



HAL
open science

Autonomie politique et diffusion de normes morales dans l'espace public burkinabè. L'exemple d'une juridiction musulmane de proximité

Maud Saint-Lary

► **To cite this version:**

Maud Saint-Lary. Autonomie politique et diffusion de normes morales dans l'espace public burkinabè. L'exemple d'une juridiction musulmane de proximité . Holder, dir. L'Islam, un nouvel espace public en Afrique, 2009. halshs-01742641

HAL Id: halshs-01742641

<https://shs.hal.science/halshs-01742641>

Submitted on 25 Mar 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Autonomie politique et diffusion de normes morales dans l'espace public burkinabè.

L'exemple d'une juridiction musulmane de proximité

Maud SAINT-LARY

Anthropologue, CEMAF

Le concept d'espace public religieux appliqué à une juridiction musulmane locale au Burkina Faso s'avère être un outil analytique fructueux pour penser la place des normes islamiques dans la résolution des conflits et documenter une forme du politique. Ce texte a pour enjeu de voir en quoi le religieux offre une lecture inédite de l'espace public burkinabè. Toutefois, une telle ambition invite à réadapter la conception habermassienne de l'espace public comme lieu où se confronte et s'organise la société civile et où sont à l'œuvre des pratiques de délibération (Habermas, 1992). En dépit des nombreuses critiques qui ont été faites à Jürgen Habermas¹, cet espace a le mérite d'être pensé comme un lieu de médiation entre pouvoirs publics, société politique, société civile et mass médias. Il n'en reste pas moins que, appliqué au domaine du religieux en contexte africain, ce concept suggère quelques mises au point.

Dans un récent état de la question sur l'espace public en Afrique, Tarik Dahou (2005) montre que ce concept se heurte à une double difficulté. La première a trait aux formes politiques et sociales qui rendent difficiles son exportation en contexte africain. En effet, l'enracinement dans l'histoire européenne du concept d'espace public a amené à conclure à sa difficile transposition aux sociétés africaines, du fait notamment de son caractère quasiment inséparable de la démocratie. En Afrique, les pratiques néo-patrimoniales et le noyautage systématique des associations de développement par des groupes d'intérêts privés ont conduit certains auteurs à considérer que l'espace public y est « introuvable » (Olivier de Sardan, 1998). La seconde difficulté tient au fait que les travaux d'anthropologie politique, par leur grand attachement aux études des formes du politique, mais aussi des fonctionnements et dysfonctionnements de l'État, n'ont pas centré leur analyse sur la thématique de l'espace public. Soumises à des contraintes épistémologiques² et empiriques, les études africaines se sont donc peu focalisées sur ce thème.

¹ Voir à ce sujet la synthèse de Daniel Cefaï (2002).

² Comme le suggère Georges Balandier (1967), l'anthropologie politique a été dynamisée par trois projets : le premier correspond au souci d'inventorier la diversité des institutions gouvernant les sociétés humaines ; le

Face à ce qu'il appelle ces « apories », Tarik Dahou nous invite à considérer que, en Afrique, le « concept d'espace public a tout de même le mérite d'inciter à penser le politique comme une tension permanente entre la délibération et le pouvoir » (Dahou, 2005 : 328). Que les espaces publics africains fassent l'objet de privatisations, d'accaparements ou de formes spécifiques de délibération, cela n'empêche pas de réfléchir aux contraintes que les structures politiques (communautaires ou étatiques) peuvent exercer sur les espaces publics autant qu'à leurs modalités d'existence. Plurielles, les formes du politique se manifestent dans de nombreux domaines du social et ne se limitent pas aux sphères de l'État : les classes d'âges ou les chefferies renvoient à des prises de décisions communautaires ; les grands commerçants disposent de moyens financiers permettant l'accession à des fonctions d'élus locaux (Blundo, 2002) ou la mise en œuvre d'actions politiques à travers notamment la construction de biens d'utilité publique ; les institutions religieuses investissent certains domaines du développement (juridique, éducatif, santé) et, par ce biais, se substituent en partie à l'État (Laurent, 2003). On comprend dès lors qu'en fonction du domaine où s'exprime l'action politique, la notion d'espace public puisse faire l'objet d'usages spécifiques. Ainsi, à travers le rôle politique des chefs de quartier dans la ville de Djenné, Gilles Holder a-t-il bien montré combien « les critères de dialogue et de l'action sont loin d'épuiser toutes les modalités de l'espace public » (Holder, 2004 : 67). Il suggère notamment que les vestibules, lieux du pouvoir par excellence, sont requis par les chefs de quartiers pour les prises de décision en assemblées restreintes, tandis que des places publiques sont des espaces ouverts où les modalités de financement de l'action politique sont discutées et rendues publiques. Dans ces sphères de l'action politique communautaire, il est des lieux pour discuter donc, et d'autres pour décider. L'espace public revêt bien un caractère singulier en fonction des formes du politique.

Mais si l'on peut aisément concevoir cette pluralité de formes dans le champ du politique, qu'en est-il de l'espace public dès lors qu'il se décline sur un registre religieux ? Cette question peut sembler d'autant plus surprenante que le religieux est habituellement perçu comme relevant de la seule sphère privée. Contre cette acception très française et ethnocentrée, des auteurs ont montré combien le privé et le public, appliqués au monde musulman, sont des notions fécondes pour analyser l'imbrication des sphères politiques et familiales, individuelles et collectives (Kerrou, 2002). Dans leur ouvrage intitulé *The Publics*

second à porter un regard particulier de l'action politique à travers les tensions et conflits ; enfin le troisième angle d'approche de l'anthropologie politique correspond à l'imbrication du politique avec les autres dimensions du social.

Spheres in Muslim societies (2002), Hoexter, Eisenstadt et Levtzion proposent quant à eux le concept de *religious public sphere* qui, appliqué aux sociétés musulmanes pré-modernes, se fonde sur une charpente de discours et de pratiques considérés comme conformes aux préceptes de l'islam. Pour les auteurs, l'intérêt heuristique de ce concept est qu'il permet une meilleure compréhension de la place de l'islam dans la société et qu'il aide à penser comment diverses communautés sont liées dans un imaginaire social commun. Deux caractéristiques ont particulièrement retenu notre attention et seront interrogées ici.

La première et certainement la plus importante est celle de l'autonomie vis-à-vis des pouvoirs politiques. Hoexter (2002 : 128) montre à ce titre que la catégorie juridique des biens dits de mainmorte (*waqf*)³ implique l'existence d'une sphère d'intérêt public autonome qui préfigure un espace public religieux. Mais cette autonomie vis-à-vis de la puissance publique n'a toutefois rien d'évident ni de systématique. C'est pourquoi il importera d'interroger précisément les formes de dialogue que les espaces religieux entretiennent avec l'État, qu'ils soient sur le mode de la mise à distance, de la collaboration, ou de la substitution.

