

3

L'impact méthodologique de l'analyse plurale dans l'étude anthropologique des cultures juridiques

Christoph EBERHARD

Les questions du pluralisme juridique ou normatif, voire d'une approche pluraliste de la juridicité, sont au cœur des démarches de l'anthropologie du Droit. Si elle n'en a pas le monopole, l'anthropologie du Droit leur donne néanmoins un caractère plus radical¹ que d'autres théories et approches scientifiques du Droit. Elle contribue à dégager l'horizon et les enjeux d'une démarche plurale au sens le plus profond. Ainsi, tout en s'inscrivant dans ce point de vue particulier, ce chapitre a pour vocation de dégager des balises méthodologiques pour une approche plurale du Droit et des cultures juridiques d'application plus large.

Quelle est la spécificité de l'anthropologie du Droit ? En quoi peut-on dire que sa démarche pluraliste va au-delà du pluralisme

1. Au sens étymologique de « qui va à la racine », « qui va à l'essence ».

juridique ou normatif tel qu'habituellement abordé par d'autres approches critiques, comme la sociologie du droit, l'histoire du droit, la théorie du droit, la philosophie du droit, l'analyse économique du droit, etc. ? En quoi ses enseignements peuvent-ils se révéler utiles pour ces autres approches ?

Le lecteur attentif aura noté ci-dessus l'emploi différentiel entre « Droit » et « droit » selon qu'il s'agit de désigner l'anthropologie du Droit ou d'autres approches théoriques. Il ne s'agit pas là d'une erreur d'inattention, mais d'une convention typographique² qui pointe vers l'originalité du point de vue anthropologique. Le « droit » renvoie au « droit » tel qu'il est défini dans la pensée occidentale moderne : il est lié à l'État, à des professionnels. Il est distinct d'autres sphères telles que la morale, le religieux, le social, etc. Dans les systèmes juridiques continental-européens ou civilistes, il est aussi plus particulièrement abordé comme système juridique, c'est-à-dire comme un système cohérent de normes organisant le vivre-ensemble dans la société et émanant de l'État. Dans la *Common Law*, le droit est plutôt perçu comme un corpus émergent de la communauté dont les juges sont issus. S'il se constitue à travers le cumul d'expériences, la *case law*, nourri de la pratique du droit, il n'en demeure pas moins intimement lié à l'État dont le juge est un officier.

Perçu de prime abord comme une évidence, la plupart des approches critiques du droit prennent ce « droit » comme point de départ de leurs analyses afin de mieux le comprendre. À son origine, il en est de même avec l'anthropologie du Droit. Sauf que celle-ci se heurte dès le départ de son entreprise scientifique à un paradoxe dû au fait qu'elle s'intéresse à des cultures « autres³ », ou, en d'autres termes, des cultures qui ne partagent

-
2. Qui n'est pas suivie par tous les auteurs, mais que je suis personnellement dans tous mes travaux, sauf lorsque je cite d'autres auteurs qui ne partagent pas cette convention.
 3. Il faut noter que si aux origines de l'anthropologie cette discipline se définissait par son objet « autre », les « cultures exotiques » et « lointaines », de nos jours elle travaille aussi sur les sociétés occidentales et

pas la matrice culturelle occidentale moderne. Ces cultures découpent la réalité dans d'autres catégories et selon d'autres logiques. Dans nombre d'entre elles le concept même de « droit » ou de « droits » n'existe pas, ni les concepts qui y sont liés tels que « l'État », le « système juridique », le « code », la « personne juridique ». Même les notions sous-jacentes comme « écriture », « individu », « Raison » n'y existent pas.

Comment alors comprendre et analyser un « droit » dans des sociétés qui ne le connaissent pas ? Comment parler de « cultures juridiques » sans surimposer sa propre vision sur elles ? Comment comparer des expériences humaines qui *a priori* peuvent paraître incomparables ? On voit pointer les enjeux du pluralisme : comment comprendre un phénomène à travers la diversité de ses manifestations en rendant compte de la diversité tout en dégagant les similitudes... et sans le réduire à l'unité ? Comment définir le phénomène même, lorsque sa définition initiale semble complètement inadéquate dans un nouveau contexte ? Le droit tel que nous le connaissons dans la tradition occidentale moderne ne serait-il lui-même qu'une manifestation d'un phénomène plus général, le « phénomène juridique », le « Droit » ou la « juridicité », cristallisé sous d'autres formes dans d'autres cultures⁴ ? Le « Droit »/phénomène juridique lui-même ne serait-il un phénomène universel qu'à partir de la vision du monde qui l'a élaboré ? Quelle implication cette relativisation a-t-elle sur notre conception même du « droit » ? Michel Alliot a illustré ces questions de manière très parlante dans les années 1980 dans son introduction à un texte fondateur sur la coutume africaine :

On jouait à toutes les tables, et souvent gros. La nuit avait été longue et la fumée qui depuis longtemps avait envahi le tripot empêchait de voir de l'une à l'autre. Il eût fallu se

la modernité, et c'est plutôt une sensibilité particulière à l'altérité qui la caractérise plutôt que ses objets d'étude.

4. Voir le hors série *Juridicités*, Paris, Karthala, coll. « Cahiers d'Anthropologie du droit », 2006.

déplacer et l'on aurait alors été émerveillé par la variété. Chaque table jouait un jeu différent : ici les tarots, le lansquenet, le pamphile, le polignac et le mistigri, là le whist, le bridge et le boston, plus loin la belote, la bataille et même le bonneteau. Tout à coup les joueurs de belote quittèrent leur table pour observer celle de bridge. L'un d'eux revint assez vite ayant remarqué que les bridgeurs ne connaissaient pas les règles du jeu (il songeait à celles de la belote) et commettaient beaucoup d'erreurs : optimiste et bienveillant, il pensa qu'ils finiraient par les apprendre et par savoir jouer. Les ayant observés plus longtemps, un de ses camarades comprit qu'ils ne s'essayaient pas à la belote mais à un autre jeu : il nota la façon dont ils classaient les cartes et les abattaient et rejoignit le premier pour lui faire part de sa découverte. C'est alors que le troisième joueur de belote, ayant deviné qu'il fallait connaître les règles du bridge pour comprendre la partie s'en enquit auprès des joueurs : ils lui remirent un manuel, ajoutant qu'il ne suffirait pas de bien lire et qu'il lui faudrait une longue pratique du tripot pour prétendre connaître le bridge. Ainsi vont les sociétés humaines. Chacune joue un jeu particulier que les autres peinent à déchiffrer⁵.

Du point de vue de l'anthropologie du Droit, la question du pluralisme est intimement liée à la découverte de la mise en forme du vivre-ensemble dans d'autres cultures et à la compréhension du phénomène juridique dans sa généralité. Elle est nourrie des confrontations, comparaisons, tentatives de compréhension et de dialogues de la culture de recherche moderne occidentale dont les sciences sociales et juridiques sont issues avec des cultures différentes de celle-ci. L'approche plurale du droit, voire du Droit, est donc étroitement liée à l'intercultural-

5. Michel Alliot, « La coutume dans les droits originellement africains », *Bulletin de liaison du Laboratoire d'anthropologie juridique de Paris*, n° 7-8, 1985, p. 79, republié dans Michel Alliot, *Le droit et le service public au miroir de l'anthropologie*, textes choisis et édités par Camille Kuyu, Paris, Karthala, 2003, p. 53.

lisme, c'est-à-dire à la prise en compte de la diversité culturelle humaine et à la mise en dialogue des différentes cultures.

Cette situation a des effets profonds sur les manières de se poser des questions, de les explorer, de construire une problématique, puis de tenter d'y répondre à travers le recueil, l'analyse et la comparaison d'informations et d'observations, et enfin leur modélisation et communication. En effet, contrairement à des études portant sur « notre monde », en situation d'interculturalité, et *a fortiori* lorsque l'on s'intéresse à des cultures qui ne partagent pas une matrice culturelle commune, rien ne permet de considérer *a priori* quoi que ce soit comme point de départ valide. Ainsi par exemple, si les sciences sociales, en continuité avec la vision du monde moderne, sont anthropocentrées, de nombreuses cultures qu'elles explorent sont plus cosmocentrées ou théocentrées. Dans une perspective bouddhiste⁶ ou dans la perspective de nombreux peuples autochtones tels que les Mohawks en Amérique du Nord⁷, l'être humain n'occupe pas une place privilégiée dans le monde, mais est inséré dans des relations avec le reste de l'univers. Là où les sciences modernes établissent des limites, comme la limite fondatrice en anthropologie de la nature et de la culture, ces cultures n'en voient pas⁸. Là où les tentatives d'explication modernes se limitent aux interactions et enjeux humains, ces cultures prennent en compte le monde invisible, les esprits, les ancêtres, les considérations astrologiques... Dans les sociétés marquées par l'Islam, c'est le divin qui joue un rôle prépondérant, qui donne sens au vivre « ici-bas ». Le Droit tout en réglant la conduite des hommes le fait en référence non pas à leur volonté autonome ou à leur contrat social, mais à Dieu.

-
6. Rebecca Redwood French, *The Golden Yoke. The Legal Cosmology of Buddhist Tibet*, United States of America, Cornell University Press, 1995.
 7. Robert Vachon, « La nation Mohawk et ses communautés. Chapitre 2 : Cultures politiques : occidentale et Mohawk. Une mise en contraste », *Interculture*, n° 114, 1992.
 8. Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.

L'ethnocentrisme est l'attitude consistant à comparer toutes les expériences humaines à l'aune de la nôtre, implicitement perçue comme supérieure. Comment rendre compte des réalités, des points de vue d'autres cultures, à partir du point de vue des sciences sociales et humaines modernes en étant le moins ethnocentrique possible ? S'il n'y a pas de solution définitive, toute recherche étant enracinée quelque part et donc sujette à des limitations, on peut cependant minimiser la tare de l'ethnocentrisme en construisant patiemment toute hypothèse, question, proposition, tentative de compréhension, théorie et modèle en restant constamment ouvert à la critique, à l'autocritique et à la remise en question non seulement de ses résultats mais de sa démarche même.

