

Éditions-Diffusion Charles Léopold Mayer
38, rue Saint Sabin
75011 Paris
tel/fax : 01 48 06 48 86
diffusion@eclm.fr
www.eclm.fr

Les versions électroniques et imprimées des documents sont librement diffusables,
à condition de ne pas altérer le contenu et la mise en forme.
Il n'y a pas de droit d'usage commercial sans autorisation expresse des ECLM.

Ce que les mots
ne disent pas

Édith Sizoo

Ce que les mots ne disent pas

Quelques pistes pour réduire
les malentendus interculturels

La singulière expérience
des traductions de la Plate-forme de
l'Alliance pour un monde responsable et solidaire

L'association Éditions-Diffusion Charles Léopold Mayer a pour objectif d'aider à l'échange et à la diffusion des idées et des expériences de la Fondation Charles Léopold Mayer pour le progrès de l'Homme (FPH) et de ses partenaires. On trouvera en fin d'ouvrage un descriptif sommaire de cette Fondation, ainsi que les conditions d'acquisition des ouvrages et dossiers édités et coédités.

L'auteur

Édith Sizoo, néerlandaise, socio-linguiste : travaille avec le Réseau Cultures et Développement en tant que coordinatrice internationale et responsable des programmes « Langues et communication interculturelle » et « Féminité et Transformations sociales ».

Réseau Cultures

174, rue Joseph II

1000 Bruxelles

Belgique

TÉL. : + 32 2 23 46 847

Fax : + 32 2 23 11 413

Mél : reseau.cultures@skynet.be

© Éditions-Diffusion Charles Léopold Mayer, 2000

Dépôt légal, 3^e trimestre 2000

Dossier FPH n° DD 104 * ISBN : 2-84377-016-5

Diffusion : Éditions-Diffusion Charles Léopold Mayer,

38 rue Saint-Sabin, 75011 PARIS

Graphisme et mise en page : Madeleine Racimor

Maquette de couverture : Vincent Collin

Sommaire

Préface : Les mots papillonnent	7
Introduction :	
Peut-on « dire » une culture dans la langue d'une autre ?	9
Quelle unité dans la diversité ?	10
1. Le monde	13
L'environnement	19
L'équilibre	22
2. Nous	27
S'allier	32
La signature individuelle	34
3. Le temps	39
Le temps illusion	40
L'espace-temps	40
Le temps spirale	41
Temps sacré et temps profane	42
Le temps progrès	42
4. Les valeurs	47
La responsabilité	49
La solidarité	53
L'égalité	58
La résolution des conflits	60
La citoyenneté	62
La spiritualité	65
5. Le changement	69
6. Conclusions	75
La diversité : passage indispensable pour construire l'unité ...	75
La langue : accès à l'égalité	76
Le texte comme pré-texte	76
Concevoir et écrire un texte fondateur international	77
Au-delà du pré-texte : quelques valeurs de base	79
Ce qui fait bouger les gens ensemble	80
Qui fait bouger un mouvement international ?	81
Épilogue :Le voyage ne s'arrête pas à l'île de Naxos	83
Annexe 1 : L'Alliance et sa Plate-forme	87
Annexe 2 :	La
Plate-forme de l'Alliance pour un monde responsable et	
solidaire	91
Bibliographie	95

À toutes nos langues maternelles
qui nous permettent de comprendre
ce qu'elles ne disent pas

Préface

Les mots papillonnent

«Un seul mot comble le sage», dit le proverbe. Nous témoignons souvent beaucoup de confiance en la science de notre auditoire pour croire qu'il comprend non seulement ce que nous essayons de dire au travers des mots, mais qu'il saisit aussi ce qui en est absent.

Loin du cocon qui leur a donné la vie, les mots papillonnent au rythme des vagues sonores de nos voix. Attrapés par les autres, ils perdent leur exclusivité. À partir de ce moment-là, ils ne nous appartiennent déjà plus. Les contours originaux de leur sens, modelés et enrichis par leur histoire, sont redessinés par l'esprit de ceux qui les détiennent captifs. Cloîtrés, ils ne peuvent faire passer qu'une partie des connotations qu'ils abritent.

La possibilité d'exprimer des pensées de manière structurée par le biais du langage est souvent vue comme le trait qui distingue l'homme de l'animal. Nous pouvons exprimer notre perception et nos expériences du monde par le biais de sons et de signes auxquels nous attachons une signification. Le temps passant, une langue mûrit en un tout complexe de significations.

Car les mots ne sont pas que de simples outils travaillant passivement à la communication. Ils « agissent » aussi. Ils clarifient, dissimulent, séduisent, attachent, détachent. Ils nous réunissent par notre compréhension du sens d'un mot, ou, au

contraire, nous séparent à cause de ce qu'ils ne disent pas. Et lorsqu'on arrache sa langue maternelle de son cœur et de son foyer pour rencontrer des gens dont la langue est aussi imprégnée du passé vécu en d'autres lieux, c'est comme si on perdait prise sur ce qu'exprime le mot. Le secret de la sagesse asiatique ne nous surprend donc point : le silence est la plus haute forme de communication, suivi par les gestes ; les mots ne ravissent que la troisième place.

L'enrichissement interculturel commence par l'écoute et l'observation, l'immersion dans le monde des sons, des signes et des gestes, par la recherche de ce que nous avons en commun et des différences. Apprenons avant de juger, réjouissons-nous avant de nous plaindre, apprenons à lire le palimpseste du mot.

Car les mots racontent des histoires différentes à chacun.

Introduction

Peut-on « dire » une culture dans la langue d'une autre ?

Qui pourrait penser que des notions telles que «monde», «responsabilité», «solidarité», «citoyenneté», «planification», «contre-pouvoir», «destin», «équilibre», «gestion», et même le mot «nous» – si évidentes pour les Occidentaux – pourraient poser quantité de problèmes d'interprétation culturelle ? C'est pourtant cette curieuse expérience qu'ont vécue les traductrices/teurs du texte fondateur de l'Alliance pour un monde responsable et solidaire, appelé « la Plate-forme », lors de sa traduction dans une vingtaine de langues, dont la majorité non-occidentales (voir en annexe). Un traducteur a même confié : «J'ai bien traduit la Plate-forme, mais la diffuser chez moi ? Je n'oserais pas. Je n'ai pas envie de ne plus être pris au sérieux !»

Nombre de documents rédigés par des organisations à vocation internationale et destinés à être traduits dans des langues non-européennes ne souffrent-ils pas du même «déficit» ? La communication « internationale » recèle bien des pièges : des concepts, des enchaînements d'idées, évidents pour un esprit

occidental, ne le sont en rien pour un Togolais ou un Chinois. Parce que chaque langue repose sur une culture, en est l'expression. Parce que chaque mot, bien au-delà de sa signification directe, donc traduisible, est issu d'une vision de l'être humain, de la société, du monde visible et invisible..

Quelle unité dans la diversité ?

Que faire alors pour se comprendre et agir ensemble, entre peuples de cultures différentes ? Un mouvement international visant à mobiliser des femmes et des hommes du monde entier afin de « surmonter le sentiment d'impuissance » et de « progresser ensemble pour gérer notre planète autrement et de manière viable » (Plate-forme p. 3), doit-il nécessairement passer par un processus d'apprentissage de l'art de l'écoute interculturelle ? Est-il indispensable d'explicitier « la diversité qui nous enrichit » et « l'unité qui nous rassemble » (pl-f. p. 3) pour savoir s'il existe une unité dans la diversité et si oui : en quoi elle consiste ? Autrement dit : qu'est-ce qui fait bouger les gens – ensemble – malgré leurs histoires et leurs cultures spécifiques ? Et enfin : qui fait bouger un mouvement international ?

Telles sont les questions que l'Alliance pour un monde responsable et solidaire (ci-après l'Alliance) a voulu creuser en initiant une démarche interculturelle qui a abouti à la publication de ce livre. Pourtant, la portée de cet effort dépasse les intérêts de l'Alliance elle-même. Les questions soulevées et les réponses trouvées s'avèrent pertinentes pour tous les organes internationaux étant donné que – de ce fait même – ils sont interculturels.

Ainsi, à la demande de l'Alliance, un de ses membres adhérents, le Réseau Sud Nord Cultures et Développement, a invité les traductrices/teurs et des personnes ressources à réfléchir aux difficultés d'interprétation culturelle rencontrées lors du travail de traduction de la Plate-forme . Les participants à cette démarche ont approfondi la compréhension de leurs différences culturelles d'abord par écrit, puis lors d'une rencontre en octobre 1998 sur l'île de Naxos en Grèce. Depuis, le groupe a été appelé « groupe de Naxos ». Ces échanges ont abouti à des propositions concrètes pour la conception et l'écriture d'un

texte de base qui est destiné à mobiliser des mouvements internationaux.

Ce qui dès le départ unissait le groupe de Naxos était en effet la volonté de réfléchir ensemble sur la question de savoir comment faire face aux défis communs du ^{xxi} siècle en concertation avec des personnes et des groupes vivant des problèmes comparables dans d'autres coins de la planète. C'était aussi, plus fondamentalement, l'envie d'une démarche peut-être utopique : vivre en paix dans un monde de diversité.

Ce qui différençait les participants du groupe était leur diversité sur le plan de la langue, région, culture et religion. En outre il y avait une variété marquante de profession, âge et sexe.

Grâce au point de départ commun, mais aussi grâce à ces différences considérables, le groupe a pu travailler au dévoilement progressif des présupposés présents dans chaque langue, à la mise à jour de ce qui reste généralement dans le domaine du non-dit par excès d'évidence. Cela a permis d'une part de

Le Groupe de Naxos

Le Groupe de Naxos a tenté de faire avancer le processus de réflexion en s'assignant trois tâches.

Tout d'abord, la vingtaine de traductions de la Plate-forme fut adoptée pour point de départ du travail de réflexion qui voulait définir plus explicitement quelles étaient les notions, vues, approches, propositions et concepts culturellement incompatibles de la Plate-forme. Et, inversement, il a été demandé aux traducteurs de souligner ce que leur langue maternelle pouvait apporter aux thèmes soulevés ou omis dans la Plate-forme. Le premier exercice a fait ressortir un certain nombre de notions clés qui ont posé problème au moment de la traduction du français ou de l'anglais vers des langues enracinées dans d'autres contextes culturels.

Ensuite, une réflexion a été menée sur la façon d'aborder le problème des différences entre les civilisations, et entre les (sous-) cultures au sein des civilisations et des sociétés.

Enfin, ont été étudiées les implications de ces travaux





pour l'Alliance et pour tout organisme international.

La méthode adoptée pour effectuer ces tâches s'est articulée en trois temps : une phase préparatoire de deux vagues de contributions écrites, un dialogue interpersonnel (en octobre 1998 sur l'île de Naxos en Grèce), et une analyse transdisciplinaire de toute l'entreprise.

Pour les deux premières phases, le mode de communication a pris la forme d'un « polylogue » mené à deux niveaux :

plonger plus profondément dans les couches culturelles et historiques dans lesquelles s'enracinent nos visions respectives du monde, et d'autre part d'arriver à quelques réponses aux questions initiales.

Avertissement aux lecteurs : les cinq chapitres suivants ont été rédigés à partir des difficultés de traduction de la Plateforme de l'Alliance. Nous avons gardé, en exergue à chacun d'eux, une ou plusieurs citations extraites de ce texte, comme exemple de texte international « piégé ». Les citations des intervenants sont en italiques. Elles sont issues des échanges, écrits et oraux, menés par le groupe de Naxos.

1.

Le monde

«Notre monde est à la fois unique et infiniment divers. La stratégie à inventer pour assurer notre survie et notre épanouissement doit respecter à la fois cette unicité qui nous lie et cette diversité qui nous enrichit. » (Plate-forme, p. 15)

«Dans notre monde coexistent d'un côté des besoins fondamentaux non satisfaits, des ressources gaspillées et détruites, et de l'autre, des capacités de travail et de créativité inemployées. » (Plate-forme, p. 16)

«Le monde a évolué très vite au cours de ces deux derniers siècles. La «modernité» inventée en Occident s'est diffusée dans le monde entier.» (Plate-forme, p. 16)

Comment les êtres humains, dans les diverses parties du monde, conçoivent-ils la réalité qui les entoure ? Comment se situent-ils dans «le monde» ? Les problèmes soulevés par la traduction de cette notion clé prouvent bien qu'il existe des différences radicales dans la perception de ce que nous appelons «le monde». Leur explicitation s'est révélée très utile pour mieux comprendre en quoi la vision du monde exprimée dans la Plate-forme était tout aussi singulière que les autres.

Dans beaucoup de langues, «le monde» est conçu comme un ensemble de strates qui se croisent, toujours plus larges. La place qu'y tient l'être humain peut varier selon l'idée qu'il se forge de son origine, de sa raison d'être sur terre, de sa relation avec les autres êtres vivants, et de sa destination après la vie.

Selon des mythes très divers, le «monde» recouvre des conceptions diverses de l'origine de la vie, du cosmos, de la terre, de la nature, des animaux et de l'être humain. Celles-ci influencent profondément, jusqu'à aujourd'hui, les idées que l'on se fait du temps, du lieu et de l'espace, du divin et du

sacré, de l'universel et du particulier, de l'harmonie et du déséquilibre, de l'unité et de la diversité, du destin et de l'(in)capacité humaine à maîtriser les vicissitudes de la vie, de la société et de la nature.

La majorité des humains ne voit pas le monde simplement comme une planète, un grand « vaisseau spatial », objet exploitable à souhait et dont le contenu entier serait contrôlé par l'humanité. La nature ne se réduit pas non plus à « l'écosystème » (mot qui n'existe pas dans les langues africaines). Le monde est une réalité cosmique dont nous faisons partie. La Terre, c'est la « Terre Mère », dont nous sommes issus et où nous retournerons après la mort. Elle est reliée au cosmos, comme nous le sommes à elle. Tout est lié et interdépendant.

L'usage que la Plate-forme fait du mot « monde » suffit pour comprendre qu'il s'agit du domaine visible de la terre et des sociétés qui s'y sont organisées. Dans ce texte, « le monde », c'est « notre planète ». On attend de l'être humain qu'il ait la capacité d'exercer un contrôle considérable sur ce qui s'y passe et, plus encore, qu'il soit responsable et prenne plus de contrôle de manière à ne pas perdre espoir en l'avenir. Tout le monde ne partage pas, sur notre terre, l'idée d'un monde anthropocentrique et visible. Cette conception du monde a donné lieu à de profonds malentendus et à des désaccords lors de la traduction de la Plate-forme du français vers l'anglais, puis vers quelque vingt autres langues, pour la plupart non-européennes.

The World, le Monde

En Europe même, les perceptions du « monde » peuvent être différentes, lorsqu'on se penche sur les origines étymologiques de ce mot. Selon la conception originale anglaise, l'être humain était central dans la conception du monde. « World » est composé du vieil anglais *wer* = homme et *ylde* = vieillesse ou vieux. Le premier sens de *world* renvoie donc à la condition terrestre de l'existence humaine. Dans sa seconde acception, le mot va signifier le lieu terrestre où vivent tous les êtres vivants. Et c'est seulement avec la troisième acception que l'on passe à l'idée d'espace : le monde intangible, au-delà de l'horizon toujours plus lointain, où l'œil ne peut voir ni l'oreille entendre,

mais où, peut-être, travaillent des forces qui peuvent influencer en bien ou en mal sur le monde visible.

Le mot français « monde » vient du latin « mundus », dérivé du gérondif « movendus » (de « movere », bouger). Sa première acception renvoie aux étoiles en mouvement perpétuel dans le firmament, la seconde au tout composé du ciel, de la terre et de la mer, et puis seulement vient le sens d'humanité.

Un monde qui donne la vie

Dans la perception du monde par les peuples indigènes des Andes en Amérique du Sud, il n'existe ni l'idée d'un monde créé du néant par un souffle venu de l'extérieur, ni l'idée d'une nature créatrice qui évolue par elle-même en passant par des stades progressifs du sauvage vers le civilisé. Selon Grimaldo Rengifo Vasquez (1998) du Pratec (Pérou), « Le monde est vécu comme une conjonction de régénérations cycliques qui arrivent à chaque forme de vie. Ces formes sont interconnectées comme si elles étaient les membres d'un autre être vivant. [...] Le monde est plein de formes de vie sans qu'un « espace » ou un « vide » servent d'intermédiaire entre elles. La notion de « Pacha » comme un drap tissé où il n'y a pas de vide entre chaque nœud est une façon de visualiser ce que les peuples des Andes appellent le monde. [...] On pourrait dire que pour les peuples des Andes, la perception du monde n'est pas « photographique » mais « cinématographique » [...]. Il n'est pas question d'un monde « donné ». Ce qui existe coule, c'est fluide parce qu'il s'agit d'un monde vivant qui donne la vie. » (Traduction : Édith Sizoo)

Le signe du créateur

Le monde en langue arabe, « Aâlam », signifie littéralement signe, trace, empreinte. Dans l'imaginaire arabe, le monde est considéré comme un ensemble de signes du Créateur, il est reflet de la majesté divine. Le monde d'ici-bas est considéré dans l'islam comme un passage, il n'est pas synonyme de durée, et l'homme est un voyageur de l'éternité, un nomade. Le vrai monde est ailleurs.

La formule récurrente en islam : «*din wa dunya* » suggère une relation indissociable entre la religion («*din*») et le monde («*dunya*»). Ce lien est consubstantiel à l'Être arabo-musulman, d'où les difficultés quant au statut de la religion dans les sociétés musulmanes, y compris actuellement.

L'homme arabo-musulman ne peut croire qu'au salut. Dieu, lorsqu'il a créé le monde, en a proposé la direction à une pluralité d'Êtres (animaux, plantes, étoiles, etc.). Ces derniers n'ont pas accepté cette responsabilité, seul l'homme l'adopta en tant que calife, c'est-à-dire représentant de Dieu. C'est ainsi que Dieu et l'homme ont passé un pacte pour diriger le monde. Mais, le Coran laisse entendre que l'homme ne sera pas à la hauteur de cette mission, car il est par nature ambivalent. C'est pour cette raison que le jour du jugement dernier est qualifié de «*jour des comptes*».

Le visible et l'invisible

Pour la majorité des peuples d'Afrique centrale, l'univers est composé de deux mondes, le visible et l'invisible. Ces deux mondes sont séparés par une ligne de démarcation, séparation virtuelle et hypothétique car ces deux mondes inter-agissent. La solidarité entre les habitants des deux mondes perdure après la mort.

Le monde invisible comprend les ancêtres et les esprits locaux, tandis que le monde visible englobe les êtres humains vivants, les animaux, les plantes et les minéraux. Le monde humain consiste en différentes classes d'êtres qui représentent une hiérarchie de forces dont ils ont besoin pour survivre, selon Kimpianga Mahaniah (1982).