En second lieu, l'espace public religieux sous-entend la diffusion d'un ensemble d'obligations et de valeurs morales. S'agissant des pratiques de justices qui nous intéressent particulièrement, on doit reconnaître qu'elles y occupent une place de choix. En effet, comme le font remarquer Hoexter *et al.* (2002 : 11), l'exercice de la justice est une des clés de l'espace public religieux ; c'est un pouvoir qui détermine un ordre moral, ce qui est acceptable de ce qui ne l'est pas. Quant à Aharon Layish (2002 : 84), il présente la *shari'a* comme une pratique qui s'est développée à l'extérieur des contrôles juridiques, après les premières codifications en matière de statut personnel. Il souligne que les *qâdî* ont une relative autonomie vis-à-vis de ce code, notamment en matière de mariages et de divorces, ce qui leur octroie un rôle important dans la création d'un espace public au sein des « sociétés tribales sédentaires ». D'une manière générale, la légitimité de ces juges repose sur la perception des croyants qui les considèrent comme aptes à opérer dans une sphère autonome et, dirons-nous, comme des autorités à même de définir un ordre moral et des normes pratiques.

Dans le prolongement de ces analyses, nous nous proposons d'interroger une juridiction musulmane locale au Burkina Faso, en pointant deux caractéristiques de l'espace public religieux : l'autonomie et la diffusion de normes morales. C'est précisément à partir de

³ Cette catégorie inclut les biens publics mis à disposition par des associations islamiques de développement, permettant ainsi la construction de mosquées, de puits ou encore de centres de santé, bref de biens et de lieux d'utilité publique.

ces deux dimensions que nous tenterons de vérifier si la notion d'espace public religieux rend compte de manière pertinente de nos observations. Pour cela, on montrera d'abord combien le critère d'autonomie est difficile à appréhender dans un contexte où la juridiction musulmane se trouve au cœur de la chefferie⁴. Pour autant, on verra que cet espace n'est pas dépourvu d'autonomie, quand bien même celle-ci répond à des logiques propres. Ensuite, on questionnera la fonction morale de cette juridiction en montrant la place centrale du concept d'« arrangement » (*sulufu*) qui s'inscrit dans un contexte local de pluralité juridique. Enfin, pour élargir la réflexion sur l'espace public religieux, on reviendra sur le vestibule, en tant qu'espace matériel révélant toute la porosité des sphères publique et privée dans cette juridiction musulmane.

Le paradoxe de l'autonomie : une juridiction musulmane au cœur de la chefferie

La « juridiction musulmane de proximité »⁵ dont il est question ici se situe dans un village peul *tooroobe* de la province du Loroum, au nord-ouest du Burkina Faso. À Todiam, l'activité religieuse et juridique qui a cours est attestée par l'affluence de justiciables venus de la région et par la diversité des requêtes destinées à résoudre des conflits (sorcellerie, vol, divorce) ou à obtenir des conseils juridiques (héritage). Au-delà de ces recours plus spécifiquement juridiques, les bénédictions sont aussi de bonnes raisons de se rendre auprès du cheikh de Todiam. Notre propos est plus particulièrement centré sur les questions

⁴ Pour beaucoup de chercheurs, le terme « chefferie » est problématique parce qu'il fait référence à une acception néo-évolutionniste du politique, d'une part, et parce qu'il est polysémique, d'autre part. En effet, dans les années 1960, l'anthropologie américaine envisage la chefferie comme un stade intermédiaire de l'évolution des sociétés (Muller, 1991). Toutefois de nombreuses critiques s'en suivent pour finalement reconnaître le caractère erroné de tels postulats. En outre, la « chefferie » fait référence à une pluralité de situations (Olivier de Sardan, 1984) qui se déclinent tantôt en un pouvoir religieux (la chefferie de terre), en un pouvoir de premier occupant (chefferie paysanne), en un pouvoir militaire (chefferie de guerre) ou encore un pouvoir octroyé par le colonisateur (chefferie administrative). Malgré cela, nous employons ce terme, parce qu'il a un sens émique certain. Du point de vue des médias, la chefferie fait référence à une forme de pouvoir hiérarchisé (quelle que soit sa profondeur historique) qui se distingue des institutions d'État. Aussi, ceux que l'on désigne abusivement par le terme de chef traditionnel ou coutumier ont généralement des équivalences dans les langues locales considérées. Dans le cas présent, la chefferie de Todiam, renvoie en *fulfulde* au terme « *laamido* » (chef) et parfois « *amiiru* » (émir) qui permet d'insister sur son caractère islamique. Comme le précise Danièle Kinz (1985), ces statuts renvoient à des positions équivalentes : celles d'un chef supérieur à la tête d'une société fortement hiérarchisée, qui parfois peut avoir la forme d'un Etat. Le cas concret de Todiam révèle toutefois que la société hiérarchisée dont il est question est largement un produit colonial puisque le terme *laamido* ou *amiiru* généralement employé par les Peuls du Yatenga pour désigner leur chef, fait référence aux « chefs de cantons », qui, après la pénétration coloniale, se sont vus recevoir la responsabilité de nombreux campements peuls. Ils sont devenus ensuite ce que l'on appelle aujourd'hui les « chefs traditionnels ».

⁵ La terminologie « juridiction musulmane de proximité » fait référence à la notion d'« espace public de proximité » proposée par Claudine Vidal (2001) pour définir les tribunaux associatifs en Côte d'Ivoire, lesquels sont à la fois locaux et informels, mais surtout, correspondent à des instances situées à l'interface des espaces privés et publics de conciliation. Ces caractéristiques permettent aisément d'envisager Todiam comme une juridiction musulmane de proximité. On en reparlera à la fin de ce texte.

juridiques, mais on admettra le caractère artificiel d'un tel découpage. Si le cheikh de Todiam occupe une place centrale dans cet espace de conciliation, il faut savoir qu'il cumule cette fonction avec celle de chef « traditionnel », *laamido*. Qu'il soit à la fois chef et cheikh de Todiam nous amène à discuter le critère d'autonomie censé caractériser l'espace public religieux. Comment peut-on parler d'autonomie, quand le cheikh qui rend justice est aussi chef « traditionnel »?