Le texte de Michel Alliot cité plus haut constitue un moment de prise de conscience d'un ethnocentrisme qui avait par le passé marqué la découverte des Droits originellement africains par les anthropologues :

Des rapports des premiers administrateurs aux coutumiers juridiques de l'A.O.F., aux *Éléments* de R. Possoz et au *Traité* d'André Sohier, nos connaissances semblent s'être considérablement enrichies. Un doute subsiste pourtant. Quand on lit les anthropologues sur les sociétés d'Afrique noire comme sur tant d'autres, on est frappé de constater qu'ils n'y voient que l'envers de nos propres sociétés : qu'elles soient sans État, sans chefferie, sans complexité, sans écriture, sans histoire, sans surplus, froides quand les nôtres sont chaudes, répétitives quand nous sommes créatifs, mythiques quand nous sommes rationnels, elles ne se définissent que par le manque de ce que nous sommes. On soupçonne alors que les administrateurs et les juristes qui ont recueilli les coutumes participaient du même esprit et l'on repère vite que de fait la coutume était pour eux l'envers de la loi (non écrite, non publique, non générale, incertaine, irrationnelle, inapte aux innovations volontaires) et le Droit l'envers du nôtre (non différencié de la religion, de la morale et des habitudes sociales, ignorant la distinction du Droit public et du Droit privé, celles des personnes et des choses,

collectif et inégalitaire). La collecte donnait l'illusion de connaître les coutumes, elle n'avait pas permis de les reconnaître. Les Droits originels d'Afrique n'étaient pas des Droits originaux, mais des ébauches de Droits qui, par évolution naturelle ou aidée, devaient rejoindre les seuls vrais Droits, ceux de l'Occident⁹.

L'approche plurale des cultures juridiques est exigeante. Comment rester vigilants et se donner les moyens de mener une démarche scientifique la plus critique possible de ses propres postulats et présupposés de manière à pouvoir les remettre en cause si cela s'avère nécessaire ? Dans les pages qui suivent seront développés quelques jalons ou balises pour une approche non ethnocentrique de l'analyse plurale des cultures juridiques. Tout d'abord il s'agira de prendre conscience des enjeux et limites de toute recherche en sciences sociales. Ensuite, seront précisées les contraintes particulières de l'anthropologie du Droit qui mènent à proposer une méthode particulière : l'approche diatopique et dialogale. Cette dernière donnera un premier éclairage sur le pluralisme juridique en lien avec la notion de culture juridique. La démarche sera ensuite complétée par un cheminement anthropologique entre les quatre pôles essentiels que sont l'altérité, la complexité, l'interculturalité et l'humanité, pour aborder la normativité de manière plurale dans le contexte contemporain de la globalisation.

La recherche : un jeu de questions et de réponses sur un objet

Qu'implique la démarche scientifique de manière générale ? Comment situer clairement les recherches ponctuelles que le

9. M. Alliot, « La coutume dans les droits originellement africains », art. cit., p. 53-54.

chercheur est amené à effectuer dans l'entreprise plus vaste de la recherche en sciences humaines et sociales ?

Étienne Le Roy rappelait lors de ses cours d'anthropologie juridique au Laboratoire d'anthropologie juridique de Paris que toute recherche est un jeu de questions et de réponses sur un objet. Pour être scientifique, elle doit en outre être soumise aux exigences de la reproductibilité : la démarche du chercheur doit être explicite, et s'il n'est pas possible en sciences sociales de fournir des protocoles de recherche permettant à d'autres chercheurs de reproduire l'expérience en laboratoire comme dans les sciences exactes, l'idéal demeure néanmoins de partager les résultats de sa démarche et leur construction de la manière la plus rigoureuse possible. Le chercheur collectera des données de terrain sous forme d'enregistrements audio et vidéo, de carnets de terrain, en référant à la littérature existante. Il partagera les résultats de sa recherche articulés autour d'une problématique clairement définie et de la manière la plus transparente possible pour son auditoire, la communauté des pairs scientifiques qui seront invités par la publication des résultats à les contester, à les approuver ou à les mener plus loin.

On peut résumer cette démarche, comme l'a fait Étienne Le Roy, par une petite équation, où Re renvoie à la Recherche, Q aux questions, R aux réponses, O à l'objet et Rep à la reproductibilité :

$$\text{Re} = \left| \frac{\text{Q/R}}{\text{O}} \right|^{\text{Rep}}$$

Cette équation ne se veut pas une formule mathématique, mais juste un outil pédagogique, une représentation graphique qui permet de visualiser synthétiquement les différents enjeux. En effet, en regardant cette « équation », les cinq éléments clefs et leurs relations apparaissent immédiatement. Dans une recherche donnée, chacun des trois termes de la « fraction » peut être plus ou moins mis en avant, ce qui aura un impact important sur la manière de la construire et de l'aborder. Dans certaines recherches, l'objet est clairement identifié, ainsi que les questions.

Il s'agira avant tout d'apporter de nouvelles réponses – par exemple compléter certaines observations d'une étude ethnographique ou mettre à jour l'évolution jurisprudentielle dans un domaine donné. Cette démarche est assez simple et souvent monodisciplinaire, l'objet et les questions étant fournis par une discipline bien établie. Parfois, ce sont cependant les questions qui deviennent l'enjeu principal de la recherche : les questions de départ étaient-elles heuristiques ? Faut-il en poser d'autres ? Souvent ces questionnements vont de pair avec une ouverture de la démarche à d'autres disciplines, que ce soit de manière pluridisciplinaire, c'est-à-dire en prenant connaissance de points de vue de disciplines différentes sur un objet, ou de manière interdisciplinaire, ce qui correspond à une interaction plus poussée où un véritable dialogue est engagé entre disciplines pour réorienter les questionnements¹⁰. À l'instar de Raimon Panikkar qui, dans un article célèbre, répondait à la question « La notion des droits de l'homme est-elle un concept occidental ? »¹¹, on peut se demander si chercher à savoir si l'Inde connaît ou non les droits de l'homme est une bonne question. Réflexion faite, et en mobilisant les outils de la philosophie et des religions comparées, il lui semble que non. Selon cet auteur, il faut aborder la question en d'autres termes : quel serait l'équivalent fonctionnel des droits de l'homme dans la culture indienne ? Enfin, parfois c'est l'objet même de la recherche, voire de la discipline, qui se retrouve remis en cause, pouvant ainsi mener à la création d'un nouveau champ de recherche transdisciplinaire, voire à l'émergence d'une nouvelle discipline. L'anthropologie du Droit en est une illustration. Si l'on prend au sérieux par exemple la nouvelle question dégagée par Raimon Panikkar sur les droits de l'homme, se pose alors la question de ce que l'on

10. Sur ces différentes démarches, voir François Ost et Michel van de Kerchove, *Jalons pour une théorie critique du droit*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, coll. « Travaux et Recherches », 1987, p. 69 et s.

11. Raimon Panikkar, « La notion des droits de l'homme est-elle un concept occidental ? », *Interculture*, vol. XVII, n° 1, cahier 82, 1984, p. 3-27.

compare. Est-on alors encore en train de faire du droit comparé ? Parle-t-on encore de « droit » ? Ou faut-il redéfinir le champ même des réflexions en proposant par exemple, comme nous l'avons exposé plus haut, d'élargir le concept de « droit » à celui de « Droit »/phénomène juridique/juridicité ? Faut-il aller encore plus loin et abandonner toute référence même au « Droit » ?

L'anthropologie du Droit joue constamment sur ces différents tableaux. La redéfinition des questions ainsi que de son objet fondamental, le « Droit » ou la juridicité, est un processus continu que le chercheur doit sans cesse avoir à l'esprit – au risque de se fourvoyer sinon dans le piège de l'ethnocentrisme. L'étude anthropologique du Droit se révèle profondément plurale dans ses questionnements et appelle une démarche théorique critique à chaque moment non seulement de ses réponses, mais aussi de ses questionnements et de ses objets. Elle s'inscrit explicitement entre les démarches de l'anthropologie et de la théorie du Droit, comprise au sens large, la démarche anthropologique alimentant et redéfinissant les questionnements de théorie du Droit... en notant que ses descriptions peuvent alors parfois acquérir une valeur performative ou prescriptive. Si un anthropologue décrit des situations de pluralisme juridique ou normatif en constatant l'existence d'autres phénomènes de régulation que ceux de l'État, dans une situation donnée, à un auditoire de chercheurs en sciences sociales, il reste dans le domaine descriptif. Lorsqu'il partage les mêmes observations avec des juristes celles-ci révèlent des enjeux liés au caractère performatif du droit. En effet, les trouvailles de l'anthropologue font concurrence au droit officiel. Elles remettent en cause le monopole étatique sur la production normative. Si le juriste accepte ces prétentions d'existence d'autres « Droits », que devient tout son édifice ? Comment définir alors les sources du Droit ? Comment continuer à administrer le Droit ? Nous allons maintenant nous intéresser plus particulièrement aux enjeux de la compréhension pluraliste des cultures juridiques et ne développerons pas plus loin ces dernières questions des conditions de recevabilité par les juristes des trouvailles anthropologiques.

Ethnographie, ethnologie et anthropologie : trois étapes de la démarche anthropologique

Ethnographie, ethnologie et anthropologie : pour situer l'approche des cultures juridiques et du Droit d'un point de vue anthropologique, la distinction classique de Claude Lévi-Strauss des trois étapes de la démarche anthropologique est très utile¹².

La première étape, l'ethnographie, est la plus descriptive. Elle joue un rôle central dans la démarche anthropologique. Dans le monde anglo-saxon, à la suite des travaux de Bronislaw Malinowski, la monographie de terrain issue d'une observation participante jouit d'un prestige indéniable et a longtemps été perçue comme la base et le fleuron de toute démarche anthropologique. De prime abord, elle consiste en une approche *bottom up*, partant des pratiques des acteurs et de leur observation, en contraste avec les analyses des juristes qui se font plutôt *top down*, des normes et du système vers les acteurs. D'un point de vue anglo-saxon, c'était la démarche la plus objective, car elle ne reposerait sur pratiquement aucune médiation théorique mais se contenterait de la description de ce qui peut être observé. L'idéal était l'image de l'anthropologue qui plantait sa tente au milieu d'un village et l'observait pendant au moins une année pour en faire ensuite une monographie de terrain, partant des éléments visibles les plus immédiats (environnement, méthodes de subsistance) pour dévoiler petit à petit l'organisation de la parenté, du politique, du symbolique et du religieux. Depuis une dizaine d'années on observe cependant la découverte de l'importance de la construction de l'objet, même dans le monde anglo-saxon. Rien n'existe sans une problématique donnée. Les terrains n'existent pas en vase clos et la monographie totale n'est pas possible car le terrain est toujours abordé d'une certaine manière. L'époque contemporaine de la globalisation a même mis en exergue la construction de problématiques explicites afin de pouvoir étudier des phénomènes

12. Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1995.

donnés, comme par exemple les droits de la femme, dans les interactions entre diverses arènes globales et locales. Au lieu d'un seul terrain, l'anthropologue sera amené à en effectuer plusieurs (par exemple dans des institutions internationales, des juridictions nationales, des ONG, des communautés locales, etc.) et de les nouer autour de sa problématique. Il étudiera donc moins du bas vers le haut ou du haut vers le bas, mais plutôt « à travers » (*study through*), comme l'illustre à merveille l'ouvrage de Sally Engle Merry sur les droits de la femme entre dynamiques globales et locales¹³. La collecte des données se fera donc non pas de manière « naturelle », mais selon un agenda de recherche donné.

