

Les rituels judiciaires et parajudiciaires: conciliations et arbitrages dans le Nord de l’Afrique (exemples algérien, soudanais, nigérien)

(The Judiciary and Parajudiciary Rituals: Conciliations and Arbitrations in the North of Africa – Algerian, Sudanese and Nigerian Examples)

YAZID BEN HOUNET*

Ben Hounet, Y., 2018. Les rituels judiciaires et parajudiciaires : conciliations et arbitrages dans le Nord de l’Afrique (exemples algérien, soudanais, nigérien). *Oñati Socio-legal Series* [online], 8 (3), 386-399. Received: 05-07-2017; Accepted: 11-10-2017. Available from: <https://doi.org/10.35295/osls.iisl/0000-0000-0000-0941>



Résumé

Cet article porte sur des exemples de conciliation (*sulh*, en arabe) et d’arbitrage (*tahkim*, en arabe) algérien, soudanais et nigérien. L’objectif de cette analyse comparée de rituels, en particulier ceux ouvrant et de clôturant les séances de conciliation et d’arbitrage, est de mettre en exergue leur dimension performative, de comprendre la part jouée par l’orientation spatiale, le langage, la gestuelle, la mobilisation d’artefacts, etc. Il s’agit en outre de comprendre le sens que ces rituels revêtent localement, ainsi que les mythes auxquels ils renvoient. L’approche ethnographique suggère que le rituel vient renforcer l’efficacité pratique et symbolique de l’action judiciaire et parajudiciaire et qu’il contribue à mettre l’emphase sur les idéaux qui traversent les groupes impliqués.

Mots clés

Rituel; conciliation; arbitrage; islam; droit

Abstract

This paper deals with examples of conciliation (*sulh*, in Arabic) and arbitration (*tahkim*, in Arabic) from Algeria, Sudan and Niger. The objective of this comparative analysis of rituals, in particular those opening and closing the conciliation and arbitration sessions, is to highlight their performative dimension, to understand the part played by spatial orientation, language, gesture, the mobilization of artefacts, etc. It aims also at understanding the significance of these rituals locally (in their context), as well as the myths to which they refer to. The ethnographic approach suggests that the ritual reinforces the practical and symbolic effectiveness of judiciary and para-judiciary action and contributes to emphasize the ideals that are shared by the groups involved.

* Yazid Ben Hounet is a social anthropologist and research fellow at the French National Center for Scientific Research (CNRS), he is a member of the Laboratoire d’Anthropologie Sociale, Collège de France, EHESS, CNRS, Université de recherche PSL, 75005 Paris, France, and of the Centre Jacques Berque, Rabat, Morocco – postal address: 52 rue du Cardinal Lemoine, 75005 Paris. Email: yben@ehess.fr



Key words

Ritual; conciliation; arbitration; Islam; law

Resumen

Este artículo ofrece ejemplos de conciliación (*sulh*, en árabe) y arbitraje (*tahkim*, en árabe) de Argelia, Sudán y Níger. El objetivo de este análisis comparativo de rituales, en particular los de apertura y cierre de sesiones de conciliación y arbitraje, es destacar su dimensión realizativa, para entender el papel que desempeñan la orientación espacial, la lengua, la gestualidad, la movilización de artefactos, etc. También pretende comprender el significado de estos rituales de forma local (en su contexto), así como de los mitos a los que hacen referencia. El enfoque etnográfico hace pensar que el ritual refuerza la eficacia práctica y simbólica de la acción judicial y parajudicial y contribuye a enfatizar los ideales compartidos por los grupos de personas implicadas.

Palabras clave

Ritual; conciliación; arbitraje; islam; derecho

Table des matières / Table of contents / Índice

| | |
|--|-----|
| 1. Introduction | 389 |
| 2. Du rituel et du rituel de conciliation..... | 390 |
| 2.1. Rituel de conciliation parajudiciaire en Algérie..... | 390 |
| 3. De la conciliation et du prix du sang..... | 391 |
| 4. Le sens du sacrifice..... | 391 |
| 4.1. Le ma'rûf | 392 |
| 4.2. Rituels d'arbitrage et de conciliation à Agadez et Khartoum | 394 |
| 5. Conclusions..... | 397 |
| Références..... | 397 |