Hamidou Diallo, Sénégal (langue : peul)

«*En peul, il n'existe pas d'équivalent lexical au mot «monde».* Ce mot peut être rendu par plusieurs concepts différents : «*Aduna* » = monde dans sa globalité ; «*Winndere* » = monde vivant, créatures ; «*Leydi* » = Terre ; «*Dunuyaa* » = lieu occupé par les humains. Quel concept fallait-il choisir ? Nous ne pouvons parler de monde sans parler de Dieu, car Il a tout créé. Ma solution fut de combiner deux de nos concepts et de traduire

«monde» par «Aduna Winndere», qui couvre tout ce qui existe dans l'Univers, y compris tout ce que Dieu, son Créateur, a créé d'êtres vivants ou de choses, de visible et d'invisible.

Vu l'état actuel du «monde» et la crise qu'il doit affronter selon la Plate-forme, nous pourrions rendre différemment le mot «monde» en peul par l'intermédiaire du proverbe «Aduna bonaani booy». Cette expression peule veut dire : «Le monde n'est pas devenu mauvais, il a seulement trop duré». Le proverbe dit que, malgré sa trop longue existence, le monde reste le lieu d'épanouissement de l'être. Le sentiment que le monde est devenu mauvais fait référence aux différents changements non maîtrisés (surtout négatifs) intervenus naturellement ou provoqués au cours de cette longue période d'existence du monde. »

Théophile Amouzou, Togo (langue : ewe)

«Notre équivalent conceptuel du mot «monde» ne dissocie pas le monde des humains de celui des animaux, ni celui des vivants de celui des morts. Lorsqu'on meurt, on se transforme en esprit et on peut retourner dans la même famille. »

Wassila Kherchouche, Algérie (langue : arabe)

«Le mot «monde» est traduit par «aâlam» en arabe. Selon l'usage, le mot «monde» en arabe correspond à la définition adoptée par la Plate-forme, c'est-à-dire notre monde d'ici-bas, la planète sur laquelle nous vivons tous. Mais selon la définition des dictionnaires arabes qui font référence au texte sacré du Coran, la signification du «monde» est encore bien plus large. Il signifie la «création» dans sa totalité.

L'origine du mot «aâlam» est la même que celle du mot «ilm». « Ilm » veut dire « la connaissance, la foi, la compréhension en toute vérité, la science ». De par la parenté phonique des deux mots, ils sont très liés l'un à l'autre, que ce soit dans les écrits sacrés ou dans les écrits de savants arabes. Le monde ne va pas sans le savoir et le savoir ne peut exister sans le monde. »

Yu Shuo, Chine (langue : mandarin)

La notion de « monde » en chinois est passée par différentes définitions depuis l'Antiquité. Jusqu'à la fin du siècle dernier, les Chinois utilisaient Tian xia (sous le Ciel) pour désigner le monde humain et géographique. Par enchaînement, « empereur » signifiait « le fils du Ciel » qui est le « souverain unique de toute la Terre et de tous les peuples sous le Ciel... ». Le « sous le Ciel » (monde) s'étend à l'horizon, « aux quatre coins des mers et bords du Ciel » où vivent les barbares.

La première carte du monde moderne fut apportée en Chine par Matteo Ricci et elle situait la Chine non pas au centre, mais à côté par rapport au « centre » qui était l'Europe. C'est le début d'un changement essentiel du concept du monde par les Chinois. Il fallut attendre la deuxième partie du ^{xix}^e siècle pour que cet emplacement de la Chine dans le monde soit vulgarisé en Chine. À cette époque, les Protestants traduisaient des milliers de livres occidentaux en collaboration avec les lettrés chinois. Ce qu'ils utilisaient le plus souvent pour désigner le monde, c'est « wan guo », signifiant au pied de la lettre « dix mille pays ».

C'est seulement au début du ^{xx}^e siècle que l'on a commencé à employer le terme « shi jie » dans le sens du monde terrestre. Cette composition existait déjà dans l'Antiquité mais signifiait le monde dans le sens bouddhique. Les sens respectifs des deux mots sont : le « shi », qui signifie la génération (30 ans pour un « shi ») ou le temps (composé du passé, du présent et du futur) ; le « jie » qui signifie la limite de l'espace dans les quatre directions (Est, Ouest, Nord, Sud).

Depuis lors, « shi jie » l'emporte et devient conventionnel pour traduire les termes « monde », « mundo », « mondo », « world », « Welt ». Aujourd'hui, lorsque l'on traduit le mot « monde » en chinois, on emploie conventionnellement « shi jie ».

Si j'ose dire, les Chinois ne considèrent sincèrement plus la Chine comme le centre du monde depuis cent ans au moins. Ce sont souvent les Européens qui rappellent dans leurs écrits et discours, pour une raison ou une autre, cette vieille conception du monde chez les Chinois. Les planisphères chinoises présentent toujours la Chine (Asie) au centre, de même que celles qui sont fabriquées en Europe placent le continent européen au centre. En outre, l'expression « zouxiang shi jie », « allant vers le

monde», révèle à la fois la distinction entre la Chine et le «monde» et le désir pour elle de s'y intégrer. »

L'environnement

«Amitié, solidarité, responsabilité et réalisme nous permettront de sortir de l'impasse et de progresser ensemble pour gérer notre planète autrement et de manière viable» (Plateforme, p. 3)

Un monde de différences sépare le concept de «nature» et l'usage actuel du mot «environnement». Le sens original, très large, de «quelque chose qui environne», s'est de plus en plus cantonné à celui d'«écologie», que le Webster's International Dictionary décrit comme une branche scientifique traitant des relations entre les organismes et leur environnement. Depuis le Rapport du Club de Rome, suivi en 1987 par le Rapport Brundtlandt, Notre avenir commun, l'environnement, à l'origine sujet, est devenu un objet que les scientifiques, écologistes, politiciens, citoyens responsables et amoureux de la nature doivent gérer.

La notion d'environnement a subi le même sort que celle de développement : un objet gérable par ceux qui doivent admettre aujourd'hui qu'en fait, ce même désir de «gérer» la nature a contribué à la destruction de ses capacités «naturelles» à se régénérer.

Il n'est pas très étonnant que ceux qui vivent depuis toujours dans le respect de leur environnement naturel et qui perçoivent la nature comme un être vivant n'aient pas éprouvé la nécessité de se forger un mot comme écologie ou écosystème, qui, de fait, n'existent pas dans les langues africaines. Mais contrairement à ceux qui veulent se poser en gestionnaires de la nature, ils suivent des règles de conduite élaborées avec prudence, dans le respect de la puissante «Dharty Maa», mot signifiant Mère en ourdou, et généralement utilisé aussi pour désigner la Terre.

Pauline Tangiora, Aotearoa, Nouvelle-Zélande (angue : maori)

«Papa-tua-nuku» = la première femme, la terre. En maori, «papa» signifie fondation. Le mari de «Papa-tua-nuku» est Ranginui, le père du ciel. Ce furent les deux premiers géniteurs. Nous apprenons à nos enfants que le respect mutuel est une

valeur inestimable. Il faut donc prendre soin de la terre mère Papa-tua-nuku. Elle est à la source de la féminité, notre société lui doit donc le respect ainsi qu'à toutes les femmes. Avec Rangî, elles ont la responsabilité d'assurer l'équilibre dans la vie, d'être humble avec autrui, d'accepter que chacun ait son rôle. Nous enseignons à nos enfants que la douleur de Papa-tua-kuna détruira le monde si nous n'acceptons pas de reconnaître en elle notre salut. »

Théophile Amouzou, Togo (langue : ewe)

«Selon le système de pensée africain, l'homme n'est qu'un usufruitier de la terre. Il est chargé de l'aménager, de la chérir, de la respecter et de la vénérer. Dans la pratique, ceci implique que :

- on ne peut pas couper les arbres des forêts sacrées,
- on ne coupe pas n'importe quel arbre pour faire du feu,
- on ne mange pas certains animaux et poissons, réservés pour les sacrifices au Créateur,
- on ne siffle pas la nuit : on risque de déranger les esprits..
- selon la tradition africaine, le terrain ne se vend pas, car il fait partie de la terre. »

Youssoupha Gueye, Sénégal (langue : wolof)

«En wolof, on ne peut utiliser les mêmes mots pour parler du développement d'un pays, d'un arbre ou d'une personne. »

Chan Ngai Weng, Malaisie (langue : bahasa malais)

«En Malaisie on trouve des conceptions différentes du rapport à la nature vu le fait que la population se compose de trois groupes culturellement différents : les Malais, les Chinois et les Indiens hindous.

- Les Malais traditionnels qui travaillent la terre croient au «jembalang tanah» ou «esprit de la terre». Ainsi, par respect et par crainte, la population rurale malaise vénère la terre et le sol dont elle use avec précaution et attention, ne les dégrade ni les détruit. Les Malais révèrent le terme «cinta alam», ce qui veut dire «amour du milieu de vie». Comme ils vivent en grande partie à la campagne, et travaillent comme agriculteurs,

éleveurs ou pêcheurs, métiers qui dépendent beaucoup de l'environnement naturel, ils vivent en symbiose avec lui. La pollution de l'environnement est non seulement condamnable moralement, mais constitue aussi un péché selon l'Islam. Les Malais tendent ainsi à préserver l'équilibre environnemental.

- Les Chinois de Malaisie suivent avant tout les préceptes du confucianisme, du taoïsme et du néo-confucianisme, où la pratique, la conservation et l'essor de la morale jouent toujours un rôle important. Alors que pour le confucianisme, la bonne conduite morale commence par la préservation de la nature dans son état originel, dont il fait la clé du bonheur, le taoïsme, de son côté, conçoit l'homme et la nature comme une unité génératrice d'harmonie. Le néo-confucianisme combine ces croyances et pratiques respectives. La société chinoise met donc l'accent sur la complémentarité avec la nature plutôt que l'inverse. Toute chose est conçue comme le terme d'une opposition active, qui crée la synthèse et l'harmonie plutôt que le conflit. Ceci mène à la solidarité et à la tolérance, et au concept de Yin-Yang à l'origine de toute l'aventure intellectuelle chinoise classique. Le Yin et le Yang sont sans doute nés, à la base, de la curiosité naturelle d'une population agraire très proche de la nature (et de la terre), à l'écoute du rythme de la terre-mère. Toute chose, la terre cultivable y compris, est le fruit d'une interaction entre le Yin et le Yang. La réponse réside ainsi dans le «Tao», chemin que doit suivre le/la Taoïste pour atteindre l'harmonie et l'équilibre.

- Les Indiens hindous en Malaisie adhèrent à une idée métaphysique de la nature assez sophistiquée. Selon la doctrine [védique] de «atman et maya», le monde n'est pas une réalité absolue, mais plutôt un voile qui cache l'Être Suprême, la Réalité Absolue. L'homme doit lutter pour atteindre cette réalité ultime en transcendant le maya. Les Hindous croient aussi que Dieu a créé la terre, parmi d'autres ressources qui sont là pour aider l'homme dans son périple vers l'atman. L'hindouisme est intimement lié aux sciences complexes, elles-mêmes concernées par l'usage de l'énergie dans la nature. Parmi les six «darshanas», courants intellectuels de l'hindouisme, le «Vaisesika» est celui qui s'intéresse le plus à la terre, qui constitue 25 % de l'univers, l'eau (30 %), le feu (20 %), l'air (15 %) et le ciel (10 %) étant les autres éléments. Le bien-être résulte de la combinaison harmonieuse de tous ces élé-

ments. Tout comme les Malais et les Chinois, les Indiens voient donc aussi dans la nature un magnifique cadeau de Dieu, dont il ne faut pas abuser et qu'il faut préserver de la destruction. »

Karin Ulmer, Allemagne (langue : allemand)

«Die Umwelt» (l'environnement) est certainement l'une des premières priorités en Allemagne. Elle a ses racines dans la période romantique du ^{xviii}^e siècle. La campagne de Greenpeace contre la Plate-forme pétrolière de Shell, qui a énormément mobilisé les Allemands, est un exemple de la sensibilité allemande à ce sujet. »

L'équilibre

«Nous souffrons de trois déséquilibres majeurs : entre le Nord et le Sud de la planète ; entre les riches et les pauvres au sein de chaque société ; entre les hommes et la nature » (Plate-forme, p. 16)

«Nous ne saurons pas construire, à quelque niveau que ce soit, l'harmonie des relations entre l'homme et son milieu si n'est pas construite en même temps l'harmonie des relations des hommes entre eux, des sociétés entre elles.» (Plate-forme, p. 16)

De tout temps, les humains ont vécu la tension entre les forces contribuant à l'harmonie, à l'équilibre, et celles qui favorisent le déséquilibre.

Par exemple, dans la notion chinoise de Yin Yang l'idée d'une interaction créative entre forces opposées est fondamentale. L'univers ne se réduit pas à un système bien coordonné ou à un processus de transformation dynamique. C'est aussi un tout organique. Les choses sont reliées entre elles au détail près et pas seulement dans les grandes lignes ; elles se modifient mais aussi se stimulent les unes les autres. Le macrocosme qui englobe l'univers entier et qui se divise lui-même en Yin et Yang est non seulement présent dans le Tout, l'Univers, mais aussi dans chaque être humain, en miniature. C'est cette interaction créative entre le Yin et le Yang qui constitue « le Chemin » qui mène du « Chaos » à l'« Ordre ».

Le concept de Yin Yang trace une ligne de démarcation fluide et courbe entre deux forces. Le secret de leur interaction créative réside dans la reconnaissance de leurs similitudes au-delà de leurs différences, le Yin étant présent dans le Yang et le Yang dans le Yin. L'équilibre entre les forces du Yin et du Yang constitue le principe de base de la pensée médicale chinoise (qu'on retrouve dans l'acupuncture, le Th'ai Chi Chuan, le Qi Gong, etc.). Trop de Yin ou trop de Yang sont à la source d'une variété de maladies correspondantes. Pour les guérir, il faut d'abord rétablir leur équilibre.

La notion de « Vide » est centrale pour comprendre la dynamique entre les forces Yin et Yang, l'origine de leur interaction créative. Le Vide Suprême est pensé comme ce qui est avant

le Ciel et la Terre, le non-avoir, l'état original auquel tous les vivants devraient aspirer. Du Vide émane le Souffle Primordial, à la source des autres souffles vitaux. Le Vide tend à la Plénitude : c'est le Vide qui permet à toutes choses d'atteindre la parfaite plénitude. Le Vide stimule l'interaction entre le Yang, force active et le Yin, douceur réceptive. Cette interaction créative engendre à son tour les multiples Souffles Vitaux qui animent les milliers d'êtres du monde créé. (François Cheng, 1991)

On est frappé, à l'écoute de l'infinie variété des mythes sur l'origine du monde de voir qu'au fond, tous nous racontent qu'il fallait créer un ordre dans le chaos, fournir des règles de conduite aux humains. Cela a aussi une incidence sur les notions de pouvoir et de contre-pouvoir.

Yu Shuo, Chine (mandarin)

«Selon la pensée chinoise, «l'équilibre» n'est pas un objectif à atteindre et à préserver le plus possible par la suite. L'équilibre n'est jamais stable, puisqu'il est composé d'éléments opposés (Yin et Yang), qui doivent interagir pour être créatifs. Un équilibre parfaitement statique est impossible.»

Théophile Amouzou, Togo (ewe)

«La conception africaine exclut l'idée de «marche» ou de «mouvement» du monde. Chez nous, le monde est conçu statiquement et est le résultat d'un équilibre de forces qui s'opposent entre elles. Leur nature même est la lutte et c'est seulement par la lutte que les forces permettent de maintenir l'équilibre. C'est cette lutte continuelle qui rompt la monotonie

d'une répétition mécanique des faits et des événements. Cette conception du monde expliquerait la succession des saisons, le chaud et le froid, le jour et la nuit, l'homme et la femme. Les forces sont complémentaires. Elles permettent de réguler les activités humaines, de créer l'harmonie entre l'homme et son créateur, l'individu et ses semblables. »

Pauline Tangiora, Aotearoa, Nouvelle-Zélande (maori)

«Selon notre système de pensée, l'humanité s'est éloignée de son état de pureté avec le temps. Les textes sacrés ne sont que des interprétations de cette sagesse des origines. En maori, «whenua» veut dire terre. Les femmes portent le «whenua» qui est le foyer de l'enfant qui n'est pas encore né. Après l'accouchement, le «whenua» retourne à la terre. Les femmes portent l'esprit de la Vie. Malheureusement, le patriarcat européen a essayé de transformer la conception positive de l'esprit féminin en une idée négative. Nous disons : un oiseau a deux ailes, une féminine et une masculine, et les enfants doivent préserver cet équilibre.»

Hamidou Diallo, Sénégal (peul)

«Égaux, nous ne cohabiterions jamais.» (dicton peul)

«Dans notre culture, le déséquilibre constitue l'essence même de la diversité de l'Humanité. Le déséquilibre est perçu comme la base de l'Interdépendance, qui est nécessaire au maintien des rapports sociaux. Quand nous disons que nous ne sommes pas égaux, nous voulons dire que nous ne sommes pas «les mêmes» en termes «d'avoir» et «d'être». Chacun de nous doit avoir quelque chose que les autres n'ont pas (qualités humaines, biens matériels, moyens d'action, pouvoir). Autrement, l'échange serait impossible. Dans la vie en communauté, les choses que l'on reçoit sont bien plus abondantes que celles que l'on donne. L'équilibre est la somme des déséquilibres. Par exemple, ceux qui détiennent le pouvoir et ceux qui en sont dépourvus foment ensemble l'équilibre d'une société. Pour les Peuls, il ne faut pas se battre pour atteindre l'équilibre, parce qu'il est déjà là. Le déséquilibre est la base de l'unité et de la cohésion. Donc l'idée de se battre pour l'égalité et pour

l'équilibre ne suscite pas l'enthousiasme, même si cette notion est expliquée en peul.

De même, il faut comprendre que, dans notre culture, le pouvoir est un don de Dieu et personne ne doit s'y opposer. C'est pourquoi il est difficile aussi de destituer ceux qui sont au pouvoir. Si une personne en abuse, la communauté peut décider de la destituer, mais celui qui sera nommé à sa place doit normalement appartenir à la même famille. Donc la notion de « contre-pouvoir » n'est pas très mobilisatrice. J'ai utilisé le terme « ballondirad » (solidarité) utilisé dans le sens de complémentarité. Dans notre culture on dit « aduna ka ballondiral » ce qui signifie « le monde s'entraide ». Cela implique que pour la bonne marche de l'Humanité, chacun doit y apporter sa contribution, le contrôle du pouvoir étant perçu comme un moyen pour cette bonne marche. »

Heleen Ter Ellen, Pays-Bas (néerlandais)

« Aux Pays-Bas, l'existence d'un contre-pouvoir et d'une opposition est inhérente à la conception de la démocratie ; cela équilibre les relations de pouvoir. Le fait d'occuper une position de pouvoir n'implique pas automatiquement le respect et l'autorité. Ceux-ci s'acquièrent par un exercice du pouvoir compétent et dans les règles.

« Le modèle polder » est une expression de la « culture de la consultation » aux Pays-Bas. Il implique une recherche du consensus, entre associations de patrons, syndicats et autres associations d'employés par exemple. L'idée de base est plutôt pragmatique : toutes les parties défendent un intérêt commun en participant à la prospérité économique du pays et partagent la responsabilité du bien-être social de la population. »

2.