La seconde étape, l'ethnologie, consiste à dégager des généralités des situations observées lors de la pratique ethnographique, à s'intéresser aux structures et processus sous-jacents. Pour ce faire, il est souvent nécessaire de comparer ces données de terrain avec des données d'autres terrains voisins pour en faire ressortir certaines régularités. Traditionnellement, c'était la comparaison de données issues d'une aire culturelle donnée pour en faire ressortir l'originalité plus générale par rapport à l'ensemble des expériences humaines. Michel Alliot¹⁴ illustre parfaitement cet enjeu de la comparaison de données de terrain pour en déceler la logique sous-jacente dans son texte sur la découverte de la coutume africaine :

Le chercheur qui veut connaître les Droits originels de l'Afrique noire doit aujourd'hui imiter le troisième joueur de belote. Après les avoir pris pour le contraire de notre propre Droit, puis les avoir reconnus en tant que Droits, il faut mettre au jour la logique qui a permis leur genèse et limité leur expression. Jusqu'alors on ne peut pas plus prétendre connaître

13. Sally Engle Merry, *Human Rights and Gender Violence. Translating International Law into Local Contexts*, Chicago-Londres, The University of Chicago Press, 2006.

14. M. Alliot, « La coutume dans les droits originellement africains », art. cit., p. 55.

ces Droits qu'on ne pourrait le faire du bridge après avoir observé les joueurs sans se préoccuper des règles.

Enfin, la troisième étape est la plus théorique et la plus générale : il s'agit de comparer les données recueillies par l'ethnographie et les premières généralisations ethnologiques pour en tirer des conclusions anthropologiques, c'est-à-dire concernant l'être humain dans sa généralité. Comme le rappelle Claude Lévi-Strauss¹⁵ en citant Jean-Jacques Rousseau, qu'il considérerait comme l'un des précurseurs de l'anthropologie : « Quand on veut étudier les hommes, il faut regarder près de soi ; mais pour étudier l'homme, il faut apprendre à porter sa vue au loin ; il faut d'abord observer les différences pour découvrir les propriétés¹⁶. » Dans le domaine du Droit, selon Michel Alliot :

[...] si, dans un effort pour se dépouiller de tout ethnocentrisme, on admet que le Droit n'est lié par nature ni à l'existence d'un État, ni à la formulation de règles, ni à la reconnaissance d'une rationalité, d'un système, ou d'une unité quelle qu'elle soit, si allant plus loin on admet que le Droit n'est qu'un cas particulier du système juridique, une objectivation par l'effet de laquelle ce qui est droit est conçu comme un Droit, comme un ensemble ayant une existence séparée, il reste à préciser ce qui caractérise le phénomène juridique par rapport aux autres phénomènes sociaux¹⁷.

Caroline Plançon abordant explicitement, dans le chapitre qui suit, les enjeux de la méthode du terrain anthropologique dans l'étude plurale des cultures juridiques, ils ne seront pas approfondis ici, au profit d'une exploration de la méthode

15. C. Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 413.

16. Jean-Jacques Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, ch. VIII, 1781.

17. Michel Alliot, « L'anthropologie juridique et le droit des manuels », *Bulletin de liaison du Laboratoire d'anthropologie juridique de Paris*, n° 6, 1983, p. 181-198, républié dans Michel Alliot, *Le droit et le service public au miroir de l'anthropologie*, *op. cit.*, p. 309.

diatopique et dialogale sous-jacente à une approche pluraliste et non ethnocentrique du phénomène juridique.

L'approche diatopique et dialogale, fondement d'une théorisation et d'une approche plurale des cultures juridiques et du Droit

La démarche de l'anthropologie du Droit met en lumière l'enracinement de toute entreprise de connaissance. Il n'existe pas de point de vue universel. Toute perspective est par définition limitée. Elle permet de voir certaines choses tout en en plongeant d'autres dans l'ombre. Dans la rencontre avec d'autres cultures, cette prise de conscience est exaltée. Une question paradoxale se pose : comment comprendre les constructions d'un autre *topos* culturel à partir de son *topos* ? Les êtres humains ont ceci de particulier qu'ils ne sont pas uniquement des objets de connaissance, mais aussi des sujets connaissants. Une démarche objective de la part du chercheur en sciences humaines et sociales l'oblige donc paradoxalement à prendre en compte la subjectivité de ceux sur – ou avec – lesquels il travaille. Souvent cet enjeu est escamoté, comme l'ont illustré les remarques de Michel Alliot ci-dessus, parce qu'on ne voit dans l'autre qu'une image plus ou moins parfaite de soi-même. Cette attitude de « non-reconnaissance » de l'Autre derrière la façade d'une connaissance de l'autre est au fondement des théories évolutionnistes qui, tout en reconnaissant une humanité à toutes les cultures d'un point de vue formel, hiérarchisaient cependant cette humanité en divers degrés de développement, par exemple comme dans la théorie classique de Morgan de la sauvagerie vers la civilisation, en passant par la barbarie – la civilisation correspondant bien sûr à l'état atteint par l'observateur et qui est posé comme horizon universel et but ultime du développement de tous les êtres humains.

La démarche diatopique et dialogale tente de s'émanciper de cet état de fait. Elle vise à comprendre les constructions d'une culture à partir du *topos* d'une autre culture en mettant en tension créatrice deux *topoi* culturels et leurs *mythoi* et *logoi* respectifs à travers un dialogue dialogal¹⁸. Le *logos* renvoie ici aux constructions conscientes observables dans les différentes cultures. Le *mythos*¹⁹, ou mythe, renvoie à l'horizon inconscient sous-jacent. C'est ce en quoi l'on croit tellement que l'on ne croit pas que l'on y croit, à l'instar de la lumière qui nous permet de voir mais que l'on ne voit pas. Le dialogue dialogal renvoie à un dialogue qui se démarque de ce que Raimon Panikkar²⁰ désigne comme dialogue dialectique. Ce dernier a pour objet le débat rationnel entre points de vue pour approcher la réalité d'une situation. Le débat est contradictoire et se fonde sur l'idée que la réalité peut être connue rationnellement et que le but du dialogue est avant tout d'éliminer des erreurs pour se rapprocher de plus en plus du « vrai ». Si cette approche est très utile dans des situations où les prémisses du dialogue sont partagées, elle devient néanmoins contre-productive dans d'autres situations telles que les contextes interculturels où les présupposés ne sont plus les mêmes, lorsque l'on tente de dialoguer

-
18. Christoph Eberhard, *Droits de l'homme et dialogue interculturel*, Paris, Éditions Connaissances et Savoirs, 2^e éd., 2011, p. 183 et s. ; Étienne Le Roy, « Juristique et anthropologie : un pari sur l'avenir », *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, n° 29, 1990, p. 5-21 ; Robert Vachon, « L'étude du pluralisme juridique – une approche diatopique et dialogale », *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, n° 29, 1990, p. 163-173.
19. « Le mythe c'est l'horizon invisible sur lequel nous projetons nos conceptions du réel. » Voir Raimon Panikkar, *Myth, Faith and Hermeneutics – Cross-Cultural Studies*, USA, Paulist Press, 1979, p. 30. C'est « ce en quoi l'on croit, sans croire qu'on y croit ». Voir Robert Vachon, « Guswenta ou l'impératif interculturel – Première partie : Les fondements interculturels de la paix », *Interculture*, vol. XXVIII, n° 2, cahier 127, 1995, p. 38. Pour une discussion approfondie de la « dimension mythico-symbolique de la réalité et de la culture », voir *ibid.*, p. 33 et s.
20. Raimon Panikkar, « The Dialogical Dialogue », in Frank Whaling (éd.), *The World's Religious Traditions*, Édimbourg, T. & T. Clark, 1984, p. 201-221.

avec des cultures qui ne connaissent pas les notions de « droit », « d'individu », etc. Dans ces situations, il devient primordial de révéler nos présupposés implicites, nos horizons de sens invisibles, nos mythes à travers le dialogue avec l'autre.

Raimon Panikkar, dans son texte cité plus haut, explique que la démarche diatopique et dialogale est liée à la recherche d'équivalents homéomorphes :

Il est de mauvaise méthode de commencer par demander : Est-ce qu'une autre culture possède aussi la notion des Droits de l'Homme ? – en posant en principe qu'une telle notion est absolument indispensable pour garantir la dignité humaine. Aucune question n'est neutre car toute question conditionne les réponses qui peuvent lui être données. [...] Les opérations de traduction sont plus délicates que les transplantations cardiaques. Alors que devons-nous faire ? Nous devons creuser en profondeur jusqu'à ce qu'apparaisse un sol homogène ou une problématique similaire : nous devons mettre à jour l'équivalent homéomorphe [...] L'homéomorphie n'est pas identique à l'analogie ; elle représente une équivalence fonctionnelle particulière découverte par le moyen d'une transformation topologique. Elle est une sorte d'analogie fonctionnelle existentielle²¹.

Dans le cas indien, ce serait la notion de *dharma* qui jouerait ce rôle. Il faut noter que si l'on cherchait l'équivalent homéomorphe européen de la notion de *dharma* en partant du contexte indien, on pourrait bien tomber sur le devoir, la responsabilité ou la religion... Les équivalents homéomorphes ne sont pas des universaux. Ce sont des équivalents fonctionnels tels qu'ils apparaissent dans une démarche diatopique et dialogale. D'où l'importance pour le chercheur de bien déterminer l'enracinement, la perspective et la problématique de toute recherche qu'il met en œuvre.

21. Raimon Panikkar, « La notion des droits de l'homme est-elle un concept occidental ? », art. cit., p. 4-5.

Les intuitions de Michel Alliot font écho à cette invitation, même si ce dernier n'utilise pas la même terminologie et que le Laboratoire d'anthropologie juridique de Paris n'a commencé à se référer explicitement à cette approche qu'ultérieurement²². Cet auteur nous met en garde : « Qui veut comprendre la forme et le sens des institutions juridiques d'une société a donc intérêt à les rapporter non aux institutions de sa propre société – le rapprochement serait superficiel – mais à l'univers de celle dans laquelle il les observe²³. »

Le lien entre pluralisme et cultures juridiques apparaît très clairement dans la démarche diatopique et dialogale. Encore faut-il se poser la question de ce que l'on définit comme « culture » et comme « culture juridique », et ce que cela implique pour une approche plurale.

Cultures, cultures juridiques, cultures juridiques homéomorphes

Cultures

Bien que ce soit la voie suivie par l'anthropologie et qu'elle ouvre des perspectives intéressantes et heuristiques, il y a un certain paradoxe à aborder le pluralisme à travers la notion de culture. Parfois les termes mêmes utilisés pour aborder une question et toute leur charge étymologique peuvent tendre un piège. Gare aux périls de l'ethnocentrisme révélés plus haut !

Bien que la culture paraisse aujourd'hui comme le corollaire naturel pour penser la diversité humaine, force est de constater

22. É. Le Roy, « Juristique et anthropologie : un pari sur l'avenir », art. cit.

