

Prérequis épistémologiques pour une approche interculturelle du Droit. Le défi de l'altérité

(première version d'un article paru dans *Droit et cultures* 46, p 9-27)

Cet article se situe à la croisée entre anthropologie du Droit et théorie du Droit. Il vise à une prise de conscience des prérequis épistémologiques pour toute approche et toute théorie interculturelle du Droit¹. Si nous écrivons ici « Droit » avec majuscule, c'est pour indiquer que c'est bien le Droit comme phénomène juridique qui nous intéresse et non pas uniquement le « droit » tel que nous l'entendons comme juristes, c'est-à-dire comme corps de normes plus ou moins directement lié à l'État. Il s'agit de dégager les conditions nécessaires pour pouvoir aborder de manière plus complète le « mystère » de la juridicité, entreprise qu'on peut ramener au pôle de la constitution d'une « théorie générale non-ethnocentrique » du Droit (voir Alliot 1983), et ceci à travers un détour par l'altérité caractérisant nos diverses sociétés humaines, et donc nécessairement par une démarche de dialogue interculturel tel que mise en œuvre dans une approche anthropologique. L'ouverture interculturelle de notre théorie si nécessaire soit elle, ne sera néanmoins pas suffisante. Elle devra se doubler d'une approche interculturelle du Droit plus fondamentale qui en dessinera l'horizon plus vaste sous la forme d'un nouveau « mythe émergent » de l'interculturalisme et du pluralisme de la réalité (Vachon 1997)². Pour introduire notre réflexion, revenons à un texte de Robert Vachon sur une approche diatopique et dialogale du pluralisme juridique que nous considérons comme précurseur³ :

* Collaborateur scientifique du Fonds National de la Recherche Scientifique (FNRS, Belgique), Facultés Universitaires Saint Louis / Laboratoire d'Anthropologie Juridique de Paris.

¹ Voir déjà les premiers jalons dans Alliot (1983) et l'ouvrage collectif récent *Le Droit en perspective interculturelle* qui se situe explicitement dans le dialogue entre théorie et anthropologie du Droit (Eberhard 2002b).

² Sur cette distinction voir Eberhard 2001a et 2002a : 129-182.

³ Ce texte bien que publié qu'en 1990 avait été écrit au début des années 1980.

« 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 donc examiner à fond tous nos postulats, nos structures mentales et nos mythes, de part et d'autre pour voir s'ils sont les mêmes ou pas. 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*). » (Vachon 1990 : 166-168)

Comme nous le fait entrevoir cette citation, au coeur de la problématique d'une approche pluraliste et interculturelle du Droit se situe une démarche dialogale qui reconnaît fondamentalement l'altérité et ne la limite pas à une construction de la différence comme a eu tendance à le faire le droit comparé et même l'anthropologie moderne. Francis Affergan note pertinemment que le glissement de l'altérité à une approche en termes de ressemblances / différences, aussi nécessaire qu'elle fut pour la constitution d'une approche « scientifique » de l'autre, porte en elle ses limites à travers la création d'un continuum entre les deux pôles de la comparaison : « nous » et « les autres ». Or « toute différence, à partir du moment où elle oppose, nie quelque chose de quelque chose, enlève, retire ou annule afin de trouver un dénominateur ou un diviseur commun aux sujets comparés. Non seulement, la différence n'est pas pensée en soi, mais en opposant, elle désidentifie puisqu'elle égalise. » (Affergan 1987 : 226). On a tendance à tomber, comme nous le développerons plus loin, dans des constructions binaires conformément au principe de l'englobement du contraire dégagé par Louis Dumont dans ses travaux sur le holisme. La réflexion anthropologique contemporaine est bien consciente de cette aporie⁴, et nous tenterons dans cet article d'apporter notre pierre à une approche plus dialogale de l'altérité, plus spécialement dans le domaine de la juridicité.

Nous proposerons une rupture épistémologique ou du moins un complément épistémologique permettant d'émanciper nos approches contemporaines du « paradigme dialectique » où la Raison est reine afin de mieux nous ouvrir à l'altérité. Nous commencerons par nous interroger sur les pré-requis

⁴ Voir par exemple Augé 1994, spécialement 69 ss ; Affergan 1987 ; Berthoud 1992 ; Geertz 1996 ; Kilani 1994 ; Madan 1978 & 1990.

épistémologiques d'une démarche dialogale visant une approche véritablement interculturelle du Droit. Ceci nous mènera à expliciter la méthode d'une anthropologie du Droit qui enseigne que manières de penser et de pratiquer le « Droit » et manières de voir et de « vivre » le monde sont intimement liées et que ces diverses « manières d'être » ne peuvent pas être réduites à un dénominateur commun. Ainsi nous trouverons nous enfin confrontés au défi du pluralisme : pluralisme de nos différentes manières de vivre, mais pluralisme aussi du phénomène de la juridicité dans sa généralité. Car le projet anthropologique va plus loin que la simple observation des différences qui est du ressort de l'ethnologie pour reprendre la distinction de Claude Lévy-Strauss. Il vise à comprendre l'Homme dans sa généralité et dans sa totalité (1995 : 413). Ainsi ne s'agira-t-il pas de se contenter de constater nos divergences mais faudra-t-il pousser plus loin notre réflexion. Les décentrement culturels permettant d'éclairer sous divers angles le « mystère du droit », il s'agira ensuite d'en tirer les conséquences et de poser les jalons d'une théorie générale de la juridicité et d'une approche interculturelle du Droit qui se devra de passer de la prise en compte de l'altérité à celui de la complexité et du pluralisme.