Cette question se pose avec d'autant plus d'acuité que l'on connaît désormais la place qu'occupent les chefferies dans le fonctionnement des États africains contemporains. Cette place fait aujourd'hui l'objet de plus en plus de travaux, au Burkina Faso (Saint-Lary, 2006 ; Some, 2003), mais aussi dans toute la sous-région ouest africaine (Fauvelle-Aymar et Perrot, 2003 ; Rouveroy Van Nieuwaal, 2000 ; Abba, 1990). À cet égard, Nassirou Bako-Arifari et Pierre-Yves Le Meur (2003) résument bien la problématique de l'attitude des gouvernements à propos des chefferies après les Indépendances. Ils esquissent une typologie permettant d'identifier quatre attitudes : l'*intégration* qui, comme au Niger, ménage un statut et une rémunération officiels aux chefs⁶ ; l'*association* ou le dualisme contrôlé (Togo, Ghana à partir de 1970, Nigeria), où les chefs sont enrôlés sous une bannière associative ; l'*exclusion* qui s'est observée dans de nombreux régimes révolutionnaires (Guinée-Conakry en 1958, Burkina Faso entre 1983 et 1987). Enfin reste l'*informalisation* qui, au Burkina Faso actuel par exemple, suppose une réhabilitation tacite des chefs traditionnels. À aucun moment, la constitution du Burkina Faso ne mentionne le sort réservé aux chefs « traditionnels » ou aux chefferies. Selon Magloire Somé, le régime du Président Blaise Compaoré « évite ainsi de se faire taxer de traditionalisme et de se voir accusé de brader la République mais, en même temps, il contente cette force sociale ciblée par le régime précédent comme ennemie de la Révolution, en lui accordant des avantages matériels et financiers » (Somé, 2003 : 242). Aussi, est-ce précisément sur un mode clientéliste que s'articulent les relations des chefs avec l'État, les premiers participant de manière plus ou moins contrainte à la « politique du ventre » (Bayart, 1989). De telles réalités permettent de saisir combien l'autonomie n'est pas gagnée d'avance pour cette juridiction enchâssée dans la chefferie.

Dès lors, pour expliquer les mécanismes de l'imbrication du politique et du religieux à Todiam, une perspective historique révèle que l'époque coloniale a été décisive pour deux raisons. D'abord parce que la chefferie peule *tooroobe* de Todiam a été fondée en 1898 avec

⁶ La constitution nigérienne prévoit dans son article 81 que « la loi fixe les règles concernant [...] le statut de la chefferie traditionnelle ». L'ordonnance n° 93-28 du 30 mars 1993 stipule qu'« un décret de loi concerne la nomination, la rémunération et la protection sociale des chefs traditionnels ».

l'appui des occupants français ; ensuite, parce que cette même chefferie s'est affiliée dans les années 1920-1930 à la *tarîqa*⁷ *Tijâniyya* « onze grains », confrérie soufie appelée « hamallisme » par les administrateurs coloniaux. Il ne s'agit pas de considérer cette affiliation comme l'origine du cumul des pouvoirs religieux et politique à Todiam. Comme le suggère Paul Veyne (1990), les origines sont très quotidiennes et il ne faut pas voir là une quelconque objectivation historique d'une origine. On s'intéresse plutôt au sens donné à cette période à travers un personnage, Alfa Boukari, qui incarne le cumul des pouvoirs politique et religieux dans la mémoire collective. Dans des années 1920, Alfa Boukari, fils du premier chef de Todiam, s'est affilié à la confrérie *Tijâniyya* dite des « onze grains ». Il serait parti à la rencontre de Cheikh Hamallah, le fondateur de la *tarîqa*, qui lui aurait transmis le *wird*⁸ des « onze grains ». Quelques années après son retour, en 1931, il prend la chefferie. Si Alfa Boukari a marqué la mémoire collective, c'est parce qu'il aurait « ramené la *sharî'a* à Todiam ». C'est avec lui que les habitants auraient commencé à observer plus strictement les préceptes du Coran, et avec lui qu'auraient débuté les « jugements » à Todiam. Quel que soit le degré d'historicité de ces récits, le personnage d'Alfa Boukari occupe une place de choix dans la mémoire collective et sa tombe est devenue un lieu de « visites religieuses » (*ziyâra*).

C'est en vertu de cette version de l'histoire que le chef de Todiam revendique aujourd'hui son appartenance à la *Tijâniyya* « onze grains » et envoie chaque année une délégation en pèlerinage à Nioro pour rendre hommage au descendant de cheikh Hamallah. D'ailleurs, au lendemain de son intronisation, le nouveau chef avait décidé de s'y déplacer en personne, médiatisant par le biais de la radio son attachement au maître spirituel de la *tarîqa*. Cette stratégie vise à rendre public son nouveau statut de chef et à afficher l'identité religieuse de la chefferie. Religion et chefferie sont bel et bien imbriquées. On voit encore que le cumul des pouvoirs politique et religieux est pourvoyeur de force... Pour autant, l'autonomie n'en est pas moins une valeur importante à Todiam. Elle prend la forme d'une nécessaire mise à distance du politique, entendu comme un pouvoir qui use de la force, et surtout entendu comme l'appartenance à un parti.

Aussi, en dépit du fait que le chef de Todiam soit un descendant de chef de canton et cumule des pouvoirs religieux et politique, nombreux sont ses discours qui réaffirment sa distance à l'égard du politique. Concernant la chefferie, le chef de Todiam explique par exemple que « nous, à Todiam, on n'est pas des vrais chefs, on est des musulmans », ou

⁷ *Tarîqa* (plur. *turuq*) : de l'arabe, signifie la Voie et désigne les « confréries » ou mouvements soufis.

⁸ Le *wird* est l'ensemble des oraisons que l'on « reçoit » au moment de l'initiation à un ordre, de même que l'initiateur de l'ordre les a lui-même reçues de son propre initiateur et ainsi de suite jusqu'au maître fondateur de la branche confrérique.

encore, « nous, à Todiam, on n'a pas de griots, parce qu'on n'est pas des vrais chefs ; autrefois, on ne faisait pas la guerre ». Concernant la campagne électorale, voici comment le chef explique sa position :

« Si quelqu'un vient ici et qu'il est candidat [à des élections], nous, on lui répond seulement qu'il a les bénédictions de la mosquée. On va faire des bénédictions si la personne le veut. Pour ce qui est de la propagande, pour avoir des électeurs, on ne peut rien pour lui. On est où le *Yatenga Naaba*⁹ est [on vote comme le *Yatenga Naaba*]. Comme il a été pour quelque chose dans notre intronisation, on ne peut pas être d'un autre parti que lui. Depuis notre grand-père, c'est comme ça, même s'il est pour une candidate, on le suit »¹⁰.

Soumis aux exigences du système politique contemporain, le chef de Todiam reconnaît toutefois accomplir sa tâche de chef en période électorale en appelant sa population à voter pour le parti au pouvoir : « le chef de Todiam dit à la population de voter tel parti parce que le *Yatenga Naaba* est avec tel parti », explique un villageois. C'est donc en vertu d'un devoir de loyauté¹¹ envers le *Yatenga Naaba* et non envers le parti au pouvoir que la campagne est légitimée. On voit donc bien là toute l'ambivalence d'une autonomie qui est affirmée, mais qui a toutes les difficultés à être effective. Le chef de Todiam admet bien volontiers que la question de l'autonomie du religieux vis-à-vis du politique est malaisée. Il reconnaît que ses propres discours ne sont pas nécessairement en adéquation avec la pratique.