23. Michel Alliot, « Anthropologie et juridique. Sur les conditions de l'élaboration d'une science du droit », *Bulletin de liaison du Laboratoire d'anthropologie juridique de Paris*, n° 6, 1983, p. 83-117, republié dans Michel Alliot, *Le droit et le service public au miroir de l'anthropologie*, op. cit., p. 287.

que réfléchir à l'humanité à travers le prisme de la « culture » est en fait une approche fort originale et qui, paradoxe, ne s'est cristallisée qu'au XVIII^e siècle avec l'universalisme des Lumières. Universalisme et culture sont les deux faces du désenchantement du monde et de la problématisation rationnelle de l'existence humaine. La marche vers l'objectivation à travers les lumières de la Raison de l'homme et de son environnement, et la nouvelle conscience d'être acteur de son propre destin feront émerger la problématique de la relation entre « nature », ce qui est donné, et « culture », ce qu'on en fait. Surgit alors la question de l'organisation consciente de la vie sociale et de sa propre socialisation, suivie par celle de la diversité des modes de socialisation observable dans le monde. Il est intéressant de noter que le mot « culture » apparaît dans la langue française au XIII^e siècle pour désigner une parcelle de terre cultivée et dérive du mot latin *cultura* désignant le soin apporté aux champs et au bétail. Au début du XVI^e siècle, on assiste à un glissement de sens et « culture » se rapproche alors d'un mot qui connaîtra un succès encore plus grand dans le vocabulaire français du XVIII^e siècle : « civilisation », notion voisine de celles de « civilité », « civiliser » et « policer »²⁴, et concept unitaire qui ne s'emploie qu'au singulier et réfère au processus arrachant l'humanité à l'ignorance et à l'irrationalité²⁵. Pour Zygmunt Bauman²⁶, au XVIII^e siècle, reconnaître des civilisations au pluriel relevait de l'impensable car « [l]e projet civilisateur était dans son essence intime un effort d'écraser la diversité, donc toute pluralité de modes de vie²⁷ ».

À leur origine, « culture » et « civilisation » formaient un couple intimement lié qui cristallisa le passage d'un monde « enchanté » où les différences observées étaient abordées comme des données intrinsèques à la réalité, à un monde où la

24. Zygmunt Bauman, *Legislators and Interpreters – On Modernity, Post-modernity and Intellectuals*, Great Britain, Polity Press, 1987, p. 91 et s.

25. Denys Cuche, *La notion de culture dans les sciences sociales*, Paris, La Découverte, coll. « Repères », 1998, p. 9.

26. Z. Bauman, *op. cit.*, p. 93.

27. Traduction de l'auteur.

découverte de la Raison faisait apparaître ces différences comme des problèmes à résoudre en vue d'arriver à une organisation rationnelle des sociétés. De « cultures sauvages » qui se produisent sans projet conscient, et sans la supervision, les surveillances, les incitations qui lui sont corollaires, on s'est acheminé, d'après les termes de Zygmunt Bauman, vers des cultures de « jardinage » où il n'est plus possible de laisser les sociétés livrées à elles-mêmes mais où l'on perçoit la nécessité de modeler *la* société, de l'entretenir, de la cultiver comme un jardin²⁸ à travers l'État moderne et son instrument privilégié, le droit.

Contrairement à toute attente, la découverte de la notion de culture est donc moins liée à la découverte de la diversité humaine qu'à un projet de rationalisation et de contrôle du réel à tendances uniformisantes et intimement lié à l'apparition du droit moderne. L'émergence des « cultures » au pluriel continuera à en porter la marque. Elle s'inscrit en effet dans le cadre plus large de l'émergence des nationalismes européens et se cristallisera en Allemagne par une distinction qui s'effectuera entre les notions de « culture » et de « civilisation » tout en sauvegardant les caractères homogénéisant, cristallisant et uniformisant de la notion de « culture » d'origine, et en ouvrant la voie vers l'idée d'une « essence culturelle » des peuples, voire d'une « essence culturelle nationale ».

De nos jours, les anthropologues ont émancipé la notion de culture d'une approche trop rigide et homogénéisante et sont devenus critiques face à des approches « culturalistes » qui figent les analyses dans des moules culturels. Néanmoins, il est utile de garder à l'esprit les origines de ce concept, ne serait-ce que comme garde-fou à des approches essentialisantes dont nous continuons à être les victimes aujourd'hui, souvent sous les formes d'un appel à l'authenticité ou au respect absolu d'une identité culturelle présentée comme intangible et immuable, etc. Sally Engle Merry rappelle que de nos jours, la culture est comprise comme un phénomène fluide, dynamique et changeant :

28. Z. Bauman, *op. cit.*, p. 51 et s.

The prevailing understanding of culture within contemporary anthropology envisions a far more fluid and changing set of values and practices than either of these conceptions. Over the last two decades, anthropology has elaborated a conception of culture as unbounded, contested, and connected to relations of power, as the product of historical influences rather than evolutionary change. Cultural practices must be understood in context, so that their meaning and impact change as their context shifts. [...] Cultures consist not only of beliefs and values but also practices, habits, and commonsensical ways of doing things. They include institutional arrangements, political structures, and legal regulations. As institutions such as laws and policing change so do beliefs, values, and practices. Cultures are not homogeneous and 'pure' but produced through hybridization or creolization²⁹.

Cultures juridiques, cultures juridiques homéomorphes

Malgré les limites du concept de culture juridique et des dangers d'essentialisme qu'il peut charrier, celui-ci s'avère fort utile dans l'entreprise de comparaison entre diverses expériences juridiques. D'une part dans un sens plus restreint, s'intéresser à une culture juridique plutôt que de se limiter à la simple étude du droit positif d'un pays donné permet de dégager l'épaisseur de la vie du droit (et du Droit) en mettant en lumière les pratiques des professionnels, des utilisateurs et de toute la tradition qui se noue entre ces acteurs, comme le montrent les études contemporaines de droit comparé prenant pour objet le « droit comme tradition » ou le « droit comme culture »³⁰.

29. S. E. Merry, *Human Rights and Gender Violence. Translating International Law into Local Contexts*, *op. cit.*, p. 14-15.

30. Voir par exemple Pierre Legrand, « Sur l'analyse différentielle de juriscultures », dans X. Blanc-Jouvan (éd.), *L'avenir du droit comparé. Un défi pour les juristes du nouveau millénaire*, Société de Législation Comparée, 2000, p. 317-335 ; *Idem* (dir.), *Comparer les droits*,

Au sens plus large de culture juridique homéomorphe, elle permet de tenter de comprendre dans leur originalité différentes manières observables dans le monde de la mise en forme du vivre-ensemble. Pour Robert Vachon :

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). [...] Il faut prendre conscience de l'originalité profonde non seulement de leurs processus et logique socio-juridique (systèmes et structures propres) mais aussi de leurs visions, horizons ou univers juridiques, en un mot de leur culture juridique propre et de ses mythes (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). L'interprétation diatopique est celle qui essaie de comprendre la texture du contexte et qui essaie de surmonter la distance, non du présent au passé, ou du passé au présent, mais du présent au présent³¹.

résolument, Paris, PUF, 2009 ; Martin Krygier, « Law as a Tradition », *Law and Philosophy*, n° 5, 1986, p. 237-262.

31. R. Vachon, « L'étude du pluralisme juridique – une approche diatopique et dialogale », art. cit., p. 166-168.

Une telle approche peut mener à la thèse de la non-universalité du Droit, telle que défendue par Surya Prakash Sinha³² qui considère que si la civilisation occidentale s'est construite autour de la notion de « droit », d'autres civilisations se sont construites autour d'autres notions clefs, tels le *dharma* en Inde ou le *li* en Chine. Ainsi n'y aurait-il pas d'universalité du droit, mais uniquement des expériences civilisationnelles différentes. Cette analyse fait écho à l'approche du Laboratoire d'anthropologie juridique de Paris, qui elle aussi reconnaît depuis Michel Alliot l'importance des univers de sens différents d'une culture à l'autre, mais sans nier cependant que la question initiale est bien posée à partir d'un *topos* culturel. Dans son article important, « Anthropologie et juristique. Sur les conditions de l'élaboration d'une science du droit³³ », Michel Alliot part bien du questionnement du juriste occidental : quelle juridicité se cache-t-elle derrière notre droit ? Quelle juridicité se cache-t-elle derrière d'autres expériences humaines ?

Michel Alliot propose une définition phénoménologique de la juridicité : c'est ce qui met en forme et met des formes à la reproduction des sociétés et à la résolution des conflits dans les domaines qu'une société considère comme vitaux³⁴. Il s'intéresse ensuite à diverses études de cas pour voir ce phénomène en action et propose alors la théorie des archétypes juridiques³⁵. Prenant des exemples dans l'Égypte ancienne et dans « l'Afrique traditionnelle », dans l'univers confucéen ainsi que dans

32. Surya Prakash Sinha, « Legal Polycentricity », in Hane Petersen et Henrik Zahle (éd.), *Legal Polycentricity : Consequences of Pluralism in Law*, UK, Dartmouth, 1995, p. 31-69 ; *Idem*, « Non-universality of Law », *Archiv für Rechts – und Sozialphilosophie*, vol. 81, Heft 2 - 2. Quartal, 1995, p. 185-214.

33. M. Alliot, « Anthropologie et juristique. Sur les conditions de l'élaboration d'une science du droit », art. cit.

34. En fait, cette définition est une version enrichie de celle de Michel Alliot par les travaux ultérieurs du Laboratoire d'anthropologie juridique de Paris. Voir Christoph Eberhard, *Droits de l'homme et dialogue interculturel*, Paris, Éditions Connaissances et Savoirs, 2^e éd., 2011, p. 207 et s.