1. L'émancipation de l'englobement du contraire comme prérequis à la découverte de l'altérité

Le concept « d'englobement du contraire », qui constitue un véritable piège épistémologique où s'enracinent la grande majorité des réflexions sur le Droit, est emprunté à Louis Dumont. Ce dernier s'est intéressé, après avoir travaillé longuement sur une société très hiérarchisée, la société indienne, et plus particulièrement sur « son système de castes et ses implications » (Dumont 1979), à nos propres sociétés et plus particulièrement à l'idéologie moderne (Dumont 1991). Ce faisant, il a fourni une illustration tout à fait magistrale de l'intérêt de la démarche anthropologique non pas uniquement pour mieux comprendre l'Autre, mais pour mieux se découvrir soi-même. Par cette « pédagogie du détour » comme la nomme Norbert Rouland (1989 : 77) qui éduque notre regard à travers sa « portée au loin », ce dernier s'en trouve finalement changé et nous voyons différemment ce qui au départ nous semblait familier, et nous permet de remettre en perspective nos propres expériences de vie en société. C'est plus particulièrement le principe de l'englobement du contraire dégagé par Louis Dumont et son influence masquée dans notre vision moderne du monde qu'il a relevé qui nous permettra de prendre conscience de certains écueils de nos approches de l'altérité. Louis Dumont découvrit l'englobement du contraire dans son travail sur le holisme et la hiérarchie dans la société indienne (1979 : 396-403) et s'interrogea sur son devenir dans nos sociétés modernes individualistes et dont le mythe fondateur était

celui de l'égalité (1991 : 140-141). Il illustre ce procédé en prenant un exemple célèbre de notre cosmogonie, celui de la création d'Ève à partir d'une côte d'Adam et note que « Cette relation hiérarchique est très généralement celle entre un tout (ou un ensemble) et un élément de ce tout (ou ensemble) : l'élément fait partie de l'ensemble, lui est en ce sens consubstantiel ou identique, et en même temps il s'en distingue ou s'oppose à lui. Il n'y a pas d'autre façon de l'exprimer en termes logiques que de juxtaposer à deux niveaux différents ces deux propositions qui prises ensembles se contredisent. C'est ce que je désigne comme 'englobement du contraire'. » (Dumont 1991 : 140-141).

Notre approche des autres cultures est, à notre insu, profondément marquée par ce principe. « L'ethnocentrisme » est probablement une des caractéristiques les mieux partagées par tous les peuples et par toutes les cultures et tous les groupes d'appartenance ont tendance à se construire comme naturellement supérieurs aux autres, comme par exemple les « véritables humains »... Mais dans ces cas « d'ethnocentrisme », la hiérarchie est affichée de manière explicite - ce qui permet aussi sa critique. Or dans l'approche moderne la hiérarchisation est implicite et est donc beaucoup plus difficile à démasquer. Difficulté qui se trouve renforcée par notre enracinement dans le mythe de la Raison universelle, que partagent tous les êtres humains et qui doit donc forcément les mener à aboutir aux mêmes conclusions, à une même vision rationnelle de la réalité et de son organisation. Cette hiérarchisation implicite et le refoulement de la hiérarchie aboutissent, au-delà de la simple non reconnaissance de l'originalité des cultures non-occidentales la hiérarchie, dans un véritable principe structurant de la pensée moderne qui se reflète dans la pensée dichotomique, du « tiers exclu », et où les deux termes ne sont pas égaux mais dans une relation hiérarchique. Nous avons tendance - et peut-être d'autant plus en tant que juristes qui avons appris à regarder la société à travers les lentilles du droit⁵ - à raisonner à partir de modèles construits comme universels et posés *a priori* et nous définissons *a contrario* tout ce qui n'y rentre pas. Illustrons cette affirmation par les couples constitués par la tradition et la modernité, la Raison et les pratiques, l'universalisme et le relativisme.

La modernité se définit par sa rationalité et son universalité, la tradition par son contraire, la subjectivité (les croyances, les mythologies...) et la particularité (les particularismes culturels). Dans le rapport avec les droits d'autres cultures, nous construisons ces derniers comme traditionnels en comparaison à notre droit moderne - nous leur nions ainsi toute prétention à l'universalité et les abordons comme des construits spécifiques liés à certains contextes spatio-temporels particuliers et dépassés dans ce temps. Contrairement à notre droit, moderne et rationnel, ces droits sont définis par le fait qu'ils sont imprégnés de croyances, s'inscrivent dans des mythes etc... (voir Fitzpatrick 1992).

⁵ Voir la célèbre métaphore de Boaventura de Sousa Santos du droit comme carte de lecture déformée de la réalité (1988).

La Raison, les principes, le Droit dans son abstraction sont universels, les pratiques au contraire sont particulières. Les droits « populaires », « alternatifs », « vivants », « de la pratique » sont toujours construits en référence à l'idée de droit comme ordre juridique et par rapport au manque qui les caractériserait⁶. On peut se livrer à une véritable chasse à l'englobement du contraire dans de nombreux travaux anthropologiques tels que dans les travaux de la science coloniale africaniste dans les travaux sur la chefferie « traditionnelle », la religion « animiste », l'économie « informelle »... Et il continue à informer une grande partie de nos travaux scientifiques contemporains. En théorie du droit, Étienne Le Roy en voit une application dans les théories diverses du pluralisme juridique, qui gardent comme référent implicite l'ordre juridique (Le Roy 1998 : 33-34)⁷. Nous y reviendrons.

Les approches anthropologiques ou juridiques en termes d'universalisme et relativisme, qu'on retrouve dans les débats autour des droits de l'homme, illustrent eux aussi parfaitement le paradigme de l'englobement du contraire. Pour Gérard Berthoud, qui ne développe pas ses analyses dans ces termes, (1992 : 142) « Les deux extrémismes universaliste et relativiste constituent deux univers opposés mais inséparables. L'un est la stricte inversion de l'autre. Ou encore, ils forment une unité cachée dont les deux composantes sont toujours présentées dans une relation d'extériorité totale. (...) Comme la vue individualiste et universaliste du monde tient lieu de vérité exclusive sur l'homme et la société, toute autre idée est rejetée dans l'univers douteux du différentialisme culturel. Toute réflexion est alors enfermée dans une dichotomie sans nuance (...) » entre universalisme et relativisme, humanité (culture universelle) et cultures, être abstrait et libre et être social, identité humaine et identité culturelle...

Les deux faces universaliste et relativiste de la problématique de l'unité / diversité humaine renvoient au paradigme moderne sous-jacent qu'on peut aborder, en suivant Zygmunt Bauman, comme « culture de jardinage », c'est à dire comme vision du monde social comme devant avant tout être soumis à un ordre parfait par des moyens rationnels - en enlevant les « mauvaises herbes » et en encourageant les « bonnes pousses » selon une gestion rationnelle (voir Bauman 1987 : 94 ; voir aussi Alam 1999 : 3 ss). De plus, la vision moderne du monde, et par là des sociétés et de leur organisation et donc de leur droit et de leur perception de l'altérité est intrinsèquement lié à l'idée d'ordre. L'ordre et le chaos sont des jumeaux modernes⁸ : « (...) la négativité du chaos est un produit de l'auto-constitution de l'ordre : c'est son effet secondaire, son déchet, et pourtant la condition sine qua non de

⁶ Pour une remise en perspective des pratiques alternatives du Droit voir par exemple Eberhard 2002c.