Toutefois, si à Todiam, l'autonomie à l'égard des pouvoirs officiels n'est pas facile à gagner, elle prend tout son sens dans le registre économique. En effet, on a souvent montré qu'un des principaux facteurs liant les chefs à l'État est économique. Comme le rappelle Jean-Pierre Olivier de Sardan, le budget de la chefferie est lourd (Olivier de Sardan, 1998), et les chefs doivent trouver les moyens financiers d'assumer une fonction qui suppose d'accueillir et de nourrir des étrangers, de voyager, d'organiser des cérémonies... Tout cela a bel et bien un coût. Contrairement à d'autres chefferies où les dépenses nécessitent d'établir des relations clientélistes avec le pouvoir en place, de faire campagne et d'en être financièrement

⁹ *Naaba*, du *moore*, langue des *Moose*, signifie « chef ». Le *Yatenga Naaba* est le chef suprême du royaume du Yatenga. Il détenait avant la colonisation un pouvoir fort et prestigieux qui s'est recomposé dans le temps. Aujourd'hui, on intronise toujours le *Yatenga Naaba*, qui est considéré comme un représentant notoire des chefs traditionnels dans le pays et dispose à ce titre d'avantages matériels et financiers importants provenant du parti au pouvoir.

¹⁰ Entretien avec le chef de Todiam, Todiam, février 2004.

¹¹ D'une manière générale, les Peuls de la zone du Yatenga ont conclu une sorte de pacte tacite d'assistance mutuelle avec le *Yatenga Naaba* qui, dès le XVIII^e siècle, permettait aux Peuls de s'installer sur ce territoire et d'y être protégés par les *Moose* dès lors qu'ils participaient à la défense des frontières et s'engageaient à ne pas convertir les *Moose* à l'islam. Les Peuls *tooroobe* n'étant, pour beaucoup d'entre eux, pas installés aux frontières du Yatenga, ceux-ci participaient moins aux guerres ; cet aspect du « contrat » concernait donc plus les *Diallube* et les *Foynabe*.

dépendant, à Todiam, les principales ressources proviennent largement de l'« économie de la prière » pour reprendre l'expression de Murray Last (1988) et Benjamin Soares (1996). Très fréquents, et plus encore les vendredis et jours de fête musulmane, les *du'a* (« bénédictions »), sont pourvoyeuses de revenus. Il est difficile de quantifier les sommes d'argent que les *du'a* font circuler, mais l'on peut aisément supposer que l'autonomie financière de la chefferie est ainsi assurée. Cette autonomie financière libère la chefferie de Todiam d'un grand nombre de contraintes vis-à-vis de l'État. Bien qu'il accomplisse son devoir en période de « propagande », le chef reste malgré tout dans un lien de dépendance minimal, notamment parce que les ressources des *du'a* le lui permettent. De plus, du point de vue de sa place dans le système judiciaire, la juridiction locale de Todiam ne dépend en rien des juridictions publiques. Elle constitue simplement un recours parmi d'autres pour les justiciables. On voit donc bien ici que le critère d'autonomie ne se pose pas sans une certaine ambivalence, du fait des liens étroits qui unissent cette juridiction à la chefferie. Toutefois, l'autonomie se révèle importante, en ce qu'elle fait l'objet de discours d'une part et en ce qu'elle est effective sur le plan économique et juridique d'autre part.

L'« arrangement », une valeur centrale dans l'arbitrage coranique

On a dit que l'espace public religieux est supposé sous-tendre la diffusion d'un ensemble d'obligations et de valeurs morales. Qu'en est-il au sein de cette juridiction où quotidiennement des individus cherchent, à travers les réponses des juristes, une certaine vérité, en accord avec un sens de la justice ? À Todiam, les incessantes interactions entre lettrés musulmans et justiciables sont productrices de normes pratiques et d'un sens particulier de la justice. D'un côté, il y a les justiciables qui viennent parce qu'ils sont désireux de régler un litige en ayant le sentiment de se conformer à des règles islamiques, et parce qu'ils estiment que les juristes sont à même de leur donner des réponses en adéquation avec des normes partagées de justice. De l'autre, il y a les « juristes » cherchant à s'adapter à des cas multiples en faisant valoir des répertoires normatifs (Dupret, 2000) qui ne se limitent pas au Coran et à la Sunna. À la rencontre de ces deux logiques, s'ajuste un ensemble complexe de valeurs et de normes. Il est donc nécessaire de considérer le droit islamique dans un sens large et surtout dans une perspective dynamique. Contre une approche orientaliste du droit où les règles apparaissent comme immuables dans le temps et dans l'espace¹², il importe de

¹² Dans son ouvrage intitulé *L'islam. Religion et communauté* (2002 [1967]), Louis Gardet propose une sorte de manuel de droit musulman où aucune indication, ni temporelle ni spatiale, n'est donnée. On est là dans une

considérer la manière avec laquelle, selon les contextes culturels, les musulmans se réapproprient et interprètent les normes islamiques. Pour cela, il est nécessaire de se placer dans une posture où le droit est envisagé comme une activité sociale à part entière (Weber, 1986). En choisissant la rupture avec l'approche de droit classique et littéraliste, on se donne la possibilité d'opter pour une véritable anthropologie juridique qui suppose que « le droit n'existe que dans sa lecture » (Dupret, 2004). Autrement dit, nous considérons que le droit existe non pas à partir de ce qu'en disent les textes, mais plutôt à travers ce qu'en font les acteurs.

Ce préalable posé, il devient possible d'envisager l'activité juridique à Todiam, comme pouvant véhiculer des obligations et valeurs morales par le biais d'une interprétation négociée de la *shari'a*. Les interprétations qui sortent de cette lecture, et du même coup, de la juridiction musulmane de proximité dans son ensemble, font force de régulateur social. À Todiam, les « juristes » rendent des décisions qui visent généralement à préserver ou rétablir les équilibres sociaux plus qu'à émettre une sentence. Pour l'accomplissement de cette tâche, ils s'appuient sur le droit islamique pensé dans un ajustement perpétuel à d'autres normes produites par l'État ou la tradition¹³. Ce qui semble essentiel, donc, est la capacité pour les juristes de Todiam à transformer les connaissances islamiques en véritables compétences jurisprudentielles intégrant ces réalités. Le droit islamique est pour eux une ressource parmi d'autres. Partisans d'un islam anciennement implanté et fortement ancré dans les pratiques locales, les juristes mobilisent une notion appelée *sulufu*. Ce mot fulanisé est tiré du terme arabe *suhl* exprimant l'idée de paix et de réconciliation dans le droit et la pratique islamiques. L'objectif premier de *sulufu*, que l'on peut traduire par « arrangement », est de préserver l'entente, au besoin en s'écartant un peu de la Loi rendue plus souple. Concrètement *sulufu* permet de pousser les parties en conflit à la réconciliation, de collaborer avec l'administration, de consulter l'avis des doyens considérés comme les dépositaires de la tradition et de régler des problèmes de sorcellerie. Bref, *sulufu* est une notion largement mobilisée qui témoigne du caractère négociable de la *shari'a* et de son interprétation.

