Le dialogue interculturel, fondement de la recherche d'une vérité juridique en droit international des droits de l'Homme

Pénélope Dufourt

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/revdh/9656>

DOI : 10.4000/revdh.9656

ISSN : 2264-119X

Éditeur

Centre de recherches et d'études sur les droits fondamentaux

Référence électronique

Pénélope Dufourt, « Le dialogue interculturel, fondement de la recherche d'une vérité juridique en droit international des droits de l'Homme », *La Revue des droits de l'homme* [En ligne], 18 | 2020, mis en ligne le 10 juin 2020, consulté le 11 février 2021. URL : <http://journals.openedition.org/revdh/9656> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/revdh.9656>

Ce document a été généré automatiquement le 11 février 2021.

Tous droits réservés

Le dialogue interculturel, fondement de la recherche d'une vérité juridique en droit international des droits de l'Homme

Pénélope Dufourt

Introduction

- ¹ À première vue, adjoindre le concept de « vérité » à celui du « droit » peut surprendre tant il est vrai que le droit n'a pas pour fonction de dévoiler scientifiquement les propriétés du réel et donc « à se poser le problème du statut philosophique ou épistémologique de la vérité »¹. De surcroît, l'objet du droit n'est pas non plus d'énoncer des valeurs qui relèveraient d'une axiologie mais d'édicter et de contrôler l'application de normes relatives à l'organisation d'un groupe social. Pourtant, la nature performative de son discours en fait le créateur d'une vérité toute relative et subjective, liée à l'adhésion d'un groupe social à un mode d'organisation propre.² Une vérité juridique serait donc une vérité instituée et légitimée. La pensée de Michel Foucault est ici éclairante puisque l'une de ses ambitions est de comprendre quels types de pouvoirs sont susceptibles de produire des discours de vérité, dotés d'effets performatifs si puissants. Foucault souhaite mettre au jour les dispositifs disciplinaires qui instituent un triangle entre le type de domination exercé par certains pouvoirs, le système juridique et les vérités instituées : « Alors que les systèmes juridiques qualifient les sujets de droit, selon des normes universelles, les disciplines caractérisent, classifient, spécialisent ; elles distribuent le long d'une échelle, répartissent autour d'une norme, hiérarchisent les individus les uns par rapport aux autres, et à la limite disqualifient et invalident »³. En suivant la démarche foucauldienne, dans le cadre d'une analyse portant sur les rapports entretenus entre droit et vérité, l'angle d'attaque ici privilégié consiste à questionner les rapports de pouvoir que la

recherche en droit international des droits de l'Homme (DIDH) pourrait instituer par les régimes de vérité universels qu'elle met en œuvre.

- 2 La réflexion critique sur l'universalité des droits humains est loin d'être nouvelle. La légitimité du caractère universel des droits humains a été maintes fois remise en cause notamment du fait de leur ancrage théorique occidental ne reflétant pas la diversité culturelle. Cette prétention universaliste est également mise à mal par le démenti des réalités du monde contemporain, tant au sein de régimes autoritaires que démocratiques, apparaissant de plus en plus comme de véritables « démocraties ». Il est clair que les droits humains se présentent bien davantage comme une exigence, un idéal que comme des droits effectifs. Néanmoins, l'enjeu d'une réflexion sur les régimes de vérité institués par la recherche en DIDH trouve son sens dans la spécificité de cette branche autonome du droit international général. En tant que tel, le DIDH véhicule une dimension axiologique importante, puisqu'il est un lieu d'élaboration d'un cadre normatif dont le champ va bien au-delà de celui dévolu à la normativité juridique *stricto sensu*.
- 3 Véritables « expressions de notre identité morale »⁴, les droits humains sont devenus un socle définitionnel pour l'humanité et forment ainsi un langage moral « universel ». Cette charge axiologique place le droit dans une situation complexe : s'il ne s'est jamais vu assigner la fonction d'affirmer des vérités sur le réel, il s'agit pourtant d'énoncer à l'échelle internationale un discours sur les rapports humains, et de mettre sur pied des mécanismes permettant de positiver ces droits inhérents à la « nature humaine ». Le DIDH cristallise donc une certaine tension puisqu'il tend vers un certain essentialisme concernant la définition de la condition humaine. Cette tendance est d'autant plus problématique que les attributs essentiels de l'humain sont pourtant pensés de manière différente selon les cultures, d'où la pluralité des civilisations et des valeurs sur lesquelles s'appuient les règles du vivre ensemble. La reconnaissance de cette diversité culturelle n'a pas pour objectif de souscrire à la défense du relativisme culturel ni d'autoriser toute sorte de traitements possibles. Se pose alors la question de savoir si la recherche en DIDH peut élaborer des outils pour développer l'appréhension du dialogue interculturel dans la construction des droits humains. Car il est désormais établi qu'il ne s'agit pas seulement d'une branche du droit qui s'intéresse aux règlements des conflits, mais qui suppose un arrière-plan conceptuel concernant l'être humain.
- 4 Historiquement, le monopole économique et politique des puissances européennes impérialistes s'est accompagné de la domination intellectuelle de la pensée européenne moderne. Emmanuel Levinas avait déjà qualifié la philosophie occidentale de philosophie de la totalité, incapable de penser la différence, contribuant au fait que l'Occident se soit historiquement développé comme une civilisation de la maîtrise et de la puissance. La pensée de Levinas a été reprise par le philosophe argentin, Enrique Dussel, qui a cherché à inscrire cette pensée dans une perspective plus géopolitique. À la fin du siècle dernier, il fonde avec d'autres penseurs latino-américains le groupe de recherche « Modernité/Colonialité »⁵. Le terme « colonialité » fait référence au caractère incomplet de la décolonisation, puisque le colonialisme ne s'inscrit pas seulement dans des rapports politiques, économiques, et juridiques, mais également dans des rapports de domination épistémique et culturelle. Finalement les autres épistémès – à savoir les divers ensembles de connaissances propres à un groupe social ou à une époque (conception du monde, des sciences, des philosophies) – se sont vues

ignorées et exclues par la modernité du domaine de la connaissance. S'impose alors la nécessité d'une deuxième décolonisation, appelée décolonialité, afin de revaloriser les épistémès dénigrées par la rationalité occidentale. Une précision s'impose ici : il ne s'agit ni d'une sacralisation des épistémès alternatives dites « du Sud »⁶, ni d'une critique antieuropéenne essentialisante. Les penseurs décoloniaux engagent plutôt les chercheurs à mener un double mouvement critique : tant à l'égard du « fondamentalisme eurocentrique » que des « fondamentalismes tiers-mondistes », tous deux reproducteurs d'une opposition dichotomique excluante entre un « Nous » et des « autres ». Ces remarques importent aux juristes internationalistes puisqu'elles permettent de dévoiler les valeurs sous-jacentes à l'adoption de certains instruments internationaux relatifs à la protection des droits humains. Comme le souligne Boaventura de Sousa Santos, « il ne peut y avoir de justice sociale globale sans justice cognitive globale »⁷. Il s'agit alors de réfléchir aux conditions permettant de s'émanciper de l'ethnocentrisme potentiel des chercheurs en droit. La question se pose en effet de savoir comment se départir d'un droit international des droits de l'Homme aux potentialités néocoloniales.