⁷ Voir aussi les très stimulantes analyses de Jacques Vanderlinden (1989, 1993).

⁸ Ces analyses peuvent utilement être rapprochées de celles sur le positivisme moderne développées par Boaventura de Sousa Santos (1995 : 72 ss).

sa possibilité (réflective). » (Bauman 1993 : 7). La vision moderne est avant tout celle d'un monde fondamentalement rationnel et donc manipulable et contrôlable par les lumières de la Raison. Le savoir, la raison sont liés au contrôle, à la domination du réel. « Les pratiques qui ne peuvent être justifiées objectivement (par exemple les pratiques qui se justifient en référence à des habitudes ou à des opinions de lieux ou d'époques données) sont inférieures puisqu'elles faussent le savoir et limitent l'effectivité du contrôle. S'élever sur la hiérarchie des pratiques comme mesurées par le syndrome contrôle/savoir signifie aussi s'approcher de l'universalité et s'éloigner de pratiques 'bornées', 'particularistes', 'localisées'. » (Bauman 1987 : 4). Il est difficile dans ce contexte de véritablement s'ouvrir à l'altérité et à ses enseignements.

Pour penser l'altérité et entrer en dialogue avec elle dans nos approches et théories du Droit il faut donc s'émanciper du paradigme moderne que nous pouvons caractériser comme « dialectique » au sens de Panikkar (1984a) et il s'agira de compléter ses approches par des démarches plus dialogales. Pour Raimon Panikkar le paradigme dialectique postule la toute puissance du *logos*, de la Raison : il existe une réalité objective et celle-ci peut-être entièrement connue à travers les lumières de la Raison. Dans ce cadre, le dialogue vise surtout à éliminer les incohérences de nos positions respectives pour ainsi nous approcher progressivement de la Réalité. Deux têtes pensent mieux qu'une, et si tu as raison j'ai nécessairement tort. Une vue synthétique de la réalité est postulée comme possible et la diversité des manifestations de la vie est vue avant tout comme problème rationnel à résoudre. Cette méthode est fort utile lorsqu'on raisonne à partir de postulats partagés mais elle peut devenir totalitaire et contre-productive (voir l'englobement du contraire) dès lors qu'on l'emploie dans des contextes où ceci n'est pas le cas, comme dans le domaine interculturel. C'est pour contrer cet absolutisme de la Raison et pour proposer une démarche permettant de comprendre des points de vue autres en réintroduisant le domaine du *mythos*⁹, que Raimon Panikkar propose ce qu'il appelle « le dialogue dialogal »¹⁰. Il ne voit pas ce dernier comme alternative au dialogue dialectique mais plutôt comme un complément et un garde fou indispensable. Le dialogue dialogal, plutôt que dialogue sur un objet, est dialogue entre sujets. C'est un dialogue « de toi à moi » où ce qui importe sont moins les opinions que ceux qui ont ces opinions. C'est un processus de dévoilement mutuel où les interlocuteurs prennent petit à petit

⁹ « Le mythe c'est l'horizon invisible sur lequel nous projetons nos conceptions du réel » (Panikkar 1979 : 30). C'est « ce en quoi l'on croit, sans croire qu'on y croit. » (Vachon 1995a : 38 ; voir aussi Panikkar 1982 : 14).

¹⁰ Voir dans ce contexte les réflexions d'Alain Touraine (1992: 51) sur la pensée moderniste et rationaliste et les mises en garde d'Edgar Morin (1995 : 144) quant à la « La Raison majuscule, devenue abstraite et rationalisatrice, (qui) instaure en elle une guillotine idéologique et une potentialité totalitaire. »

conscience de leurs présupposés respectifs, leurs *mythoi*, et apprennent à se découvrir tout en découvrant l'autre (Panikkar 1984a : 209 ; 1979 : 242-244).

Dialogue dialectique et dialogue dialogal dénotent deux genres de démarches différentes. Une fois que l'on a choisi la méthode dialogale pour aborder la question du Droit de manière interculturelle, il en résulte la nécessité d'une démarche diatopique et dialogale que nous allons maintenant présenter et dont deux utilisations seront possibles comme nous le verrons. On pourra soit se situer plutôt 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. Pour nous ces deux démarches, comme de façon plus générale, le *mythos* et le *logos* sont complémentaires, voire indissociables. On ne saurait reconnaître un pluralisme au niveau de nos théories si on n'en n'a pas l'intuition au niveau du *mythos*. De même une conscience du « pluralisme » ne faisant pas l'effort d'une compréhension au niveau du *logos*, ne nous semble pas vraiment être pluraliste, car nos problèmes existentiels se reflètent forcément dans notre pensée qui est l'un des outils dont nous disposons pour les aborder.

2. La démarche diatopique et dialogale : de la comparaison à la découverte des cultures juridiques homéomorphes

La démarche diatopique et dialogale a été explicitée par Raimon Panikkar dans ses travaux sur le dialogue interculturel et interreligieux entre les traditions chrétienne, hindoue, bouddhiste et « séculaire »¹¹. Le problème fondamental consistait à trouver une méthode permettant le dialogue entre fois différentes et qui peuvent apparaître comme mutuellement exclusives sans tomber dans les travers soit d'une superficialité permettant le consensus mais n'apportant finalement aucun enrichissement et aucune compréhension meilleure, soit d'un affrontement ouvert dans lequel on risque de tomber dans des débats plus substantiels (voir Panikkar 1978 ; 1979 ; 1984b)¹².