Nous

«L'Alliance pour un monde responsable et solidaire est constituée par des personnes, des institutions et des mouvements qui se reconnaissent dans les perspectives humanistes de la Plate-forme et souhaitent œuvrer ensemble à préparer les transitions nécessaires pour le prochain siècle. Ce n'est ni une structure juridique, ni un parti, ni une église, ni une secte. C'est une Alliance. Ni plus, ni moins. Chacun y parle en son propre nom. Personne n'y renie sa propre identité. Elle ne vaudra que par ses fruits.» (Plate-forme, p. 38)

«À notre niveau, nous nous sentons tous, et à des degrés divers, impuissants devant l'évolution actuelle de nos sociétés.» (Plate-forme, p. 3)

«Nous» : c'est qui ? Quelles sont, selon les cultures, les conceptions du lien entre l'individu et la communauté ? À qui ou à quoi les hommes s'identifient-ils ?

Dans la Plate-forme, le mot «nous» est souvent utilisé. Ce «nous» comprend tous ceux qui, connus ou inconnus, d'une façon ou d'une autre partagent les intérêts de l'Alliance. Mais l'utilisation de ce pronom est culturellement plus compliquée qu'elle peut le sembler de prime abord. Si le «je» fait référence à qui je suis en tant qu'individu, «nous» fait référence au «moi en relation avec les autres».

Dans beaucoup de cultures non-occidentales, l'individu ne peut pas parler en son nom propre parce qu'il s'identifie en premier lieu à sa communauté. Ceci explique l'hésitation (notamment des Africains, des Chinois et des peuples andins) à notifier leur adhésion à l'Alliance et à s'engager par une signature personnelle.

Les perspectives extrêmement différentes sur «le monde», comme montré plus haut, éclairent aussi la façon dont l'être humain est vu dans sa relation avec les autres.

Le sentiment d'identité est intrinsèquement lié à la façon dont un être et la société conçoivent la naissance et la mort ; la façon dont on est reçu en tant qu'être humain par d'autres êtres humains (par exemple, être né fille ou garçon, premier d'une famille ou dernier inattendu...) ; la façon dont la fin de la vie visible sur cette terre est considérée (comme la fin de tout, comme un passage vers un autre état de vie, comme un temps d'attente pour le retour sur terre sous une forme quelconque...).

Une identité multidimensionnelle

Dans des contextes culturels où un être humain est tout d'abord défini comme partie d'une communauté, la façon dont on se conçoit comme personne est liée de près aux changements de statut social au cours de sa vie. Ceux-ci sont souvent exprimés comme un changement de nom à l'occasion de rites d'initiation, de mariage, d'enfants, de position acquise en tant qu'aîné, etc.

Dans les sociétés où l'être humain est tout d'abord vu comme un individu, son nom restera le même de la naissance à la mort. Ceci n'empêche pourtant pas que d'une façon moins marquée « même en tant qu'individu, nous changeons d'identité, car celle-ci n'est pas fixe, substantielle, essentielle. Nous vivons sur des registres identitaires différents même au cours de la même période de vie. Je peux faire jouer mon identité professionnelle, ou mon appartenance de classe, ou de fille ou de femme selon avec qui je suis, ce que je fais, ce que je veux faire jouer en premier lieu, en fonction de quelle stratégie du moment (consciente ou non) ». (M.-D. Perrot)

L'individu découvre son identité en tant que personne à travers, ou mieux grâce à, sa relation aux autres. C'est donc sa capacité d'entrer en relation qui est vitale pour la quête de la connaissance de soi-même. Les « autres » peuvent former différents groupes, de façon à ce que l'identité d'une personne soit multidimensionnelle plutôt qu'unidimensionnelle. Il ou elle appartient à différents groupes qui ont chacun leur propre code de conduite, leurs valeurs, leurs pratiques (famille, affaires, lieu de travail, église, etc.).

Cependant, être un homme ou une femme, différent des

autres, n'est pas toujours lié à la notion de « jè ». Dans plusieurs contextes culturels, le pronom « jè » n'est pas utilisé, par exemple en hindi, en maori, dans des langues africaines, en arabe, en hébreu, en grec et en latin, et dans les langues indigènes des Andes. « Parler au nom de soi-même » n'est donc pas toujours évident.

Dans certains contextes culturels, par exemple celui des peuples indigènes des Andes, la notion de « nous » comprend non seulement les êtres humains, mais s'étend à tout ce qui vit dans le monde du visible aussi bien que dans le monde de l'invisible. La notion de communauté et de parenté n'y est pas réduite à ce qu'on entend généralement par l'organisation sociale. La notion andine du « ayllu » est expliquée très clairement par Grimaldo Rengifo Vasquez (1998) comme suit :

« Le « ayllu » est une communauté de parents se composant d'êtres humains (« runas »), de membres de la nature (« salqa ») et de membres de la communauté des déités (« huacas »). [...] Le mot « parents » est étendu aussi aux plantes cultivées – à la « chacra ». Les paysans andins considèrent les pommes de terre de leur « chacra » comme leurs filles, et quand il s'agit d'une nouvelle espèce récemment intégrée, elles sont appelées « belles-filles ». [...] Les montagnes sont considérées comme les grands-pères, étendant ainsi la parenté à la collectivité des « huacas » (déités). [...] Puisque tous font partie de la famille étendue (à tous les êtres vivants), il n'y a pas d'orphelins dans le « ayllu » et la notion de solitude n'existe pas ; à sa place il y a l'affection. » (Traduction : Édith Sizoo)

Agusti Nicolau Coll, Catalogne (catalan)

« Je connais mon identité, mais je trouve difficile d'essayer de l'expliquer ou de la mettre en mots. C'est plutôt un sentiment. L'identité est vraiment reliée à l'identification active et passive. Active : je m'identifie avec, par exemple, la « comarca » = région naturelle cultivée depuis le xv^e siècle par les Catalans ; c'est une culture de l'espace. Passive : je suis identifié à ceci ou cela par les autres.

Pour les Catalans, la culture et l'identité culturelle sont une réalité sacrée et vivante. Elles représentent un mode de vie, une façon d'être dans le monde, de le voir et de le comprendre,

un ensemble de valeurs, d'institutions et de pratiques dans différentes aires de la réalité : politique, organisation sociale, économie, éducation, justice.

Pour nous, une personne est comme un nœud, qui est différent sous chaque angle, mais uniquement possible comme produit des cordes desquelles il est créé : si vous coupez les cordes, il cesse d'être !

Faire partie d'une communauté (que ce soit une famille, un village, un voisinage urbain, un pays) signifie pour moi partager une communauté de destins, un ensemble de relations, une communion d'esprit. La communauté est une communion et en dernière analyse « caritas », amour. »

Youssoupha Gueye, Sénégal (wolof)

« Pour moi « l'identité » n'est pas un sentiment ! C'est relié concrètement à la communauté à laquelle j'appartiens : famille, religion, nation. Je m'identifie tellement à mon groupe que mon comportement personnel est lié de près à la dignité du groupe. »

Hamidou Diallo, Sénégal (peul)

« Aduna myyo buri Naddo moyyo » en peul veut dire « un bon monde vaut mieux qu'un bon homme ». Implication : chacun doit œuvrer pour un monde meilleur. Les aspirations personnelles ne sont pas une priorité.

« Gannondiral ko lekki danal » veut dire « les relations humaines constituent l'arbre de la richesse ».

Boniface Keita, Mali (bambara)

« Quand quelqu'un fait quelque chose pour la communauté, c'est aussi pour appartenir à cette communauté et pour en obtenir une certaine reconnaissance sociale en tant que personne. Il y a différentes sortes d'appartenance et elles aident à construire son identité.

Le divorce est une chose tellement terrible dans ma culture que quand on doit discuter d'un divorce (chose mauvaise), les gens vont loin du village s'asseoir sous un arbre. L'idée est que si la décision du divorce est prise, l'arbre mourra. »

Pauline Tangiora, Aotearoa, Nouvelle-Zélande (maori)

«Un Européen pourrait dire «Je suis à moitié Écossais et à moitié Russe». Un Maori dirait : «J'ai des ancêtres de différentes parties de la terre». Les Maoris se rattachent à «whakapapa» (la généalogie). Même s'ils vivent à grande distance, ils se réfèrent à leur tribu, leur «whenua». Pour les peuples indigènes, l'identité n'est pas seulement liée à ce que vous avez, mais à qui vous êtes et d'où vous venez.

Il semble que les Américains aient un problème avec leur identité parce qu'ils sont principalement des descendants d'immigrants qui ont tué la plupart des indigènes. Donc ayant perdu le sens d'être lié à leurs racines dans le pays de leurs ancêtres, ils sont tentés de s'identifier à ce qu'ils possèdent matériellement. »

Une femme Maori d'Aotearoa, Nouvelle-Zélande

«Nous sommes ce que nous avons perdu ».

Kiran Hassan, Pakistan (ourdou)

«L'identité (liée à la famille, la nation, la culture, la religion) est un concept qui doit être orienté positivement. Une identité mal dirigée (par exemple vers des «ismes» : le nationalisme, le fondamentalisme religieux, etc.) ou une identité trop fortement imposée (par exemple en ce qui concerne les femmes) peut causer beaucoup de problèmes et finalement détruire le système.

Dans notre culture, la spiritualité est la première chose que nous connaissons. Donc elle ne peut être dissociée de notre identité. »

Karin Ulmer, Allemagne (allemand)

«Il est quelquefois trop facile et dangereux (idéologies totalitaires par exemple) de s'immerger dans une identité collective et de dire ensuite qu'on n'est pas responsable de ses actes. Individualisme n'est pas la même chose qu'égoïsme. »

S'allier

«L'alliance est un processus collectif mondial pour faire face aux défis du ^{xxi}^e siècle. » (Plate-forme, p. 6)

Si le mot français « alliance » veut dire tout simplement « union contractée par engagement mutuel » (Le Nouveau Petit Robert, 1993), il est chargé de connotations acquises au cours de son histoire. Les notions de l'« Ancienne » et de la « Nouvelle » Alliance font respectivement référence au « pacte entre les Hébreux et Jahweh, fondement de la religion juive » et au « pacte entre Dieu et tous ceux qui reconnaissent le sacrifice du Christ, fondement du christianisme » (idem). Depuis le ^{xiii}^e siècle, le mot « alliance » indique également « le lien juridique existant entre un époux et le parent de son conjoint » (idem) et par extension l'anneau d'alliance devient l'anneau nuptial, symbole de l'union. Ce n'est que plus tard que le mot est surtout associé avec « l'union de deux puissances qui s'engagent par un traité à se porter mutuellement secours en cas de guerre » (idem).

Dans d'autres contextes culturels, le mot n'a pas connu la même histoire et par conséquent il a prêté à confusion.

Yu Shuo, Chine (mandarin)

« J'ai adapté l'usage courant pour traduire le terme « alliance » par « lian meng » : étymologiquement « lian » signifie « un ensemble de » (par exemple : dix foyers valent un lian, mais dix rues valent aussi un lian) et meng veut dire prêter serment au temple en sacrifiant un animal. « Lian meng » fait aujourd'hui référence à des associations politiques ou militaires (!). »

Chan Ngai Weng, Malaisie (bahasa malais)

« En bahasa malais, il n'y a tout simplement pas d'équivalent au terme alliance. Pendant les premières années après l'indépendance, nous avons un parti baptisé l'Alliance, constitué de trois partis politiques. Son équivalent malais était le Parti Bersekutu ou Parti de l'Alliance. Cependant, le mot « bersekutu » dérive de la racine « kutu » qui veut dire « clan ».

[...] D'autres mots peuvent convenir, comme «persatuan» qui signifie littéralement «groupe uni», mais ce mot a été beaucoup utilisé pour «association», comme dans Persatuan Pengguna Penang ou Association des consommateurs de Penang [...]. Le mieux aurait été d'avoir une version malaise d'Alliance comme celle des Portugais avec le mot brésilien «Alliança». Nous pouvons utiliser le terme «Allians» comme d'autres emprunts tels que «dominans» (de l'anglais dominance), et «insurance» (de insurance).»

La signature individuelle

«C'est souvent sur une base géographique, une ville, une région, un pays, un continent, que des signataires de la Plate-forme veulent travailler ensemble.» (Plate-forme, p. 43)

L'Alliance n'est ni une institution ni une association d'adhérents avec un statut, un règlement arrêtés et des règles institutionnalisées. Il s'agit d'un mouvement d'individus tous signataires de la Plate-forme.

Cette manière de constituer un groupe de personnes de tous les horizons soulève une question fondamentale dans une perspective multiculturelle : les gens signent-ils un texte en tant qu'individu dans tous les contextes culturels ? Et sinon, pourquoi pas ? Si oui, un document écrit et signé a quelle signification ? Les réponses qui suivent montrent que l'idée d'écrire un texte, de demander aux autres d'y adhérer en y apposant leur signature n'est pas partout dans le monde le moyen le plus évident pour « les faire bouger ». De plus, le terme choisi pour qualifier le texte fondateur de l'Alliance (« Plate-forme ») crée aussi la confusion.

Théophile Amouzou, Togo(ewe)

«La population au Togo n'a pas confiance dans le papier à cause du comportement irresponsable de certaines autorités politiques qui ne respectent ni les accords signés ni les lois. Dans la pratique quotidienne on fait plus référence à la parole donnée.»

Hamidou Diallo, Sénégal (peul)

« Dans la société peule, un texte peut être signé sans qu'il ait une valeur reconnue (par exemple le Code de la Famille), alors qu'une déclaration verbale d'un chef traditionnel ou d'un leader d'opinion peut être appliquée par tous les membres de la société. »

Noufissa Sbai, Maroc (arabe) et Gérald Wanjohi, Kenya (gikuyu et kiswahili)

« La parole en tant que promesse ou option de vente ou engagement sur l'honneur devant un témoin, reste aussi valable (« ta bonté se mesure à ta parole. ») »

Vanda Chalyvopoulov, Grèce (grec) et Jarlath D'Souza, Bangladesh (bangla)

« Les documents doivent être officialisés pour revêtir une autorité formelle. C'est un moyen d'éviter la responsabilité personnelle. »

Chan Ngai Weng, Malaisie (bahasa malais)

« En Malaisie, la plupart des textes doivent être signés pour avoir un statut ou une valeur légale. Par exemple, nous rencontrons souvent le phénomène appelé surat layang ou lettre volante. C'est en fait une lettre écrite par quelqu'un qui expose les méfaits d'un tiers. Mais pour préserver son anonymat, par mesure de sécurité ou quelque autre raison, elle n'est pas signée. Ces lettres n'ont pas de valeur légale, mais elle peuvent contribuer à l'ouverture d'une enquête après déposition de plaintes. Cependant, dans certaines circonstances, une signature formelle n'est pas nécessaire. Par exemple, lors d'un mariage chinois, les nouveaux mariés ne signent pas de contrat de mariage. Ils font simplement une cérémonie du mariage, où le service du thé aux aînés est le plus important. En Malaisie, la loi reconnaît ces mariages même s'ils ne sont pas ratifiés par un texte signé. L'épouse peut donc, dans ce cadre, réclamer des biens ou une pension alimentaire à son mari. La promesse de mariage est une autre preuve. Si une jeune fille peut

apporter suffisamment de preuves à un jury qu'un homme a promis de l'épouser, puis s'est dédit, elle peut demander à être dédommée.

En Malaisie, la parole n'est pas dénuée de poids ou de force, même si le document écrit qui a été signé est reconnu comme le document officiel et légal (donc utilisable devant une cour de justice). Au contraire, beaucoup d'Orienteux évitent de parler à la légère s'ils ne veulent pas se compromettre. »

Jane Rasbash, Thaïlande et Écosse (anglais et thaï)

« Dans la culture thaï traditionnelle, les textes n'étaient certainement pas signés. Cela serait plutôt une preuve de mauvais goût et peu pertinent puisque tout le monde saurait qui a écrit le texte. Il serait considéré quelque peu arrogant de le signer car être humble est une vertu dans la société thaï. Dans la tradition chinoise (beaucoup d'immigrés chinois sont très intégrés à la société thaï), un accord verbal revêt beaucoup plus de poids qu'un engagement écrit. »

Boniface Keita, Mali (bambara)

« Dans notre société orale, rien ne s'écrit. L'honnêteté, la dignité, la sagesse se mesurent à notre attitude vis-à-vis de la parole donnée. Une décision prise ensemble engage l'honneur de tous. Il peut y avoir des faiblesses parce que l'homme peut être perverti. C'est pourquoi il y a des garde-fous. Une décision prise en conseil de famille se fait avec le témoignage d'un griot ou d'un proche de la famille. »

Dieudonné N'Koum, Cameroun (bassa)

« En Afrique, où un haut pourcentage de la population est illettré, un texte écrit servant de base à un mouvement qui se veut mondial pose déjà problème. « Plate-forme » signifie « point d'appui ». Dans le lexique bassa, il n'existe pas de terme pour un texte qui sert à cela. J'ai traduit « Plate-forme » par un mot anglais dont la consonance est la même que le mot bassa pour « prise de conscience ». Ainsi, la Plate-forme est appelée « Mahonol » en langue bassa. »

Hamidou Aboucabry Diallo, Sénégal (peul)

«La notion de «Plate-forme» ne peut pas être bien perçue dans la culture peule. En effet, ceux qui avaient habitude de cette notion se réfèrent le plus souvent à la lutte syndicale. Or, notre communauté entièrement musulmane a tendance à renvoyer la résolution de n'importe quelle idée de la Plate-forme à la seule volonté de Dieu. Donc il fallait trouver un concept écartant a priori toute tendance à la Fatalité. J'ai trouvé comme solution : «JiLaale Dabba teeLe» = désirs poursuivis (désirs ayant le sens d'objectifs souhaités et «poursuivis» ayant le sens des actions à mener). Implication : ce concept permet de montrer que la liste n'est pas close et que tout individu, toute communauté peut y inscrire ses «désirs» et œuvrer à leur satisfaction en s'alliant aux autres.»

Chan Ngai Wenge, Malaisie (bahassa malais)

«Plate-forme» est encore un terme sans équivalent en bahasa malais. La version «malaisianisée» «pletform» peut servir, mais elle est problématique parce qu'au contraire du mot anglais, plus flexible et plus large, «Pletform» n'a de sens en bahasa malais que dans le contexte de la gare ferroviaire, pletform signifiant «quai». Dans les termes de l'Alliance, la Plate-forme signifie la politique de l'Alliance. Si nous traduisons la Plate-forme de l'Alliance par «Pletform Allians», les Malais vont croire qu'il s'agit d'un transport ou d'une agence de voyage qui cherche à vendre des billets de train ! Mieux vaut le traduire par «Dasar Allians», dasar signifiant politique, ou par «Prinsip Allians», prinsip signifiant principes.»

3.

Le temps

«Capables de penser leur devenir, les hommes, les sociétés humaines sont riches de principes susceptibles de guider leurs choix et leurs décisions. » (Plate-forme, p. 21)

Quels liens les hommes, dans des contextes culturels différents, entretiennent-ils avec le temps, le destin, la prévision des événements futurs, ce qui existait avant eux, ce qui existe maintenant et ce que pourra être l'avenir ?

