des blessures dans lesquelles l'arriéré historique réclame des excuses.

Elles ne peuvent éviter les aspects pratiques de la question religieuse qui, à titre d'exemple, fait en Algérie du vendredi un dimanche, admet en France, que le dimanche peut ne plus être un jour pas comme les autres, interroge le privilège chrétien en Allemagne en revendiquant un jour national férié musulman pour tous et célèbre officiellement dans l'Union Indienne cinq jours fériés hindous, quatre jours fériés musulmans, deux jours chrétiens, un jour bouddhiste, un jour jaïn et un jour sikh.

Elles butent sur la question linguistique où, au-delà du sens culturel implicite que le choix de la langue de communication transporte avec elle, des intra-

duisibles – dont le futur, inconnu dans certaines des 6700 langues du monde encore vivantes – provoquent le silence ou le malentendu et reportent les conclusions.

Elles doivent se soucier de la question de la relation avec «*l'autre*» qui scande la vie de tous les jours: rapports entre privé public, entre générations, entre sexes, entre émotions et à la parole, à l'ingérence, à la confiance, à l'incertitude, à la peur.

Elles doivent affronter la question redoutable du sens social où se confrontent des représentations holistiques et des démarches individualistes: rapports à la nature, au temps, au travail, à la parentèle, à l'honneur, à la réussite, au prix, à l'égalité, au savoir, à la richesse, au destin ou à l'autorité. Dans certaines cultures, l'autorité, par exemple, peut être motivée par la réciprocité et le service, alors que dans d'autres, elle est animée par le pouvoir.

Elles croisent sur leurs chemins des stratégies de pouvoir, tentées de faire du culturel une arme politique, et les rationalités économiques, qui ne privilégient dans les caractéristiques communautaires que celles offrant des opportunités d'affaires, comme en témoigne l'essor, aux États Unis, des "*marketers*".

Si les stratégies des firmes globales n'ont de cesse de dé-relocaliser leurs activités, de segmenter les processus productifs et de combiner des compétences originaires de cultures différentes dans des projets professionnels qui donnent lieu à des dialogues sur les modes de faire, elles dissocient ceux-ci de leurs liens avec les modes de pensée et les modes d'être. En substituant la culture d'entreprise à la culture locale, elles recomposent les articulations entre les diverses dimensions locales de l'expression culturelle du développement au profit de l'économique et du mondial, mais aux dépens de loyautés communautaires et de l'équilibre individuel. Si ces entreprises mettent l'accent sur le "penser global", le global est celui de l'entreprise et "l'agir

local” est réduit à la déclinaison conjoncturelle locale de stratégies définies à l’échelle mondiale.

Si les technologies de la communication donnent naissance à des communautés d’échanges d’information qui permettent, sans limites de temps et d’espace, des conversations directes et interactives entre modes culturels de penser, c’est sous réserve que le virtuel renforce le narcissisme et que le soi fonctionne au plus proche de son idéal.

Si les marchandises se déplacent partout dans le monde, celles-ci transportent aussi avec elles les signes culturels des produits de marque fortement typés par un “*way of life*” aux dépens du travail local et des cultures locales. Ainsi, la loi impose, au Niger, de construire “en dur” les bâtiments publics et donc interdit l’utilisation du matériau local, l’argile, considéré comme moins “dur”. Elle se traduit par l’importation de ciment, par l’accroissement du coût de la construction, par la dévalorisation des savoirs locaux, par la confusion dans les représentations de ce qui est durable et non durable et finalement par la relativisation des cultures locales et des femmes qui en sont les porteuses.

Le multiculturel qui invite à la cohabitation des cultures, ne renseigne pas sur leurs interrelations, ne propose aucune démarche de découverte réciproque et n’inscrit pas dans son objet l’impératif interculturel. Il n’a nullement en vue la composition de réponses communes à des enjeux communs qui débordent des frontières de la gestion culturelle des territoires.

Présentes pourtant dans la quotidienneté de l’espace privé, sur les territoires civils, numériques ou physiques, ces échanges ne sortent du champ des institutions académiques ou du souci opérationnel des entreprises que pour répondre dans l’espace public aux besoins circonstanciés de la polémique politique ou des xénophobies sécuritaires et bellicistes.