Cette démarche fait écho à certains développements récents en théorie du droit comparé et semble pouvoir enrichir ces débats. L'anthropologie du Droit dont la visée est d'étudier le phénomène juridique dans sa totalité et dans son universalité à partir de l'étude de la diversité des expériences

¹¹ Pour une discussion de l'oeuvre de Raimon Panikkar voir Prabhu 1996.

humaines est forcément confrontée au problème du comparatisme auquel le diatopisme et le dialogisme tentent d'apporter quelques solutions. Comment comparer et quoi comparer ? Et dans quel but ? Pour qu'une comparaison puisse faire sens, il faut qu'on ait à sa disposition des éléments de comparaison, c'est-à-dire qui soient comparables. Ceci est plus ou moins le cas dans la comparaison de droits qui partagent une même matrice culturelle - en effet, dans le cadre de la comparaison de droits européens, les notions de « droit », de « systèmes juridiques », de « diverses branches du droit » existent. Et déjà là des problèmes surgissent qui nous font prendre conscience que le droit ne saurait être réduit aux textes, et qu'il n'y a pas vraiment d'équivalents immédiats d'un système à l'autre. C'est extrêmement flagrant dès lors que l'on essaye de comparer un système civiliste continental-européen, au système de *Common Law* britannique, mais les difficultés apparaissent déjà entre droits civilistes ... Ainsi, même dans la théorie du droit comparé occidental, sont apparues de nombreuses réflexions sur l'épistémologie de la méthode comparative qui est intimement liée à une théorie explicite du droit, car avant de comparer encore faut-il savoir ce que l'on compare, et proposant par exemple de ne pas se limiter à la comparaison de normes ou de systèmes mais d'essayer de réinscrire ces derniers dans leurs traditions respectives (voir par exemple Bell 1994 ; Legrand 1996, 2000 ; Krygier 1986 ; Puchalska-Tych & Salter 1996 ; Sacco 2000).

Les conclusions de Pierre Legrand dans son article « Sur l'analyse différentielle des juriscultures » (2000) portant sur la comparaison de deux traditions juridiques différentes, les droits romanistes et les droits de *Common law*, nous semblent utiles pour mettre en perspective notre démarche : d'une part pour souligner les difficultés que nous rencontrons en tant qu'anthropologues du Droit qui avons non seulement des traditions juridiques (partageant une matrice culturelle commune) mais des cultures juridiques homéomorphes (qui ne partagent plus la même matrice culturelle) à comparer ; d'autre part pour éclairer les apports de la méthode comparative de l'anthropologie du Droit (diatopique et dialogale) pour des problématiques de théorie du droit plus occidentales. Pour Pierre Legrand (2000 : 334) : « Une étude comparative ne devrait pas avoir pour but de trouver des 'analogies' et des 'parallèles' comme le font ceux qui sont absorbés par l'entreprise aujourd'hui à la mode de construction de schèmes généraux de développement. L'objectif devrait plutôt précisément l'opposé : identifier et définir l'individualité de chaque développement (...) Ce n'est, en effet, qu'à travers une analyse des structures cognitives fondant une tradition juridique et permettant de donner une signification aux formes de la connaissance juridique qui s'y sont précisées et qui continuent à

¹² Si une telle démarche dialogale est primordiale pour aborder le Droit de manière interculturelle, elle semble aussi indispensable pour toute véritable interdisciplinarité (voir Eberhard 2002a : 114-115).

régir le processus de fabrication et de lecture du droit qu'il est possible au comparatiste d'appréhender une gouvernementalité et son effet de légitimité. Se mettre en mesure de comprendre le droit qui lui est étranger dans son entrelacement avec le droit qui est le sien implique donc pour le comparatiste, en tout premier lieu, une recherche d'ordre épistémologique (...) »¹³.

Cette recherche épistémologique est d'autant plus cruciale et plus délicate pour l'anthropologue du Droit que le concept même de « droit » n'existe pas dans nombre de sociétés qu'il étudie. Ce n'est pas un universel - et ceci à deux niveaux comme le démontre Surya Prakash Sinha (1995a ; voir aussi 1989 et 1995b) : d'une part il a toujours existé diverses civilisations qui n'ont pas toutes pensé leur organisation sociale autour du « droit » (entendu à l'occidentale). Sinha (1995a : 32 ss) distingue dans son article les civilisations occidentale, chinoise, indienne, japonaise et africaine et explicite leurs « principes d'organisation fondamentaux » respectifs. Ce sont le droit pour l'Occident, les rites, *li*, pour la Chine, le *dharma* pour l'Inde, les règles pour une conduite appropriée ou *giri* pour le Japon, les diverses coutumes pour l'Afrique. D'autre part même dans la culture légale, occidentale, il existe une multitude de valeurs concurrentes qui invitent même dans ce cadre plus étroit à raisonner en termes de « polycentricité légale » (*legal polioentricity*) ce qui constitue une ouverture vers le pluralisme (Sinha 1995a : 43 ss).

La question qui se pose alors à l'anthropologue du Droit est de savoir comment comparer ces expériences humaines à première vue incomparables, voire incompatibles, en vue d'en tirer des conclusions à portée générale sur la reproduction de la vie en société des êtres humains, leur « Droit ». Nous nous plaçons pour une telle approche, au moins au niveau de la théorie, dans le cadre de ce que nous pouvons appeler à la suite de Norbert Rouland (1988 : 142) une approche « phénoménologique modérée », où le Droit plutôt que comme concept est abordé comme phénomène tout en reconnaissant que ce phénomène peut-être observé sous des formes différentes dans nos différentes sociétés. Pour s'engager dans une telle approche il faut « (...) 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 », ce qui demande la construction de « modèles, comme représentations simplifiées mais globales d'un phénomène ou d'un système répondant au moins à deux qualités dégagées par le canadien Robert Vachon et déjà exploitées de manière positive : être diatopique et dialogale. (...) 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

¹³ Et Rodolfo Sacco (2000 : 347) dans sa contribution au même ouvrage collectif conclut son bilan historique de la recherche juridique comparative par une perspective pour le nouveau siècle en soulignant l'importance de l'apport anthropologique pour renouveler les sciences du droit.

altération substantielle de ce qui fait sa spécificité. » (Le Roy 1994 : 681). Au Laboratoire d'Anthropologie Juridique de Paris (LAJP), c'est Michel Alliot qui a posé les prémisses à une telle démarche en proposant sa théorie des archétypes juridiques (1983)¹⁴. Celle-ci n'a pas cessé d'être enrichi depuis, surtout par une introduction croissante pour aborder les problématiques de la juridicité des exigences de la prise en compte de ses caractère dynamique et complexe à côté de l'exigence plus « structuraliste » d'une reconnaissance de l'altérité (voir Le Roy 1999).