- 5 Si le pluralisme ethnoculturel, en tant que donnée intrinsèque à la vie humaine, a toujours existé, il a été tardivement pris en compte par le droit international. Dès les années 1990, Etienne Le Roy recommandait d'aborder les droits de l'homme d'un point de vue anthropologique pour en développer une conception interculturelle⁸. Partant, il nous paraît essentiel d'engager une réflexion sur le type d'approche théorique adaptée à la diversité des pratiques contemporaines des droits de l'homme.
- 6 Dès lors, puisque le droit reste le seul outil à la disposition de cette communauté internationale pour bâtir un espace de dialogue interculturel, on peut se demander comment, compte tenu de sa dispersion, assurer au sein du DIDH les conditions propices à un tel dialogue ? Il y a lieu, à ce niveau, d'orienter la conception de l'interculturel à laquelle doit tendre ce dialogue vers « une nouvelle façon de voir le monde, de problématiser le trait d'union entre soi et l'autre, mais aussi d'inclure le micro- et macro-politique dans les discussions autour des relations interculturelles »⁹.
- 7 Il s'agira d'abord de présenter la remise en cause des régimes de vérités juridiques entretenus par le droit international des droits de l'Homme en s'interrogeant sur les fondements épistémologiques de la recherche menée en droit international. Les perspectives engagées par l'anthropologie du droit et l'émergence d'un pluralisme juridique dit « mondialisé » nous permettent de contextualiser la colonialité à l'œuvre dans la conception du droit international des droits de l'Homme (I). Il s'agira ensuite de questionner le positionnement théorique et épistémologique des chercheurs en droit concernant la prise en compte des enjeux de domination épistémique et politique au sein du droit international des droits humains et de rendre compte des éventuelles pistes au plan de la méthodologie et de l'enseignement concernant la formulation de nouveaux régimes de vérités juridiques en DIDH (II).

I Entre universalisme et pluralisme culturel : les apports du pluralisme juridique pour la mise en œuvre d'une interculturelité normative

- 8 En tant que produit culturel européen, le droit international présente aujourd'hui des caractéristiques qui portent la trace de cet héritage. Or, pour concilier universalisme et pluralisme, nous évoquerons d'abord les apports de l'anthropologie du droit à la prise en compte de la diversité culturelle (A). Nous nous interrogerons ensuite sur les caractéristiques d'un pluralisme juridique « mondialisé » garant de l'interculturalité normative du DIDH (B).

A De l'apport de l'anthropologie du droit pour une théorisation du pluralisme juridique en DIDH

- 9 Les identités des individus du monde globalisé n'épousent pas toujours les sentiments d'appartenance nationaux sur lesquels les États s'étaient édifiés. Les groupes sociaux sont au contraire capables de s'en émanciper et de créer de nouveaux espaces identitaires déterritorialisés et partagés par une communauté d'individus du monde entier. Au cœur de ces phénomènes surviennent de nouveaux discours théoriques sur l'identité culturelle. Celle-ci viendrait en effet suppléer les conflits de classe et l'injustice se théoriserait de plus en plus en termes de domination culturelle¹⁰. Ces conceptions proviennent principalement de courants critiques dénonçant, à l'exemple des *postcolonial studies*, le racisme latent des sociétés dites « dominantes ». Dans le prolongement de ces évolutions théoriques, les droits humains ont eux aussi connus un certain renouveau. L'UNESCO adoptait en novembre 2001 la *Déclaration universelle sur la diversité culturelle*, suivie quatre années plus tard de l'adoption de la *Convention sur la protection et la promotion de la diversité des expressions culturelles*, devant se charger de la mise en œuvre de ladite Déclaration. Ces évolutions à l'échelle internationale soulignent que « la diversité ethnoculturelle prend de plus en plus le caractère d'une norme »¹¹. Cette prise en compte progressive de droits collectifs culturels est devenue la source de nouvelles réflexions sur la conceptualisation du DIDH car l'identité culturelle est apparue comme un marqueur essentiel de reconnaissance.
- 10 À ce stade, et pour mieux appréhender la remise en cause des régimes de vérités juridiques institués par le droit international des droits de l'Homme, il importe de souligner l'apport de l'anthropologie juridique, qui a permis de rappeler l'existence d'ordres juridiques pluriels. En effet, par l'étude empirique de sociétés postcoloniales dites « traditionnelles », les anthropologues reconnaissent l'existence d'une pluralité de normativités dites « alternatives » et insistent sur la variabilité des rapports juridiques pouvant exister au sein d'une organisation sociale. Comme le souligne l'anthropologue et juriste Christoph Eberhard :

« L'horizon de l'État-Nation se trouve de plus en plus contesté et réinventé par la prise en compte du local infra-étatique, du transnational et par l'émergence de logiques de réseaux qui apparaissent à côté des logiques pyramidales plus « classiques ». Les approches unitaires du Droit longtemps demeurées, pratiquement en situation de monopole dans l'action politico-juridique et dans la pensée sur l'État, les politiques publiques et les politiques de développement laissent petit à petit la place à des réinventions – du moins potentiellement – plus pluralistes de la gouvernance. »¹²

- 11 L'incitation à penser de façon pluraliste la gouvernance mondiale n'est pas anodine pour le DIDH, tant les droits humains semblent imposer un discours sur la condition humaine qui entend se substituer aux injonctions du droit colonial d'hier. En l'occurrence, depuis la fin des années 1990 et le début des années 2000, nous assistons à un regain d'intérêt des anthropologues pour les droits humains. Cet engouement semble refléter les enjeux de notre monde globalisé puisque les réponses ethnocentriques en provenance des sciences juridiques, politiques et de la philosophie n'apparaissent plus à la hauteur de l'interculturalité émergente. Les anthropologues s'étaient jusque-là davantage intéressés aux soubassements culturels des institutions mais n'avait pas, sauf quelques exceptions, étudié à proprement parler les réalités locales de la mise en œuvre des droits humains. Ce constat est lié, selon l'anthropologue américain Mark Goodale, à une méfiance générale de ses pairs quant à l'instrumentalisation de leur savoir par le politique, que ce soit pour asseoir scientifiquement l'universalité des droits de l'homme, ou au contraire pour justifier des thèses relativistes¹³. Les approches des anthropologues révèlent au juriste la nécessité d'appréhender l'étude des droits humains *in concreto*, prenant en compte l'appropriation des normes par des acteurs aux identités culturelles et conceptions du monde diverses. Notre objectif est alors de repenser ce qui « fait droit » au sein de l'étude des droits humains pour répondre aux enjeux de gouvernance et de décolonialité de ce droit¹⁴.
- 12 Les années 1990-2000 sont également le temps d'un renouveau théorique concernant les postures épistémologiques du pluralisme juridique¹⁵. Il est vrai que les théoriciens du pluralisme juridique ne s'étaient pas encore attachés à analyser le droit international. L'ambition est alors d'engager une véritable rupture épistémologique fondée sur l'analyse des degrés de juridicité concernant le droit international. L'enjeu est de s'interroger sur les possibilités d'opérer une perspective pluraliste au sein de l'étude du droit international des droits humains¹⁶.