La principale raison d'être de l'Alliance et son souci majeur portent sur le futur de la planète et donc de l'humanité, un futur qui est compromis par « l'évolution actuelle de nos sociétés » (Plate-forme, p. 3). Bien que ce souci soit plus que probablement partagé par une large majorité des êtres humains, il peut y avoir plusieurs façons de projeter le futur, toutes imprégnées des différentes perceptions du « temps », du « destin », et de la « prévision ».

Si l'on ne peut dessiner une ligne de division stricte entre le Sud, le Nord, l'Est et l'Ouest, entre les pays industrialisés et les sociétés agraires, ceux qui sont engagés dans des relations interculturelles sont constamment confrontés à différentes attitudes par rapport au temps. Celles-ci ont un impact important sur la façon dont les êtres humains façonnent leur vie, de jour comme de nuit. Elles sont aussi profondément liées à la conception qu'ils ont de la place de l'être humain dans le monde, de sa capacité ou de son incapacité à influencer ce qui s'y passe. (Sizoo, 1993).

Les compréhensions différentes du temps sont parmi les sources cachées les plus marquantes des malentendus culturels. Temps-illusion, espace-temps, temps en spirale, temps sacré et profane, temps-progrès : ces conceptions ne sont pas strictement séparées, ni en contenu, ni en vécu, dans les différentes civilisations du monde et actuellement, elles se chevauchent partiellement. Cependant, elles sont suffisamment dis-

tinctes pour avoir un impact important sur les différents regards portés sur des notions communément utilisées dans la communication internationale comme la planification, le développement, le progrès..

Le temps illusion

Quoique le bouddhisme connaisse autant de ramifications que la philosophie chinoise, la tradition hindoue ou les religions islamique et chrétienne, il semble que toutes les variantes bouddhistes soient d'accord pour faire de la conception du temps un pur produit de l'imagination humaine, puisque l'être humain est incapable de connaître la réalité. Hari Shankar Prasad distingue un certain nombre de présuppositions et de thèses sur le temps communes à bon nombre de textes bouddhistes :

«Le temps est une notion dérivée de l'expérience du changement [...] Le passé, le présent et le futur représentent trois états psychologiques d'une personne, c'est-à-dire le souvenir, la perception et l'anticipation. Ce ne sont ni des caractéristiques du temps, ni des vérités par elles-mêmes. La sociologie de notre langage, qui comprend une structure temporelle, détermine notre modèle de pensée sur le temps et la temporalité. [...] Le temps est extérieur au réseau spatio-causo-temporal, il est donc irréel même empiriquement.» (Prasad, 1996)

L'espace-temps

Dans sa conception chinoise, fondamentalement cyclique, le temps ne peut pas être séparé de l'espace. Ulrich Libbrecht résume la très complexe cosmologie taoïste sur la façon dont le monde est venu à l'existence :

«Il existe un Vide (un « chaos »), mu par le principe du « tao ». Le vide et le temps-tao créent le « yu-zhou », espace et temps cyclique. La mise en mouvement de ce yu-zhou crée le « ch'i », le champ de force universel. Hors de ce ch'i sont façonnés le ciel et la terre, l'univers visible. Le « ching » de cet univers, qui est en rotation, crée le ying-yang. Ce rythme est à l'origine des quatre saisons. Celles-ci produisent les « dix milles choses », les

êtres vivants. »(Libbrecht, 1996)

Le temps spirale

Au centre de la vision en spirale du temps, qui prévaut chez les Hindous, les peuples indigènes des Amériques, les Chinois et les peuples africains, il y a une récurrence continue de phénomènes et d'événements naturels, au niveau cosmique aussi bien qu'humain : récurrence du lever et du coucher du soleil, des saisons, du cycle de la vie, naissance-mort-naissance. « Le temps » n'est pas quelque chose qui passe, mais quelque chose qui revient. C'est un processus sans début ni fin. Le temps, donc, ne peut être « gagné », tout comme il ne peut être « perdu » ni contrôlé de quelque façon que ce soit. « Ju baaa Ju kome », « Lundi ne vient pas une seule fois », dit un proverbe ga du Ghana. Comme les événements récurrents ne se passent pas exactement de la même façon, cette notion du temps ne devrait pas être vue comme circulaire, au sens d'un cercle fermé, mais plutôt comme une spirale allant vers l'avant.

En Afrique, au Sud du Sahara, le temps est essentiellement conçu comme un temps-événement. La longueur du temps n'est pas mesurée par les unités invariables de l'horloge, mais vécue comme relation entre les événements qui se sont passés, ceux qui arrivent maintenant, et ceux qui vont inévitablement ou immédiatement se produire. Ce qui n'est pas arrivé ou qui n'a pas de probabilité de réalisation immédiate tombe dans la catégorie du hors-temps. Ce qui est certain d'arriver, ou ce qui tombe dans le rythme du phénomène naturel est dans la catégorie du temps inévitable ou potentiel. (Mbiti, 1988).

Dans cette conception en spirale du temps, les moments du temps ne sont pas les mêmes, chacun d'eux a « un caractère qualitatif unique » : « le cours de la vie d'un individu est délimité par un nombre de périodes séparées par des rites. Par exemple, la croissance d'un jeune garçon avance jusqu'à ce qu'il approche de la frontière après laquelle il sera un homme. Ensuite le temps est mûr quand le mâle et la femelle, indifférenciables en jeunesse, sont séparés. (Tiemersma, 1996)

Temps sacré et temps profane

Dans le monde arabo-musulman, la conception du « temps » combine les points de vue arabes traditionnels pré-islamiques du monde et sa nouvelle interprétation par le Coran. Elle hérite de la vision cyclique de la culture pré-islamique et de sa recherche de la pureté originelle. Sur base de ses recherches approfondies de la culture arabo-musulmane, Xavière Remacle le formule ainsi :

« Le temps qui passe est perçu comme l'instrument de Satan pour nous éloigner de notre vraie nature, de la source divine, pour nous entraîner dans l'oubli. [...] Comment changer le monde sans le déformer, comment évoluer sans s'éloigner de son origine ? Pour les Arabes (et pour les musulmans) il y a deux sortes de temps : le temps sacré et le temps profane, qui fonctionnent en opposition. Le temps profane va dans le sens de la fuite : comme un cours d'eau s'éloigne de sa source, le temps nous éloigne de notre origine. Or, c'est dans l'origine que se trouvent la pureté, l'authenticité et la vérité. Le temps est donc mauvais, négatif. [...] Le temps sacré lutte contre le temps profane. Il aide l'homme à remonter dans le passé, il l'aide à se souvenir de ses origines, à retrouver sa source. » (Remacle, 1997)

Le temps progrès

Au cours de l'histoire de la pensée européenne, la réflexion sur l'énigme du temps, déjà abordée par les philosophes grecs, a pris une direction particulière sous l'influence, entre autres, du message chrétien, du développement des sciences physiques, du darwinisme, de l'idée du progrès, et de la révolution

industrielle.

Si l'esprit séculier des anciens Grecs était surtout tourné vers
1 e
présent et acceptait la mort comme le sort naturel de tout être vivant, la spiritualité chrétienne va donner un sens nouveau à la mort et une importance nouvelle au futur. Dans l'optique de la tradition judéo-chrétienne, la vie de l'être humain est un chemin vers son ultime destination : étant créé par Dieu «à son image», il devrait viser à réaliser cette intention divine. L'être humain, qui a été chargé par Dieu d'être son gardien sur terre, peut exercer, pendant le temps de sa vie, une influence sur son propre destin et sur celui de tout ce qui est sur terre.

Avec la révolution scientifique, l'idée du progrès introduit celle d'une évolution sans retour. La révolution industrielle, l'essor inouï des technologies, a laissé croire que l'être humain serait de plus en plus capable de maîtriser et de diriger l'évolution de la société et celle de la vie. Il n'y aurait donc pas de raison pour l'homme moderne d'avoir peur de l'avenir car, grâce à ses capacités, il saura comment planifier son devenir. Un optimisme aujourd'hui remis en question par un certain nombre d'Occidentaux.

Ghalib Hussein, Inde (hindi)

«En hindi, il y a un seul mot pour «hier» et «demain» : «kal» qui signifie «un jour à partir de maintenant». Le contexte décide si vous faites référence au passé ou au futur.»

Hamidou Diallo, Sénégal (peul)

«En peul, on ne fait pas la distinction entre les moments du passé ou du futur. «Hamki» signifie le passé en entier et «jamngo» le futur en entier. Si vous voulez préparer le futur, vous devez prendre le passé entier en considération.»

Théophile Amouzou, Togo(ewe)

«En ewe, c'est le même mot pour hier, passé, demain, futur : «eso». Le présent est indiqué par «fifi». Si on demande : «combien de temps va-t-il me falloir pour aller d'ici à là ?», les

gens au Togo répondent en termes de nombres d'arrêts qu'une personne doit faire en marchant. C'est parce que les gens portent des choses sur leur tête et ont besoin de s'arrêter de temps en temps pour se reposer un moment. Nous établissons une heure pour les rendez-vous en nous référant au moment où ce travail-ci ou celui-là est fini ou en nous référant aux différents moments de la journée pour ceux qui prient. »

Valmir de Souza, Brésil (portugais brésilien)

«Au Brésil, «le futur n'arrive jamais». Nous abandonnons souvent nos problèmes à demain. Aujourd'hui devient rapidement hier. Au Brésil, l'idée de l'avenir est liée au concept de «progrès», qui figure sur notre drapeau («Ordre et Progrès»). La conception de l'avenir est politique. «Le Brésil est un pays d'avenir» était le slogan des économistes pendant la dictature. La Plate-forme met l'accent sur l'idée de futur (futurité). Est-ce un substitut du Paradis ? Je pense qu'il faut mettre l'accent sur la notion de «présent», de «maintenant.»

Chan Ngai Weng, Malaisie (bahasa malais)

«Quand vous demandez à un Malais combien de temps il faut pour aller d'ici à là, il pourrait dire : «Oh, juste le temps d'une cigarette». C'est qu'il n'identifie pas le temps à l'horloge. Il le vit plutôt par rapport à sa façon de le passer, c'est-à-dire en fumant une cigarette quand il va d'un lieu à un autre.

Ainsi le temps peut uniquement être compris dans le contexte d'une culture. Une zone que les étrangers ne comprennent pas chez les Malais est précisément celle du temps. Les Malais ont un très petit sens du temps, ce qui doit se comprendre dans le contexte de leur société. À cause de leur attitude désinvolte envers la vie et leur nature décontractée (envers le travail), les Malais n'ont pas de sens du temps. [...] Oui, ils accordent de la valeur à la vie qui est précieuse, mais le temps ne l'est pas. Souvent, un Malais va déclarer avoir quatre-vingt-dix ans quand il en a en fait plus ou moins soixante-dix. Une invitation à une réunion dans un kampong est pour un moment indéfini du temps. On peut arriver à toute heure du jour, manger et repartir n'importe quand. Il n'y a pas de règles rigides. [...] Mais pour les Malais, passer du temps calmement à

pêcher près de la rivière, jouer avec ses enfants, parler avec les voisins, prier dans la mosquée ou même siroter du thé dans le magasin local n'est pas du temps gaspillé. Qui pourrait dire que le temps est uniquement passé avec fruit si quelqu'un travaille ou fait de l'argent ? [...]

Pauline Tangiora, Aotearoa, Nouvelle-Zélande (maori)

« En langue maori, nous n'avons pas de mots pour aujourd'hui, demain ou hier. On parle du passé comme du « temps où les gens vivaient avant ». La globalisation détruit toutes les façons traditionnelles de concevoir le temps parce que les ordinateurs veulent faire les choses à des « heures établies ». »

Jarlath De Souza, Bangladesh (bangla)

« Le principe initial de la Plate-forme est que « l'espèce humaine est vouée à l'autodestruction ». N'y a-t-il pas de « facteur phénix » ? La nature – si verdoyante dans mon pays, le Bangladesh –, nous enseigne que la graine meurt, que les arbres perdent leurs feuilles, que les forêts sont inondées à la mousson, mais il y a aussi re-naissance, renouveau et le pays redevient luxuriant. »

Gerald Wanjohi, Kenya (gikuyu et kiswahili)

« Nous devons nous demander s'il n'est pas nécessaire de changer le concept de temps dans des civilisations comme celles de Malaisie ou d'Afrique. Comme elles sont plus dirigées vers le présent et la conception occidentale du temps plus orientée vers le futur, le risque est que cette dernière détermine la direction de notre futur commun. Presque aucune culture ne peut se permettre de vivre en isolation complète, il y a donc un besoin pour nous, en Afrique et en Asie, de devenir plus orienté vers le futur. »

Wassila Kherchouche, Algérie (arabe)

« La prémisse qu'exprime la première phrase de la Plate-forme pose un problème au lecteur arabe. Elle dit : « Si nos

sociétés continuent encore longtemps à fonctionner et à se développer comme elles le font à l'heure actuelle, l'humanité va finir par se détruire. Nous rejetons cette perspective». (Plateforme, p. 6).

Le mot «perspective» a été traduit par «massir» qui veut dire «destin». Or, le lecteur arabe ne pourra pas se retrouver dans ce texte, car nos sociétés (arabes) n'aspirent qu'à s'épanouir, sans pour autant avoir le sentiment que cela finirait par la destruction de l'humanité. Cette perspective est d'autant plus difficile à assumer si le texte dit que c'est un «destin», car dans les sociétés orientales, on ne refuse pas son destin. On l'accepte tel qu'il est. Par exemple, il faut savoir que les souffrances morales et physiques que subissent au quotidien les individus dans notre société sont loin d'être pathologiques : elles sont un «passage obligé», leur permettant de se construire une personnalité équilibrée. C'est d'ailleurs une raison pour laquelle nous acceptons notre destin, mais sans être fatalistes. »

4.

Les valeurs

« Dans la Plate-forme pour un monde responsable et solidaire, nous affirmons ensemble l'importance de trouver des valeurs communes aux différentes civilisations pour gérer au XXI^e siècle le devenir de la communauté humaine... »
(Document Alliance : « La recherche et la construction de valeurs et de convictions communes », mai 1997)

Dans quelle mesure les civilisations partagent-elles des valeurs communes ? Ces valeurs ont-elles une universalité ? Oui, le respect, la tolérance, l'honnêteté, la justice, la modération, l'amour, la compassion... sont des valeurs qui semblent se retrouver dans toutes les civilisations du monde. Les mots qui les traduisent montrent en quoi elles sont similaires. Mais, dans la réalité des relations sociales, ces mêmes valeurs recouvrent des pratiques différentes selon les civilisations. Et les sociétés les hiérarchisent différemment. Ainsi s'exprime un Marocain :

« J'aime vraiment bien l'idée de base de l'Alliance. Mais pour signer la Plate-forme, j'ai un problème. Ces notions de responsabilité et de « solidarité » ne conviennent pas vraiment ici. Prenez l'idée de responsabilité : si un verre me glisse des mains et se brise au sol, je ne dirais pas, dans ma langue : « Je suis désolé, j'ai cassé un verre ». Je dirais : « Un verre s'est cassé ». Parce que le destin du verre n'est pas dans mes mains. Et, de toute façon, nous n'aimons pas vraiment l'idée de la responsabilité individuelle. Et même l'idée de « responsabilité civile » ou de citoyenneté est très occidentale. Ce que nous, gens du monde arabe, comprenons très bien, c'est la notion de « loyauté ». Mais c'est quelque chose d'entièrement différent ! Et l'idée de solidarité ? Pour nous, cette notion est liée au Jihad, aux frères musulmans qui mènent la guerre sainte ! »

Responsabilité, solidarité, égalité : les exemples qui suivent peuvent illustrer la nécessité d'approfondir l'art de l'écoute interculturelle par rapport à ce que certains mots expriment ou

n'experiment pas.

|

La responsabilité

«De l'individu au monde, nous n'échappons pas, on le voit, à l'articulation des responsabilités et des compétences aux différentes échelles.» (Plate-forme, p. 29)

Sarfaraz, Inde, (hindi)

«L'idée de responsabilité individuelle n'existe presque pas dans notre culture. Il faut être représentant du gouvernement ou chef religieux pour être responsable, et on n'est responsable que lorsqu'on est investi d'une responsabilité particulière par une autorité. Par exemple :

- Quand j'ai demandé une ligne téléphonique, j'ai été prié de faire attester ma signature par un représentant du gouvernement.

- Lorsque nous posons notre candidature pour un emploi, on nous demande de fournir des documents et des certificats qui soient attestés par un représentant du gouvernement.

- Dans la culture indienne, le fait que les parents éduquent convenablement leurs enfants se dit «kartavya/farz», ce qui signifie «devoir», et non pas responsabilité. Pour nous, ce concept est plus approprié parce qu'il recouvre une signification plus liée à l'attention prodiguée à autrui. »

Yu Shuo, Chine (mandarin)

«La notion de «responsabilité» (ze ren) reflète la nature typiquement paradoxale de la pensée chinoise. Elle s'applique en partie à ceux qui exercent une autorité, automatiquement jugés responsables, alors que les autres êtres humains ne le sont pas, leur seul devoir étant d'obéir à leur supérieur. Ce refus d'assumer une responsabilité individuelle se reflète aussi dans le fait que les gens refusent de signer volontairement un contrat, une charte, ou un document comme celui de la Plate-forme.. ce serait s'exposer au danger ! Ils préfèrent le socle neutre. L'idée de responsabilité se réfère aussi à un précepte moral selon lequel nous sommes tous responsables de tout le monde. Mais la mise en pratique de ce précepte moral (par exemple en prêtant assistance à des gens enfermés dans un

immeuble en feu) découle moins d'un sentiment d'obligation morale que d'une démonstration publique de sa bonté, pour ne pas perdre la face et ne pas encourir la honte. Ce type de responsabilité est difficile à adopter par rapport à ceux avec qui on n'est lié d'aucune façon. Ceci étant dit, le proverbe populaire dit quand même : « Quand tu vois quiconque sur ton chemin à qui injustice est faite n'hésite pas à tirer ton épée pour l'aider. » Alors que, dans la culture occidentale, les préceptes de responsabilité et de solidarité peuvent être liés à l'idée de culpabilité, les codes moraux chinois sont basés sur l'idée de honte. Cette différence culturelle se marque dans des pratiques très différentes. »

Dieudonné N'Koum, Cameroun (bassa)

« Dans la culture bassa, voire dans beaucoup de tribus camerounaises, on entend par « responsable » un homme qui garde une femme (et de la progéniture) sous son toit.

Pour garder la profondeur et le sens que revêtirait la responsabilité face à l'humanité entière, j'ai traduit cette notion par « nega » ce qui veut dire quelqu'un qui a des comptes à rendre devant un être ou une chose fragile. »

Hamidou Diallo, Sénégal (peul)

« Dans notre culture, est responsable celui qui commet un acte lui-même et directement ; mais même si c'est un adulte qui l'accomplit, l'on dit que c'est par la Volonté de Dieu. C'est dire que notre culture accepte difficilement l'idée de responsabilité, surtout quand elle est indirecte ou collective. D'ailleurs, il existe un proverbe qui dit : « Fais tout ce que tu trouves les gens en train de faire » et un autre qui dit « Seul ce que tout le monde dit est vrai ».