35. M. Alliot, « Anthropologie et juristique. Sur les conditions de l'élaboration d'une science du droit », art. cit.

l'univers occidental et dans celui de l'Islam, il distingue trois archétypes juridiques : respectivement celui de la différenciation, celui de l'identification et celui de la soumission. Dans le premier, inspiré de l'Afrique traditionnelle, le monde est vu comme résultant de l'harmonie dynamique d'une multitude de forces différenciées (plus de deux) mais complémentaires. Ce sont les principes de la différenciation et de la complémentarité des différences qui sont au fondement du lien social. En outre, l'internalité est valorisée. Si la société est structurée par le jeu de groupes différenciés et interdépendants, les conflits se règlent de préférence toujours au sein du groupe qui les a vus naître. Dans le deuxième archétype, essentiellement confucéen, on est dans une vision plus dualiste : l'univers évolue (ce qui inclut apparitions, maintiens et disparitions) en suivant sa propre voie (*dao*) et dans le balancement entre les deux principes opposés mais complémentaires que sont le *yin* et le *yang*. L'idéal est que la société humaine se conforme à cet ordre cosmique par l'auto-discipline de chacun qui se cristallise dans le respect des rites (*li*). Cependant si le *li* est central, on reconnaît qu'il faut d'autres méthodes pour ceux qui ne respectent pas ou ne connaissent pas le *li*. C'est ainsi que le *li* se trouve complété par le *fa*, qui correspond plus à notre droit et surtout à sa version pénale. Enfin, dans l'univers chrétien et ses descendants laïcisés, c'est l'*un* qui prime. Et à l'instar du monde qui est créé et régulé par l'extérieur par des lois universelles, le Droit est avant tout pensé dans nos sociétés occidentales comme soumission à des normes générales et impersonnelles préexistantes à tout conflit. Nous partageons avec l'Islam la représentation que le droit vient en quelque sorte d'en haut et que nous devons nous y soumettre. Au fil des années, d'autres archétypes se sont rajoutés à cette théorie, tels ceux de l'articulation caractérisant l'Inde et de rationalisation caractérisant plus particulièrement l'évolution moderne des sociétés occidentales³⁶. Mais ce sont les trois premiers qui ont permis de s'émanciper d'une vision unitaire du Droit et de

36. C. Eberhard, *Droits de l'homme et dialogue interculturel*, op. cit., p. 207 et s.

compléter des approches en termes de pluralisme juridique par des approches qui révèlent plutôt le caractère plural du Droit.

Pluralismes juridiques, approches plurales du Droit et pluralisme

Pluralismes juridiques

Pour les anthropologues du Droit, c'est la confrontation aux cultures « non modernes », et spécialement dans le contexte colonial, qui a fait éclater l'idéologie du « centralisme juridique » (*legal centralism*) et a ouvert les portes d'une prise de conscience du pluralisme juridique. Selon John Griffiths³⁷, dans son texte fondateur sur le pluralisme juridique, le centralisme juridique est la perspective du juriste selon laquelle seul existe le droit de l'État à l'exclusion de tout autre. C'est une idéologie en ce sens qu'elle véhicule une vision du monde du juriste qui ne correspond pas à la réalité factuelle observable, telle qu'elle ressort par exemple clairement dans les anciennes situations coloniales occidentales où cohabitaient parallèlement au droit étatique d'autres formes de Droit, « coutumières ». Ces situations étaient clairement des situations de pluralisme juridique, caractérisées par la présence dans un même champ social de différents ordres juridiques. Le pluralisme juridique ne faisait donc aucun doute. Tout au plus pouvait-on distinguer entre un pluralisme juridique faible (*weak legal pluralism*), où les autres droits étaient formellement reconnus par le système juridique dominant, et le pluralisme juridique fort (*strong legal pluralism*) qui dépasse ce qui est reconnu par le système juridique officiel.

Ces approches font écho à l'ancienne définition du pluralisme juridique de Jacques Vanderlinden qui continue à être

37. John Griffiths, « What is Legal Pluralism? », *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, n° 24, 1986, p. 1-55.

souvent citée, bien que réfutée depuis par son auteur, et selon laquelle : « Le pluralisme juridique est l'existence, au sein d'une société déterminée, de mécanismes juridiques différents s'appliquant à des situations identiques³⁸. » Le problème avec ce genre d'approche est que le pluralisme est postulé à l'intérieur d'un champ perçu comme homogène. Plus haut, nous avons décorqué le piège de la culture comme notion uniformisante pour penser le pluralisme. Il en va de même avec la notion de « société ». Autant la « culture » que la « société » sont fondamentalement imprégnées par un imaginaire unitariste, voire uniformisant – c'est comme si les deux étaient pensées à l'aune de l'image juridique de l'État. Or, où commence et où s'arrête une société ? Où commence et où s'arrête une culture ? Jacques Vanderlinden a ainsi été amené à revoir sa définition³⁹ pour arriver à une nouvelle définition du pluralisme juridique qu'il formulera finalement comme suit : « la situation dans laquelle un individu peut, dans une situation identique, se voir appliquer des mécanismes juridiques relevant d'ordres juridiques différents⁴⁰ ».

Il est important de noter dans les exemples précédents que la dynamique interne de la découverte du pluralisme juridique, tout en ouvrant de nouvelles portes d'analyse, devient de plus en plus critique vis-à-vis d'elle-même. Avancer dans la voie d'une approche plurale peut mener petit à petit à devoir déconstruire ses postulats initiaux, sans pour autant jeter le bébé avec l'eau du bain ! La focalisation sur l'individu mène elle-même à de nouveaux problèmes, ou du moins à la mise en exergue de certains problèmes qui étaient moins présents dans des approches plus classiques. Ainsi Jacques Vanderlinden remarque avec

38. Jacques Vanderlinden, « Le pluralisme juridique – Essai de synthèse », in John Gilissen (dir.), *Le pluralisme juridique*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, Institut de sociologie, histoire et ethnologie juridique, 1972, p. 56.

39. Jacques Vanderlinden, « Vers une nouvelle conception du pluralisme juridique », *Revue de la recherche juridique – Droit prospectif*, vol. 18, n° 2, 1993, p. 573-583.

40. *Idem*, *Trente ans de longue marche sur la voie du pluralisme juridique*, Paris, Karthala, coll. « Cahiers d'Anthropologie du droit », 2003, p. 31.

justesse qu'avec sa nouvelle théorie « [r]este bien entendu le problème de savoir quand un ordre normatif devient juridique pour qu'on puisse parler de pluralisme **juridique** et pas, ce qui serait banal à pleurer, d'un simple pluralisme de normes⁴¹ ».

Approches plurales du Droit

Certaines approches de pluralisme juridique pointent de manière plus implicite ou explicite selon les cas vers une approche plurale du Droit, plutôt que vers des situations de pluralisme juridique.

Un exemple plus implicite est l'approche de Masaji Chiba⁴² et de sa théorie des trois dichotomies du Droit. Il constate que le Droit a une structure en trois niveaux : le droit officiel, le droit non officiel (*unofficial*) et le droit basique. Le droit officiel correspond au droit étatique. Le droit inofficiel à celui qui n'est pas reconnu par le système juridique étatique. Quant au droit basique (*basic law*) il renvoie aux postulats sous-jacents qui orientent et fondent la vision du Droit dans un contexte donné et que l'on pourrait rapprocher des logiques et archétypes de la théorie de Michel Alliot. Selon Masaji Chiba, pour comprendre un Droit donné il faut être conscient qu'il est traversé par trois dichotomies : le droit officiel versus le droit inofficiel, le droit positif versus le droit basique (par exemple le droit positif indien, repris initialement de la *Common Law* anglaise, n'est pas ancré dans la vision du *dharma* indien), et le droit transplanté versus le droit indigène (par exemple les coutumes locales de mariage des enfants en Inde qui peuvent être même carrément illégales au regard du droit positif indien en vigueur – et qui recourent ici la première distinction officiel/inofficiel).

Ici, c'est le phénomène juridique qui est analysé de manière plurale. Si pour Masaji Chiba la référence reste une société

41. *Ibid.*, p. 32.

42. Masaji Chiba, « Three Dichotomies of Law – An Analytical Scheme of Legal Culture », *Tokai Law Review*, n° 1, 1987, p. 279-290.

donnée, d'autres approches, telles que celles développées par Étienne Le Roy, s'intéressent plus particulièrement au point de vue des acteurs dans des situations données, tout en veillant à ne pas négliger les incidences collectives sur l'analyse. Cet auteur, méfiant quant au piège que pourrait constituer la notion de pluralisme juridique, a préféré proposer une approche en termes de multijuridisme et de jeu des lois qui se fonde sur les enseignements de la théorie de Michel Alliot sur les archétypes juridiques, tout en imprimant à cette vision structuraliste une sensibilité plus dynamique. La recherche anthropologique a permis de constater que les mises en forme typiques des trois grands archétypes juridiques dégagés par Michel Alliot – les normes générales et impersonnelles (NGI) et l'ordre imposé de l'archétype de soumission, les modèles de conduite et de comportement (MCC) et l'ordre négocié de l'archétype de différenciation, et les systèmes de dispositions durables (SDD) et l'ordre accepté de l'archétype d'identification – se retrouvaient dans toutes les cultures et constituaient donc bien trois fondements distincts du Droit. Le Droit est donc au minimum tripode et la juridicité ne peut se comprendre que dans le jeu entre ces différents pieds dans les situations observées⁴³. Le tableau suivant permet de s'en faire une représentation plus graphique en relation avec diverses traditions humaines⁴⁴.

-
43. Étienne Le Roy, « L'hypothèse du multijuridisme dans un contexte de sortie de modernité », in Andrée Lajoie, Roderick A. Macdonald, Richard Janda *et al.* (éd.), *Théories et émergence du droit : pluralisme, surdétermination et effectivité*, Bruxelles, Bruylant-Thémis, 1998, p. 29-43 ; *Idem*, *Le jeu des lois. Une anthropologie « dynamique » du Droit*, Paris, LGDJ, coll. « Droit et Société », Série anthropologique, 1999, p. 189 et s.
44. É. Le Roy, *Le jeu des lois. Une anthropologie « dynamique » du Droit*, *op. cit.*, p. 202.

Traditions juridiques	Fondement privilégié	Fondement de 2 ^e ordre	Fondement de 3 ^e ordre
Occidentale/chrétienne	NGI	MCC	SDD
Africaine/animiste	MCC	SDD	NGI
Asiatique/confucéenne	SDD	MCC	NGI
Arabe/musulmane	NGI	SDD	MCC

Cette approche tripode du Droit contribue à l'émanciper dans une certaine mesure des référents unitaires tels que l'État ou le système juridique. Le droit étatique n'apparaît plus que comme une mise en forme de la juridicité particulière, faisant partie du Droit tripode. Il n'est « plus que » l'un des éléments du grand jeu de la juridicité auquel il participe dans une situation donnée, et ne constitue plus le référent ultime ou le cadre englobant. On pense ainsi le Droit à partir du jeu des acteurs, et non pas le droit à partir du droit, voire la société à partir du droit⁴⁵. Cette approche met aussi en lumière – c'est une autre de ses ouvertures au pluralisme – que le Droit n'est pas uniquement affaire de normes au sens strict. En effet, ramener des modèles de conduite et de comportement ou des *habitus* à des normes telles que normalement comprises par les juristes semble hasardeux⁴⁶. Et à notre avis, même parler en termes de « norme » au sens sociologique ou anthropologique du terme⁴⁷ pourrait se révéler être encore un substrat de « monisme ».

Par ailleurs, la juridicité se découvre dans les règles du jeu particulières à une situation donnée. C'est une réalité dynamique que le chercheur dévoilera dans une démarche qu'Étienne Le Roy a nommée « le jeu des lois » (en référence au jeu de

45. *Ibid.*, p. 177 et s.