B Le pluralisme juridique, matrice d'une réflexion sur de nouveaux régimes de vérités institués.

- 13 Dans quelle mesure l'approche épistémologique employée par le pluralisme juridique peut-elle proposer de nouveaux modes de compréhension du régime des droits de l'Homme ?
- 14 En s'appuyant sur l'analyse de Frédéric Meygret¹⁷, il est aisé de soutenir de deux façons distinctes le lien entre droit international des droits de l'Homme et pluralisme juridique, reprenant la distinction de Griffith entre pluralisme dit « faible » et pluralisme dit « fort »¹⁸.
- 15 Premièrement, le DIDH pourrait être considéré en tant que tel comme un ordre pluraliste comportant en son sein un large éventail d'ordres juridiques. Loin d'être unitaire, le DIDH apparaît au contraire dispersé au sein de plusieurs régimes et systèmes juridiques. Se pose ici la question soulevée par Martti Koskeniemi au sujet des droits humains : ils traduisent le désir de créer une normativité en dehors du politique, opposable aux politiques des États, et pourtant leur cadre conceptuel demeure fonction du politique¹⁹. Il est vrai que le corpus du DIDH reste encore essentiellement tributaire de la souveraineté des États et de la mise en œuvre des droits dans les ordres juridiques internes. Le DIDH s'exprime donc au travers de nombreux

régimes de droits de l'Homme distincts, contribuant à rendre caduc son système censément unitaire. Il en va également de la multiplication d'institutions promouvant les droits de l'Homme que ce soit à l'échelle internationale ou régionale, déclinant là encore le cadre conceptuel du DIDH. En outre, le développement du DIDH au cours du siècle dernier a permis de prendre en considération la personnalité juridique de nombreuses autres instances que l'État à l'échelle internationale. L'émergence de ces nouveaux acteurs au sein du droit international a évidemment eu un impact considérable concernant le processus d'élaboration du DIDH. L'approche du pluralisme juridique permet de souligner l'importance des études se concentrant sur les interactions entre ces régimes pluraux du DIDH. Cette première perspective n'est pas celle qui nous choisirons d'approfondir.

- 16 En un second sens, il peut sembler opportun de considérer la façon dont le pluralisme juridique remet en question le DIDH et contribue à son évolution. Il s'agit de comprendre cette fois-ci comment le cadre conceptuel du DIDH s'exprime *in concreto* au sein des relations sociales usuelles et d'observer comment les adaptations locales ont pu influencer à leur tour les formulations conceptuelles internationales des droits humains. De ce point de vue, le pluralisme juridique offre une perspective qui confère du sens aux normes abstraites régies par le droit international des droits de l'Homme en cherchant à comprendre leur réinterprétation. Cette perspective nous intéresse donc davantage en ce qu'elle permet d'accéder à la traduction interculturelle des normes internationales relatives aux droits humains. Cette approche contribue à analyser de quelles manières les idéaux universels inscrits dans les textes juridiques internationaux s'adaptent aux pratiques sociales et aux normativités locales. Il convient donc de considérer l'appropriation de ces normes dite « universelles » car comme le souligne Roderick Macdonald :

« Le pluralisme juridique n'est pas la revendication d'une vérité. C'est une façon de caractériser un choix interprétatif des citoyens sur la manière dont ils souhaitent concevoir le droit, se concevoir eux-mêmes et concevoir la relation qu'ils entretiennent eux-mêmes avec le droit. »²⁰

- 17 À titre d'exemple, la reconnaissance du droit des peuples autochtones amène à repenser les injonctions épistémiques occidentales concernant, entre autres, l'environnement, la propriété du sol ou encore l'éducation²¹.
- 18 Les droits humains sont ainsi « pluralisés » et le juriste en développe des compréhensions alternatives lorsqu'il cherche à prendre en compte leurs significations en dehors du cadre formel international. Le pluralisme juridique engage donc une approche orientée vers les « acteurs » soulignant comment les droits humains sont enracinés dans des mouvements de résistance. Les progrès en matière de respect des droits humains sont davantage le fruit de mouvements sociaux que de l'action normative de la communauté internationale. En ce sens, le pluralisme juridique n'hésite pas à prendre au sérieux les individus, considérés comme de véritables « agents légaux »²², faisant ainsi écho aux conceptions d'*empowerment*²³. Les luttes relatives à la reconnaissance des identités et à la promotion des droits humains sont de véritables marqueurs identitaires et la perspective du pluralisme juridique compris dans ce second sens contribue donc à intégrer la diversité des points de vue et la pluralité culturelle des agents. Ce faisant, l'universel trouve son sens au niveau local et le vernaculaire semble pouvoir se mondialiser au sein de trajectoires inter-normatives donnant « vie » et dynamisme au régime cosmopolite des droits humains. La perspective pluraliste permet dès lors de s'émanciper du débat philosophique entre

universalisme et relativisme et offre un nouveau regard sur la fragmentation du DIDH, puisque celle-ci s'avère en réalité être le signe que le régime international des droits de l'Homme est un espace de négociation et de délibération sur les valeurs et les règles du vivre ensemble. Le pluralisme ouvre ainsi la voie au dialogue interculturel dans la recherche sur l'effectivité du DIDH.

- 19 Par conséquent, de nombreux juristes internationalistes en appellent à une internormativité et à une approche interculturelle du droit. Mais comme le souligne Albane Geslin : « Encore faut-il accepter de prendre la mesure de cet « *inter* » afin que les rapports d'échange, voire de réciprocité, qu'évoquent ce préfixe, se nouent sur une base moins occidentale »²⁴ pour que des espaces de dialogue puissent être établis en commun.

II Des conditions épistémologiques nécessaires à la mise en œuvre d'un dialogue interculturel émancipateur.