Pour traduire le mot responsabilité, j'ai choisi le concept « kel-lifuya » qui fait référence au comportement d'un bon musulman, d'un bon père (ou d'une bonne mère) de famille. »

Chan Ngai Weng, Malaisie (bahasa malais)

« Je trouve le terme « responsabilité » plutôt dérangeant, et parfois même hypocrite dans de nombreuses sociétés occiden-

tales (et de plus en plus dans les sociétés orientales). Qu'en est-il de notre responsabilité, alors que plutôt que de nous occuper de nos vieux parents, nous les abandonnons à leur propre sort ou les parquons dans des « maisons de repos pour personnes âgées » ? Où est la responsabilité pour laquelle nous prêchons tant ? Dans l'Alliance, nous parlons de « notre responsabilité » de sauver le monde du désastre imminent. Nous faisons tout ce qui est en notre mesure pour faire un monde meilleur pour nos enfants. Mais ironiquement, nous ne pouvons même pas le faire pour nos parents, pourtant responsables de notre bien-être pendant si longtemps ! En Malaisie, le fait de placer ses parents dans une maison de retraite est moralement condamnable et constitue un péché, même s'il ne s'agit pas là d'un crime. La société considère que nous avons, par cet acte, manqué à notre responsabilité. Car dans les sociétés malaises, chinoises et indiennes, la piété filiale ou le dévouement familial est probablement la valeur la plus respectée. Il y a un proverbe chinois qui dit « À l'extérieur de la maison, on dépend des amis, mais à l'intérieur, on dépend de la famille. » En fait, sans le soutien mutuel entre parents, la famille se désintégrerait, et sans elle se perdrait la tradition, les valeurs et la culture. »

Jean-Loup Herbert, France (français)

« La notion de responsabilité fait appel à une configuration de notions s'inscrivant dans la tragédie grecque où les humains et les dieux vivent tragiquement et violemment leur rapport au destin ; c'est dans ce contexte que naîtra la notion de personne. Entre le ^{xvi}^e et le ^{xviii}^e siècle, la notion de personne glis- sera vers la notion de responsabilité. C'est surtout le christia- nisme protestant qui affirmera le devoir de responsabilité, associé à la fois au puritanisme dans le comportement affectif et économique (Max Weber ira même jusqu'à en faire le ressort du capitalisme). Au ^{xx}^e siècle, sous la pression du mouvement ouvrier et des idées socialistes, le personnalisme catholique d'Emmanuel Mounier tentera de rétablir un plus juste équilibre entre la personne et sa responsabilité sociale. [...] »

C'est d'ailleurs ce même courant idéologique qui imprégnera le catholicisme polonais du pape Jean-Paul II comme du syndicat Solidarnosc. Au début des années quatre-vingt, on verra, en France, le ministère des Affaires sociales devenir celui de la

Solidarité.

Le courant personnaliste, humaniste, idéaliste, teinté d'un certain messianisme, est un des principaux versants de la pensée politique européenne qui permet d'éclairer le choix des mots du titre de l'Alliance [...] ; d'où la tendance à gommer les rapports de pouvoir, les contradictions entre les classes sociales, les modalités précises d'exploitation, de concentration, de propriété, de reproduction du capital tels que Marx les a présentés.

Ceci conduit à un « oubli » de tous les acquis des luttes de libération de ce siècle, pensées d'expériences politiques et sociales des peuples dominés reconstruisant leurs « traditions dans leurs révolutions ». [...]. Passer par-dessus ce moment de reconnaissance mutuelle de nos spécificités légitime l'universalisme abstrait qui a permis, pendant quatre siècles, de confondre « une » civilisation avec « la » civilisation.»

La solidarité

«Clairement accepté, cet effort de solidarité constituera la condition politique permettant l'adoption, par tous les pays, d'objectifs communs et d'une stratégie cohérente.» (Plate-forme, p. 24)

Yu Shuo, Chine (mandarin)

«Le mot «solidarité» est traduit conventionnellement dans l'usage courant par «tuan jie». Ce dernier a une connotation communiste pure et dure qui évoque des souvenirs de la «grande solidarité des prolétaires de tous les pays» pendant l'époque de Mao. À l'époque où j'ai traduit la Plate-forme, la Chine se trouvait déjà dans une négation réelle du communisme, tout en gardant son étiquette. Une traduction conventionnelle aurait risqué de rappeler une expérience pénible et d'inciter les Chinois à considérer l'Alliance comme une des propagandes communistes du moment, et... à la rejeter.

C'est pour cette raison majeure que j'ai choisi un autre terme, «xie li», pour traduire «solidarité». «Xie li» signifie «joindre ses efforts à ceux des autres.»

Hamidou Diallo, Sénégal (peul)

«La notion de «solidarité» s'est manifestée dans la Plate-forme sous la forme de désirs et de devoir. Dans notre culture, elle est beaucoup plus profonde que celle exprimée par la Plate-forme. Elle est plutôt perçue comme une obligation et un droit, vus sous les angles de la cohabitation et de la parenté.»

Ghalib Hussein, Inde (hindi)

«En Inde, les villageois construiront ensemble un puits sans y penser. On n'attend pas de l'autre qu'il dise «merci», parce que cela romprait la nature automatique de l'aide collective mutuelle. Elle se base sur un accord implicite mutuel au sein de la communauté. Si quelqu'un a un problème, il n'a pas besoin de demander de l'aide. La réciprocité est le ciment de la communauté. C'est pourquoi, dans certaines cultures, les mots ne

se disent pas toujours parce qu'en étant prononcés, ils briseraient quelque chose.

Les langues qui ont un mot pour « merci » représentent souvent des sociétés où ce partage mutuel ne prévaut pas. »

Théophile Amouzou, Togo (ewe)

« La vie ne finit pas sur terre : elle est dans l'au-delà et on peut continuer à en saisir les conséquences après la mort. Ainsi, pour être accepté dans « la cour » des ancêtres, il faut vivre en harmonie avec tous les êtres et se sentir solidaire de leurs problèmes. C'est l'origine du culte des ancêtres considéré comme culte des morts par certains Africains. On pourrait donc dire qu'en Afrique les morts ne sont pas morts. [...]

En Afrique, sont solidaires les personnes qui se sentent liées par un ancêtre commun, une responsabilité ou la même foi. En fait la solidarité est une question d'acceptation, de proximité, de connaissance. On se sent solidaire de gens que l'on connaît, des membres de la famille, des voisins du quartier, du village.. Cette solidarité s'exprime et se vit de diverses manières : accueil et assistance aux membres de la famille, aux gens du quartier et aux étrangers ; partage de sa richesse avec les autres. »

Youssooupha Gueye, Sénégal (wolof)

« La solidarité s'étend aussi au monde des animaux et à la nature. La solidarité et la responsabilité sont des devoirs pour toutes les personnes qui ne veulent pas être mises à l'écart de la société. Ces notions font référence à la générosité, à l'hospitalité, à l'entraide, au partage et à la compassion. Le « partage » (« bokk ») n'a pas, dans la société sénégalaise, cette connotation matérialiste qu'on veut lui donner. On partage aussi bien dans le bonheur que dans le malheur, on partage par l'affection, par des mots ou par une visite. Outre les relations humaines qu'elle met en exergue, la solidarité ou « j'appoo » renvoie également aux relations entre l'être humain et les animaux et entre l'être humain et son milieu naturel. Dans la société wolof, ces notions ne sont pas que des slogans, ils sont un comportement, une façon de vivre et d'agir. »

Diagana Elimane, Mauritanie (soninké)

« Dans la langue soninké, on dit « attrapons-nous » pour parler de l'instinct grégaire. La solidarité parentale est une notion fondamentale de la société soninké. Elle est au début et à la fin de tout ce qui concourt à l'unité, la pérennité, la stabilité et au progrès des liens parentaux. Et cette solidarité est toujours cherchée sous la coupole de la non-violence. »

Kiran Hassan, Pakistan (ourdou)

« Chez nous on dit : « on ne partage pas le pain, mais on partage la honte ». Ce dicton est lié au concept le plus révélateur de la société pakistanaise : le « Biradari ». Le terme vient de « Biradar », mot ourdou signifiant « frère ». Ce concept combine les efforts, les forces et l'honneur d'une communauté. Il veut aussi dire « solidarité ».

Un Biradari est un patrilignage. Tous les hommes qui peuvent remonter à un ancêtre commun, aussi éloigné soit-il, appartiennent au même Biradari. [...] Une fille appartient au Biradari de son père, mais, après son mariage, elle fait aussi partie du Biradari de son mari. Une femme a ses propres responsabilités. La plus importante est de jouer les médiatrices dans les disputes, les différends ou les batailles à l'intérieur de la famille, d'un Biradari ou entre deux Biradaris (celui de son père et celui de son mari). »

Valmir de Souza, Brésil (portugais brésilien)

« Au Brésil, le mot « solidaire » fait référence à un certain type d'assistance sociale. On doit aider celui qui est dans le besoin. (La réciprocité n'est pas nécessairement impliquée). »

Agustí Nicolau Coll, Catalogne (catalan)

« Le mot solidarité m'apparaît froid, utilitariste et pragmatique. [...] On devient solidaire, non pas par amour (caritas) mais parce que sinon, on se noie tous ensemble. Il s'agit d'une façon artificielle de contrebalancer l'individualisme (occidental) dominant. Le mot « solidarité », dit Gustavo Esteva du Mexique, « a été détérioré par les pratiques de ceux qui en profitent pour

mener à terme leurs promotions individuelles et corporatives. Dans le monde de la « communalité », la solidarité n'a pas de sens, vu que la communauté dans son essence propre est le résultat des relations humaines personnelles qui n'ont pas besoin en plus de solidarité pour contrebalancer l'individualisme inexistant. »

Karin Ulmer, Allemagne (allemand)

« Le terme « solidarité » vient de l'idéologie socialiste et de la « solidarité internationale » de la gauche radicale. Dans un dictionnaire, solidarité est traduit par l'idée de « substitut pour l'autre » (ich trete ein für den anderen), c'est-à-dire par l'idée de se mettre à un même niveau sans être tout à fait égal, attitude caractérisée par une certaine distance à l'autre et basée sur une « communalité » limitée avec l'autre.

Dans la compréhension œcuménique, une société responsable implique la solidarité. Le chrétien protestant pensant a pris pour lui le terme « solidarité », appartenant au départ au mouvement travailliste international. Travail social, soulagement du pauvre et prise en charge de groupes marginalisés de la société fut compris comme une forme particulière de solidarité chrétienne avec le monde.

L'État allemand de bien-être social est construit sur le principe de la solidarité. La fondation de l'État social débute avec Bismarck à la fin du siècle dernier ; elle visait à relier la nouvelle classe ouvrière au nouvel Empire allemand, donc à assurer un ordre social en les incorporant. Il y a deux niveaux d'avantages sociaux en Allemagne : celui de la sécurité sociale, solidement basé sur un principe de statut - maintien à travers un système de cotisations à des assurances sociales obligatoires. Les avantages sont proportionnels aux cotisations. Donc les cotisations retraites sont plutôt perçues comme des assurances que comme des impôts. L'autre niveau est celui de l'assistance sociale, issu de la tradition religieuse et charitable du soulagement du pauvre. Si ni vous ni votre famille n'avez de ressources, vous êtes en droit de bénéficier de cette assistance.

Quelques années après l'unification des deux Allemagne, en 1995, un nouvel impôt a été introduit pour soutenir les nouveaux États fédéraux de l'ancienne République démocratique allemande. Cette taxe a été appelée « Solidaritätszuschlag »

(impôt de solidarité) et imposée par le gouvernement, corps externe avec autorité.

Ainsi, le principe de redistribution des devoirs et des coûts vers tous ceux qui appartiennent à un même groupe ou organisation (l'État) est fondé sur la solidarité. Mais ce principe de solidarité ne présuppose pas l'égalité. Et le terme « solidarité » est souvent utilisé dans un contexte où une « autorité externe » exerce une pression sur le peuple pour qu'il remplisse ses devoirs ou ses responsabilités.

Comme aux Pays-Bas, plusieurs groupes ont démarré dans les années soixante-dix en Allemagne, appelant à la solidarité avec les Latino-américains ou les Africains, par exemple. L'idée était que la solidarité devait être étendue aux peuples au-delà d'un groupe, d'une société ou d'une nation. Elle impliquait une compréhension du monde comme « Un seul monde » dont nous sommes tous responsables. »

Heleen Ter Ellen, Pays-Bas (néerlandais)

«Dans mon pays, l'anonymat connote la notion de «solidarité». Elle n'est pas nécessairement liée au groupe auquel on appartient (par exemple les «comités de solidarité» pour les indigènes guatémaltèques ou pour les victimes de l'apartheid en Afrique du Sud, etc.). On ne l'utilise pas dans le cadre des relations familiales ou amicales. Elle est liée à l'idéologie socialiste et implique une co-responsabilité active vis-à-vis de ceux qui sont dans une situation de privation. Elle est aussi aux fondements du système de la sécurité sociale de l'État. Les gens trouvent tout à fait normal de payer des impôts à l'État chargé de la redistribution des richesses.»

Noufissa Sbai, Maroc (arabe)

«Dans ma vie quotidienne, je côtoie des femmes et des hommes qui se débattent pour survivre. Devant ces situations vraies, où les mots sont inutiles puisque la réalité crève les yeux et où prime l'urgence de trouver à manger, un toit pour dormir et des vêtements pour se vêtir, les mots «solidarité» et «responsabilité» me semblent dérisoires voire absurdes. Par le fait de les avoir banalisés dans des utilisations passe-partout, ils ont fini par ne plus être porteurs de leur vraie signification.»

L'égalité

«Les trois crises sont mondiales et engendrent à l'échelle mondiale des priorités communes pour l'action : ...la réduction des inégalités entre les personnes et les sociétés...»
(Plate-forme, p. 25)

Chan Ngai Weng, Malaysia (bahasa malais)

«Les portes en bambous vont avec les portes en bambous, et les portes en bois avec les portes en bois». Ce proverbe chinois reflète les valeurs inhérentes à cette société. Il signifie que les pauvres doivent se marier entre eux et que les riches restent entre eux. C'est assez semblable au système de caste indien où les intouchables ne trouvent d'épouses qu'au sein de leur clan, alors que les castes supérieures font en sorte que leurs semblables se marient au sein de la leur. Ainsi, il serait difficile pour quelqu'un qui ne connaît pas ce système de valeurs de faire une bonne traduction, d'avoir une bonne idée de la situation, c'est-à-dire s'il s'en tient au système de classes sociales. Même si celui-ci a été aboli, il y a longtemps, les Chinois et les Indiens radicaux de Malaisie le pratiquent encore en secret. Il y a donc peu de mariages mixtes entre différentes classes. Cela réduit encore les chances de mariage entre différentes ethnies.

L'équité, l'égalité est un concept central de la politique malaise, parce que cette société est diversifiée. La population de Malaisie se compose de Chinois (souvent riches), d'Indiens (modérément riches ou pauvres) et de Malais (pauvres en majorité). Dès lors, pour équilibrer la politique et réduire l'inégalité (de revenus), les Malais bénéficient de privilèges spéciaux. Une politique de «discrimination positive» en leur faveur a été mise en place. Mais l'égalité n'est pas acquise pour autant parce qu'il existe des inégalités au sein de chaque groupe ethnique. Par exemple, il y a des Chinois pauvres et des Malais riches. L'égalité est impossible parce que les gens ne sont pas nés égaux : certains sont nés pauvres et d'autres handicapés. Donc, «tous naissent égaux, mais certains plus que d'autres.»

Ghalib Hussein, Inde, (hindi)

«Les notions d'(in)égalité et de justice sont très liées à la culture européenne, où tout individu est considéré égal devant la loi et où il est impossible d'obtenir justice ailleurs que devant une cour de justice. Les habitants de pays en crise économique constante vivent au présent. Il est donc très difficile pour eux de sentir s'ils sont inégalement traités. Ils ne connaissent même pas le terme in/égal et ne peuvent même pas penser aux pratiques qui reflètent l'égalité. La question de la recherche de justice (par exemple auprès de l'État) ne se pose pas. »

La résolution des conflits

«Nous ne saurons construire, à quelque niveau que ce soit, l'harmonie des relations entre l'homme et son milieu si n'est pas construite, en même temps, l'harmonie des relations des hommes entre eux, des sociétés entre elles.» (Plate-forme, p. 16)

Le modèle occidental de la justice est basé sur l'idée d'égalité des individus et sur l'application de lois uniformes qui n'établissent aucune distinction entre eux. Il existe d'autres modèles (plus basés sur la communauté) qui prennent en compte le statut social des personnes (âge, état civil, appartenance à tel ou tel groupe, etc.). L'accent est davantage mis sur le dialogue et la négociation, pour atteindre une solution qui restaure l'harmonie dans le groupe. Ils ne cherchent pas à déterminer qui est le perdant et qui est le gagnant.

Certaines associations locales pratiquent des formes d'organisation communautaire et de résolution de conflits : le Harambee des peuples au Kenya, le Gotong-Royong en Malaisie, le Panchayat en Inde, le Biradari au Pakistan, etc. Elles permettent d'éviter le recours aux autorités avec le risque de perdre la face et de perdre de l'argent.

Lorsque des conflits doivent être résolus, entrent en jeu des valeurs spécifiques qui sont acceptées par toutes les parties sans discussion, car elles sont dans l'héritage culturel d'un groupe.

Gerald Wanjohi, Kenya (gikuyu et kiswahili)

««Kihooto» vient du verbe «kuhoota» qui signifie conquérir physiquement, épistémologiquement, logiquement ou moralement. Quelqu'un qui est mû par kihooto se doit d'accepter ce qui est logique, vrai et d'accorder aux autres leur droit, c'est-à-dire d'être juste et équitable. Une traduction qui rend les sens épistémologique et moral est «raisonnable». Cela veut dire se pencher sur les choses et agir selon les circonstances du moment. Être raisonnable, c'est éviter les œillères et appeler à la créativité pour atteindre ses objectifs sans porter préjudice aux droits des autres.»