À Todiam, *l'épreuve juratoire* dans la mosquée est un type de recours qui repose sur une croyance selon laquelle un parjure au sein de la mosquée provoque la malédiction divine. Lorsqu'une accusation est portée à l'encontre d'une personne qui s'en défend, venir jurer dans

approche orientaliste par excellence, occultant totalement les particularismes liés à l'histoire, aux époques et aux spécificités d'un contexte socioculturel.

¹³ Par commodité on emploie le terme « traditions » pour désigner toutes les pratiques locales qui ne relèvent ni de l'islam ni des codifications élaborées par les pouvoirs publics. Mais cette définition négative de la tradition ne nous empêche pas de considérer son caractère dynamique. La tradition fait l'objet d'inventions et de réinventions.

la mosquée de Todiam est censé donner la preuve de son innocence ou de sa culpabilité. Nombreux sont ceux qui s'y rendent, suite à une accusation de vol ou de sorcellerie. La procédure veut que l'accusé prête d'abord serment dans la demeure du chef en présence de ce dernier, de l'imam, mais aussi de son détracteur et de témoins. S'il prête serment, on l'emmène dans la mosquée pour jurer. S'agissant des cas de sorcellerie, c'est en vertu de *sulufu* qu'à Todiam, le père de l'actuel chef a décidé d'accepter de résoudre ce type de problème dans la mosquée et ce, malgré le fait que la sorcellerie ne soit pas, selon lui, supposée exister en islam. C'est parce que nombreux étaient les *Moose* qui venaient pour se soumettre à l'épreuve juratoire suite à une accusation de sorcellerie, que le chef a accepté d'ouvrir la mosquée à ce type de litige. *Sulufu* témoigne de la nécessité de s'arranger avec des pratiques. Comme l'affirme le chef, *sulufu* est recommandé ; c'est, selon lui, « la *shari'a* modérée », ce qui permet de ne pas donner une sanction trop lourde lorsque l'on démasque un voleur, mais de « l'emmener au commissariat » (sic). *Sulufu*, c'est aussi ce qui permet de collaborer avec l'administration, et de se conformer à certaines exigences imposées par l'État.

En somme, on constate que l'arrangement est une notion centrale pour comprendre la lecture que les juristes de Todiam ont des textes sacrés. Dans la vie courante, grâce à cette méthode les juristes de Todiam jouent un rôle dans la régulation sociale et contribuent à entretenir et diffuser des normes pratiques, issues d'une *négociation* entre plusieurs registres normatifs. On peut toutefois supposer qu'il s'agit là d'un sens de la justice qui n'est pas nécessairement partagé au sein de tous les mouvements musulmans. En effet, dans un contexte réformiste comme celui promu par le mouvement sunnite encore appelé *Wahhabiyya* (bien implanté au Burkina Faso), les logiques de « purification des mœurs » et des pratiques sont mises en œuvre. Ceci laisse supposer que les normes et valeurs ne seraient pas, ou moins, diffusées sur le mode de l'arrangement et que des juristes, dans leurs pratiques quotidiennes, n'accorderaient pas la même importance à ce que, à Todiam, on appelle « *sulufu* ». *Sulufu* est donc bien plus qu'une simple pratique, c'est une véritable conception de la justice qui implique une pratique jurisprudentielle permettant des ajustements en fonction des mutations du monde¹⁴.

La juridiction musulmane de proximité, un espace poreux, entre public et privé

¹⁴ À titre d'exemple, face à l'augmentation du nombre de requêtes provenant de femmes souhaitant divorcer, le chef de Todiam nous a fait part de ses craintes de se voir attribuer une réputation de musulman facilitant l'émancipation féminine.

Espace de la négociation et de l'arrangement, la juridiction musulmane de proximité conjugue différents registres normatifs et invite à s'interroger sur cette place qu'elle occupe entre les sphères publiques et privées. Comme on va le voir, la seule distinction public/privé ne suffit pas pour penser cet espace religieux d'avantage régit par le fait social que par le droit. Pour en prendre la mesure, nous allons analyser la juridiction musulmane de proximité en distinguant deux échelles d'analyse : une première plutôt macro-sociologique, qui la replace dans le système judiciaire burkinabè, et une seconde micro-sociologique qui, dans une perspective interactionniste, envisage les usages matériels et sociaux des vestibules, lieux où se déroulent les jugements.

Pour ce qui est du système judiciaire burkinabè, comme dans beaucoup de pays africains, il fonctionne à plusieurs vitesses. En général, un justiciable a à sa disposition un panel de juridictions officieuses auxquelles il peut avoir recours avant d'en arriver aux tribunaux qui dépendent de l'État. En effet, généralement, un litige se règle d'abord au sein de la sphère familiale, qui est en quelque sorte le premier stade de résolution des conflits. On s'adresse alors aux aînés sociaux. Si le litige n'est pas réglé, les justiciables peuvent s'en remettre au chef de village qui, notamment à la période coloniale, jouissait de pouvoirs juridiques importants¹⁵. Ensuite, les recours religieux auprès des pasteurs (Laurent, 2003) et surtout des imams et des autres autorités musulmanes constituent des instances appréciées et légitimes. Dans les juridictions musulmanes, les juristes sont dotés de compétences acquises au cours de leur formation islamique dans les écoles coraniques et les universités islamiques. Leur quête de savoir s'est particulièrement orientée vers la jurisprudence islamique (*fiqh*) qui est considéré comme une science reine. Sa maîtrise nécessite de s'appuyer sur les sciences auxiliaires que sont la grammaire, l'exégèse coranique et la science des traditions (Gaborieau et Zeghal, 2004).