- 20 La reconnaissance de la diversité des cultures ne suffit pas, à elle seule, à garantir leur pérennité. Le droit, au même titre que les autres sciences sociales, doit prendre en compte la diversité des rapports aux savoirs et leurs légitimités. L'élaboration de normes internationales revêtant une dimension fondamentalement politique, seule la mise en œuvre d'un dialogue interculturel peut en assurer le succès et la légitimité. Après avoir identifié les fondements épistémiques de la montée d'une perspective dialogique au service d'une interculturelité normative (A), nous nous demanderons à quelles conditions la recherche en DIDH peut promouvoir dans sa pratique un dialogue interculturel émancipateur (B).

A De l'émergence de perspective dialogique pour la décolonialité du DIDH.

- 21 La perspective méthodologique adoptée par le pluralisme juridique est à même de saisir les interactions entre des normes abstraites considérées comme « universelles » et les identités culturelles plurielles et particulières. Cette approche concourt à transcender le risque inhérent à la catégorisation juridique, à savoir celui de figer la diversité des identités humaines générant ainsi une certaine exclusion et non-effectivité des droits. Comment, à partir des apports du pluralisme juridique, asseoir les exigences d'une recherche en DIDH permettant de penser les conditions de mise en œuvre d'un véritable dialogue interculturel ? Cette interrogation est, à bien des égards, tant épistémologique que militante puisqu'il s'agit de présenter une posture de recherche développant un droit international émancipé de toute potentialité néocoloniale²⁵. L'engagement des juristes internationalistes en ce XXI^{ème} siècle pourrait être l'opportunité d'un changement de paradigme en droit international. Ils deviendraient de nouveaux entrepreneurs de causes juridiques²⁶, reconnaissant pleinement leur responsabilité concernant l'appréhension de l'interculturelité normative.
- 22 L'épistémologie juridique dominante semble perpétuer les rapports de domination de l'Occident au sens où l'arrière-plan cognitif occidental a longtemps formulé une distinction conceptuelle très claire entre le sujet pensant et l'objet de connaissance.

Cette posture a eu pour conséquence d'essentialiser et de réifier les autres cultures en les présentant comme des « objets d'étude », ce qui est le propre d'une posture de domination épistémologique. Il est donc indispensable de mener une décolonisation de l'épistémologie, en supposant une relation cognitive de sujet à sujet ou aucun des sujets n'est ne préexiste à l'autre.²⁷ Cette domination se retrouve subtilement dans la doctrine internationaliste puisqu'elle est dotée d'un arrière-plan théorique fondé sur la distinction entre les États occidentaux dit « civilisés » et les autres qui devraient suivre leur modèle de développement. Emmanuelle Tourme Jouannet souligne combien la notion même de « personnalité juridique » manifeste un certain anthropomorphisme qui a historiquement permis de consolider le processus colonisateur en déterminant quels États étaient aptes ou non à être reconnus sur la scène internationale comme pouvant être dotés de cette fameuse personnalité juridique. Cette notion permet ainsi l'exclusion d'organisation de peuples considérés comme « sauvages ». Or, sans la personnalité juridique, ces peuples ne peuvent s'assurer de faire entendre leurs voix sur la scène du droit international. Les anciennes colonies, leurs territoires et leurs habitants étaient considérés comme des « objets » et pouvaient être intégrés dans les biens immeubles des États colonisateurs, disqualifiant totalement leur identité. Historiquement, les concepts juridiques transposés en DIDH ont également été portés par la pensée européenne et peuvent être des instruments de violence symbolique concernant l'appréhension du droit pour d'autres sociétés.

« Ce faisant, la pensée internationaliste contemporaine est, par là même, placée devant une interrogation très profonde, qui est héritée de son passé colonialiste proche et qui nourrit de nombreux débats car c'est le destin d'une certaine conception du droit international qui s'y joue et celui de l'homme lui-même : comment rester sur le terrain de l'humanisme et du rationalisme juridiques en droit des gens, (...) sans tomber dans les errements du colonialisme ou de l'impérialisme ? »²⁸.

- 23 Emmanuelle Tourme Jouannet a théorisé un champ de recherche qu'elle appelle « le droit international de la reconnaissance »²⁹ dont l'ambition est de déconstruire théoriquement les rapports de domination épistémique maintenus par les règles de droit international, afin de penser dans un second temps les modalités de mise en œuvre d'un espace normatif commun ouvert à la « juridiversité ». Les nouvelles perspectives ouvertes par l'émergence du droit international de la reconnaissance autorisent de nouvelles « conceptualisation[s] des rapports entre le droit et les autres formes de normativité »³⁰. Partant, la connaissance produite par le droit international de la reconnaissance se devrait d'être une connaissance intersubjective. Elle devrait relever d'une perspective diatopique assurant l'incursion de différentes interprétations de droits et principes. L'anthropologue Robert Vachon affirmait en ce sens :

« Une des raisons fondamentales du malentendu tragique entre la culture juridique occidentale et les cultures juridiques autochtones traditionnelles, c'est d'oublier que la distance à surmonter entre ces deux mondes n'est pas simplement factuelle (interprétation morphologique) ou temporelle (interprétation diachronique) mais spatiale, c'est-à-dire qu'il s'agit de plusieurs *topoi* (*loci*) ou de visions dont les postulats eux-mêmes sont radicalement différents, n'ayant pas développé leurs modes d'intelligibilité à partir d'une tradition historique commune ou à travers une influence réciproque (interprétation diatopique). (...) L'interprétation diatopique est celle qui essaie de découvrir ces diverses cultures juridiques radicalement différentes, les rassemble dans un dialogue qui permette l'émergence d'un mythe dans lequel on peut entrer en communion et qui nous permet de nous entendre en nous mettant ensemble sous le même horizon d'intelligibilité, sans que cet horizon

soit exclusivement le sien propre (dia-topos : qui transperce les *topoi* pour aller rejoindre le *mythos* dont elles sont l'expression). »³¹