Sarfaraz, Inde (hindi)

«La notion de « ahimsa » est une valeur fondamentale dans le contexte hindou. Il signifie la non-violence non seulement physique, mais aussi psychologique. On ne doit jamais blesser autrui de quelque façon que ce soit : ni physiquement, ni verbalement, ni par des actes, des gestes, des attitudes, etc. Ceci ne concerne pas seulement les êtres humains, mais aussi les animaux et tout ce qui vit dans la nature. La notion de « *aprihari* » (l'absence de cupidité) est intimement liée à celle de « ahimsa ». Elle signifie qu'on ne doit pas consommer plus que ce dont on a besoin. »

Diagana Elimane, Mauritanie (soninke)

«Togutaaxu» (la franchise) est l'unique référence de progrès stricto sensu. Il faut, impérativement, qu'une chose soit claire pour qu'on sache à quoi s'en tenir et ainsi agir dans le bon sens. La société soninke a fait de cette valeur son cheval de bataille pour se construire, si bien qu'on l'a qualifiée de « société rigoriste. »

Youssoupha Gueye, Sénégal (wolof)

«En langue wolof, dialogue se dit «wax tann» (choix de mot). Le dialogue n'est donc rien que la confrontation et le choix de bonnes idées. Les valeurs importantes dans la société sénégalaise sont l'hospitalité, la franchise, l'intelligence et l'ouverture. La franchise commence d'abord par la reconnaissance de ce que les autres font pour vous et pour la société ; l'hospitalité n'a de sens que lorsqu'on sait partager ; l'intelligence et l'ouverture d'esprit des personnes ne peuvent être utilisées à bon escient que si les conditions sont réunies, c'est-à-dire créer un cadre d'échanges et de dialogue. »

Valmir De Souza, Brésil (portugais brésilien)

«Le style de vie brésilien, « *jeitinho brasileiro* », est caractérisé par la simplicité, l'amitié, la rencontre et la créativité. C'est une façon pour les groupes sociaux de s'aider eux-mêmes. Très souvent, la loi ne fonctionne pas au Brésil, et donc les gens

essaient de résoudre leurs problèmes à leur façon, sans s'embarrasser de formalités juridiques. Mais il y a un mauvais côté à cette habitude brésilienne : elle peut servir à la corruption. Au Brésil, l'éthique doit être liée aux concepts politiques et culturels.

«Diversité» exprime une façon de vivre propre à la société brésilienne qui est composée d'Indiens, d'Africains, d'Européens et plus récemment d'Asiatiques. Ce mélange de races et de cultures est symbolisé par un personnage qui est célèbre dans notre littérature «Macunaima» = un héros sans aucune particularité.»

La citoyenneté

«Principe de citoyenneté : nous devons apprendre à nous considérer et à considérer tous les êtres humains comme les membres à part entière de l'immense communauté humaine.» (Plate-forme, p. 22).

Comment le principe de citoyenneté pourrait-il être concrètement réalisé pour tous les membres de la vaste communauté humaine ? Dans la plupart des langues africaines, il n'y a pas de mot pour «nation-Etat» pour la simple raison que ce concept, historiquement, ne fait pas partie de la façon de penser l'organisation d'une société en Afrique. Dans les zones rurales du Tchad, le mot populaire pour «État» est «akouma» qui signifie «commandement». Cette notion est dissociée de l'idée de l'«égalité». Comme le pouvoir de commandement a été acquis le plus souvent par l'utilisation des armes, «akouma» est associé à la loi du plus fort.

«Akouma» a le pouvoir de demander des taxes et d'être généreux pour cette région-ci ou celle-là ou de l'ignorer. Ce pouvoir n'est pas contesté par la population : on peut aller près de ce commandement et plaider pour la région. Les habitants ne réclament pas leur dû de ceux au pouvoir ; ils demandent uniquement à être pris en considération. «akouma» est loin, en ville et essaie d'avoir prise sur les villageois. Mais, quelle que soit l'idéologie d'«akouma», les villageois essaieront de dévier ses interventions vers leurs propres structures et intérêts traditionnels. (Hochet, 1997)

Dans l'histoire du monde occidental, les notions d'État et de citoyenneté sont devenues graduellement liées. Exercer ses droits et devoirs en tant que citoyen implique de faire partie de la société civile. Logiquement, la société civile concerne les relations et les règles sociales qui maintiennent et améliorent ce que les groupes (dominants) de cette société considèrent comme civil(isé). Cela demande au minimum que l'État fournisse au moins la sécurité physique en maintenant la loi et l'ordre. Dans une telle situation, la population doit avoir confiance dans des personnes morales comme l'administration du gouvernement, le système judiciaire, etc.

Quoi qu'il en soit, dans plusieurs parties du monde (et sans exclure l'Europe), il y a des grandes sections de la population

qui ne sentent pas que l'État fait respecter ces valeurs de base dans la société. Par conséquent, la notion de « citoyenneté » ou de « société civile » ne veut rien dire. Dans ces cas-là, on peut parler de sociétés a-civiles.

Wassila Kherchouche, Algérie (arabe)

«Le terme « citoyenneté » comme il a été traduit en arabe, a une connotation politique. Pour les Arabes, il n'a pas d'attrait. La politique ne les intéresse pas. Les notions de « citoyen, Etat et alliés » sont des points de référence culturelle européenne. Nous ne pouvons pas les utiliser dans une Plate-forme qui devrait attirer le monde arabe. »

Valmir de Souza, Brésil (portugais brésilien)

«Aujourd'hui, beaucoup de gens parlent de « citoyenneté du monde », mais nous devons prendre la citoyenneté locale en compte, par exemple la « bidonvillité » des bidonvilles des métropoles brésiliennes ou la « foresticité » dans la forêt amazonienne. »

Hamidou Diallo, Sénégal (peul)

«Au Sénégal, la proposition de tenir une Assemblée des « citoyens » du monde en l'an 2000 ne veut rien dire. Comme la plupart des gens au Sénégal ne peuvent exercer leurs droits de citoyens, quelle est l'utilité d'en parler à un niveau mondial ? Le mot « citoyen » fait référence aux individus, quand ce dont il s'agit pour beaucoup de gens au monde est la reconnaissance et les droits du groupe auquel ils appartiennent (minorités ethniques, minorités politiques, femmes, peuples des cultures orales, etc.). Ce serait mieux de remplacer « citoyens » par « peuples ». »

Agustí Nicolau Coll, Catalogne (catalan)

«Les concepts de « citoyen » et de « citoyenneté » sont totalement français, sans aucune force ni signification réelle dans ma langue et culture. Pour moi, un « citoyen » est quelqu'un qui vit dans la cité. Je comprends le sens politique du mot pour les

Français, mais je ne le partage point. Il a pour moi un côté légaliste, homogénéisant et républicain qui m'agace énormément.»

Karin Ulmer, Allemagne (allemand)

«L'expression « États généraux de la planète », traduite par « Generalzustand », résonne très fort comme un mot utilisé dans un contexte militaire, comme, dans une certaine mesure, « Mobilisierung » (mobilisation), utilisé lors d'attaques militaires et pour convaincre la population de soutenir les intentions guerrières du pays. En Allemagne, les programmes de grande envergure sont plutôt perçus comme une façon de rehausser le prestige d'un acteur politique que comme un outil de changement. Leur crédibilité est plutôt mise en doute dans le contexte allemand. »

Valmir De Souza, Brésil (portugais brésilien)

«L'imaginaire collectif brésilien est déterminé par les médias. Comme partout dans le monde, la population ne participe pas au processus de production d'images. C'est le travail d'une minorité puissante. La télévision joue un rôle fondamental dans la construction sociale : elle dit ce que nous devons manger, acheter, comment nous devons vivre. Les mass média transforment l'idée de « citoyenneté » en une notion trompeuse. »

La spiritualité

«Nous croyons que l'humanité va devoir entreprendre dans les années à venir une révolution spirituelle, morale, intellectuelle et institutionnelle de très grande ampleur.» (Plate-forme, p. 20)

La spiritualité et la religion sont parmi les valeurs fondamentales de la plupart des civilisations. L'écrasante majorité des êtres humains croient en l'existence de forces qui dépassent les humains. Le fait de ne pas y faire référence dans des documents internationaux choque souvent les acteurs non-européens. Cela peut s'expliquer par la profonde différence entre la perspective anthropocentrique du monde adoptée par la plupart des Européens et la vision cosmocentrique du monde prévalant en Afrique ainsi que dans les cultures hindoues, bouddhistes et islamiques d'Asie du Sud-Est et du Moyen-Orient.

L'absence de référence à la spiritualité dans la Plate-forme de l'Alliance a indigné la majorité des participants non-européens (mis à part les Chinois). Il leur semblait que «l'esprit» de la Plate-forme ignorait totalement l'idée que l'humain n'est qu'une partie finie d'un ensemble infini, et passait à côté de la relation entre le monde visible et invisible. Certaines personnes ont demandé ouvertement pourquoi la Plate-forme ne mentionne pas la religion et la spiritualité ? S'agit-il d'un oubli ? Ou ces conceptions du monde sont-elles délibérément ignorées ? Si c'est le cas, pourquoi ? «Dans les années à venir, l'humanité devra faire face à une révolution spirituelle, morale, intellectuelle et institutionnelle de grande échelle» : cette phrase de la Plate-forme n'est pas tombée dans l'oreille d'un sourd. Mais alors, se demandent certains, de la spiritualité de quelle partie de l'humanité s'agit-il ?

Les participants étaient d'accord pour que «la spiritualité» ne soit pas ramenée à la religion institutionnalisée. Quelques-uns d'entre eux considéraient que la religion institutionnalisée était/est une des sources majeures de division et d'exclusion, l'affirmation de la vérité conduisant à la violence, l'oppression et le patriarcat. Pour d'autres, la religion institutionnalisée était/est source de discorde dans des pays multi-religieux (comme la Malaisie par exemple). En Chine, la notion de spiritualité doit être utilisée dans un sens suffisamment large pour

qu'elle puisse s'insérer dans les manières chinoises de percevoir le monde.

Valmir de Souza, Brésil (portugais brésilien)

«La spiritualité n'est pas une idée abstraite. De quelque manière que ce soit, elle s'incarne toujours dans ou par les humains, selon ce qu'ils sont et ce qu'ils vivent. Au Brésil, par exemple, certains festivals ou cérémonies sont profondément spirituels pour les Brésiliens alors que les étrangers ne le vivraient certainement pas de cette façon.»

Théophile Amazou, Togo (ewe)

«Le spiritualisme dans la pensée africaine est l'essence et le soubassement de toute la culture. Toutes les populations africaines se caractérisent par une croyance en un Dieu créateur, protecteur, un Être suprême à qui on doit tout : la vie, le bonheur, l'air frais, la pluie, le soleil, les enfants, la richesse.. Pour les Africains, le monde est un tout créé, géré par un Être suprême qui est le garant de l'ordre cosmique, de l'ordre social et de l'équilibre individuel.

L'Afrique entière baigne dans le spiritualisme qui se manifeste de différentes manières et sous diverses formes. [...] Il inspire toutes les règles sociales et dicte le comportement de chaque individu du groupe social ou de la communauté. [...]

Le christianisme est vécu dans la plupart des sociétés africaines comme une sorte de vernis sur du fer. La plupart des Africains vivent leur foi sans oublier leurs pratiques traditionnelles ancestrales. Ce n'est pas rare de voir un Africain sortir de la messe et aller consulter un marabout, ou aller faire des offrandes à telle ou telle divinité le week-end. Chacun a son gris-gris, son talisman, sa calebasse, ou les scarifications de perlimpinpin dans le dos, sur la poitrine ou dans le bas du dos pour se protéger de l'ennemi, pour améliorer sa situation pro-

fessionnelle.

Pour la culture ewe et celles de la plupart des pays en Afrique de l'ouest, « le sage » essaie d'inculquer ces valeurs communes aux jeunes : l'amour, la foi en Dieu, l'unité, la solidarité, la prudence, la patience, l'esprit d'équipe, l'endurance et le courage, l'amitié, le sang-froid, la justice, la vérité, l'assistance mutuelle. En Afrique, la question sociale, le développement, la science, la vie sont indissociables de la spiritualité. »

Yu Shuo, Chine (mandarin)

« En général, les Chinois ne comprennent pas comment on peut concevoir Dieu et la terre comme deux entités distinctes. Il s'agit d'une incompréhension de la part des Chinois à l'égard de la séparation des mondes spirituel et profane, car, pour les Chinois, la Nature est un grand Tout relationnel elle-même, à la fois transcendantale et immanente. En étant vivant et conscient, l'homme est finalement le centre de l'existence car la spiritualité ne peut être représentée qu'à travers lui. La philosophie chinoise aurait pu conduire son peuple à une société égale et démocratique ; hélas non, c'était seulement un homme en particulier, l'empereur, qui incarnait à la fois la présence divine et le pouvoir politique.

Malgré la modernisation, la spiritualité reste toujours un sujet de préoccupation pour les Chinois, et pas seulement au sens religieux. Dans l'esprit des Chinois, on distingue la différence entre la vie matérielle et la vie « spirituelle », « jing shen », celle-ci désignant une qualité de vie non au sens théologique, mais au sens moral, esthétique et mental, comme dans l'une des définitions du mot « spirituel » en langue française : « caractère de ce qui est indépendant de la matière ». Je dirais que les Chinois, comme les autres, vivent aussi l'expérience « religieuse ». Le Ciel, vide et plein à la fois, joue un rôle transcendantal ; les Chinois expriment envers lui leur respect suprême, leur crainte révérencieuse. Les Chinois sont-ils dépourvus d'un sens spirituel parce qu'ils ne croient pas en un Dieu unique ? »

Jane Rasbash, Écosse et Thaïlande (anglais et thaï)

« Beaucoup d'Occidentaux ont peine à aborder le thème de la

«spiritualité», alors que dans la plupart des pays «orientaux», elle s'enracine profondément dans les structures de la société, quoique cela soit en train de changer avec la modernisation. »

Heleen Ter Ellen, Pays-Bas (néerlandais)

«Nous ne devons pas étiqueter l'Europe et tous ses habitants de «laïques». En fait, l'Europe voit grandir l'intérêt pour des mouvements alternatifs plus holistes, qui ne cherchent pas à séparer mental et physique. [...] »

5.

Le changement

«Si nos sociétés continuent longtemps encore à vivre et à se développer de la manière dont elles le font, l'humanité s'auto-détruira. Nous refusons cette perspective. Pour l'éviter, nous allons devoir transformer profondément notre manière de penser et de vivre .» (Plate-forme, p. 15)

«Nos sociétés, de plus en plus complexes, ont du mal à concevoir la conduite de leur propre changement .» (Plate-forme, p. 30)

Dans la plupart des langues africaines, il n'existe pas de mots pour planification, stratégie, priorité et défi. Et pourtant..

Depuis des temps immémoriaux, les gens se sont réunis pour établir des plans de survie : où trouver eau et nourriture pour aujourd'hui, que semer pour demain ? Ils pouvaient déduire de leur expérience combien de temps mettraient les pluies à arriver, quand arriverait la saison sèche ; ils entendaient les gens et les animaux arriver de loin, se prévenaient les uns les autres à l'approche du danger, prévoyaient les besoins futurs et s'approvisionnaient à l'avance. Ce n'est pas parce qu'ils ne conjuguent pas leurs verbes au passé, au présent et au futur qu'ils sont démunis de la faculté de prévoir. Prévoir, c'est agir selon ce que le passé nous a appris par rapport à ce qui peut arriver demain. C'est une des manières qui permettent d'éviter que l'ordre des choses ne soit perturbé. Mais l'inattendu n'est pas entre les mains de l'être humain.

La différence essentielle entre la prévoyance et l'idée moderne de planification réside en qui ou quoi dirige les événements futurs : des forces imprévisibles et impondérables ou l'être humain lui-même ?

Des concepts difficiles à traduire

Le concept de planification est né du désir de changement. Il traduit la furieuse envie de l'homme moderne de « façonner » l'avenir de l'humanité et de la terre, et de garder leur contrôle. Il est en phase avec la conception linéaire du temps, qui rend sa mesure possible et permet la mise en place de « stratégies » pour parvenir à changer le monde actuel. La notion de stratégie se marie parfaitement à l'idée de planification : dérivée du jargon militaire, elle signifie l'établissement de plans de manière à atteindre un but.

Est-il étonnant que les concepts de planification, de stratégies soient difficiles à traduire dans les langues africaines ? On raconte l'histoire d'une communauté villageoise au Cameroun, qui a vécu les effets du changement provoqué sous le nom de « développement ». On leur a dit qu'ils pouvaient concevoir un « projet », mais qu'ils devaient pour cela établir une « planification » sérieuse s'ils voulaient obtenir de l'argent des donateurs. Comme aucun mot pour ces notions étrangères n'avait encore été inventé dans leur langue, quelqu'un leur a expliqué ce que les Occidentaux comprenaient par ces concepts. Une fois leur curiosité satisfaite, ils ont « traduit » ce qu'ils en avaient compris dans des mots de leur propre langue. Depuis lors, dans ce village, le développement signifie « créer la pagaille », la planification est rendue par « le rêve du Blanc », et projet veut dire « demander de l'argent en Europe. »

On comprend alors le soupir d'une vieille femme africaine qui remarquait :

« Pourquoi n'essaies-tu pas, Mzungu (homme blanc) de comprendre l'esprit des Africains plutôt que de penser à leur capacité de travail ? Tu ne comprends pas que tes mots n'appartiennent pas à notre pensée. »

Provoquer des changements, s'organiser, changer de style de vie, prendre des initiatives, inventer des stratégies à long terme : il y a, dans ce monde, nombre de gens qui veulent que les choses changent, qui cherchent à être encouragés dans leurs combats quotidiens et qui sont à l'affût de perspectives porteuses d'espoir pour les générations futures, qui veulent joindre et unir leurs forces. Cependant, la manière dont ils conçoivent l'objet et la forme de leur engagement ne peut être séparée de leurs propres perspectives sur le monde, l'avenir,

les valeurs et les pratiques sociales avec lesquelles ils s'identifient. L'action future ne peut pas non plus être séparée des expériences passées similaires (comme l'appel au «développement»), surtout quand elles sont perçues comme émanant du «Nord». C'est une réalité qu'on ne peut ignorer.

Les désillusions du développement

Car l'idée de développement, dans son sens premier «processus organique d'épanouissement», a subi une métamorphose dans la seconde moitié de ce siècle. Elle a acquis des connotations spécifiques le jour précis où le président Truman est entré en fonction. Sa déclaration célèbre du 20 janvier 1949 commençait par ces mots : «Nous devons nous engager dans un programme audacieux pour rendre disponibles les bienfaits de nos avancées scientifiques et de nos progrès industriels pour l'amélioration et la croissance des zones sous-développées.» D'un trait de crayon, le monde était divisé en deux : les peuples «développés» et les peuples «sous-développés», les premiers luttant activement pour une bonne vie, les autres passifs, misérables, primitifs, pauvres, victimes, et... menace pour les sociétés avancées. À partir de là, «développement» signifiait monter sur l'échelle de la connaissance technologique et de la croissance économique. Si, au départ, le verbe se développer est intransitif (une fleur se développe elle-même), il a imperceptiblement acquis un sens transitif : ceux qui sont sous-développés doivent être développés.

Quatre décennies d'efforts de «développement» ont donné des résultats. Il y a plus de gens instruits qu'il y a cinquante ans, surtout chez les femmes, il y a plus de routes, plus d'hôpitaux, plus de voitures et de frigidaires, plus d'industries.

Mais il y a aussi des désillusions et des critiques sévères par rapport à la réalisation des idéaux d'un monde sans misère prônés par les experts en «développement» qui sont cyniquement appelés par certains les missionnaires de «la nouvelle religion de l'Occident».