46. Voir l'entrée « norme » dans André-Jean Arnaud (dir.), *Dictionnaire encyclopédique de théorie et de sociologie du droit*, LGDJ, 2^e éd., 1993, p. 399-401.

47. Voir les deux entrées respectives dans André-Jean Arnaud (dir.), *Dictionnaire encyclopédique de théorie et de sociologie du droit*, *op. cit.*, p. 401-404 et p. 404-406.

l'oie) et qui constitue la trame de son manuel d'anthropologie dynamique du Droit⁴⁸. On notera que cette approche nous introduit, au-delà d'un regard plus structuraliste sur le pluralisme, à une approche dynamique de la complexité des situations mobilisant différentes disciplines des sciences humaines et sociales pour répondre à la question anthropologique de la juridicité dans un contexte donné. La mobilisation des différentes disciplines est nécessaire pour pouvoir aborder les situations de manière globale – comme noté ci-dessus, les découpages occidentaux, voire ceux des juristes, n'ont rien d'universel. On ne peut donc pas se limiter par exemple à la discipline du droit pour comprendre les jeux de la juridicité. Pour résumer la démarche, celle-ci consiste en dix étapes ou dix cases. Chaque case est plus particulièrement liée à une discipline différente et donc à une perspective différente sur la totalité, telles la sociologie, l'économie, l'histoire, la géographie, etc.⁴⁹. On entre dans le jeu par les acteurs et leurs *statuts* (case 1). Puis on s'intéresse à leurs *ressources* qui peuvent être aussi bien matérielles, qu'idéelles ou humaines (case 2), et à la manière dont elles se trouveront utilisées dans les *conduites* entre tactiques et stratégies (case 3) en suivant différentes *logiques* (case 4). Les processus seront ensuite replacés dans leurs *échelles spatiales* (ex. : global, régional, national, local – case 5) et *temporelles* (du mégaprocessus de très long terme au microprocessus de quelques journées, en passant par les macro- et les mésoprocessus – case 6) en notant que dans la même situation s'entrecroisent toujours des échelles différentes autant au niveau spatial qu'au niveau temporel. Puis on s'intéressera aux *forums* où se nouent les jeux (case 7). On dégagera les *ordonnements sociaux* privilégiés (case 8). On y ajoutera aux trois ordonnements dégagés plus haut en relation avec les archétypes juridiques, celui de l'ordre contesté, ou plutôt de

48. É. Le Roy, *Le jeu des lois. Une anthropologie « dynamique » du Droit*, *op. cit.*

49. Faut-il néanmoins rappeler que toute totalité dépasse l'ensemble de ses constituants ?

la contestation de l'ordre. Enfin faudra-t-il s'intéresser de plus près aux enjeux du jeu (case 9) pour pouvoir finalement dégager les règles du jeu qui peuvent relever des NGI, des MCC ou des SDD (case 10). Toutes les cases sont organiquement reliées les unes aux autres. Tout changement de paramètre dans l'une d'entre elles a des conséquences sur les autres. Et à l'instar du jeu de l'oie, on n'avance pas sur les cases de manière linéaire, mais selon les aléas, ici non pas des dés, mais de la vie et de la recherche. Le modèle du jeu des lois fait donc une part à l'incertitude et au flou dans son approche de la réalité sociale. Il se distancie par là de modèles plus mécanistes et causalistes, et s'enracine résolument dans une approche complexe et dynamique⁵⁰. D'un point de vue interculturel, on notera que cette démarche, en partant des acteurs et de leurs statuts, est, de par son enracinement anthropocentré, enracinée dans le *topos* occidental moderne. Peut-être faudrait-il rajouter une case avant celle des acteurs, notamment celle des positionnements métaphysiques sous-jacents à la démarche⁵¹ ? Nous reviendrons sur cette question plus bas en distinguant entre théorisation et approche interculturelle du Droit.

Qu'il s'agisse de pluralisme juridique ou d'approche plurale du Droit, certains auteurs n'ont pas manqué de critiquer la démarche en faisant remarquer qu'à trop vouloir étendre la notion de « droit » celle-ci perdait toute sa spécificité⁵². On pourrait rajouter la critique du pluralisme des pluralismes juridiques⁵³. Où se cache la bonne, la vraie, l'unique théorie du pluralisme juridique dans la jungle des théories existantes ? Il semble qu'il faille décevoir le lecteur avide de réponses et de

50. É. Le Roy, *Le jeu des lois. Une anthropologie « dynamique » du Droit*, *op. cit.*, p. 38-42.

51. Voir sur ces questions : C. Eberhard, *Droits de l'homme et dialogue interculturel*, *op. cit.*, p. 400 et s.

52. Voir par exemple l'article assez influent de Brian Z. Tamanaha, « The Folly of the "Social Scientific" Concept of Legal Pluralism », *Journal of Law and Society*, n° 20, 1993, p. 192-217.

53. Voir *Les pluralismes juridiques*, Paris, Karthala, coll. « Cahiers d'Anthropologie du droit », 2003.

certitudes. Mais Franz von Benda-Beckmann remarque dans son « *final comment* » dans son très bon article de synthèse sur les enjeux du pluralisme juridique que :

*[...] the discussions easily become sterile unless they are rooted in the analysis of empirical situations and historical processes, and unless they are made part of a more comprehensive social scientific understanding of the social world of which law and legal pluralism, however defined, are only one aspect and part. [...] Much more attention therefore should be given to empirical research and to the theoretical understandings of the many variations we find in the empirical constellations of legal pluralism and of the ways in which these different constellations influence the actual social, political and economic conditions in the areas and the lives of the people concerned*⁵⁴.

Nous retiendrons qu'il est important dans l'approche plurale de ne pas perdre de vue le contexte de sa recherche et de bien préciser la *working definition* du « Droit » que l'on met en œuvre dans une recherche donnée. Comme le rappelait Norbert Rouland : « On ne peut définir le droit, mais seulement le penser⁵⁵ », et ceci uniquement dans des situations concrètes et par rapport à des problématiques particulières et des enjeux bien définis. Ce qui nous renvoie à la question sous-jacente du pluralisme au-delà du « juridique ».

Pluralismes

La démarche diatopique mène à la reconnaissance d'un second centre d'intelligibilité à côté du *logos*, le *mythos*. La démarche dialogale, outre un voyage à travers des lieux et des

54. Franz von Benda-Beckmann, « Who's Afraid of Legal Pluralism? », *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, n° 47, 2002, p. 74.

55. Norbert Rouland, « Penser le droit », *Droits*, n° 10, 1989, p. 77.

logiques différentes en vue de leur mise en tension et articulation (théorie interculturelle du Droit), se révèle ainsi comme une démarche nous menant potentiellement au-delà du *logos*, et donc du paradigme dialectique caractérisant nos démarches scientifiques occidentales (approche interculturelle du Droit)⁵⁶. L'approche dialogale et plurale du Droit permet deux choix : on peut soit se situer dans le domaine du *logos* comme le fait Étienne Le Roy et s'atteler à l'élaboration d'une théorisation interculturelle du Droit, soit se situer plutôt dans le domaine du *mythos* comme Robert Vachon en essayant d'ouvrir de nouveaux horizons existentiels pour la rencontre interculturelle. Prenons une image pour illustrer la qualité différente de pluralisme de ces deux approches. Toutes deux découlent d'une ouverture à l'altérité et d'une interrogation à son sujet. On peut représenter les diverses visions du monde par des fenêtres différentes. L'approche plurale reconnaît la multitude des fenêtres et tente de jeter un coup d'œil sur le monde à partir de fenêtres différentes, à l'instar de ce qui se passe lorsque l'on parle deux langues différentes. La théorie interculturelle va avoir pour but de revenir dans sa propre fenêtre et de tenter de l'ouvrir plus largement en y introduisant des sensibilités glanées au détour d'autres fenêtres. Une illustration en est la théorie du Droit tripode d'Étienne Le Roy résultant de la découverte des divers archétypes juridiques. Cette théorie ouvre la conception du Droit et la pluralise. Cependant elle reste enracinée dans le cadre d'analyse des sciences sociales occidentales et se situe au niveau conscient du *logos*, de nos constructions intellectuelles. Une autre option est néanmoins possible. On peut aussi s'interroger : que se passe-t-il entre les fenêtres ? D'ailleurs, qu'y a-t-il entre les fenêtres ? On ne se situe plus ici au niveau du *logos*, de ce qui est conscient, mais au niveau de l'horizon invisible de sens, le *mythos* – qui ne reste *mythos* qu'aussi longtemps qu'il n'est

56. Voir Christoph Eberhard, « Towards an Intercultural Legal Theory – The Dialogical Challenge », *Social and Legal Studies. An International Journal*, vol. 10, n° 2, 2001, p. 185 ss. et Christoph Eberhard, *Droits de l'homme et dialogue interculturel*, op. cit., p. 183 ss.

pas rendu conscient, n'est pas ramené à une fenêtre donnée, ce qui ne signifie pas qu'il ne contient pas une structuration en puissance comme le révèlent justement des dialogues entre personnes enracinés dans des *mythoi* différents. Mais le processus de révélation de nos mythes réciproques au niveau du *logos* s'accompagne toujours d'une transformation de nos mythes qui nous échappe. C'est ce deuxième aspect de l'émergence d'un mythe plus pluraliste qui a plus particulièrement inspiré les travaux de Robert Vachon, et plus spécialement dans ses tentatives de poser les bases d'un véritable dialogue dialogal avec les notions autochtones au Québec, et plus particulièrement les Mohawk⁵⁷.

Selon Étienne Le Roy :

Le chercheur doit concevoir un cadre de référence original qui puisse comprendre toutes les ressemblances et toutes les différences sans présupposer, directement ou indirectement, un effet de hiérarchie. [...] la démarche du comparatiste doit relever de tous les « sites » (topoi, en grec) culturels et apporter des explications (logoi) qui soient partageables par chacune de ces cultures sans altération substantielle de ce qui fait sa spécificité⁵⁸.

Cette définition se situe clairement au niveau du *logos* et privilégie le mouvement vers une théorie *interculturelle du droit*, c'est-à-dire une prise en compte dans le cadre scientifique occidental des expériences « juridiques » autres, tout en respectant ce qui fait leur originalité. Robert Vachon, qui se situe plutôt au niveau du *mythos*, invite quant à lui à aller plus loin qu'une simple théorisation interculturelle du « Droit » et ouvre

57. Voir par exemple : R. Vachon, « Guswenta ou l'impératif interculturel – Première partie : Les fondements interculturels de la paix », art. cit.