- 24 L'approche engagée par le pluralisme juridique permet de mettre en évidence, lorsque c'est nécessaire, les résistances locales aux cadres conceptuels des normes internationales du DIDH. Le pluralisme juridique offre ainsi une perspective pour autoriser divers acteurs à faire reconnaître leur participation à l'élaboration normative. Concernant l'enjeu représenté par l'édification d'une interculturalité normative, l'émergence des peuples autochtones comme sujets de droits pleinement reconnus sur la scène internationale en fournit un exemple concret³². Pour étudier et reconnaître cette interculturalité normative, il y a lieu de mobiliser une méthodologie dite « de terrain » pour les juristes, afin d'analyser les résistances locales existantes. En effet, le droit est ambivalent, il est à la fois un instrument de domination, assurant la reproduction d'un système inégalitaire et « *une arme de contestation et de transformation* »³³, vectrice d'émancipation. En s'appuyant sur ces perspectives locales, l'objectif est de construire un discours global au sein duquel les singularités locales sont reconnues. Ces dernières participent à l'élaboration normative autorisant les évolutions conceptuelles requise du DIDH au regard de situations ancrées correspondant aux réalités culturelles des acteurs concernés.
- 25 En conséquence, les conditions de mise en œuvre du dialogue interculturel à l'échelle de la construction des normes internationales sont également politiques : la perspective est de mettre sur pieds des instances permettant l'émergence d'un dialogue horizontal critique³⁴. Comme le souligne Albane Geslin :
- « Cette parité de participation et la dynamique tout à la fois dialogique et diatopique qu'elle suppose, font ainsi de la reconnaissance non plus une connaissance en retour sur elle-même, mais une connaissance réciproque, portant en outre, sur la société, un regard critique guidé axiologiquement par la volonté de vaincre l'injustice ». »³⁵
- 26 En conclusion, les régimes de vérités juridiques résultant de l'application de l'interculturalité normative prônée par le droit international de la reconnaissance pourrait revêtir un caractère émancipateur en raison de la possible évacuation des rapports de domination épistémiques en DIDH. Si « les conditions sont posées pour que s'élabore un ordre juridique véritablement universel »³⁶, la constitution de normes internationales interculturelles est encore loin d'être mise en œuvre sur le plan pratique. C'est pourquoi, en guise de dernière sous-section, nous préciserons les implications méthodologiques concrètes de ces théories.

B Indications méthodologiques de mise en œuvre du dialogue interculturel dans la recherche en DIDH.

- 27 Le droit international de la reconnaissance s'érige en opposition à une approche normativiste du droit, puisqu'il procède d'une démarche tant critique que constructiviste où le chercheur reconnaît qu'il ne peut se placer d'un point de vue externe par rapport à son objet d'étude. Au contraire, il s'agit d'assumer pleinement combien la doctrine contribue à façonner le droit. Dès lors, en endossant cette posture constructiviste, les chercheurs en droit international de la reconnaissance assument une certaine forme de militantisme et, de fait, doivent s'interroger sur la dimension politique et affective de leurs propres recherches. En effet, les espoirs d'une ouverture au dialogue interculturel en DIDH est un choix partisan, mais il n'empêche pas de se

garder de « politiser » sa posture de recherche. Or, il est bien connu que les problématiques liées à la reconnaissance de la différence culturelle peuvent aisément laisser place à des considérations trop passionnelles et affectives, allant jusqu'aux crispations identitaires. De fait, si la prise en compte des émotions a longtemps été occultée des préoccupations épistémologiques des chercheurs en droit, il est pourtant nécessaire de reconnaître en quoi elles jouent un rôle essentiel dans la construction d'un savoir qui se voudrait plus émancipateur, tout en veillant à ne pas tomber dans un excès d'idéalisme³⁷. C'est pourquoi il convient maintenant de préciser certaines pistes concernant les enjeux méthodologiques pour opérationnaliser l'approche du pluralisme juridique tout en prenant en compte les enjeux structurels de pouvoir dénoncés par le droit international de la reconnaissance.

- 28 D'une part, une étude portant sur les interactions normatives (qui existent du fait de la nature fragmentée du DIDH) doit s'opérer de façon dynamique : cela signifie que les catégories juridiques et le vocabulaire empruntés par le juriste ont à rendre compte de la multi-dimensionnalité à l'œuvre dans ces interactions. Ces dernières semblent difficilement compréhensibles par les outils théoriques modernes classiques puisqu'elles se manifestent davantage par une approche processuelle et pragmatique soulignant leur fonctionnement en réseau. Il est également nécessaire de prendre en compte dans l'analyse les diverses parties prenantes qui traduisent et élaborent le contenu conceptuel des droits humains. L'enjeu étant *in fine* de reconsidérer les normes internationales relatives aux droits humains comme des lieux de rencontre, des règles négociées. Plus précisément, le juriste devrait appréhender les outils des sciences sociales tels que la sociologie ou l'anthropologie pour se confronter à une analyse *in concreto* de terrain tout en parvenant à traduire, ensuite, ses découvertes, au sein de la doctrine juridique. En effet, l'interculturalité ne s'opère que dans des situations concrètes et assurer une nouvelle appréhension du DIDH au regard du dialogue interculturel suppose donc ces pratiques dites « de terrain ». À ce titre, cette démarche s'avère répondre à l'ambition de certains juristes français de considérer le droit comme une science sociale³⁸.
- 29 D'autre part, il semblerait que le juriste s'engage dans une démarche herméneutique, puisque l'un des enjeux fondamentaux reste celui de la traduction entre les systèmes de compréhension mondiaux et locaux des droits humains. L'institutionnalisation d'un discours hégémonique sur les droits humains par la communauté internationale ravive la problématique du processus de traduction culturelle des normes et leurs réinterprétations locales. Pour comprendre la façon dont ils sont interprétés au sein des diverses communautés culturelles, il apparaît urgent d'interroger la manière dont ils peuvent être traduits entre différents contextes culturels et différentes sources de normativité. Et ce, d'autant plus que le processus de traduction comporte un risque : celui de reproduire, à l'échelle du langage, les rapports de domination épistémique précédemment soulevés. Il convient donc de prendre au sérieux la reconnaissance de l'altérité langagière et des arrière-plans épistémiques qu'elle présuppose pour ne pas imposer de significations conceptuelles qui dénatureraient les luttes et résistances locales³⁹. Or, en tant que chercheurs, nous restons culturellement situés et donc, d'une certaine manière, sujets à une forme d'ethnocentrisme personnel qui peut se révéler par le biais du langage⁴⁰. On peut alors s'interroger sur le possible obstacle de l'intraduisibilité des traditions juridiques et comment l'outrepasser. Si elles peuvent être caractérisées en comparaison et en opposition à d'autres traditions, il semblerait

que cet écueil puisse être dépassé par le chercheur lui-même. Les réflexions de Daniel Jutras sont ici éclairantes :

« Cette division binaire ne se transpose pas à l'échelle individuelle. Pour chaque individu, l'identité s'apprécie plutôt par degrés, dans une gradation qui est le produit de la réconciliation de multiples allégeances identitaires. En ce sens, le juriste n'appartient pas à une tradition juridique de laquelle il s'extrait au prix d'efforts énormes pour entrer dans une autre. Dans la construction de son identité juridique, le juriste ne passe pas d'une tradition à l'autre comme à des états distincts et incommensurables. Au contraire, la rencontre d'une pluralité de traditions juridiques est pour chacun une expérience qui altère son identité, parfois de manière imperceptible. L'identité individuelle est un espace pluraliste, où les cultures juridiques se croisent, se coupent et s'entremêlent de manière complexe. À cette échelle individuelle, l'incommensurabilité des cultures juridiques est un phénomène évanescent. »⁴¹