La définition d'Étienne Le Roy de la démarche diatopique et dialogale et les travaux du LAJP privilégient implicitement 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 (voir aussi Le Roy 1990). Il est utile de compléter cette approche par celle mise en œuvre plus particulièrement à l'Institut Interculturel de Montréal. Robert Vachon, son directeur scientifique, invite à aller plus loin qu'une simple théorisation interculturelle du « Droit », et ouvre les voies à ce que nous appelons une *approche interculturelle au Droit*. Robert Vachon nous fait prendre conscience de la nécessité de nous émanciper d'un cadre uniquement dialectique (où la Raison, ou *logos*, est reine) pour aller à travers lui (*dia-logos*) et reconnaître la dimension de nos présupposés implicites ou *mythos*. Ceci implique que dans la rencontre interculturelle, ce ne sont pas uniquement nos rationalisations que nous avons à remettre en question mais qu'il s'agira aussi de s'inscrire dans un nouvel horizon, dans un nouveau mythe, celui du « pluralisme et de l'interculturalisme de la réalité » (Vachon 1997). On pourrait bien se trouver « aux termes » d'une approche interculturelle au Droit, en dialogue avec l'Inde par exemple, en train de parler non plus de « pluralisme juridique » mais de « pluralisme dharmique », voire de « pluralisme dharmique / juridique » ou « juridique / dharmique », voire encore autre chose, voire de deux choses différentes pour les deux parties en présence. Pour Robert Vachon (1990 : 168) « 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 essaye de comprendre la texture du contexte et qui essaye de surmonter la distance, non du présent au passé, ou du passé au présent, mais du présent au présent. »

¹⁴ Pour une mise en perspective et un enrichissement de cette approche des archétypes juridiques voir Eberhard 2002a : 130-171.

La démarche diatopique nous mène ainsi à reconnaître un second centre d'intelligibilité à côté du *logos*, le *mythos*. Et la démarche dialogale, outre voyage à travers des lieux et des logiques différentes en vue de leur mise en tension et articulation (théorie interculturelle du Droit), se révèle comme une démarche nous menant au delà du *logos*, et donc du paradigme dialectique caractérisant nos démarches scientifiques occidentales (approche interculturelle au Droit). Il y a une multitude d'expériences humaines et notre monde abrite « (...) non seulement plusieurs variantes, modalités et applications de ce que l'Occident nomme le droit, mais plusieurs systèmes, ou mieux 'cultures juridiques', dont les différences ne sont pas uniquement procédurales mais se situent au niveau substantiel, à savoir au niveau profond de leurs postulats réciproques. Différences si radicales qu'on pourrait même dire qu'il n'y a rien même d'analogue entre elles. Ce sont des cultures juridiques 'homéomorphes'¹⁵, c'est-à-dire si substantiellement différentes au niveau de leurs natures mêmes et de leurs postulats, qu'on ne saurait parler que d'équivalences fonctionnelles entre elles. » (Vachon 1990 : 164-165).

Que pouvons nous apprendre à travers la démarche exposée ci-dessus par rapport à notre approche du Droit ? Avant tout, comme nous le montrerons maintenant de penser la « juridicité » et notre « vivre-ensemble » de manière fondamentalement pluraliste - ce qui va au-delà de simplement penser le pluralisme juridique de manière pluraliste.

3. Les défis de l'interculturalisme : une théorie pluraliste de la juridicité et une approche interculturelle du Droit

Les développements suivants visant à enrichir notre compréhension de la juridicité, nous mettrons en garde de **ne pas essentialiser** l'altérité dans notre approche des diverses cultures. Nous entendons par là qu'il faut éviter de figer les analyses d'auteurs comme Robert Vachon et Michel Alliot et d'y « emprisonner » l'autre en ramenant nos diversités à des « essences » différentes et exclusives¹⁶. Insister sur nos manières différentes d'appréhender le Réel, de construire des univers de sens fondamentalement originaux et tous complets en eux-mêmes est primordial pour souligner la diversité et la richesse de notre expérience humaine. Voir les différentes manières d'entrer en contact avec le monde comme des « essences » qui caractériseraient et détermineraient les êtres humains des diverses

¹⁵ Sur l'équivalent homéomorphe voir aussi Panikkar 1984b : 5.

cultures constitue par contre la porte ouverte à tous les relativismes et même racismes. S'ouvrir à la prise en compte de l'Autre en insistant sur nos différences et sur leur irréductibilité partielle, d'autant plus que notre cadre intellectuel et scientifique continental-européen survalorise l'uniformité, est une étape primordiale mais non suffisante. Si nous sommes obligés de faire des « arrêts sur image » sur l'Autre pour pouvoir nous rendre compte de son originalité et pour nous ouvrir à elle, il ne faudrait pas prendre ces « clichés », et l'importance que nous y attachons, pour la Réalité et y enfermer l'Autre. La vie, l'échange, le dialogue avec l'Autre sont un processus. Les présentations plus structuralistes, plus figées qui nous révèlent les archétypes juridiques de diverses sociétés, ne sont qu'un moment d'une démarche dynamique qui après s'être arrêtée sur les clichés s'intéressera au « film » et à la complexité dynamique du réel (voir Le Roy 1999 : 23 ss et 381 ss). Si nous perdons ceci de vue, nous risquons de tomber dans les pièges du relativisme, qui ne doit pas être confondu avec le pluralisme tel que nous le défendons, et qui peut mener au racisme (survalorisant notre culture) ou à un racisme inversée (survalorisant la culture de l'Autre). Pour ne pas tomber dans le piège de l'essentialisme, il faut au niveau conceptuel (*logos*) compléter l'importance accordée à l'altérité par la prise en compte de la complexité dans laquelle celle-ci « s'incarne » dans nos vraies vies et faire la distinction entre le pluralisme comme concept et le pluralisme comme symbole (au niveau du *mythos*), comme nous le verrons plus loin.

Que signifie alors adopter une attitude « pluraliste »¹⁷ dans nos approches du Droit ? Tout d'abord nous reconnaissons à côté du *logos* un deuxième centre d'intelligibilité, le *mythos*. Le premier ne pouvant jamais rendre complètement compte du second, nous prenons ainsi aussi conscience que nos *praxis* ne sont pas réductibles à une *theoria* (Panikkar 1977 : 54). Ensuite, en reconnaissant que font partie de la Réalité les différentes expériences que nous pouvons en avoir en tant que sujets connaissant, nous sommes obligés de reconnaître que celle-ci doit avoir un caractère fondamentalement, ontologiquement pluraliste : la Réalité est une et diverse en même temps et on ne saurait la limiter ni à son caractère « d'unité » (universalisme) ni à celui de « diversité » (relativisme). Raimon Panikkar (1990 : 96-97) résume en six points ce qu'il entend par pluralisme¹⁸. 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 d'avantage du domaine du *mythos* que du *logos*. C'est l'expression d'une

¹⁶ Je ne crois pas que ces auteurs tombent eux-mêmes dans ce travers, mais ils peuvent être lus de manière culturaliste, d'où la mise en garde.