58. Étienne Le Roy, « Comparaison n'est pas raison : Anthropologie et Droit comparé face aux traditions non européennes », in Paolo Cendon (éd.), *Scritti in onore di Rodolfo Sacco – La comparazione giuridica alle soglie del 3° millennio*, Milan, Milano Dott. A. Giuffrè Editore, 1994, p. 681.

la voie à une *approche interculturelle du Droit*. Il pointe la nécessité de nous émanciper d'un cadre uniquement dialectique (où la Raison, ou *logos*, est reine) pour aller à travers lui (*dialogos*) et reconnaître la dimension de nos présupposés implicites, ou *mythos*. Ce ne sont pas uniquement nos rationalisations qu'il s'agit de remettre en question. L'enjeu est aussi de s'inscrire dans un nouvel horizon, dans un nouveau mythe, celui du « pluralisme et de l'interculturalisme de la réalité⁵⁹ ». Au terme d'une approche interculturelle du Droit, en dialogue avec l'Inde par exemple, on pourrait bien se trouver en train de parler non plus de « pluralisme juridique » mais de « pluralisme dharmique », voire de « pluralisme dharmique/juridique » ou « juridique/dharmique », ou encore autre chose, voire de deux choses différentes pour les deux parties en présence⁶⁰.

Concernant le pluralisme comme horizon, on peut le résumer en suivant Raimon Panikkar⁶¹ – tout en inversant l'ordre de présentation original de celui-ci, pour nous inscrire dans une dynamique d'ouverture croissante, qui reflète la pédagogie générale mise en œuvre dans cet ouvrage : le pluralisme ne dénie pas la fonction du *logos* et par exemple le principe de non-contradiction, mais ouvre à la dimension du *mythos*, non comme objet mais comme horizon de la pensée (1). Le pluralisme est avant tout un symbole, et est donc davantage du domaine du *mythos* que du *logos*. C'est l'expression d'une attitude de confiance cosmique qui permet la coexistence polaire et

59. Robert Vachon, « Le mythe émergent du pluralisme et de l'interculturalisme de la réalité », Conférence donnée au séminaire *Pluralisme et Société, Discours alternatifs à la culture dominante*, organisé par l'Institut Interculturel de Montréal, le 15 février 1997 (disponible sur : <http://www.dhdi.free.fr/recherches/horizonsinterculturels/articles/vachonpluralism.pdf>).

60. Notons que même cette démarche est ethnocentrique : en effet, il ne ferait pas grand sens dans un contexte indien de parler de « pluralisme dharmique », car le *dharma* est lui-même une notion fondamentalement pluraliste...

61. Raimon Panikkar, « The Pluralism of Truth », in Harry James Carger (éd.), *Invisible Harmony. Essays on Contemplation and Responsibility*, USA, Fortress Press, 1990, p. 96-97.

tensionnelle entre attitudes humaines, cosmologies et religions ultimement différentes, et qui n'élimine pas ni n'absoluitise le mal ou l'erreur (2). Le pluralisme nous rend conscients de notre contingence et de la non-transparence totale de la réalité. L'attitude pluraliste, tout en cherchant un maximum d'intelligibilité du réel, accepte cependant les limites de cette entreprise et n'a pas besoin de l'idéal d'une « compréhensibilité » totale du réel (3). Le pluralisme n'autorise pas de système universel, un système pluraliste étant contradictoire dans ses termes mêmes. À un certain niveau des systèmes ultimes sont incommensurables – ce qui peut nous donner une intuition quant à la nature de la Réalité : rien ne saurait l'englober (4). Le pluralisme ne considère pas l'unité comme un idéal indispensable, même si cette dernière laisserait de la place à des variations à l'intérieur de son cadre, mais accepte l'irréductibilité de certaines positions tout en reconnaissant les aspects communs là où ils existent (5). Enfin, le pluralisme n'est pas la simple reconnaissance de la pluralité qui peut rester sous-tendue par un désir d'unité (6).

Une définition empruntée à Robert Vachon permet de circonscrire encore plus précisément cet horizon :

C'est l'éveil non pas au relativisme mais à la relativité ou relationnalité radicale de toute chose, l'éveil non pas à l'autonomie, ni à l'hétéronomie mais à l'ontonomie. La réalité est un tout qui n'a pas de parties mais des membres. C'est l'éveil à l'autre non pas comme simple objet ou terme d'intelligibilité, mais comme source d'autocompréhension, comme un tu, irréductible à quelque définition, concept que ce soit. On pourrait dire que c'est l'éveil à l'autre, non comme un vide à remplir, mais comme une plénitude à découvrir. Le pluralisme est certes basé sur la perception de la pluralité, mais il inclut aussi une conviction que quel que soit le degré de réalité que nos idées puissent avoir, elles ne sont pas toute la réalité. C'est une attitude fondamentale, une conscience ontique, qui n'appartient à aucun échafaudage particulier. Elle surgit quand on reconnaît les limites de la raison et qu'on ne les identifie pas avec les limites de l'Être, c'est-à-dire quand on ne met pas sur

le même pied la Pensée et l'Être, quand on ne présuppose pas l'intelligibilité totale du réel. Le pluralisme apparaît lorsque la pluralité devient un problème non seulement intellectuel mais existentiel, quand la contradiction devient aiguë et la coexistence impossible, quand on découvre l'irréductibilité ultime de nos différences, l'unicité totale de chaque être. Le pluralisme de la réalité et de la vérité nous révèle donc que les différences entre nous ainsi qu'entre les éléments de la nature ne sont pas de simples différences conceptuelles, catégorielles ou logiques, mais beaucoup plus profondes et radicales que cela, et finalement irréductibles à la conscience la plus haute que quelqu'un puisse en avoir [...]⁶².

Mais quelle est l'implication de tout ceci pour une analyse plurale des cultures juridiques à l'âge de la gouvernance et de la globalisation ?

L'analyse plurale des cultures juridiques à l'âge de la gouvernance, entre altérité, complexité, interculturalité et humanité

Les reconfigurations contemporaines des champs socio-politico-juridiques⁶³ font voler en éclats les certitudes héritées de la modernité politique et juridique, et avec elles les œillères du centralisme juridique rencontré plus haut. La « gouver-

62. R. Vachon, « Le mythe émergent du pluralisme et de l'interculturalisme de la réalité », *op. cit.*, p. 7.

63. Christoph Eberhard (éd.), *Droit, gouvernance et développement durable*, Paris, Karthala, coll. « Cahiers d'Anthropologie du droit », 2005 ; *Idem* (dir.), *Traduire nos responsabilités planétaires. Recomposer nos paysages juridiques*, Bruxelles, Bruylant, 2008 ; *Idem*, « De l'univers au plurivers. Fatalité, utopie, alternative ? », in Anne-Marie Dillens (dir.), *La mondialisation : utopie, fatalité, alternatives*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 2008, p. 67-104.

nance », terme majeur de la reconfiguration de la normativité contemporaine, introduit un glissement « de la pyramide au réseau⁶⁴ » et réintroduit deux éléments clefs dans l'organisation du vivre-ensemble qui avaient été occultés lors de la monopolisation de l'espace juridique par la figure de l'État-nation : la responsabilité et la participation. La « gouvernance » relativise le rôle de l'État et met en avant l'importance de la prise en compte des divers *stakeholders*, ou parties prenantes à des situations ou des projets donnés. Elle émancipe ainsi la normativité du monopole étatique et l'ouvre aux réalités du pluralisme juridique. Les acteurs sont appelés à participer de plus en plus à l'élaboration et la mise en œuvre de la norme – tout en notant que cette dernière se métamorphose d'une règle stable et intangible en règle du jeu souple évoluant avec les situations. La « responsabilisation » et la « participation » de tous les acteurs devient un enjeu central, remettant ainsi aussi au goût du jour un éthos dialogal⁶⁵. L'on redécouvre que le vivre-ensemble ne se résume pas au cadre établi moderne entre « droits de l'homme » et « Léviathan ».

Si le concept de gouvernance et ses corollaires que sont la participation, la responsabilisation et le dialogue ne sont pas sans poser problème – la participation telle que promue dans le cadre d'une « bonne gouvernance » par le Fonds monétaire international et la Banque mondiale se bornant par exemple souvent à « faire participer » le local à des projets décidés ailleurs par les centres du pouvoir de manière fort peu dialogale –, il est indéniable que ce glissement rend audible des réalités jusqu'ici sous-estimées, si ce n'est ignorées, du « pluralisme juridique », ou « normatif », ou d'une « approche pluraliste de la juridicité », donnant un certain écho à des démarches anthropologiques telles que celles présentées ci-dessus.

64. François Ost et Michel van de Kerchove, *De la pyramide au réseau ? Pour une théorie dialectique du droit*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 2002.

65. Christoph Eberhard, « Préliminaires pour des approches participatives du Droit, de la gouvernance et du développement durable », *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, n° 62, 2009, p. 125-151.

Les domaines de la responsabilité sociale des entreprises ou de la contractualisation des droits de l'homme sont des exemples illustrant les mutations actuelles au sein même de l'Occident ; ils pointent vers des formes d'autorégulation et de corégulation obligeant à repenser le Droit selon des critères qui se rapprochent de plus en plus d'une sensibilité anthropologique. Benoît Frydman, philosophe du droit réfléchissant aux phénomènes contemporains de corégulation, constate ainsi que :

[...] dans l'environnement global, le droit ne désigne plus seulement, comme dans le modèle de la souveraineté, un cadre de référence qui détermine ce qui est permis ou interdit (sous peine de sanction) à l'intérieur duquel les interactions sociales sont censées se dérouler. Le droit devient lui-même un enjeu de luttes et un moyen d'action pour les joueurs, qui ne se contentent plus seulement de jouer des coups conformes ou non aux règles, mais tentent également de créer ou de modifier les règles à leur avantage ou pour faire progresser les objectifs dont ils poursuivent la réalisation⁶⁶.

La voie semble donc ouverte pour s'engager dans des approches plurales et dialogales de notre vivre-ensemble. « Le dialogue ne dicte aucun résultat précis dans l'élaboration de normes ou de politiques et il ne garantit certes pas l'accord des acteurs de la gouvernance au terme du processus. Il offre néanmoins la possibilité de progresser dans la réduction des conflits » nous dit Ghislain Otis⁶⁷. Il est néanmoins utile de le baliser. Quatre balises, que l'on pourrait voir comme quatre désarmements culturels successifs, se dessinent : l'altérité,

66. Benoît Frydman, « Stratégies de responsabilisation des entreprises à l'heure de la globalisation », in Thomas Berns, Pierre-François Docquir, Benoît Frydman *et al.*, *Responsabilités des entreprises et corégulation*, Bruxelles, Bruylant, 2007, p. 45.