Majorer d’un “*isme*“ le multiculturel confère, certes, force à un idéal d’égalité des droits et de respect mutuel entre les groupes ethniques et cultu-

rels au sein de l'hétérogénéité ethnique ou culturelle qui caractérise le monde, mais le multiculturalisme n'inclut pas, dans le dialogue des cultures, leurs interrogations réciproques ni ne vise débat. L'application mondialisée des rationalités économiques, celle du marché comme celle de L'État, qui produisent des discriminations sociales, ne peut être tenue dans les parenthèses du dialogue des cultures.

Le multiculturalisme fait l'impasse sur les modes des interactions culturelles, sur les conditions de leurs influences réciproques et sur l'objet de leurs interrogations communes.

Les différences culturelles, dans le cadre d'une course au développement, de la compétition économique mondiale et des stratégies d'État, sous-tendent, entre et à l'intérieur d'ensembles géoculturels, exils, exodes, marginalisation culturelle de communautés économiquement et socialement subordonnées ou le développement de "l'informel" comme refuge des survivies, des créativité et des résistances culturelles.

Cette mise hors jeu et les résistances culturelles découlent de l'exportation puis de la mondialisation d'une rationalité économique puisant ses valeurs dans l'individualisme et les moteurs de ses régulations dans le couple État-Marché. Chacun des termes de ce couple s'affiche dans la variété des figures de la hiérarchie et de la rivalité. Ce couple dévalorise les cultures locales et tend constamment à mettre entre parenthèses la société civile mondiale. Or dans le cadre de la globalisation des développements, *qu'impose la mise en œuvre de l'impératif planétaire de durabilité*, la mondialisation, *qui est une condition de la durabilité*, ne peut échapper aux questions relatives aux buts du développement, à la place, dans l'ordre des valeurs et des fins, des rationalités de l'économie et de l'État.

En se souciant des capacités de la nature, en requérant le différent et la limite, en articulant le local dans le global et en reconstruisant le global par le

local, en responsabilisant l'individu, en appelant à l'émergence de l'acteur civil mondial et en offrant une logique holistique aux rationalités du politique et de l'économique, la durabilité offre une issue à un monde multiculturel auquel il manque une démarche interculturelle et un projet civilisationnel partagé.

Plus attentif aux doutes, aux incertitudes et aux risques, plus séduisant que le "more" de l'économie, le «must» de la technologie et les "papiers" de l'identité nationale, ce projet éthique libère le sentiment pour autrui, développe une part d'imaginaire positif et fait de l'individu local un acteur libre, à la fois contextualisé et nomade, de la durabilité globale. Il ouvre un futur. Pour tous.

Bibliographie :

1. Azanha, G. (2004). *As Terras Indígenas no Mato Grosso do Sul*. Centro de Trabalho Indigenista (CTI)
2. Appadurai, A. (2001) *Après le colonialisme: les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot,
3. Asante, M. (1980). *Afrocentricity: The Theory of Social Change*. Buffalo Amulefi Publishing Co. Banks J.
4. Bauman, Z (2006) *Vies perdues: La modernité et ses exclus*, Paris Payot
5. Bechtel, D. et X. Galmiche (2008) , *Les Villes multiculturelles en Europe centrale*, Paris, Belin, (collection Europes centrales)
6. Bourdieu, P. (1972). *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédé de trois études d'ethnologie kabyle*. Genève-Paris: Droz.
7. Camilleri, C. (1989), *Chocs de cultures ; concepts et enjeux pratiques de l'interculturel*, Paris, L'Harmattan.
8. Castells, M. (1997), *The Information Age. Economy, Society and Culture. Volume II, The Power of Identity*, Oxford, Blackwell Publishers.
9. Conselho Indigenista Missionario (1993) Regional de MS-Campo Grande/MS.
10. Dayan, L. (1984), «Du bon sauvage au sous développé» in «*Le développement en questions*», Revue Tiers Monde, Paris, PUF, tome 25^{no} 100, p.901-912
11. Dayan, L. (2003), «La durabilité, un concept holistique», in *Ce que développement durable veut dire*, Regards Croisés, Avis d'Experts, Paris, Ed. d'Organisation, p.283-306
12. Dayan, L (2004) L'organisation territoriale de la gouvernance, point critique de la mise en œuvre du développement local et de sa durabilité in *Le Développement territorial avec le concours de la DATAR*. Ed. ADICUEER
13. Dayan, L. (2007), «Une économie pour la durabilité» in *Actes des journées scientifiques de l'économie de l'environnement*, Alger, CREAD & INA, 2007. Tome 2 p. 65-94.
14. Dayan, L. (2010). Défis, atouts et stratégies des TPE et PME du local sur la destination touristique Algérie in «*La PME algérienne et le défi de l'Internationalisation*». Paris, Ed. l'Harmattan
15. Dayan, L., A. Joyal , S. Lardon (2010). *L'ingénierie locale du Développement durable* Paris, Ed. l'Harmattan
16. Dayan L. & M. Gorynia, 2009. Internationalisation de l'économie polonaise. *Revue Mondes en développement*, N°145 – 2009/1.
17. Dayan, L. et B. Dupont (2009), Эко-налогообложение капитала, загрязняющего окружающую среду, и снижение налогов на труд: модель фискальной стратегии, направленной на устойчивое экономическое развитие (Fiscal strategies for sustainability); *Izvestiya Uralskogo Gosudarstvennogo Universiteta*. n° 1/2(64), Sept.
18. Dayan, L. et B. Hoh (2005), «Duvidas e resistencias de um Isla em estados de sitio». Paris, APREIS <http://www.apreis.org/docs/Isl_vp.pdf>.
19. De Chabert, M.J. (1997). *Multiculturalism in American Society and Education: An Exploration of the Spectrum of Theoretical Multicultural Frameworks and*