- 30 De ce fait, prendre au sérieux les enjeux d'un dialogue interculturel en DIDH suppose, d'une part, de reconnaître l'altérité culturelle et, d'autre part, de considérer l'expérience subjective du chercheur. Celui-ci doit pouvoir être à même de développer une identité juridique plurielle, pour assurer sa capacité de « traducteur » des structures symboliques et épistémiques des diverses traditions juridiques auxquelles il donne voix. Cette posture tant épistémologique qu'existentielle suppose d'aller au-delà de sa subjectivité personnelle et de comprendre l'Autre. Comment y parvenir ? Cette posture semble pouvoir s'acquérir par le biais d'un enseignement particulier du droit. À des fins illustratives, il apparaît pertinent de présenter, en guise de synthèse, l'ambition de l'enseignement de l'Université McGill au Québec qui développe une approche de l'enseignement transsystémique du droit pour faire face aux évolutions du droit dans un contexte de globalisation et de pluralisme juridique mondialisé. Le pari de cet enseignement est celui de faire vivre aux étudiants, durant leur cursus universitaire, le « bijuridisme dialogique », c'est-à-dire l'expérience du dialogue entre diverses traditions juridiques en prenant part à l'expression simultanée d'une norme au sein de deux traditions juridiques. Le bijuridisme dialogique ainsi entendu présuppose qu'un individu puisse ainsi développer des « identités juridiques plurielles » par l'apprentissage simultané de deux traditions juridiques. À McGill, cet enseignement bijuridique s'appuie sur la découverte complémentaire des traditions de droit civil et de *common law*. L'objectif pédagogique étant de fournir aux étudiants « un bagage conceptuel, linguistique et métaphorique qui enrichit [leur] description et [leur] compréhension du droit »⁴², passant « de la révélation à la découverte, du linéaire à l'intuitif, de l'abstrait au concret, sans jamais exclure le rapport possible entre chacun de ces modes de connaissance et l'une ou l'autre des traditions juridiques »⁴³ pour ouvrir la voie à l'expérience subjective du dialogue interculturel.

NOTES

1. Labrusse-riou, C. (2007), « La vérité dans le droit des personnes », in Fabre-Magnan, M. (dir.) *Écrits de bioéthique*, Paris, Presses Universitaires de France pp. 47-96.

2. Et comme le souligne Jacques Chevallier : « La normativité du droit ne tient pas à la seule force prescriptive de ses énoncés. Le droit est aussi un discours imprégné des valeurs fondamentales qui assurent la cohésion du groupe social et transcrivant les déterminations élémentaires qui sont au cœur de l'ordre social : dans la norme juridique se profile une certaine conception de la « normalité », pétrée des représentations sociales dominantes » in Chevallier, J. (1984), « L'ordre juridique », in *Le Droit en procès*, Paris, Presses Universitaires de France, pp. 7-49.
3. Foucault, M. (1975), *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, p. 216.
4. Ignatieff, M. (2000), *The rights revolution*, Toronto, House of Anansi Press Limited.
5. Parmi lesquels on peut citer entre autres Aníbal Quijano, Ramón Grosfoguel, Walter Mignolo, Arturo Escobar
6. « Les deux prémisses d'une épistémologie du Sud sont les suivantes [Santos 2006 et 2009 ; Santos et Meneses eds. 2009]. Premièrement, la compréhension du monde dépasse largement la connaissance occidentale du monde. Cela veut dire, de manière concomitante, que la transformation progressive du monde peut emprunter des chemins qui n'ont pas été prévus par la pensée critique occidentale (y compris le marxisme). Deuxièmement, la diversité du monde est infinie : elle inclut des manières très différentes d'être, de penser, de ressentir, de concevoir le temps, d'appréhender les relations des êtres humains entre eux et celles entre les humains et les non-humains, de regarder le passé et le futur, d'organiser la vie collective, la production des biens et des services, et les loisirs. Cette diversité d'alternatives reste largement gaspillée parce que les théories et concepts développés dans le Nord et repris dans tous les lieux de transmission du savoir ne reconnaissent pas ces solutions de rechange ou, quand ils le font, ne les valorisent pas comme des contributions valides pour construire un monde meilleur. Ainsi, à mon avis, ce n'est pas d'alternatives dont nous avons besoin mais plutôt d'une manière alternative de penser les alternatives. », in De Sousa Santos, B. (2011), « Épistémologies du Sud », *Études rurales*, vol. 187, pp. 21-50.
7. La justice cognitive reconnaît l'absence et l'exclusion des épistémès alternatives dans la production du savoir. De Sousa Santos, B. (2016), *Épistémologies du Sud. Mouvements citoyens et polémiques sur la science*, Paris, Desclée de Brouwer, p. 1.
8. Le Roy, E. (1995), « L'accès à l'universalisme par le dialogue interculturel », *Revue générale de droit*, vol. 26, pp. 5-26.
9. DERVIN, F. (2014), « Au-delà du nationalisme méthodologique : l'interculturel sans essentialisme. », *Raisons politiques*, vol. 54, n° 2, pp. 121-132.
10. Comme le constate la philosophe américaine Nancy Fraser « l'injustice fondamentale n'est plus l'exploitation, mais la domination culturelle » in Fraser, N. (2011), *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution*, Paris, La Découverte, p. 13.
11. Savidan P. (2011), *Le multiculturalisme*, Paris, Presses Universitaires de France.
12. Eberhard, C. (2013), « De l'autre côté... La juridicité », *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, vol. 70, p. 81-82.
13. Goodale, M. (2009), *Surrendering to Utopia: An Anthropology of Human Rights*, Stanford, Stanford University Press.
14. Rendant compte des Assises de l'interculturalité Christoph Eberhard écrit : « La nouveauté est que de nos jours l'enjeu du dialogue interculturel, de la (re)connaissance de l'Autre, ne se pose plus uniquement à certains individus. C'est un enjeu collectif, tant au niveau cognitif, de notre construction du sens du monde, que normatif, de son organisation. Michel Alliot, l'un des fondateurs de l'anthropologie du Droit francophone ne disait-il pas : « Dis-moi comment tu penses le monde : je te dirai comment tu penses le Droit. » ?, (Alliot 1989 : 87) » in Eberhard, C. (2013), « Dégager un horizon pluraliste », in Foblets, M.-C., Schreiber, J.-P., (dir.), *Les Assises de l'Interculturalité*, Bruxelles, Éditions Larcier.
15. Pour approfondir l'histoire de la notion, voir Geslin, A. (2019), « Une brève historiographie de « pluralisme juridique » : quand les usages d'une notion en font un instrument de luttes

politiques », *Clio Themis Revue électronique d'histoire du droit*, n°15, pp. 1-18. Parmi les nombreux auteurs relevant de ce courant, mais ne partageant pas nécessairement une vision comparable du pluralisme juridique, on peut citer J.-G. Belley, S. Lebel-Grenier, R. Macdonald, G. Otis, N. Rouland ou J. Vanderlinden.