1. Introduction

Les conciliateurs, les médiateurs et les arbitres ont fait l'objet d'un intérêt particulier dans les recherches anthropologiques classiques portant sur les modes de résolution de conflit (Nader et Todd 1978, Gulliver 1979, Abel 1982, Greenhouse 1985, Silbey et Merry 1986). Celles-ci ont porté sur les moyens et procédés (Gluckman 1965, Moore 1978) de « règlement des conflits », et ont opéré une distinction entre négociation et arbitrage lorsqu'une partie tierce faisant office d'arbitre participe de la résolution (Gulliver 1969). La conciliation et la médiation *s'apparentent* donc à ce premier procédé (négociation).¹ Le médiateur ou le conciliateur n'a *a priori* pas fonction d'arbitre. Il est là pour faciliter la négociation. La distinction entre médiation et conciliation varie selon les contextes et selon qu'on s'attache au processus en lui-même (médiation) ou à sa finalité espérée (conciliation). Parfois, les différenciations sont clairement établies – par exemple en certains espaces, judiciaires en particulier, le terme médiation est davantage utilisé pour la phase précédant l'action judiciairisée ou avant que la plainte ne soit portée devant l'instance compétente, alors que la conciliation se situerait en aval. Dans d'autres cas, la porosité demeure entre la médiation et la conciliation, voire l'arbitrage.² Bien souvent, et en particulier de nos jours, médiation et conciliation ne peuvent être analysées en dehors ou en faisant abstraction du cadre socio-juridique qui l'enserme, et de l'horizon du droit étatique (Ben Hounet 2012b),³ qu'il soit de tradition romano-civiliste, où qu'il s'inscrive dans d'autres traditions juridiques (common law, droit religieux, etc.).

Avec l'avènement de nouvelles normes (internationales, normes des ONGs) et de nouvelles figures de la médiation et de la conciliation (notamment les médiateurs de la République, les médiateurs et conciliateurs mis en place par les États, ou les organisations internationales), les conventions et pratiques de la médiation/conciliation se sont vues quelque peu chamboulées, transformées; de nouveaux défis et enjeux apparaissent, de nouvelles figures et voies de la médiation/conciliation se développent, à l'instar de celles préconisées par les instances s'inscrivant dans le champ de l'Alternative Dispute Resolution (Nader et Grande 2002). Il reste que les voies de la médiation-conciliation, voire celles de l'arbitrage, qu'elles soient traditionnelles ou nouvelles, s'accompagnent bien souvent, comme nous le verrons par la suite, de rituels, ou pour le moins de pratiques rituelles, qui contribuent à leur efficacité pratique.

Les processus de conciliation, de médiation, d'arbitrage s'inscrivent bien souvent dans une temporalité longue, allant de ce qui a présidé à la saisine des instances judiciaires ou d'autres instances coutumières, villageoises, traditionnelles, religieuses, etc. (l'itinéraire de la plainte, le recours à diverses instances sociales-religieuses- judiciaires, etc. antérieurement à la tenue d'un procès, d'une médiation/conciliation), jusqu'aux événements et dynamiques qui se déploient une fois que se clôturent la médiation, la conciliation ou l'arbitrage. L'*entrée* dans les processus de conciliation, tout comme la *clôture* constituent des moments particulièrement intéressants à analyser lorsqu'on s'intéresse aux rituels judiciaires et parajudiciaires.

¹ J'utilise le verbe *apparenter* pour rendre compte du hiatus entre le sens commun sur la médiation et la conciliation et ce qu'elles sont en réalité: les travaux anthropologiques ont en effet montré la diversité et la variabilité des formes et mécanismes de médiation (Greenhouse 1985) et de conciliation.

² On se référera ici aux articles de Carol J. Greenhouse (1985) et Susan S. Silbey et Sally E. Merry (1986). Portant plus directement sur la notion de médiation, et à l'appui de travaux ethnographiques, ces auteures montrent les diverses formes et procédures qu'elle peut prendre. S'intéressant à différentes dimensions – neutralité du médiateur et style normatif utilisé (Greenhouse 1985), présentation de soi, contrôle du processus de médiation, des problèmes de fond, engagements et normes (Silbey et Merry 1986), elles mettent en exergue différents modèles de médiation: inclusif et exclusif chez la première, négociation (*bargaining*) et thérapie chez les secondes.

³ Cf. notamment la discussion de Carol J. Greenhouse (1985, pp. 92 et suivantes) à propos de l'articulation entre médiation et champ social semi-autonome (Moore 1973).

On illustrera, dans le cadre de cette contribution, ce propos (sur l'importance du rituel) à partir de plusieurs exemples rencontrés sur le terrain (Algérie, Soudan), et provenant d'un documentaire (Niger). On précisera au préalable notre approche du rituel.