Diagana Elimane, Mauritanie (soninké)

«Dans mon contexte culturel, les propositions de change-

ment à opérer par la société ou l'humanité en général ne motivent pas les gens. Chez nous, le changement de mentalité est lié à des moments de changement de statut social dans la communauté et s'accompagne souvent de rites de passage. »

Jane Rasbash, Écosse et Thaïlande (anglais et thaï)

« La Plate-forme présuppose implicitement que tous les signataires (effectifs ou potentiels) viennent d'un milieu où se ressent la nécessité de grands changements. Quoiqu'on y réfère sans cesse au respect pour autrui et que le principe de diversité affirme que la diversité des cultures et des êtres vivants est un grand atout à protéger et à respecter, on y parle peu d'apprendre à connaître l'ancestrale sagesse indigène. Peut-être qu'il aurait été préférable que la Plate-forme s'axe sur les manières de tendre à la tradition et à l'autosuffisance, de les maintenir et de s'y exercer, de faire preuve de compassion envers tous les êtres vivants, et d'entrelacer cette sagesse avec la technologie moderne appropriée, plutôt que de succomber à la sombre autodestruction moderne. [...]

La Plate-forme revient plusieurs fois sur le déséquilibre entre riches et pauvres, en présupposant que les bas revenus signifient une faible qualité de vie. La vie d'un fermier, sur une parcelle de terre, qui survient par sa production à la plupart des besoins de sa famille, avec un petit excédent qui lui permet de commercer, mais qui n'a qu'un très faible revenu, qui puise l'eau au puits – beaucoup y verrait, à l'instar des statisticiens internationaux, un signe de pauvreté. Cette vie, je la conçois comme une vie enviable, à laquelle la plupart d'entre nous ne peuvent que rêver, dans nos villes-boîtes à chaussures, nous qui ne savons d'où vient l'eau du robinet, et qui nous ravitaillons en nourriture et légumes dans les supermarchés. »

Gerald Wanjohi, Kenya (gikuyu et kiswahili)

« En ki-swahili et en gikuyu, il n'y avait pas de mots pour « stratégie », « défi » et « priorité » dans le passé. Sous l'influence de la culture occidentale, on a créé des mots pour ces notions. »

Gustavo Esteva, Mexique (espagnol)

«Développement signifie avoir emprunté une route que d'autres connaissent mieux, être en chemin vers un objectif que d'autres ont atteint, faire une course dans une rue à sens unique. Le développement promet l'enrichissement, et, pour l'écrasante majorité, cela signifie en réalité la modernisation progressive de la pauvreté [...]. Nous avons vu par expérience, que nos capacités et nos qualités étaient inadéquates pour satisfaire nos désirs, une fois qu'ils étaient devenus des besoins de services industriels. Au nom du développement, nos aptitudes ont été transformées en manques. Pour produire le besoin d'éducation et donc la pénurie d'écoles, nos manières d'apprendre et la reconnaissance sociale de nos connaissances et sagesse ont d'abord été dépréciées et ensuite interdites.» (Esteva, 1998)

Kiran Hassan, Pakistan (ourdou)

«Il y a d'énormes différences entre les façons orientale et occidentale de vivre. Étant donné les insécurités, les peurs et les contraintes de la partie la plus pauvre du monde, cette partie regarde avec respect le niveau de vie occidental. Et c'est ce qu'elle veut, même si ça lui coûte la perte de ses systèmes de valeurs traditionnelles.»

Théophile Amouzou, Togo (ewe)

«Pour de nombreux Africains, l'adoption de la modernité occidentale, la monétarisation du travail sont les causes des inégalités sociales. [...] Le mode de vie, la pensée, la culture et le capitalisme occidentaux apparaissent comme étant à l'origine de la fragmentation du tissu familial, de la fraternité, de la solidarité africaines. Ils sont à l'origine de larges mutations sociales. [...] Le capitalisme est la mère de l'individualisme, de l'égoïsme, de la compétition. Le capitalisme ne peut être dissocié de l'exploitation anarchique des ressources naturelles, de la monoculture, de la corruption, de la destruction, du gaspillage, de la destruction de l'environnement. [...]

La modernité en tant que comportement, modèle de vie, mode de pensée, style de vie, reste « la chose du Blanc »

Jane Rasbash, Écosse et Thaïlande (anglais et thaï)

«Le développement semble inexorablement devoir remettre en cause l'indépendance envers une société fondée sur les besoins toujours plus grands des consommateurs. Contrairement à ceux des cultures indigènes, ces besoins ne peuvent être comblés localement et semblent nous obliger à nous attacher aux choses matérielles. Ceci semble conduire à une perte d'estime de soi alors que les sociétés « développées » oppriment les gens, souvent sans le savoir, avec cette violence culturelle qui sous-tend la modernité. La démocratie est une illusion, lorsque nous sommes enchaînés aux leurre d'une société de consommation qui fait de nous des victimes de nos propres luttes pour trouver des façons de vivre dans ces structures ou d'abuser d'elles. Ce genre de comportements n'est pas étranger à ce que j'ai pu voir en Birmanie, où une société informelle opère sous les contraintes d'une oppression militaire éhontée, bien qu'on puisse y distinguer différents niveaux de sophistication et de reconnaissance. En Birmanie, l'oppression est vécue consciemment par les victimes, alors que dans les sociétés modernisées, elle est largement cachée, et le dommage physique se manifeste sous forme de maladies chroniques et de suicides plutôt qu'en viols ou brutalités de militaires. Il est triste que des gens combattant sous des régimes militaires puissent, bien plus tard, se rendre la vie encore plus difficile en épousant les formes subtiles de l'oppression matérialiste, tout en suivant le chemin du développement. »

Oscar Bimwenyi, Congo

«En réalité, le développement ne tourmente que l'Occident. Tandis que ce qui tourmente en profondeur les sociétés dites

du tiers-monde est encore informulable. Ce non-dit demeurera tant qu'on ne respectera pas la différence. [...] Ce qu'il y a de plus urgent en Afrique noire, c'est la mise en place d'usines de production de sens. Car l'Afrique vit deux crises, celle de l'Occident (perversion de valeurs, perte de sens) et la sienne (perte d'identité, paralysie). On nous largue des bombes à neutrons sur le plan culturel ; tout reste en place mais l'humain meurt. La production de sens est bloquée. » (Bimwenyi, 1990)

6.

Conclusions

Comme il a été dit dans l'introduction de ce livre, les participants au groupe de Naxos étaient motivés d'une part par une volonté préalable de réfléchir ensemble dans le cadre de l'Alliance pour un monde responsable et solidaire sur la question : Comment faire face aux défis du ^{xxi}^e siècle ?

D'autre part, le groupe de Naxos ayant été confronté au problème épineux d'interprétation culturelle lors de la traduction de la Plate-forme, était également motivé de creuser les pièges sous-jacents de malentendus ou de désaccords interculturels afin de répondre à la question : peut-on agir ensemble tout en respectant la diversité culturelle ?

La diversité : passage indispensable pour construire l'unité

La démarche décrite dans les pages précédentes a approfondi le constat initial qui l'a engendrée. En effet, « dire » une culture dans la langue d'une autre » est un chemin parsemé de pièges. Par conséquent, l'idée qu'un texte unique, conçu et écrit dans une seule langue (en l'occurrence : occidentale) et traduit dans des langues issues d'autres visions du monde (non-occidentales), puisse servir à mobiliser des personnes dans le monde entier pour un idéal commun a été remise en cause.

Pourtant, la démarche a également révélé que ces pièges ne détruisent pas nécessairement « l'unité dans la diversité », car la volonté de s'unir pour agir n'a été que renforcée par ce processus de la découverte réciproque. Cependant, il s'est avéré aussi que cette unité n'est pas gratuite. Elle n'est pas un don sans contre don. Elle se construit au cours d'un processus d'apprentissage de l'art de l'écoute interculturelle et de l'appréciation mutuelle des chemins historiques de chaque peuple qui

ont mené à des visions du monde particulières. L'unité ne saurait se passer d'un passage conscient, parfois pénible, à travers la diversité.

La langue : accès à l'égalité

Comme le principal point d'entrée dans le polylogue de Naxos était la « langue » comme l'une des plus authentiques expressions d'une culture, et comme chacun a une langue maternelle imprégnée de sa culture, les participants à cet échange étaient vraiment sur un pied d'égalité dès le tout début du processus. Tous les participants étaient reconnaissants d'avoir eu la possibilité de dire ce qui ne pouvait pas être dit dans leurs traductions de la Plate-forme, d'exprimer les différentes façons d'être et de raconter, et de rencontrer un vrai intérêt pour ce qui a de la valeur pour leur peuple. L'échange de ce qui reste normalement non-dit dans les rencontres internationales révéla - non seulement aux autres, mais aussi à eux-mêmes - les présuppositions, les mythes fondateurs, les faiblesses et la richesse de la sagesse qui venait de l'histoire de leur peuple.

Le texte comme pré-texte

La démarche menée par le groupe de Naxos a rendu explicite ce qui reste le plus souvent implicite. Elle a provoqué une prise de conscience de ce que tout le monde sait inconsciemment, confusément.

Elle a montré qu'une pré-condition essentielle à la transformation du « sentiment d'impuissance » en « initiative, détermination et ténacité de chaque individu » (Plate-forme, p. 8) ainsi

qu'en action commune est de cultiver l'art de la reconnaissance des expériences historiques différentes et la variété des réponses culturelles à ces défis.

Cet art est bien différent de l'énonciation d'une déclaration, ce n'est pas de l'artisanat, une compétence ou une technique. Comme tout art, il trouve son élan dans les couches les plus profondes de l'expérience de vie d'une personne, dans le besoin de trouver une façon de lui donner une forme et un contenu. Parmi ceux qui font l'expérience du « sentiment d'impuissance », il y a sans aucun doute ceux qu'on n'écoute pas parce qu'ils ne peuvent exprimer leurs joies et leurs peines, leurs propres questions et réponses, dans leur langue maternelle.

Les expériences du groupe de Naxos ont rendu au moins une chose claire comme de l'eau de roche : quelles que soient les critiques à l'égard du texte de la Plate-forme et de sa vision mondiale sous-jacente, il a servi de pré-texte par excellence pour commencer le dialogue ou plutôt le polylogue aux multiples facettes. C'est peut-être en effet parce que ce texte est supposé mobiliser des gens mondialement qu'il est - paradoxalement - capable de promouvoir un questionnement interculturel. Le fait que son arrangement à une voix est choquant pour certains, particulièrement dans les cadres non-occidentaux, a aussi un effet bénéfique parce qu'il a provoqué un réel débat. (M.-D. Perrot)

Concevoir et écrire un texte fondateur international de façon interculturelle : la marguerite

L'expérience de Naxos pourrait amener quelqu'un à penser qu'il est plus utile de passer du temps à apprendre la diversité des pratiques sociales et leurs raisons historiques et culturelles sous-jacentes, que d'essayer de trouver, à tout prix, un consensus sur la formulation d'un texte dans une langue. Pourtant, ce n'était pas la conclusion finale des participants du groupe de Naxos. Au contraire. Bien que l'idée d'écrire un texte « tout prêt » à être signé, fût considérée comme ancrée dans une conception occidentale du monde, et bien qu'il apparaisse que la majorité des signataires n'avait pas lu le texte sérieuse-

ment, il était clairement ressenti qu'une force positive en émane. Et malgré la suggestion que la Plate-forme devrait être rapatriée en Europe pour laisser d'autres textes naître, on reconnaissait aussi que des textes fondateurs internationaux (comme la Déclaration universelle des droits de l'homme ou la Charte des Nations unies) doivent exister ; que leurs fonctions historiques et juridiques comme point de démarrage ou repère juridique doivent être respectées. C'est leur raison d'être qui nous oblige à considérer avec prudence, chacun à notre façon et ensemble avec les autres, comment intégrer cette énergie positive, qui a inspiré ces textes, dans nos vies de tous les jours et comment agir avec elle.

Ceci dit, le groupe de Naxos était d'accord sur le fait que le temps était venu d'aller au-delà des façons classiques d'écrire des textes uniques pour une utilisation internationale. Il y avait un souhait clair d'ouvrir ce genre de textes à d'autres visions et approches du monde, incluant différentes expressions de sagesse spirituelle et de pratiques. C'est alors que l'option suivante est née : inverser la procédure habituelle. Ceci implique : plutôt que de traduire un texte « tout prêt », conçu dans une des langues dominantes sur le plan international, il paraît plus réaliste de commencer par concevoir une série de textes « contextualisés » et rédigés dans des langues locales. Ensuite, ces textes pourraient être traduits en une ou deux des langues « internationales » en vue d'un plus large dialogue sur leurs contenus et la composition d'un document collectif. L'idée de base de cette recommandation est qu'il faut passer par l'explicitation du spécifique pour trouver ce qu'on a – en principe ! – en commun.

Ces versions « contextualisées » feraient émerger ce qui semble pertinent dans les contextes spécifiques, mettant en exergue les préoccupations et les rêves de leurs peuples ainsi que les valeurs qui sous-tendent leurs façons d'agir. Le langage utilisé (se référant aux textes, symboles, métaphores, mythes, etc.) doit résonner dans les cœurs et les esprits des gens concernés. Il va sans dire que la conception de ces versions « contextualisées » devra se faire en consultation avec des groupes locaux.

Un travail collectif de comparaison du contenu des textes locaux fera ressortir d'abord les préoccupations les plus saillantes à partir de différents contextes (économiques, politiques, sociaux et culturels). Ensuite, on en déduira quels problèmes sont ressentis comme comparables ou communs. Et enfin, ceci fera ressortir les valeurs sous-jacentes qui font que ces problèmes sont considérés inacceptables. Cette manière consensuelle de passer par la diversité pour découvrir l'unité, aboutira à composer le « cœur » d'un texte qui énonce des principes conducteurs et leur applicabilité dans des contextes différents. Celui-ci peut être imaginé comme une marguerite dont les pétales (les textes en différentes langues) sont multicolores.

Il va sans dire que le texte d'une personne ou d'un groupe de personnes ne peut pas représenter une culture car les valeurs prioritaires au sein d'une culture ne sont pas nécessairement les mêmes pour chacun. Il est donc important de considérer la démarche proposée pour créer ensemble un texte comme pré-texte pour agir en commun.

Au-delà du pré-texte : quelques valeurs de base : « sécurité » et « dignité »

Le cœur battant de l'action commune pour un monde plus vivable et plus juste est nourrie par des aspirations partagées. Celles-ci peuvent donner lieu à des priorités différentes selon la diversité des contextes, mais elles se retrouvent généralement autour de quelques valeurs de base : la sécurité comme pré-condition pour la dignité de l'être humain.

Ces aspirations peuvent se traduire en actions locales visant à améliorer des conditions de vie, et surtout de survie, à prévenir des conflits, à combattre des situations d'injustice, et à préparer un avenir où des générations futures puissent exercer leurs responsabilités, leurs droits et devoirs en tant qu'habitants reconnus et respectés de leur pays. Mais ces aspirations peuvent se traduire également en action commune trans-locale vis-à-vis des causes globales.

Relever le défi du principe de diversité dans le cadre de « l'unité » des principes conducteurs et des valeurs de base, implique l'acceptation que les sécurités propres à chacun sont pertinentes pour certains mais relatives pour d'autres.

C'est qu'il existe des différences énormes par rapport à l'importance de l'insécurité à laquelle les gens font face sur notre planète. Ces différences se manifestent douloureusement non seulement entre civilisations, mais aussi (à un point peut-être encore plus inacceptable) à l'intérieur des sociétés.

Les gens vivant dans des conditions d'insécurité agiront, à bien des égards, différemment et développeront des valeurs différentes de ceux vivant en situation de sécurité. Quand l'attention de ces derniers est centrée sur le niveau de vie, les premiers seront surtout préoccupés par la survie. (Michalon, 1997)

La précarité implique que les gens ne peuvent pas et ne vont pas prendre trop de risques. Ils n'agiront pas volontairement sur des idées générales. Ils examineront plutôt les possibilités d'action faites sur mesure ici et maintenant pouvant s'accorder avec leurs soucis et leurs intérêts propres, des possibilités qui sont en accord avec les pratiques apprises à la dure, avec l'appréciation de leur société et avec leur sagesse spirituelle.

Une autre conséquence de la sécurité/précarité est son rapport avec la « solidarité ». Quand ses propres besoins de survie

et ceux de son groupe sont dans l'ensemble garantis, il est possible de s'inquiéter du bien-être de ceux qu'on ne connaît pas personnellement. En d'autres mots, la solidarité peut devenir « anonyme », c'est-à-dire étendue hors des frontières de la responsabilité directe de quelqu'un. Cependant, dans le cas contraire, la précarité impose une solidarité liée, restreinte au groupe auquel on appartient.

Quand il n'y a pas d'autorité supra-locale qui prend soin des gens quand ils sont vieux, malades, handicapés, sans emploi, opprimés et traités injustement, ils sont alors forcés de se reposer sur les systèmes de soutien familial ou autres réseaux sociaux de relations – face à face – et de les cultiver.

La précarité rend aussi méfiant face aux projets grandioses de changer le « monde » au-delà du foyer. Accorder sa confiance aux chefs idéologiques (inter)nationaux est au-delà de l'horizon de ceux qui doivent se fier aux expériences enracinées dans « l'ici et maintenant ». La sagesse des parangons innombrables – femmes et hommes – dans les familles et les communautés, qui montrent le chemin en joignant l'action aux mots en toute clarté et simplicité, est plus facile à suivre et à appliquer. Leur connaissance est plus tolérable et fiable que celle venant de sources anonymes.

La fragilité de la vie dans des situations de précarité renforce le besoin de sécurité mentale, de comprendre le sens de la souffrance et un besoin impératif d'entrer en relation, de relier, d'être en contact avec les sources de la Vie : la Terre Mère et les forces divines. La spiritualité n'est pas quelque chose qui est additionnel et donc jetable, une façon vague de fuir la dureté des réalités quotidiennes, un opium pour ceux qui n'ont pas vu la lumière de la connaissance. Pour la majorité de l'humanité, c'est plutôt relié au souffle vital de la Vie et à la recherche de sens dans sa propre existence et dans tout ce qui existe. D'un état mental d'humilité et du silence de la contemplation interne peuvent émerger des pensées pour une action « responsable » répondant au proche et à l'immédiat.

Ce qui fait bouger les gens.. ensemble

L'engagement des participants du groupe de Naxos a démontré que malgré leurs histoires et leurs cultures diffé-

rentes, il y avait une volonté de réfléchir et d'agir ensemble. C'est qu'ils étaient motivés par quelques principes communs qui les conduisaient à accepter l'invitation à participer à la démarche.

Se reconnaître dans l'autre

Un premier principe conducteur pour vouloir agir en commun est la reconnaissance qu'on vit des problèmes comparables dans les différents coins de la planète. La reconnaissance aussi qu'ils sont perçus comme « problèmes » parce qu'ils sont considérés comme incompatibles avec certaines valeurs qui à leur tour sont reconnues comme similaires. Par exemple : le fait que la violation de la dignité humaine et de celle de la terre soient ressenties comme « problème » est ancré dans certaines valeurs (quoique celles-ci n'aient nécessairement la même priorité ni partout ni à tout moment).