16. Pour approfondir, voir Provost, R. Sheppard, C. (2013), *Dialogues on Human Rights and legal pluralism*, New York, Springer.

17. Meygret, F. (2013), « International Human Rights and Global Legal Pluralism: A Research Agenda », in Provost, R. Sheppard, C. (dir.) *Dialogues on Human Rights and legal pluralism*, op. cit., pp. 69-95.

18. Griffiths, J. (1986), « What is Legal Pluralism ? », *Journal of Legal Pluralism*, vol. 24, pp. 1-55.

19. Koskeniemi, M. (2007), « Les droits de l'homme, la politique et l'amour » in Koskeniemi, M., *La politique du droit international*, Paris, Éditions A. Pedone.

20. « [L]egal pluralism is not a truth claim. It is a way of characterizing an interpretive choice for citizens about how they wish to conceive law, themselves and the relationship they have to law », MacDonald, R. (2013), « Pluralistic Human Rights? Universal Human Wrongs? » in Provost, R. Sheppard, C. (dir.) *Dialogues on Human Rights and legal pluralism*, op. cit., pp. 15-36. Nous traduisons.

21. Par exemple, « l'approche écocentrée – qui appréhende « l'environnement entier, en incluant ses composantes inanimées, les rochers et les minéraux ainsi que les plantes vivantes et les animaux, [comme possédant] une valeur intrinsèque » (Merchant, 1992 : 74-75) –, remet fondamentalement en cause la conception anthropo-ethnocentrée intrinsèque au régime de la propriété intellectuelle. La prise de conscience de la nécessité de rompre avec cette perspective anthropocentrée est partagée par divers acteurs sociaux et chercheurs²⁶, qui convergent vers l'idée que « nous avons oublié que nous ne sommes pas seulement sur terre mais également issus de la terre, et que notre existence et notre accomplissement dérivent de la terre » (Cullinan, 2003 : 145-146). Dans ce sens, l'éthique écocentrée partagée par divers Peuples autochtones, acteurs sociaux et chercheurs doit constituer le fondement (Legendre, 2001 : 224) du pluralisme juridique afin d'ériger en tant que préoccupation centrale la sphère du vivant ainsi que les supports de la vie. L'émergence et la montée en puissance de mouvements indigènes à travers le monde, porteurs d'une approche écocentrée, ainsi que leur participation progressive dans la sphère publique nationale, à des degrés divers selon leur poids politique, ont remis en cause l'unicité de la vision du monde sous-tendue par le droit occidental. » in Barbosa, J., Canovas, J., Fritz, J.-C. (2012), « Les cosmovisions et pratiques autochtones face au régime de propriété intellectuelle : la confrontation de visions du monde différentes », *Éthique publique*, vol. 14, n°1, [En ligne].

22. MacDonald, R. (2013), « Pluralistic Human Rights? Universal Human Wrongs? », op. cit., pp. 15-36.

23. « Empowerment en matière de droit signifie donner le pouvoir [capacité de choix et d'action] aux personnes qui ne l'avaient pas auparavant en réduisant, selon les termes de Elisabeth Hofmann, leur vulnérabilité à tous les niveaux, ou comme le dirait Naila Kabeer, en changeant, grâce aux droits, les relations de pouvoir qui les ont maintenues en situation d'oppression », in Rivera Maldonado, A. (2014), « De la connaissance à l'action : la pédagogie des droits humains comme instrument de lutte contre la pauvreté des femmes en Amérique Latine » in Champeil-Desplats, V. (dir.), *Pédagogie et droits de l'homme*, Nanterre, Presses universitaires Paris Ouest, pp. 85-98. Attention toutefois, comme le soulignent René Provost et Colleen Sheppard, à ne pas considérer les individus comme des acteurs entièrement libres, puisqu'ils sont situés au sein d'un univers social et normatif particulier.

24. Geslin, A. (2011). « La protection internationale des peuples autochtones : de la reconnaissance d'une identité transnationale autochtone à l'interculturalité normative », *Annuaire Français de Droit International*, Paris, CNRS, pp. 658-687.

25. Comme le souligne Albane Geslin, « comment réinventer le droit international [...] si les contraintes de la pensée classique demeurent si présentes ? » Geslin, A. (2018), « La recherche en droit international de la reconnaissance : quelle(s) posture(s) épistémologique(s) ? » in Geslin, A. Tourme Jouannet E. (dir.) (2018). *Le droit international de la reconnaissance, un instrument de décolonisation et de refondation du droit international ?*, Aix-en-Provence, Confluence des droits, UMR Droits International, Comparé et Européen (DICE).
26. Le concept d'« entrepreneurs de morale » a été forgé par le sociologue Howard Becker dans son ouvrage *Outsiders* en 1963. Mikael Madsen y fait référence lorsqu'il évoque quant à lui les entrepreneurs juridiques dans l'article suivant : Madsen, M. (2010). « La fabrique des traités européens. Une analyse de la genèse et évolution de la charte des droits fondamentaux », *Revue française de science politique*, vol. 60, p. 286.
27. Voir notamment De Sousa Santos, B. (2004). « Vers un nouveau sens commun juridique », Paris, LGDJ, pp. 35-38.
28. Tourme Jouannet, E. (2006), « Colonialisme européen et néo-colonialisme contemporain (Notes de lecture des manuels européens du droit des gens entre 1850 et 1914) », *Baltik Y. I. L.*, vol. 6, pp. 49-78.
29. « Le concept de reconnaissance n'est pas nouveau dans le champ juridique ; toutefois il s'est agi pour Emmanuelle Tourme Jouannet de lui conférer un sens distinct de celui auquel classiquement les juristes internationalistes renvoient, à savoir la reconnaissance d'État ou de gouvernement, ou plus largement l'expression de la volonté de l'État d'accepter ou de ne pas s'opposer aux effets d'une situation préexistante. Toutefois, le terme de « reconnaissance » est à entendre dans un sens tout différent, emprunté à la sociologie et à la philosophie morale et politique (Charles Taylor, Axel Honneth, Nancy Fraser notamment, auteurs qui développent des projets différents mais dont les réflexions constituent un solide point d'ancrage théorique). En ce sens, il constitue indéniablement un nouveau paradigme de la recherche en droit » Geslin, A., Tourme Jouannet, E. (2018), « Décoloniser et refonder le droit international au prisme de la reconnaissance » in Geslin, A. Tourme Jouannet E. (dir.) *Le droit international de la reconnaissance, un instrument de décolonisation et de refondation du droit international ?*, op. cit. pp. 11-15.
30. Berhnheim, E. (2011), « Le « pluralisme normatif » : un nouveau paradigme pour appréhender les mutations sociales et juridiques », *R.I.E.J.*, vol. 67, pp. 1-41.
31. Vachon R. (1990). « L'étude du pluralisme juridique – une approche diatopique et dialogale », *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, n°29, p. 166-168.
32. À cet égard, la contribution au sein de ce dossier de Laetitia Braconnier portant sur les « Vérités plurielles et justice transitionnelle en Colombie » présente la résistance des groupes autochtones marginalisés pour la construction d'un récit de mémoire historique nationale en Colombie.
33. Israël, L. (2009). *L'Arme du droit*, Paris, Les Presses de Science Po.
34. Comme le souligne Ramón Grofoguel, « [s]i l'universalisme abstrait établit des relations verticales entre les peuples (...), l'universalisme concret est le résultat d'un processus horizontal de dialogue critique entre des peuples qui se considèrent égaux entre eux » in Grofoguel, R. (2010), « Vers une décolonisation des "uni-versalismes" occidentaux : le "pluri-versalisme décolonial", d'Aimé Césaire aux Zapatistes », in Bancel, N., Bernault, F., Blanchard, P., Boubeker, A. Mbembe, A. et Vergès, F. (dir.), *Ruptures postcoloniales*, Paris, La Découverte.
35. Geslin, A. (2016), « De l'entre-soi à l'entre-autre(s) : enjeux et ambiguïtés de la reconnaissance internationale des droits des peuples autochtones » in Tourme Jouannet, E., Muir Watt, H., Defrouville, O., et Matringe, J. (dir.) *Droit international et reconnaissance*, Paris, Pedone, pp. 139-174.
36. Geslin, A. « De l'entre-soi à l'entre-autre(s) : enjeux et ambiguïtés de la reconnaissance internationale des droits des peuples autochtones », op. cit., p. 33.
37. « [I]es affects sont une source de connaissance et jouent de ce fait un rôle épistémique non négligeable. (...) Il faut, en effet, reconnaître non seulement qu'elles [les émotions] déterminent