Dans le parcours idéal-typique du justiciable, suivent ensuite les services de l'État, comme le commissariat ou la gendarmerie. Ceux-là ne sont pas compétents juridiquement et ne constituent en rien des recours judiciaires, mais ils ont de fait un rôle important dans la résolution des conflits. C'est à eux que les justiciables s'adressent en premier lieu dès lors qu'ils décident de consulter une administration. En outre, dans le cadre des instances reconnues par l'État, les préfectures disposent de tribunaux départementaux, qui, situés en bas de l'échelle des instances judiciaires, sont les plus accessibles et les plus fréquentés des services publics de justice. Ils sont constitués d'un président, souvent le préfet ou l'un de ses

¹⁵ Certains chefs pouvaient d'ailleurs abuser de ce pouvoir judiciaire. Ils pouvaient être partiaux pour servir des intérêts personnels et extorquaient parfois des sommes d'argent importantes.

représentants, et d'assesseurs choisis parmi les notables locaux comme le chef du village. Enfin, dans les chefs-lieux de provinces, on trouve des tribunaux au sens institutionnel du terme. Ce système, qui associe structures formelles et d'autres qui le sont moins, implique que, dès lors que le conflit n'est pas résolu auprès d'une instance, le justiciable peut s'en remettre à une autre, impliquant à chaque fois des acteurs et des registres judiciaires supplémentaires (Le Roy, 1990).

Le recours religieux serait donc à la jonction des sphères familiale, lignagère et villageoise d'un côté, et des services publics du moins pour certains litiges. Par exemple, un conflit entre un gardien de troupeau et un propriétaire de bétail peut d'abord se résoudre à l'échelle du village, entre les protagonistes qui, s'ils ne parviennent pas à s'accorder avec l'intervention des aînés, iront voir le chef de Todiam. En cas de non résolution de l'affaire, ce dernier pourra s'en remettre au commissaire¹⁶. Un autre exemple révèle que les accusations de vol sont d'abord traitées dans la sphère villageoise ou lignagère, puis dans la juridiction de Todiam par le biais de l'épreuve juratoire dans la mosquée. De là, un voleur démasqué est dirigé vers le commissariat. La juridiction intègre ainsi le passage vers les services publics proprement dit. Ces cas montrent que le recours au chef de Todiam se situe à l'interface des sphères lignagère et villageoises et un service public comme le commissariat.

C'est précisément sur cette fonction de médiation entre espace lignager et espace public sur laquelle Claudine Vidal (2001) s'appuie pour qualifier les « tribunaux associatifs » en Côte d'Ivoire d'« espaces publics de proximité ». Elle fait l'hypothèse que leur fréquentation tient à leur fonction de médiation entre l'espace privé et l'espace public (Vidal 2001 : 192) Aussi, est-ce précisément dans cette perspective qu'on propose la notion de *juridiction musulmane de proximité*. On admettra toutefois, en dépit des analyses de Claudine Vidal sur leur rôle d'interface entre les résolutions intra-familiales et les recours aux services de l'État, que les catégories de public et de privé sont loin d'épuiser à elles seules les registres de ce type de juridiction.

On voit en effet que la juridiction musulmane de proximité fait interface avec des sphères qui ne sont ni tout à fait publiques ni proprement privées : le commissariat n'est pas un espace public, au sens que lui donne Habermas, mais un service public, tandis qu'en Afrique, les sphères lignagères ne relèvent généralement pas de la seule sphère privée. Ce

¹⁶ C'est un itinéraire que nous avons effectivement observé à propos d'un berger peul accusé d'avoir volé le bétail d'un riche commerçant *moaga*. On précisera que le recours au chef de Todiam constituait pour le berger davantage un appel à l'entraide communautaire (en tant que berger peul, il s'en est remis au chef peul susceptible de défendre sa cause) que religieux. Ceci étant le chef n'en a pas moins été sollicité parce qu'il représente également une autorité religieuse légitime aux yeux des deux protagonistes. De plus, au commissariat, ses compétences d'homme de justice sont connues.

sont des espaces communautaires qui renferment le plus souvent une dimension politique. Aussi, apparaît-il nettement que dans le parcours d'un justiciable, le recours à la juridiction musulmane de proximité occupe un rôle d'interface entre deux univers de règlement des conflits, l'un relevant moins du privé que du particulier, l'autre moins du public que du communal. À l'instar de Jürgen Habermas qui substitue les notions de « communal » et de « particulier » (Habermas, 1992 : 18) à celles de public et de privé, il nous semble que le premier couple est à même de mieux rendre compte des problématiques d'une société régie par des logiques religieuses, communautaires autant que citoyennes. En outre, le terme de proximité renferme à lui seul toute la singularité de ce type de juridiction qui propose une pratique des sciences juridiques (*fiqh*) fondée sur une lecture négociée de la *shari'a* et dont la notion de *sulufu* est la clé de voûte. Cette juridiction qui conçoit des arrangements avec les traditions locales et les normes de l'Etat, n'en puise pas moins son succès d'une légitimité juridique musulmane. Les juristes et les justiciables qui y interagissent ont le sentiment de se conformer à une norme islamique.

Dans une perspective microsociologique, la porosité des catégories de public et de privé caractérise bien cet espace public religieux. Du point de vue de l'utilisation de l'espace physique où se déroulent les « jugements » à Todiam, on doit s'efforcer de penser la fluidité de la distinction public/privé. En effet, les lieux utilisés pour les jugements sont au nombre de cinq et tous se situent dans l'enceinte de la demeure du chef. D'abord, il y a une pièce sombre et jonchée de nattes, faisant face au lit du chef. Cette salle donne, au nord et au sud, sur deux vestibules qui peuvent être également requis comme lieux d'arbitrage, chacun étant ouvert par une alcôve sur une cour extérieure. Il faut traverser ces trois lieux communicants pour aller d'une cour extérieure à l'autre, mais ce passage devient interdit dès lors que la pièce principale centrale ferme ses portes, ce qui se produit généralement la nuit quand le chef y dort. Ensuite, dans une pièce mitoyenne, un quatrième vestibule est utilisé pour y recevoir les visiteurs. Ce vestibule jouxte les appartements de l'épouse du chef et par conséquent son accès est strictement interdit en sa présence¹⁷. Enfin, une cinquième pièce, plus à l'écart, permet de traiter les problèmes « secrets », comme les divorces, qui se règlent discrètement entre les intéressés amenés à exposer leurs déboires parfois intimes au chef. Ce dernier espace n'est pas traversant, et contrairement aux autres, n'est pas un lieu de passage, mais une pièce séparée, ce qui lui donne un caractère plus privatif.

¹⁷ En revanche, en cas d'absence de l'épouse, ses appartements peuvent être réservés pour l'accueil des étrangers. C'est là, en l'occurrence, que nous avons à plusieurs reprises été accueilli lors de nombreux séjours chez le chef.