- Models of Educational Practice Responding to Cultural Hegemony*. University of Pennsylvania – Graduate School of Education.
20. Demorgon, J. (2002), *L'histoire interculturelle des sociétés*, Paris, Anthropos.
 21. Dumont, L. (1971) *Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes*, Paris, Gallimard.
 22. Dumont, L. (1977) *Homo Aequalis : genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard.
 23. Elbaz, M et D. Helly (directeurs de l'édition), *Mondialisation, citoyenneté et multiculturalisme*, L'Harmattan, Les Presses de L'Université Laval, 2001.
 24. FUNAI (1996) *Índios desaldeados* en Revista Veja, Brasília, DF, 10 jul. 1996, p. 67
 25. Greenfeld, L (2001), *The Spirit of Capitalism: Nationalism and Economic Growth* Harvard University Press.
 26. Habermas, J. (1978), *Raison et légitimité : problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé*, Paris, Payot.
 27. Huntington, S (1997) *Le choc des civilisations*, Odile Jacob
 28. Keating, M. (1997), *Les nations contre l'État. Le nouveau nationalisme au Québec en Catalogne et en Écosse*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal.
 29. Kizerbo J. (1972). *Histoire de l'Afrique*. Paris, PUF
 30. Le Bourlegat, C. et L. Dayan, (2008) *El Indígena globalizado del Brasil sale de la reserva con su cabeza en alto y sostenidamente*; Paris, APREIS
http://www.apreis.org/docs/bresil/indiensbresil_vesp.pdf
 31. Le Bourlegat, C. (2000) *Ordem local como força interna de desenvolvimento*. Interações-Revista Internacional de Desenvolvimento Local n°1
 32. Lewis, B. (2002) *What Went Wrong? Western Impact and Middle Eastern Response*, Oxford University Press, New York;
 33. Maalouf, A, *Les Identités meurtrières*, Paris, Grasset, 1998
 34. Mandel, M. (1996), *La Charte des droits et libertés et la judiciarisation du politique au Canada*, Montréal, Les Éditions du Boréal
 35. Melia, B. (1991). *El Guarani: experiência religiosa*. Asunción: CEADUC-CEPAG.
 36. Oliveira, R. C. (1976) *Do índio ao bugre: o processo de assimilação dos Terena*; prefácio de Darcy Ribeiro. Rio de Janeiro.
 37. Polanyi, K. (1983), *La grande transformation*, Paris, PUF
 38. Resende R., M.Tomioka; G.Azanha, (1999) *atividades não-predatório em terras indígena* 25 de março de 1999. Áreas Terena de Miran Trabalho Indigenista.
 39. Sauquet, M. et M. Vielajus , (2007). *L'intelligence de l'autre – prendre en compte les différences culturelles dans un monde à gérer en commun*. Paris Ed CLM
 40. Sen, A. (2004) *La Liberté culturelle et le développement humain*, in Pnud, *Rapport sur le développement humain: la liberté culturelle dans un monde diversifié*, Paris, Économica

41. Pnud, Programme des Nations Unies pour le développement, Rapport sur le développement humain 2004 : la liberté culturelle dans un monde diversifié, Paris, Économica,
42. Wieviorka, M. (dir.) (1996), *Une société fragmentée? Le multiculturalisme en débat*, Paris, La Découverte