67. Ghislain Otis, Paul de Deckker, Wanda Mastor *et al.*, *Cultures juridiques et gouvernance dans l'espace francophone*, Paris, Agence Universitaire de la Francophonie, 2010, p. 35-36.

la complexité, l'interculturalité et l'humanité⁶⁸. La reconnaissance de l'altérité désabsolutise notre culture. Elle révèle notre ethnocentrisme et nous émancipe de la vision du centralisme juridique en nous menant de notre univers familier vers un plurivers d'expériences humaines⁶⁹. La complexité pluralise davantage notre approche. Reconnaître l'altérité a pu nous mener à figer l'autre dans une essence supposée afin de mieux le comprendre. Si ce moment structurel – qui correspondrait à la prise d'une photo – est important, il est nécessaire de le dépasser et de s'intéresser aux processus vivants, au film. C'est le deuxième désarmement de la complexité qui nous fait percevoir le pluralisme intrinsèque à toute situation (aucune culture n'est homogène et indépendante des autres) et nous fait prendre conscience de la dynamique des processus sociaux⁷⁰. D'une certaine manière, c'est désarmer la notion de culture dans ce qu'elle peut avoir de figé, d'uniformisant et d'essentialisant. Vient ensuite le désarmement de l'interculturalité : ne jamais oublier que quel que soit le raffinement de nos théorisations interculturelles et pluralistes, elles se situent au niveau du *logos* et toujours dans le cadre d'une fenêtre donnée, même si elles s'inspirent d'autres fenêtres. Mais les autres fenêtres continuent à exister, ainsi que l'horizon invisible, le mythe, en perpétuel changement, qui informe leur coexistence. Enfin faudrait-il toujours garder à l'esprit, d'un point de vue occidental, que dans toutes nos différences, nous partageons notre humanité, à la fois une et diverse, et si fragile, condition justement de son ouverture

68. Voir Christoph Eberhard, *Le Droit au miroir des cultures. Pour une autre mondialisation*, Paris, LGDJ/Lextenso, coll. « Droit et Société Classics », 2^e éd., 2010, p. 23 et s. ; et l'interview de Christoph Eberhard, « Human Rights and Intercultural Dialogue », Centro interdepartimentale di ricerca e servizi sui diritti delle persone e dei popoli, Université de Padoue, 26 octobre 2011 (disponible sur <http://www.youtube.com/watch?v=jDWuMhq60WE>).

69. C. Eberhard, « De l'univers au plurivers. Fatalité, utopie, alternative ? », art. cit.

70. É. Le Roy, *Le jeu des lois. Une anthropologie « dynamique » du Droit*, op. cit. ; Sally Falk Moore, *Law as Process – An Anthropological Approach*, Great Britain, Routledge & Kegan Paul, 1983.

et qui demande une grande humilité dans nos cheminements sur les voies du dialogue et du pluralisme.

Bibliographie

ALLIOT Michel, « Anthropologie et juristique. Sur les conditions de l'élaboration d'une science du droit », *Bulletin de liaison du Laboratoire d'anthropologie juridique de Paris*, n° 6, 1983, p. 83-117, republié dans Michel Alliot, *Le droit et le service public au miroir de l'anthropologie*, textes choisis et édités par Camille Kuyu, Paris, Karthala, 2003, p. 283-305.

——— « L'anthropologie juridique et le droit des manuels », *Bulletin de liaison du Laboratoire d'anthropologie juridique de Paris*, n° 6, 1983, p. 181-198, republié dans Michel Alliot, *Le droit et le service public au miroir de l'anthropologie*, textes choisis et édités par Camille Kuyu, Paris, Karthala, 2003, p. 307-318.

——— « La coutume dans les droits originellement africains », *Bulletin de liaison du Laboratoire d'anthropologie juridique de Paris*, n° 7-8, 1985, p. 79-100, republié dans Michel Alliot, *Le droit et le service public au miroir de l'anthropologie*, textes choisis et édités par Camille Kuyu, Paris, Karthala, 2003, p. 53-71.

ARNAUD André-Jean (dir.), *Dictionnaire encyclopédique de théorie et de sociologie du droit*, LGDI, 2^e éd., 1993.

BAUMAN Zygmunt, *Legislators and Interpreters – On Modernity, Post-modernity and Intellectuals*, Great Britain, Polity Press, 1987.

CHIBA Masaji, « Three Dichotomies of Law – An Analytical Scheme of Legal Culture », *Tokai Law Review*, n° 1, 1987.

CUCHE Denys, *La notion de culture dans les sciences sociales*, Paris, La Découverte, coll. « Repères », 1998.

- DESCOLA Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.
- EBERHARD Christoph, « De l'univers au plurivers. Fatalité, utopie, alternative ? », in Anne-Marie Dillens (dir.), *La mondialisation : utopie, fatalité, alternatives*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 2008, p. 67-104.
- *Le Droit au miroir des cultures. Pour une autre mondialisation*, Paris, LGDJ/Lextenso, coll. « Droit et Société Classics », 2^e éd., 2010.
- *Droits de l'homme et dialogue interculturel*, Paris, Éditions Connaissances et Savoirs, 2^e éd., 2011.
- (éd.), *Droit, gouvernance et développement durable*, Paris, Karthala, coll. « Cahiers d'Anthropologie du droit », 2005.
- « Human Rights and Intercultural Dialogue », Centro interdepartimentale di ricerca e servizi sui diritti delle persone e dei popoli, Université de Padoue, 26 octobre 2011 (disponible sur <http://www.youtube.com/watch?v=jDWuMhq60WE>).
- « Préliminaires pour des approches participatives du Droit, de la gouvernance et du développement durable », *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, n° 62, 2009, p. 125-151.
- « Towards an Intercultural Legal Theory – The Dialogical Challenge », *Social and Legal Studies. An International Journal*, vol. 10, n° 2, 2001, p. 171-201.
- (dir.), *Traduire nos responsabilités planétaires. Recomposer nos paysages juridiques*, Bruxelles, Bruylant, 2008.
- FRENCH Rebecca Redwood, *The Golden Yoke. The Legal Cosmology of Buddhist Tibet*, USA, Cornell University Press, 1995.
- FRYDMAN Benoît, « Stratégies de responsabilisation des entreprises à l'heure de la globalisation », in Thomas Berns, Pierre-François Docquir, Benoît Frydman *et al.*, *Respon-*

- sabilités des entreprises et corégulation*, Bruxelles, Bruylant, 2007, p. 1-50.
- GRIFFITHS John, « What is Legal Pluralism? », *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, n° 24, 1986.
- Juridicités*, Paris, Karthala, coll. « Cahiers d'Anthropologie du droit », 2006.
- KRYGIER Martin, « Law as a Tradition », *Law and Philosophy*, n° 5, 1986, p. 237-262.
- LEGRAND Pierre, (dir.), *Comparer les droits, résolument*, Paris, PUF, 2009.
- « Sur l'analyse différentielle de juriscultures », in X. Blanc-Jouvan (éd.), *L'avenir du droit comparé. Un défi pour les juristes du nouveau millénaire*, Société de Législation Comparée, 2000, p. 317-335.
- LE ROY Étienne, « Comparaison n'est pas raison : anthropologie et Droit comparé face aux traditions non européennes », in Paolo Cendon (éd.), *Scritti in onore di Rodolfo Sacco – La comparazione giuridica alle soglie del 3° millennio*, Milan, Milano Dott. A. Giuffrè Editore, 1994.
- « L'hypothèse du multijuridisme dans un contexte de sortie de modernité », in Andrée Lajoie, Roderick A. Macdonald, Richard Janda *et al.* (éd.), *Théories et émergence du droit : pluralisme, surdétermination et effectivité*, Bruxelles, Bruylant-Thémis, 1998, p. 29-43.
- *Le jeu des lois. Une anthropologie « dynamique » du Droit*, Paris, LGDJ, coll. « Droit et Société », Série anthropologique, 1999.
- « Juristique et anthropologie : un pari sur l'avenir », *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, n° 29, 1990, p. 5-21.
- LÉVI-STRAUSS Claude, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1995.
- MERRY Sally Engle, *Human Rights and Gender Violence. Translating International Law into Local Contexts*, Chicago-Londres, The University of Chicago Press, 2006.

- MOORE Sally Falk, *Law as Process – An Anthropological Approach*, Great Britain, Routledge & Kegan Paul, 1983.
- OST François et VAN DE KERCHOVE Michel, *De la pyramide au réseau? Pour une théorie dialectique du droit*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 2002.
- *Jalons pour une théorie critique du droit*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, coll. « Travaux et Recherches », 1987.
- OTIS Ghislain, DE DECKKER Paul, MASTOR Wanda *et al.*, *Cultures juridiques et gouvernance dans l'espace francophone*, Paris, Agence Universitaire de la Francophonie, 2010.
- PANIKKAR Raimon, *Myth, Faith and Hermeneutics – Cross-Cultural Studies*, USA, Paulist Press, 1979.
- « La notion des droits de l'homme est-elle un concept occidental ? », *Interculture*, vol. XVII, n° 1, cahier 82, 1984, p. 3-27.
- « The Dialogical Dialogue », in Frank Whaling (éd.), *The World's Religious Traditions*, Édimbourg, T. & T. Clark, 1984, p. 201-221.
- « The Pluralism of Truth », in Harry James Carger (éd.), *Invisible Harmony. Essays on Contemplation and Responsibility*, USA, Fortress Press, 1990, p. 92-101.
- Les pluralismes juridiques*, Paris, Karthala, coll. « Cahiers d'Anthropologie du droit », 2003.
- ROULAND Norbert, « Penser le droit », *Droits*, n° 10, 1989, p. 77-79.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, *Essai sur l'origine des langues*, ch. VIII, 1781.
- SINHA Surya Prakash, « Legal Polycentricity », in Hane Petersen et Henrik Zahle (éd.), *Legal Polycentricity: Consequences of Pluralism in Law*, UK, Dartmouth, 1995, p. 31-69.
- « Non-universality of Law », *Archiv für Rechts – und Sozialphilosophie*, vol. 81, Heft 2 - 2. Quartal, 1995, p. 185-214.

- TAMANAH Brian Z., « The Folly of the ‘Social Scientific’ Concept of Legal Pluralism », *Journal of Law and Society*, n° 20, 1993, p. 192-217.
- VACHON Robert, « L’étude du pluralisme juridique. Une approche diatopique et dialogale », *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, n° 29, 1990, p. 163-173.
- « Guswenta ou l’impératif interculturel – Première partie : Les fondements interculturels de la paix », *Interculture*, vol. XXVIII, n° 2, cahier n° 127, 1995.
- « La nation Mohawk et ses communautés. Chapitre 2 : Cultures politiques : occidentale et Mohawk. Une mise en contraste », *Interculture*, n° 114, 1992.
- VANDERLINDEN Jacques, *Trente ans de longue marche sur la voie du pluralisme juridique*, Paris, Karthala, coll. « Cahiers d’Anthropologie du droit », 2003.
- « Vers une nouvelle conception du pluralisme juridique », *Revue de la recherche juridique – Droit prospectif*, vol. 18, n° 2, 1993, p. 573-583.
- VON BENDA-BECKMANN Franz, « Who’s Afraid of Legal Pluralism? », *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, n° 47, 2002, p. 37-82.