¹⁷ Panikkar (1977 : 57) note que dans un certain sens, le problème du pluralisme est le problème de l'autre.

attitude de confiance cosmique qui permet la coexistence polaire et tensionnelle entre attitudes humaines, cosmologies et religions ultimement différentes et qui n'élimine, ni n'absolutise le mal ou l'erreur (2). Le pluralisme nous rend conscient 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. A 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 (1997 : 7) permettra de circonscrire encore plus précisément ce que nous entendons par pluralisme :

« 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 quelque soit le degré de réalité que nos idées puissent avoir, elles ne sont pas toute la réalité. (...) 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 (...) »

¹⁸ Ci-dessous, nous inversons l'ordre de présentation original de Raimon Panikkar, pour nous inscrire dans une dynamique

Il résulte trois implications des développements ci-dessus. Tout d'abord, toute notre démarche dialogale et de théoricien du droit ne fait sens que si elle est replacée dans son horizon plus large, le mythe (émergent ?) du pluralisme et de l'interculturalisme de la réalité (Vachon 1997) - et qu'elle tente d'ailleurs de vivifier.

Puis, en ce qui concerne une théorie de la « juridicité », de « ce qui met en forme et met des formes à la reproduction des sociétés dans les domaines qu'elles considèrent comme vitaux » nous devons procéder dans une logique additive et non soustractive comme le fait remarquer Étienne Le Roy en présentant sa théorie du multijuridisme (1998 : 37), en reconnaissant que les divers facteurs constitutifs de la juridicité, sont ontologiquement différents - ce ne sont pas uniquement des catégories conceptuelles mais existentielles différentes. Ainsi le Droit, « tripode », apparaît comme constitué de trois fondements : les normes générales et impersonnelles, les modèles de conduite et de comportement et les habitus (Le Roy 1999 : 189 ss). Ce n'est pas un phénomène homogène, constitué uniquement de normes¹⁹, mais une réalité pluraliste qui nous fait pénétrer dans la complexité. Les trois pieds du Droit sont présents dans toutes les cultures et s'articulent de manières diverses dans différentes situations en combinant à chaque fois de manière originale et dynamique des ordonnancements plus imposés, négociés ou acceptés du social²⁰.

Enfin, après avoir repensé la juridicité de manière pluraliste à l'instar de la démarche multijuridique proposée par Étienne Le Roy, nous devons aussi réexaminer les approches anthropologiques en termes de « pluralisme juridique ». Les analyses en termes de pluralisme juridique, nous semble-t-il, restent, à un certain degré, piégés par le monisme - au moins en ce qui concerne les fondements de la juridicité. On part du « juridique », assimilé plus ou moins explicitement à des systèmes de normes ou des ordres normatifs, puis on s'interroge sur la coexistence de différents de ces ordres, en définissant de plus « les droits inofficiels, alternatifs » etc.²¹ par rapport au modèle du droit officiel étatique, « à l'occidentale ». Avec ces approches, on tombe dans des problèmes insolubles d'une définition du Droit, puisque les limites entre le « juridique » et le « social » ne semblent pas se laisser tracer aisément - et qu'on oublie que toute la distinction entre le « social » et le « juridique » qui devrait organiser ce dernier découle justement d'une vision de « juriste » (à l'occidentale) de notre

d'ouverture croissante.

¹⁹ Nous doutons, même dans un sens anthropologique, qu'il soit tout à fait adéquat de parler en termes de « macronormes », de « mésonormes » et de « micronormes » pour renvoyer à ces trois pieds comme le fait Étienne Le Roy dans sa présentation du Droit tripode (1999 : 201-202).

²⁰ Voir Le Roy 1999 et dans le domaine des droits de l'homme à Eberhard 2001b et 2002d.

²¹ Sur la délicate définition du « juridique » par les anthropologues et certains de ses pièges voir Assier-Andrieu 1987.

réalité. En tant qu'anthropologue du Droit, définir, comme le font par exemple André-Jean Arnaud et Maria José Farinas Dulce (1998 : 264) d'un point de vue de sociologie du droit, une « pratique alternative » du droit comme pratique ayant pour vocation à devenir du droit, révèle le piège d'un mythe sous-jacent et de l'englobement du contraire : tout d'abord, au lieu de considérer la situation totale et de s'intéresser aux phénomènes de juridicité qui s'y nouent et s'y jouent et dont le « droit officiel », les « divers droits alternatifs » et même du « non-droit »²² ne sont que les facteurs, on part d'une certaine conception du Droit faisant apparaître ce qui n'y est pas subsumable comme « alternatif ». Puis pour montrer tout de même la « juridicité » de cet alternatif, on le présente comme « ayant vocation à devenir du vrai juridique »²³. On a bien englobé les deux réalités dans une même catégorie, celle de « droit », mais c'est bien le pôle du « droit officiel, à l'occidentale » qui constitue implicitement le modèle de la catégorie.

Il apparaît néanmoins comme heuristique de mettre en rapport les approches en termes de multijuridisme (donc d'approches pluralistes de la juridicité) avec des approches « radicales » du pluralisme juridique entendu dans un sens plus « classique » comme coexistence dans un certain espace²⁴ de différents ordres normatifs, telles que celles illustrées en théorie / anthropologie du droit par des auteurs comme Jacques Vanderlinden (1996 : 87, 89 ; voir aussi 1989) pour lequel « (...) il n'est plus possible de décrire l'état des systèmes juridiques africains en termes de pluralisme tel qu'on le fait depuis vingt-cinq ans. D'une part (...) peut on encore dire (...) que le pluralisme existe 'au sein d'une société déterminée' ? (...) L'individu possède en fait une identité multiple l'englobant dans plusieurs sociétés et donc dans plusieurs droits - il devient, comme j'aime à l'écrire, sujet de droits - sans que ce soit nécessairement (au contraire serais-je tenté de dire) la société étatique ou nationale et donc son droit qui prévale sur les autres. »

L'intérêt de ces analyses est de compléter l'accent mis sur les mises en forme de la juridicité dans les analyses du multijuridisme par des analyses plus axés sur le pluralisme des contenus normatifs différents et des phénomènes de forum shopping qui en résultent. Nous renvoyons ici le lecteur à une

²² Tel que des contes dans des contextes traditionnels africains par exemple et qui ne deviennent « juridiques » qu'au moment et dans la mesure où ils contribuent à la résolution d'un conflit ou à la reproduction de la société (voir Le Roy 1984 : 221-223).