Se battre pour des intérêts communs

Un deuxième principe conducteur est la découverte qu'il existe des forces qui transcendent le niveau local mais y causent des problèmes. Les effets de ces causes ne sont pas toujours pareils, mais les causes sont communes. Ce phénomène engendre le défi commun de détecter ces forces et d'y faire face.

Partager un rêve commun

Un troisième principe conducteur est un idéal commun qui est en même temps un intérêt commun, en ce cas-ci formulé comme le désir de vivre en paix dans un monde de diversité.

Ces trois principes conducteurs paraissent encore plus fondamentaux pour l'action commune que des valeurs communes.

Qui fait bouger un mouvement international ?

Il y a lieu de reconnaître qu'il existe de vraies différences dans leurs priorités d'action entre les gens qui font des cauchemars par rapport à leur survie quotidienne et ceux qui ont le privilège de s'inquiéter de la survie de la planète et du besoin de stratégies globales à long terme pour contrôler les menaces qui pèsent sur l'environnement naturel et social. Ceci nous conduit à poser cette question fondamentale : quels acteurs peuvent faire bouger un mouvement international ?

L'invite « Pensez globalement, agissez localement » revient aujourd'hui comme un slogan, né d'une vision nouvelle de l'« ordre des choses » qui semble se mettre en place sous nos yeux et que l'on a nommé « mondialisation ». Mais les vertus de la mondialisation sont surtout prônées par ceux qui en bénéficient : ceux qui ont accès au réseau de connexions mondiales – physiquement, en voyageant d'un bout à l'autre de la planète ou virtuellement, en naviguant sur Internet – et qui profitent des échanges internationaux de produits et services économiques, techniques, intellectuels et artistiques. Cependant, gageons que le contenu concret de la « pensée globale » et de « l'action locale » diffère notablement selon le lieu où pense et agit chaque personne. Un fonctionnaire de la Banque mondiale à Washington ou un jeune chômeur de Calcutta, Rio de Janeiro ou Moscou, ou encore une femme immigrée dans un quartier de Berlin ou New York auront sans nul doute des perceptions bien différentes de cette invite.

Ainsi, il y aurait lieu de ne pas seulement inviter les gens « locaux » à penser globalement, mais d'inciter également ceux qui agissent sur un niveau « global » (les bureaucraties internationales, les entreprises transnationales et certains milieux scientifiques) de penser « localement », c'est-à-dire de faire

l'effort de prendre en compte ce qui fait bouger les populations qui vivent la précarité, l'insécurité, l'injustice, le dédain de leur dignité humaine, et qui se demandent quel est le sens profond de ces souffrances.

Étant donné que tout mouvement international est par définition inter-culturel, la plupart des personnes qui font bouger ces mouvements se trouvent aux carrefours des cultures. Des gens qui, d'un côté, sont bien enracinés dans leur contexte culturel, mais qui, d'un autre côté, subissent les influences d'autres cultures (y compris des cultures cosmopolites) s'avèrent être les plus aptes à communiquer à deux niveaux : avec des gens de chez eux (intra-culturellement) et avec des gens d'autres civilisations (inter-culturellement). Ils sont les mieux placés pour « traduire » les inquiétudes et les opinions de leur propre peuple au niveau international et inversement de « traduire » les implications du processus de mondialisation et les propositions de leur mouvement dans la compréhension de la réalité de leur peuple. Ainsi, ils peuvent assurer le lien entre des gens qui, indépendamment des autres, agissent dans leur contexte spécifique pour que ces actions soient connues et comprises dans d'autres lieux comme des contributions à l'ensemble. La sagesse bouddhique nous l'enseigne à sa façon : chacun est comme une goutte de l'océan ; l'océan est dans la goutte et la goutte dans l'océan ; la goutte n'est rien sans l'océan et l'océan n'est rien sans les gouttes.

Épilogue

Le voyage ne s'arrête pas à l'île de Naxos

La démarche qui a abouti à la publication de ce livre m'a remis en mémoire le beau poème du poète grec Kavafis intitulé Ithaque. Il nous rappelle que le plus important ne réside pas dans le résultat de ce que l'on entreprend mais dans le chemin qui y mène :

«Quand tu entreprendras le voyage à Ithaque
prie pour que le chemin soit long,
plein d'aventures, plein de découvertes.
Prie pour que le chemin soit long,
et nombreux les matins où tes yeux
découvriront un port ignoré,
et nombreuses les villes
où tu chercheras le savoir...»

L'ancre jetée sur l'île de Naxos en Grèce, la richesse des découvertes des uns et des autres et toutes les sagesses que chacun des participants apportait de chez soi ont constitué un grand espoir : le dialogue interculturel est donc possible ! Qu'il faisait bon vivre ensemble sous les oliviers de Naxos..

Mais comme le poète Kavafis le dit :

«Plus loin, vous devez aller,
plus loin que les arbres qui vous emprisonnent..
plus loin que le présent qui vous enchaîne
encore..
plus loin que le lendemain qui déjà s'approche,
et quand vous croyez être arrivés,
sachez trouver de nouveaux chemins...»

Le groupe de participants ayant quitté le port de Naxos, j'ai, pour ma part, regagné le large en quête d'autres ports. Car les découvertes faites à Naxos ont révélé précisément que nous ne sommes pas encore vraiment partis pour la découverte d'autres peuples et des langues qu'ils ont engendrées.

L'écriture de ce livre a signifié une nouvelle étape dans mon voyage personnel. Elle m'a permis de partager la richesse de son contenu avec un public aussi divers que des travailleurs de rue de quartiers multiculturels des grandes villes européennes,

La Fondation Charles Léopold Mayer pour le progrès de l'Homme (FPH) est une fondation de droit suisse, créée en 1982 et présidée par Françoise Astier. Son action et sa réflexion sont centrées sur les liens entre l'accumulation des savoirs et le progrès de l'humanité dans les domaines suivants : environnement et avenir de la planète ; rencontre des cultures ; sciences, techniques et société ; rapports entre État et Société ; agricultures paysannes ; lutte contre l'exclusion sociale ; construction de la paix. Avec des partenaires d'origines très diverses (associations, administrations, entreprises, chercheurs, journalistes...), la FPH anime un débat sur les conditions de production et de mobilisation des connaissances au service de ceux qui y ont le moins accès. Elle suscite des rencontres et des programmes de travail en commun, un système normalisé d'échange d'informations, soutient des travaux de capitalisation d'expérience et publie ou copublie des ouvrages ou des dossiers.

«Éditions-Diffusion Charles Léopold Mayer» est une association constituée selon la loi de 1901, dont l'objectif est d'aider à l'échange et à la diffusion des idées et des expériences de la Fondation et de ses partenaires. Cette association édite des dossiers et des documents de travail, et assure leur vente et leur distribution, sur place et par correspondance, ainsi que celle des ouvrages coédités par la Fondation avec des maisons d'édition commerciales.

La collection des « Dossiers pour un débat »

déjà parus :

DD 1. Pour des agricultures paysannes, Bertrand Delpeuch, 1989 (existe également en portugais).

DD 3. Inventions, innovations, transferts : des chercheurs mènent l'enquête, coordonné par Monique Peyrière, 1989.

DD 5. Coopérants, volontaires et avatars du modèle missionnaire, coordonné par François Greslou, 1991.

DD 6. Les chemins de la paix : dix défis pour passer de la guerre à la paix et à la démocratie en Éthiopie. L'apport de l'expérience d'autres pays, 1991.

DD 7. The paths to peace, même dossier que le précédent, en anglais (existe également en amharique).

DD 12. Le paysan, l'expert et la nature, Pierre de Zutter, 1992.

DD 15. La réhabilitation des quartiers dégradés : leçons de l'expérience internationale, 1992.

DD 16. Les Cambodgiens face à eux-mêmes ? Contributions à la construction de la paix au Cambodge, coordonné par Christian Lechervy et Richard Pétris, 1993.

DD 17. Le capital au risque de la solidarité : une épargne collective pour la création d'entreprises employant des jeunes et des chômeurs de longue durée, coordonné par Michel Borel, Pascal Percq, Bertrand Verfaillie et Régis Verley, 1993.

DD 19. Penser l'avenir de la planète : agir dans la complexité, Pierre Calame, 1993 (existe également en anglais).

DD 20. Stratégies énergétiques pour un développement durable, Benjamin Dessus, 1993 (existe également en anglais).

DD 21. La conversion des industries d'armement, ou comment réaliser la prophétie de l'épée et de la charnue, Richard Pétris, 1993 (existe également en anglais).

DD 22. L'argent, la puissance et l'amour : réflexions sur quelques valeurs occidentales, François Fourquet, 1993 (existe également en anglais).

DD 24. Marchés financiers : une vocation trahie ?, 1993 (existe également en anglais).

DD 25. Des paysans qui ont osé : histoire des mutations de l'agriculture dans une France en modernisation - la révolution silencieuse des années 50, 1993.

DD 28. L'agriculture paysanne : des pratiques aux enjeux de société, 1994.

DD 30. Biodiversité, le fruit convoité ; l'accès aux ressources génétiques végétales : un enjeu de développement, 1994.

DD 31. La chance des quartiers, récits et témoignages d'acteurs du changement social en milieu urbain, présentés par Yves Pedrazzini, Pierre Rossel et Michel Bassand, 1994.

DD 33. Financements de proximité : 382 structures locales et nationales pour le financement de la création de petites entreprises en France, coordonné par Erwan Bothorel, 1996 (nouvelle édition revue, corrigée et enrichie).

DD 34-I. Cultures entre elles : dynamique ou dynamite ? Vivre en paix dans un monde de diversité, tome 1, sous la direction de Thierry Verhelst et de Édith Sizoo, 1994.

DD 34-II. Cultures entre elles : dynamique ou dynamite ? Vivre en paix dans un monde de diversité, tome 2, 1994.

DD 35. Des histoires, des savoirs, des hommes : l'expérience est un capital ; réflexion sur la capitalisation d'expérience, Pierre de Zutter, 1994.

DD 38. Citadelles de sucre ; l'utilisation industrielle de la canne à sucre au Brésil et en Inde ; réflexion sur les difficultés des politiques publiques de valorisation de la biomasse, Pierre Audinet, 1994.

DD 39. Le Gatt en pratique ; pour mieux comprendre les enjeux de l'Organisation mondiale du commerce, 1994.

DD 40. Commercer quoi qu'il en coûte ? ; politiques commerciales, politiques environnementales au cœur des négociations internationales, coordonné par Agnès Temple et Rémi Mongrueil, 1994.

DD 42. L'État inachevé ; les racines de la violence : le cas de la Colombie, Fernán Gonzalez et Fabio Zambrano, traduit et adapté par Pierre-Yves Guihéneuf, 1995.

DD 43. Savoirs populaires et développement rural ; quand des communautés d'agriculteurs et des monastères bouddhistes proposent une alternative aux modèles productivistes : l'expérience de Third en Thaïlande, sous la direction de Seri Phongphit, 1995.

DD 44. La conquête de l'eau ; du recueil à l'usage : comment les sociétés s'approprient l'eau et la partagent, synthèse réalisée par Jean-Paul Gandin, 1995.

DD 45. Démocratie, passions et frontières : réinventer l'échelle du politique, Patrick Viveret, 1995, (existe également en anglais).

DD 46. Regarde comment tu me regardes (techniques d'animation sociale en vidéo), Yves Langlois, 1995.

DD 48. Cigales* : des clubs locaux d'épargnants solidaires pour investir autrement, Pascale Dominique Russo et Régis Verley, 1995.

DD 49. Former pour transformer (méthodologie d'une démarche de développement multidisciplinaire en Équateur), Anne-Marie Masse-Raimbault et Pierre-Yves Guihéneuf, 1996 (existe également en espagnol).

DD 51. De la santé animale au développement de l'homme : leçons de l'expérience de Vétérinaires sans frontières, Jo Dasnière et Michel Bouy, 1996.

DD 52. Cultiver l'Europe : éléments de réflexion sur l'avenir de la politique agricole en Europe, Groupe de Bruges, coordonné par Pierre-Yves Guihéneuf, 1996.

DD 53. Entre le marché et les besoins des hommes ; agriculture et sécurité alimentaire mondiale : quelques éléments sur les débats actuels, Pierre-Yves Guihéneuf et Edgard Pisani, 1996.

DD 54. Quand l'argent relie les hommes : l'expérience de la NEF (Nouvelle économie fraternelle) Sophie Pillods, 1996.

DD 55. Pour entrer dans l'ère de la ville ; texte intégral et illustrations concrètes de la Déclaration de Salvador sur la participation des habitants et l'action publique pour une ville plus humaine, 1996.

DD 56. Multimédia et communication à usage humain ; vers une maîtrise sociale des autoroutes de l'information (matériaux pour un débat), coordonné par Alain Ihis, 1996.

DD 57. Des machines pour les autres ; entre le Nord et le Sud : le mouvement des technologies appropriées, Michèle Odeyé-Finzi, Thierry Bérot-Inard, 1996.

DD 59. Non-violence : éthique et politique (MAN, Mouvement pour une alternative non-violente), 1996.

DD 60. Burundi : la paysannerie dans la tourmente : éléments d'analyse sur les origines du conflit politico-ethnique, Hubert Cochet, 1996.

DD 61. PAC : pour un changement de cap ; compétitivité, environnement, qualité : les enjeux d'une nouvelle politique agricole commune, Franck Sénéchal, 1996.

DD 62. Habitat créatif : éloge des faiseurs de ville ; habitants et architectes d'Amérique latine et d'Europe, textes présentés par Y. Pedrazzini, J.-C. Bolay et M. Bassand, 1996.

DD 63. Algérie : tisser la paix : Huit défis pour demain ; Mémoire de la rencontre « Algérie demain » à Montpellier, 1996.

DD 64. Une banque des initiatives citoyennes au Liban ; l'Association d'entraide professionnelle AEP, François Azuelos, 1996.

DD 66. Financements de proximité : 458 structures locales et nationales pour le financement de la création de petites entreprises en France, coordonné par Erwan Bothorel et Cyril Rollin, 4^e éd. 2000.

DD 67. Quand l'Afrique posera ses conditions ; négocier la coopération internationale : le cas de la Vallée du fleuve Sénégal, mémoires des journées d'étude de mars 1994 organisées par la Cimade, 1996.

DD 68. A la recherche du citoyen perdu : un combat politique contre la pauvreté et pour la dignité des relations Nord-Sud, Dix ans de campagne de l'association Survie, 1997.

DD 69. Le bonheur est dans le pré... : plaidoyer pour une agriculture solidaire, économe et productive, Jean-Alain Rhessy, 1996.

DD 70. Une pédagogie de l'eau : quand des jeunes des deux rives de la Méditerranée se rencontrent pour apprendre autrement, Marie-Joséphine Grojean, 1997.

DD 71. Amérindiens : des traditions pour demain ; onze actions de peuples autochtones d'Amérique latine pour valoriser leur identité culturelle, sous la direction de Geneviève Hérold, 1996.

DD 72. Le défi alimentaire mondial : des enjeux marchands à la gestion du bien public, Jean-Marie Brun, 1996.

DD 73. L'usufruit de la terre : courants spirituels et culturels face aux défis de la sauvegarde de la planète, coordonné par Jean-Pierre Ribaut et Marie-José Del Rey, 1997.

DD 74. Organisations paysannes et indigènes en Amérique latine : mutations et recompositions vers le troisième millénaire, Ethel del Pozo, 1997.

DD 75. États désengagés, paysans engagés : perspectives et nouveaux rôles des organisations paysannes en Afrique et en Amérique latine, compte rendu de l'atelier international de Mèze (France, 20-25 mars 1995), 1997.

DD 76. Les médias face à la drogue : un débat organisé par l'Observatoire géopolitique des drogues, 1997.

DD 77. L'honneur des pauvres : valeurs et stratégies des populations dominées à l'heure de la mondialisation, Noël Cannat, 1997.

DD 78. Contrat emploi solidaire : les paradoxes d'un dispositif ; expériences et propositions, Comité d'information et de mobilisation pour l'emploi - CIME, 1997.

DD 79. Paroles d'urgence ; de l'intervention-catastrophe à la prévention et au développement : l'expérience d'Action d'urgence internationale, Tom Roberts, 1997.

DD 80. Le temps choisi : un nouvel art de vivre pour partager le travail autrement, François Plassard, 1997.

DD 81. La faim cachée : une réflexion critique sur l'aide alimentaire en France, Christophe Rymarsky, Marie-Cécile Thirion, 1997.

DD 82. Quand les habitants gèrent vraiment leur ville ; le budget participatif : l'expérience de Porto Alegre au Brésil, Tarso Genro, Ubiratan de Souza, 1998.

DD 83. Aliments transgéniques : des craintes révélatrices ; des scientifiques aux consommateurs, un débat citoyen autour de l'initiative populaire suisse pour la protection génétique, Robert Ali Brac de la Perrière, Arnaud Trollé, 1998 (existe également en allemand).

DD 84. Vers une écologie industrielle : comment mettre en pratique le développement durable dans une société hyper-industrielle, Suren Erkman, 1998.

DD 85. La plume partagée ; des ateliers d'écriture pour adultes : expériences vécues, François Fairon, 1998.

DD 86. Désenclaver l'école ; initiatives éducatives pour un monde responsable et solidaire, sous la direction de Christophe Derenne, Anne-Françoise Gailly, Jacques Liesenborghs, 1998.

DD 88. Campagnes en mouvement : un siècle d'organisations paysannes en France, coordonné par Médard Lebot et Denis Pesche, 1998.

DD 89. Préserver les sols, source de vie ; proposition d'une « Convention sur l'utilisation durable des sols », projet Tutzing « Ecologie du temps », 1998.

DD 90. Après les feux de paille ; politiques de sécurité alimentaire dans les pays du Sud et mondialisation, Joseph Rocher, 1998

Vous pouvez vous procurer les ouvrages et les dossiers des Éditions Charles Léopold Mayer, ainsi que les autres publications ou copublications de la Fondation Charles Léopold Mayer pour le progrès de l'Homme (FPH) auprès de :

Éditions-Diffusion Charles Léopold Mayer
38 rue Saint-Sabin
75011 PARIS (France)
Tél./Fax : 01 48 06 48 86

Sur place : mardi, mercredi, vendredi : 9h-13h et 14h-18h, jeudi : 14h-19h

Par correspondance : d'après commande sur catalogue.

Le catalogue propose environ 300 titres sur les thèmes suivants :

avenir de la planète
lutte contre l'exclusion
innovations et mutations sociales
relations État-société
agricultures paysannes
rencontre des cultures
coopération et développement
construction de la paix
histoires de vie

Pour obtenir le **catalogue** des éditions et coéditions Charles Léopold Mayer, envoyez vos coordonnées à :

Éditions-Diffusion Charles Léopold Mayer
38 rue Saint-Sabin
75011 PARIS (France)



Veillez me faire parvenir le catalogue des éditions et coéditions Charles Léopold Mayer.

Nom	Prénom
Société	
Adresse	
.....	
Code postal	Ville
Pays	