pour partie la production de connaissances, mais qu'elles sont elles-mêmes le fruit de déterminations sociales. » in Geslin, A. (2017), « La recherche en droit international de la reconnaissance : quelle(s) posture(s) épistémologique(s) », *op. cit.*, p. 12.

38. Voir Encinas de Muñagorri, R., Hennette-Vauchez, S., Miguel Herrera, C. et Leclerc, O. (2016), *L'analyse juridique de (x), Le droit parmi les sciences sociales*, Paris, Éditions Kimé.

39. Les réflexions de la philosophe Barbara Cassin sont, sur ce point, plus qu'éclairantes : « La « méthode » pour faire face à la non-compréhension est de ne pas harmoniser, surtout pas trop ni trop vite, mais de se transporter en « zone de traduction » et de demeurer aussi longtemps que possible dans cet in-between, entre-deux ou plus de deux, jusqu'à devenir un peu meilleurs passeurs, go-betweens » in Cassin, B. (2016), *Éloge de la traduction. Compliquer l'universel*, Paris, Fayard, pp. 78-79, cité par Geslin, A. (2017), « La recherche en droit international de la reconnaissance : quelle(s) posture(s) épistémologique(s) », *op. cit.*, p. 11.

40. Comme le souligne Christoph Eberhard : « (L)e défi interculturel fait resurgir le sentiment de devenir étranger chez soi, d'une unité perdue, d'un effritement de la cohésion sociale, d'une fin de l'identité nationale, d'une fin du « Nous », la crainte que les valeurs et pratiques communes soient menacées, un sentiment d'insécurité pour sa propre personne et de la fin des projets collectifs rendant ainsi l'avenir incertain. Pour que la « crise » puisse se faire de la manière la plus positive possible, encore faut-il prendre acte du fait qu'elle est normale car intimement liée à l'ethnocentrisme naturel de tout humain. Or la culture moderne a construit son ethnocentrisme comme un « universel ». Elle a posé sa manière de penser le droit, le politique, l'économique, le scientifique etc. comme LA manière rationnelle et universelle de les aborder. Ceci rend la crise du choc interculturel d'autant plus douloureuse (?), puisque selon cette vision il ne devrait pas y avoir d'autres manières de faire et de voir légitimes, les autres visions, mêmes européennes mais non-modernes, étant, au mieux, reléguées « au passé ». » Eberhard, C. (2014), *Oser le plurivers, pour une globalisation interculturelle et responsable*, Paris, Connaissances et Savoirs.

41. Jutras, D. (2000), « Énoncer l'indicible : le droit entre langues et traditions », *Revue internationale de droit comparé*, vol. 52 n°4. Octobre-décembre. pp. 781-796.

42. *Ibid.* p. 795.

43. *Ibid.* p. 793.

RÉSUMÉS

Dans le cadre d'une réflexion consacrée à l'analyse des rapports entretenus entre le droit et la vérité, l'angle d'attaque privilégié est ici celui de questionner les rapports de pouvoir épistémiques que le droit international des droits de l'Homme (DIDH) pourrait instituer par les régimes de vérité qu'il met en œuvre. La réflexion critique concernant la légitimité du caractère « universel » des droits humains n'est pas nouvelle, toutefois, il s'agira ici de s'interroger sur la responsabilité de la posture épistémologique de la recherche en DIDH. Prenant appui sur les apports de l'anthropologie du droit et du pluralisme juridique « mondialisé », cet article esquisse les enjeux épistémologiques d'une recherche garante de la reconnaissance de l'interculturalité normative - nécessaire au développement d'un droit qui pourrait se départir de ses potentialités néocoloniales.

Through a reflection over the articulation of law and truth, this paper focuses on the epistemic power relations implemented by international human rights law. Although the critical reflection

on the legitimacy of the "universality" of human rights has a long history, our point here is to question the responsibility of the epistemological posture of research in international human rights law. This article relies on the contributions of law anthropology and "globalized" legal pluralism so as to outline the epistemological challenges of a research that would guarantee the recognition of the normative interculturality.

INDEX

Mots-clés : droit international des droits de l'Homme, interculturalité, pluralisme juridique, droit international de la reconnaissance

Keywords : International human rights law, Interculturality, legal pluralism, International law of recognition

AUTEUR

PÉNÉLOPE DUFOURT

Pénélope Dufourt est doctorante en droit public, à l'Université de Paris Nanterre. Elle est membre du Centre de théorie et d'analyse du droit, équipe CREDOF, UMR7074.