²³ Même si nous acceptons ces prémisses sociologiques, rien n'est moins sûr que les « pratiques alternatives du droit » visent toujours à devenir du « droit officiel ». On rencontre souvent des résistances importantes de la part de ces derniers à « rentrer dans le système officiel ».

²⁴ Qui peut pour nous aussi être constitué par l'individu comme dans le cas du nouveau pluralisme juridique de Vanderlinden.

de nos publications récentes sur ce sujet (Eberhard 2003) et concluons avec l'exigence de Robert Vachon (1990 : 163-164), qui nous rappelle qu'alors que nous sommes critiques envers le « colonialisme ou néo-colonialisme 'politique' et 'économique' qui subordonne l'ethnologie et l'anthropologie juridique aux besoins de l'administration coloniale ou néo-coloniale » nous ne sommes pas vraiment conscients de « cette pratique de 'colonialisme culturel', très répandu à l'heure actuelle dans les études du pluralisme juridique, qui n'étudie souvent les droits traditionnels que pour les mieux intégrer dans la culture juridique occidentale et moderne qui est considérée comme la voie inéluctable pour toute l'humanité. » Nous refusons de radicalement mettre en question les « présupposés de notre culture juridique civiliste, étatiste, homocentriste, occidentale et moderne. » Or « aussi longtemps que cette motivation intégrationniste sera présente, non seulement ce sera un monoculturalisme et totalitarisme juridique qui se cachera sous des dehors de pluralisme juridique, mais on sera profondément infidèles à une approche 'scientifique' au sens plénier et polysémique du mot. »

A travers notre ouverture à l'altérité, nous sommes invités à approfondir notre connaissance de nous-mêmes. C'est dans le dialogue dialogal que se dévoilent nos *mythoi* respectifs, pluralisant ainsi nos théories si nous acceptons de les bâtir selon la démarche additive présentée plus haut, et nous faisant prendre conscience du caractère fondamentalement pluraliste de la Réalité qui ne saurait être comprise qu'à travers les lumières de la Raison, mais exige la prise en compte de nos expériences existentielles diverses.

Bibliographie :

AFFERGAN Francis, 1987, *Exotisme et altérité. Essai sur le fondement d'une critique de l'anthropologie*, Vendôme, Presses Universitaires de France, 295 p

ALAM Javeed, 1999, *India. Living with modernity*, India, Oxford University Press, 241 p

ALLIOT Michel, 1983, « 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, p 83-117

AUGÉ Marc, 1994, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Mesnil-sur-l'Estrée, Éditions Aubier, 195 p

ARNAUD André-Jean & DULCE Maria-José Farinas, 1998, *Introduction à l'analyse sociologique des systèmes juridiques*, Bruylant, Bruxelles, 378 p

ASSIER-ANDRIEU Louis, 1987, « Le juridique des anthropologues », *Droit et Société*, n° 5, p 89-108

BAUMAN Zygmunt, 1987, *Legislators and Interpreters - On Modernity, Post-modernity and Intellectuals*, Great Britain, Polity Press, 209 p

BAUMAN Zygmunt, 1993 (1991), *Modernity and Ambivalence*, Great Britain, Polity Press, 285 p

BELL John, 1994, « Comparative Law and Legal Theory », KRAWIETZ Werner, MACCORMICK Neil, von WRIGHT George Henrik (éds.), *Prescriptive Formality and Normative Rationality in Modern Legal Systems. Festschrift for Robert S. Summers*, Berlin, Duncker & Humblot, p 19-31

BERTHOUD Gérald, 1992, *Vers une anthropologie générale. Modernité et altérité*, Suisse, Librairie Droz S.A., 294 p

COTTERRELL Roger, 1996, *Law's Community - Legal Theory in Sociological Perspective*, USA, Oxford University Press, Oxford Socio-Legal Studies Series, 381 p

de SOUSA SANTOS Boaventura, 1988, « Droit : une carte de lecture déformée. Pour une conception post-moderne du droit », *Droit et Société*, n° 10, p 363-390

de SOUSA SANTOS Boaventura, 1995, *Toward a New Common Sense - Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*, New York-London, Routledge, After the Law Series, 614 p

DUMONT Louis, 1979 (1966), *Homo hierarchicus - Le système des castes et ses implications*, Saint-Amand (Cher), Gallimard, Col. Tel, 449 p

DUMONT Louis, 1991 (1983), *Essais sur l'individualisme - Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Saint Amand (Cher), Seuil, 3e éd., Col. Points, Série Essais, 310 p

EBERHARD Christoph, 2001a, « Towards an Intercultural Legal Theory - The Dialogical Challenge », *Social & Legal Studies. An International Journal*, n° 10 (2), p 171- 201

EBERHARD Christoph, 2001b, « Human Rights and Intercultural Dialogue. An Anthropological Perspective », *Indian Socio-Legal Journal*, Vol. XXVII, pp. 99-120

EBERHARD Christoph, 2002a, *Droits de l'homme et dialogue interculturel*, Paris, Éditions des Écrivains, 398 p

EBERHARD Christoph (dir.), 2002b, *Le Droit en perspective interculturelle*, numéro spécial de la *Revue Interdisciplinaire d'Études Juridiques*, n° 49, 346 p

EBERHARD Christoph, 2002c, « Vers une nouvelle approche du Droit à travers ses pratiques. Quelques implications des approches alternatives », *Revue Interdisciplinaire d'Études Juridiques*, n° 48

EBERHARD Christoph, 2002d, « Les droits de l'homme face à la complexité : une approche anthropologique et dynamique », *Droit & Société*, n° 51/52, p 455-486

EBERHARD Christoph, 2003, « Penser le pluralisme juridique de manière pluraliste. Défi pour une théorie interculturelle du Droit », *Cahiers d'Anthropologie du Droit*, Paris, Karthala, n°2, à paraître