À l'exception de ce dernier lieu utilisé pour les jugements, le *seuil*, comme élément faisant frontière mais aussi reliant deux espaces distincts, renvoie à quelques caractéristiques intéressantes pour comprendre la porosité des limites du public et du privé. Comme le suggère Imed Melliti (2002), le seuil délimite les espaces de sociabilité au sein d'une demeure. Sans impliquer nécessairement la présence d'une porte ou d'une frontière quelconque, le seuil suggère l'existence d'une limite entre deux espaces et permet de penser l'articulation entre l'extérieur et le privé d'un point de vue architectural. Le seuil d'une maison délimite l'espace habité du dehors et, à l'intérieur, il précise des séparations entre des zones privées, intimes comme la chambre, avec des zones communes où peuvent accéder les individus étrangers à la maison comme le salon qui, dans l'architecture d'intérieur occidentale, est précisément la pièce qui permet de recevoir. Aussi, par leur caractère traversant et parce qu'ils se situent au seuil des espaces privés, les vestibules de la demeure du chef de Todiam auraient pu être qualifiés d'« espace seuil ». Mais cette notion présente l'inconvénient de ne pas rendre compte des fonctions et usages variés dont les vestibules font l'objet, selon des situations qui se définissent souvent sur un mode à la fois ponctuel et interactif.

Le caractère plurifonctionnel du vestibule africain a été justement rappelé par Gilles Holder (2004 : 80), qui souligne sa dimension politique comme lieu du pouvoir lignager, mais aussi municipal ou royal. Il note également sa fonction juridique, puisqu'à Djenné, il n'est pas rare que le vestibule s'érige en tribunal, et enfin, sa fonction moins solennelle de lieu d'accueil des étrangers. L'usage des vestibules à Todiam ne fait donc pas exception. Ils sont tout à la fois des espaces publics de résolution des conflits, de prise de décision concernant le village et des espaces privés où le chef vit, dort et mange. Ce sont également des lieux d'accueil des étrangers qui les abritent et les protègent de l'indiscrétion, mais qui, proches de la porte d'entrée, les maintiennent à l'écart de l'univers féminin et de l'espace de vie du chef qui n'est d'ailleurs pas figé. À la fois lieux du privé et d'accès aux personnes étrangères à la maison, ces vestibules sont aussi des lieux de passage et des espaces communs.

Dans cette juridiction musulmane de proximité, les catégories de public et de privé ne sont pas données comme telles. Ce sont des construits qui supposent une manipulation des frontières entre les espaces. Dans une perspective interactionniste, les vestibules et les pièces où se déroulent les jugements fonctionnent comme des espaces « situationnels », au sens goffmanien du terme (Goffman, 1973 : 44). En effet, les cinq lieux décrits plus hauts ne sont pas exclusivement réservés aux jugements, ce sont des espaces dont l'usage est reconsidéré à chaque fois qu'un visiteur s'y introduit.

S'agissant des espaces où se déroulent les jugements, ce qui est essentiel, donc, est que leur usage varie en fonction des situations d'interaction qui s'y jouent. Par exemple, les vendredis sont des jours de grande affluence où les fidèles viennent faire la prière de 14 heures, qui est tenue comme la plus importante de la semaine. Dès l'aube, ils quittent leur village pour arriver au compte-goutte, profitant de la prière du vendredi pour rendre visite au chef et lui demander des *du'a*. Il n'est pas rare en ces jours particuliers, que la pièce principale et les vestibules concomitants soient bondés de monde. Les causeries sont alors ponctuées de salutations et de bénédictions. Si à un tel moment de la journée, des justiciables se présentent pour régler un litige, le chef se charge de les faire patienter dans une des pièces voisines, où il pourra ensuite les écouter en toute discrétion. Dans ce type de contexte, une affaire ordinaire suffit à soustraire les justiciables du regard des autres. Une affaire peut néanmoins ne pas être considérée comme un litige d'ordre strictement privé, comme le sont les cas de divorce par exemple, mais nécessiter malgré tout de s'extraire de la foule et du bruit, et de rejoindre un « espace utile » (Goffman, 1973 : 44) qui offre un minimum de conditions matérielles et pratiques pour bouger et s'entendre, s'érigant alors en un « domaine réservé de la conversation » (*op. cit.* : 53).

L'usage des vestibules pour les jugements, s'il permet la présence de tierces personnes pour certaines affaires, tels que des héritages, des litiges fonciers ou des problèmes de vols, exige toutefois un cadre minimal qui, sans placer les espaces du jugement dans un statut privé, limite toutefois leur caractère par trop public. Dans de telles situations, le vestibule n'est ni tout à fait ouvert au public ni réellement privé ; c'est un espace à la fois commun et contrôlé en fonction des situations. Hors des vestibules, dans une pièce à part, on l'a dit, se règlent les divorces, qui se traitent dans le strict respect de l'intimité. Ils relèvent pour leur part de la sphère non pas secrète, mais réservée. Là encore, on voit bien que les notions de public et de privées ne suffisent pas à expliquer les pratiques judiciaires à Todiam.

Conclusion

La juridiction de Todiam est un espace public religieux, au sens où elle se fait médiatrice, par le recours au droit musulman et à la tradition, dans la résolution des conflits entre citoyens burkinabè et non parce qu'elle serait un lieu où se confronte et s'organise la société civile et où sont à l'œuvre des pratiques de délibération politique. C'est ce que l'on appelle un espace public de proximité, où circulent des valeurs et où se constitue un dialogue ancré dans les usages d'un droit islamique « arrangé ». C'est un espace de sociabilité (Denoix,

2002 : 140) où l'autonomie à l'égard des pouvoirs publics est préservée pour réguler, concilier et rétablir les équilibres sociaux.

On a tenté de montrer que la juridiction musulmane de proximité est un espace public religieux révélant des frontières poreuses entre public et privé. Au-delà, c'est aussi une institution sociale où se manifeste de manière singulière une forme d'autonomie vis-à-vis des pouvoirs publics et qui véhicule un ensemble de valeurs morales renvoyant à la nécessité de s'« arranger » en appelant à plusieurs registres normatifs.

La mise à l'épreuve des deux critères de l'autonomie et de la diffusion des valeurs morales est, nous semble-t-il, un principe méthodologique fructueux pour qui veut tester la notion d'espace public religieux. Le critère d'autonomie permet notamment de mesurer les relations que l'espace social entretient avec l'État et ce, quelles que soient la forme et la nature de ce dernier. Cela révèle que, au-delà du régime politique considéré, le religieux peut aider à repenser l'espace public. Sans nécessairement être synonyme de démocratie, l'espace public renvoie en effet de façon concrète aux formes spécifiques de l'État et à ses rapports à la société et aux pouvoirs locaux.

À l'instar de Todiam, la juridiction musulmane de proximité se fonde sur une autonomie autant juridique (droit musulman et traditions locales) que judiciaire (jugements et arbitrages). Reste à voir dans quelle mesure l'Etat peut reconnaître cette autonomie et cette diffusion de normes et l'articuler aux services publics de la justice, illustrant ainsi une des dimensions de ce qu'il convient sans doute d'appeler alors un « espace public religieux ».

BIBLIOGRAPHIE

ABBA, Souleymane, « La chefferie traditionnelle en question », *Politique Africaine*, n° 38, 1990, pp. 51-60.