- FITZPATRICK Peter, 1992, *The Mythology of Modern Law*, London & New York, Routledge, 235 p
- GEERTZ Clifford, 1996, *Ici et Là-bas. L'anthropologue comme auteur*, Dijon-Quetigny, Éditions Métaillé, 152 p
- KILANI Mondher, 1994, *L'invention de l'autre*, Dijon-Quetigny, Payot Lausanne, 318 p
- KRYGIER Martin, 1986, « Law as a Tradition », *Law and Philosophy*, n° 5, p 237-262
- LEGRAND Pierre, 1996, « How to compare now ? », *Legal Studies*, n° 16, p 232-242
- LEGRAND Pierre, 2000, « Sur l'analyse différentielle de juriscultures », Société de Législation Comparée (éd.), *L'avenir du droit comparé. Un défi pour les juristes du nouveau millénaire*, Société de Législation Comparée, 347 p (317-335)
- LE ROY Étienne, 1984, « L'esprit de la coutume et l'idéologie de la loi », colloque de l'ARSOM, Bruxelles, *La Connaissance du Droit en Afrique*, Bruxelles, ARSOM, p 210-240
- LE ROY Étienne, 1990, « Juristique et anthropologie : Un pari sur l'avenir », *Journal of legal pluralism and unofficial law*, number 29, p 5-21
- LE ROY Étienne, 1994, « Comparaison n'est pas raison : Anthropologie et Droit comparé face aux traditions non européennes », CENDON Paolo (éd.), *Scritti in onore di Rodolfo Sacco - La comparazione giuridica alle soglie del 3° millennio*, Milano, Milano Dott. A. Giuffrè Editore, 1224 p
- LE ROY Étienne, 1998, « L'hypothèse du multijuridisme dans un contexte de sortie de modernité », LAJOIE André, MACDONALD Roderick A., JANDA Richard, ROCHER Guy (éds.), *Théories et émergence du droit : pluralisme, surdétermination et effectivité*, Bruxelles, Bruylant/Thémis, 266 p (29-43)
- LE ROY Étienne, 1999, *Le jeu des lois. Une anthropologie « dynamique » du Droit*, France, LGDJ, Col. Droit et Société, Série anthropologique, 415 p
- LÉVI-STRAUSS Claude, 1995 (1958), *Anthropologie structurale*, Angleterre, Plon, 480 p
- MADAN T.N., 1978, « On the mutual interpretation of cultures », MADAN T.N., *Pathways. Approaches to the study of society in India*, Delhi, Oxford University Press, 1995, 289 p (131-146)
- MADAN T.N., 1990, « On critical self-awareness », MADAN T.N., *Pathways. Approaches to the study of society in India*, Delhi, Oxford University Press, 1995, 289 p (147-166)
- MORIN Edgar, 1995 (1991), *La méthode 4. Les idées*, Manchecourt, Seuil, Col. Points, Série Essais, 261 p
- OST François, van de KERCHOVE Michel, 1987, *Jalons pour une théorie critique du droit*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, Col. Travaux et Recherches, 602 p

- PANIKKAR Raimon, 1977, « The myth of Pluralism. The Tower of Babel », Harry James Carger (éd.), *Invisible Harmony. Essays on Contemplation and Responsibility*, USA, Fortress Press, 1995, 210 p (52-91)
- PANIKKAR R., 1978, *The Intrareligious Dialogue*, USA, Paulist Press, 104 p
- PANIKKAR R., 1979, *Myth, Faith and Hermeneutics - Cross-cultural studies*, USA, Paulist Press, 500 p
- PANIKKAR Raimundo, 1982, « Alternatives à la culture moderne », *Interculture*, Vol. XV, n° 4, Cahier 77, p 5-16
- PANIKKAR Raimon, 1984a, « The Dialogical Dialogue », WHALING F. (éd.), *The World's Religious Traditions*, Edinburgh, T. & T. Clark, 311 p (201-221)
- PANIKKAR R., 1984b (1982), « La notion des droits de l'homme est-elle un concept occidental ? », *Interculture*, Vol. XVII, n°1, Cahier 82, p 3-27
- PANIKKAR Raimon, 1990, « The Pluralism of Truth », Harry James Carger (éd.), *Invisible Harmony. Essays on Contemplation and Responsibility*, USA, Fortress Press, 210 p (92-101)
- PRABHU Joseph (éd.), 1996, *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*, USA, Orbis Books, 307 p
- PUCHALSKA-TYCH Bogumila, SALTER Michael, 1996, « Comparing legal cultures of Eastern Europe : the need for a dialectical analysis », *Legal Studies*, Vol. 16, n° 2, p 157-184
- ROULAND Norbert, 1988, *Anthropologie juridique*, France, PUF, Col. Droit fondamental Droit politique et théorique, 496 p
- ROULAND Norbert, 1989, « Penser le droit », *Droits*, n° 10, p 77-79
- SACCO Rodolfo, 2000, « Épilogue », Société de Législation Comparée (éd.), *L'avenir du droit comparé. Un défi pour les juristes du nouveau millénaire*, Société de Législation Comparée, 347 p (337-347)
- SINHA Surya Prakash, 1989, « Why has it not been possible to Define Law », *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Vol. LXXV, Heft 1 - 1. Quartal, p 1-26
- SINHA Surya Prakash, 1995a, « Legal Polycentricity », PETERSEN H., ZAHLE H. (eds.), *Legal Polycentricity : Consequences of Pluralism in Law*, UK, Dartmouth, 245 p (31-69)
- SINHA Surya Prakash, 1995b, « Non-universality of Law », *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Vol. 81, Heft 2 - 2. Quartal, p 185 - 214
- TOURAINE Alain, 1992, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 2e éd., Col. Biblio Essais, 510 p

VACHON Robert, 1990, « L'étude du pluralisme juridique - une approche diatopique et dialogale », *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, n° 29, p 163-173

VACHON Robert, 1995a, *Guswenta ou l'impératif interculturel - Première partie : Les fondements interculturels de la paix*, *Interculture*, Vol. XXVIII, n° 2, cahier n° 127, 80 p

VACHON Robert, 1997, « 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, 34 p. Can be consulted at <http://www.dhdi.org>

VANDERLINDEN Jacques, 1989, « Return to Legal Pluralism : Twenty Years Later », *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, n° 28, pp. 149-157

VANDERLINDEN Jacques, 1993, « Vers une nouvelle conception du pluralisme juridique », *Revue de la Recherche Juridique - Droit prospectif*, XVIII, 2, p 573-583