BAKO-ARIFARI, Nassirou et LE MEUR, Pierre-Yves, « La chefferie au Bénin : une résurgence ambiguë », in F.-X. Fauvelle-Aymar et C.-H. Perrot (s. dir.), *Le retour des rois. Les autorités traditionnelles et l'État en Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2003, pp. 125-143.

BALANDIER, Georges, *Anthropologie politique*, Paris, Puf, 1967.

BAYART, Jean-François, *L'État en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard, 1989.

BLUNDO, Giorgio, « Élus locaux et courtiers en développement au Sénégal : trajectoires politiques, modes de légitimation et stratégies d'alliance », in T. Bierschenk, J.-P. Chauveau et J.-P. Olivier de Sardan (éds.), *Courtiers en Développement. Les villages africains en quête de projets*, Mayence/Paris, APAD/Karthala, 2000, pp. 71-100.

CÉFAÏ, Daniel, « Qu'est-ce qu'une arène publique ? Quelques pistes pour une approche pragmatiste », in D. Céfai et I. Joseph (s. dir.), *L'héritage du pragmatisme. Conflits d'urbanité et épreuves de civisme*, Paris, Éditions de l'Aube, 2002, pp. 51-81.

DAHOU, Tarik, « L'espace public face aux apories des études africaines », *Cahiers d'études africaines*, n° 178, XLV (2), 2005, pp. 327-349.

DENOIX, Sylvie, « Les notions de "privé" et de "public" dans le monde musulman sunnite médiéval », in M. Kerrou (s. dir.), *Public et Privé en Islam*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2002, pp. 133-151.

DUPRET, Baudoin, « L'autorité de la référence : usage de la *shari'a* islamique dans le contexte judiciaire égyptien », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n° 125, janvier-mars 2004, pp. 189-210.

—, *Au nom de quel droit ? Répertoires juridiques et référence religieuse dans la société égyptienne musulmane contemporaine*, Paris/Le Caire, MMSH/CEDEJ/LGDG, 2000.

FAUVELLE-AYMAR, François-Xavier et PERROT, Claude-Hélène (s. dir.), *Le retour des rois. Les autorités traditionnelles et l'État en Afrique contemporaine*. Paris, Karthala, 2003.

GABORIEAU, Marc et ZEGHAL, Malika, « Autorité religieuses en islam », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n° 125, 2004, pp. 5-21.

GARDET, Louis, *L'islam. Religion et communauté*, Paris, Desclée de Brouwer, 2002 [1967].

GOFFMAN, Ervin, *Les mises en scène de la vie quotidienne. 2. Les relations en public*, Paris, Editions de Minuit, 1973 [1956, 1959].

HABERMAS, Jürgen, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris, Payot, 1992 [1^{ère} éd. all. 1963].

HAIM, Gerber, « The public sphere and civil society in the Ottoman empire », in M. Hoexter, S. N. Eisenstadt et N. Levtzion (s. dir.), *The publics spheres in the Muslim societies*, New York, State University of New York Press, 2002, pp. 65-82.

HOEXTER, Miriam, « The waqf and the public sphere », in M. Hoexter, S. N. Eisenstadt et N. Levtzion (s. dir.), *The publics spheres in the Muslim societies*, New York, State University of New York Press, 2002, pp. 119-138.

HOEXTER, Miriam, EISENSTADT, Shmuel Noah et LEVTZION, Nehemia (s. dir.), *The publics spheres in the Muslim societies*, New York, State University of New York Press, 2002.

HOLDER, Gilles, « La cite comme statut politique. Places publiques, pratiques d'assemblées et citoyenneté au Mali », *Journal des Africanistes*, n° 74 (1-2), pp. 56-95.

KERROU, Mohamed, *Public et Privé en Islam*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2002.

KINTZ, Danièle, « Archétypes politiques peuls », *Journal des Africanistes*, n° 55, 1985, pp. 93-104.

LAST, Murray, « Charisma and Medicine in Northern Nigeria », in D. B. Cruise O'Brien et C. Coulon (éds.), *Charisma and Brotherhood in African Islam*, Oxford, Clarendon Press, 1988, pp. 183-204.

LAURENT, Pierre-Joseph, *Les pentecôtistes du Burkina Faso. Mariage, pouvoir et guérison*, Paris, Karthala, 2003.

LAYISH, Aharon, « The qadi's role in the islamization of sedentary tribal society », in M. Hoexter, S. N. Eisenstadt et N. Levtzion (s. dir.), *The publics spheres in the Muslim societies*, New York, State University of New York Press, 2002, pp. 83-108.

LE ROY, Étienne, « Le justiciable africain et la redécouverte d'une voie négociée de règlement des conflits », *Afrique contemporaine*, n° 156, 1990, pp. 111-120.

MELLITI, Imed, « Seuils, passages et transitions. La liminarité dans la culture maghrébine », in M. Kerrou (s. dir.), *Public et Privé en Islam*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2002, pp. 177-199.

MULLER, Jean-Claude, « Chefferie », in P. Bonte et M. Izard (s. dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, Quadrige/PUF, 2000 [1991], pp. 138-139.

OLIVIER DE SARDAN, Jean-Pierre, « Chefs et Projets au Village (Niger) », *Bulletin de l'APAD*, n° 15, 1998, pp. 65-89.

———, *Les sociétés songhay-zarma (Niger-Mali). Chefs, guerriers, esclaves, paysans...*, Paris, Karthala, 1984.

ROUVEROY VAN NIEUWAAL, Emile Adriaan Benvenuto (van), *L'État en Afrique face à la chefferie : le cas du Togo*, Paris/Leiden, Karthala/Africa Studiecentrum, 2000.

SAINT-LARY, Maud, « Les chefs peuls du Yatenga à l'épreuve du changement (Burkina Faso) », Thèse, EHESS-Marseille, 2006.

SOARES, Benjamin F., « The prayer economy in a malian towné, Paris, *Cahiers d'Études africaines*, n° 36 (4), 1996, pp. 739-753.

SOMÉ, Magloire, « Les chefferies moosé dans la vie politique du Burkina Faso depuis 1945 », in F.-X. Fauvelle-Aymar et C.-H. Perrot (s. dir.), *Le retour des rois. Les autorités traditionnelles et l'État en Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2003, pp. 218-243.

VEYNE, Paul, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?*, Paris, Le Seuil, 1983.

VIDAL, Claudine, « Sphère "publique" et sphère "privée" : juridiction coutumière et juridiction d'État. Les cas ivoiriens, rwandais, camerounais », in G. Winter (s. dir.), *Inégalités et politiques publiques en Afrique. Pluralité des normes et jeux d'acteurs*, Paris, IRD/Karthala, 2001, pp. 180-193.

WEBER, Max, *Sociologie du droit*, Paris, PUF, 1986 [1967].