2. Du rituel et du rituel de conciliation

On sait la difficulté à circonscrire le concept de rituel et la pluralité des approches à son propos (cf. Turner 1969, Goody 1977, de Coppet 1992, Houseman et Severi 1994, Segalen 1998, Cuisenier 2006). On partira ici d'une définition assez simple du rituel comme étant constitué de rites, pratiques réglées de caractère sacré ou symbolique. Pour appréhender l'analyse du rituel, nous nous inspirerons, entre autre, de l'approche de David Parkin (1992). Cet auteur utilise l'expression de « *formulaic spatiality* », concept qui réfère à la capacité de créer (du sens) et à agir grâce à des pratiques performatives (1992, 18-22). Ce concept met ainsi l'accent sur le mouvement, l'orientation spatiale, le langage gestuel. Au début de son article, David Parkin reproche à Claude Lévi-Strauss d'avoir privilégié l'étude des mythes au dépend de celui des rites et rituels. Il critique en effet, reprenant la définition de Claude Lévi-Strauss du rituel comme étant un paralangage (le mythe étant quant à lui un métalangage), l'idée que le rituel, parce qu'il est précisément un paralangage, serait moins intéressant à étudier que le mythe. Il ne développe cependant pas une réflexion avancée par Claude Lévi-Strauss et fort intéressante pour notre approche. Ce dernier explique en effet que le rituel et le mythe, sans nécessairement se redoubler, sont en fait souvent, mais pas nécessairement, complémentaires (Lévi-Strauss 1973, 83-84). Dans cette perspective, il est possible que le rituel s'accompagne d'un mythe, ou renvoie implicitement ou explicitement à un mythe. On conçoit ici le mythe comme un récit fondateur (Bidou 1991, 498), qu'il soit légendaire ou historiquement attesté. L'objectif de cette analyse comparée de rituels de conciliation, en particulier ceux d'ouverture et de clôture, est de mettre en exergue leur dimension performative, de comprendre la part jouée par l'orientation spatiale, le langage, la gestuelle, la mobilisation d'artefacts, etc. Il s'agit en outre de comprendre le sens que ces rituels revêtent localement, et si possible les mythes auxquels ils renvoient.

On évoquera ici quelques exemples de rituels attachés à des processus de conciliation (*sulh*, en arabe) et d'arbitrage (*tahkim*, en arabe). Dans un premier temps, on abordera un rituel de conciliation (Algérie), qui se déroule en dehors des instances judiciaires, mais qui néanmoins s'articule à un mécanisme mettant en œuvre le pouvoir judiciaire (Ben Hounet 2012b). On discutera par la suite des exemples de rituels dans des séances d'arbitrages auprès d'un juge d'un tribunal pénal de Khartoum et d'un juge de paix d'Agadez.

2.1. Rituel de conciliation parajudiciaire en Algérie

Dans la région d'Aïn Sefra (Monts des Ksour, Algérie), où j'ai mené mes enquêtes, il existe un système de conciliation (*sulh*) et de compensation (*diya*, en arabe), pour les cas d'homicides involontaires : toutes les fractions de la confédération tribale des 'Amūr – une confédération tribale implantée dans la région d'Aïn Sefra, où elle est majoritaire⁴ – contribuent à la *diya*. Chaque fraction a un ou deux responsables (*mashūl*) chargés de collecter la somme qui sera donnée à la famille de la victime.⁵

⁴ Les 'Amūr forment une confédération comprenant trois grandes tribus: les Swala, les Awlād Salim et les Awlād Būbkar. Sur les 'Amūr et la question tribale en Algérie, voir Ben Hounet (2009, 2010).

⁵ Cette somme s'élevait en 2006 à 80.000 dinars algériens (DZD, environ 800 euros) pour l'homicide involontaire d'un enfant, 100.000 DZD pour une femme et 120.000 DZD pour un homme. Elle a récemment (début 2008) été fixée à 100.000 DZD quels que soient le genre et l'âge de la victime, puis à 120.000 DZD dans le courant de l'année 2010. Mais lorsqu'il s'agit d'homicide volontaire, ce système ne fonctionne plus: dès lors que le principe de la compensation est accepté par la famille de la victime, il appartient seulement à la famille agnatique du coupable de réunir la somme qui est souvent plus importante : entre 100.000 et 400.000 DZD (Ben Hounet 2009).

Ce mécanisme de conciliation avec prix du sang s'effectue parallèlement au traitement judiciaire des affaires et se clôture par un repas sacrificiel impliquant les clans de la victime et ceux du coupable, ainsi que des notables et conciliateurs. Il s'articule au traitement judiciaire de l'affaire qui, lui, n'implique que les individus directement impliqués (coupable, victime ou ayant-droit de la victime) et non les communautés (clans, tribus) auxquelles ils appartiennent (Ben Hounet 2012b).

3. De la conciliation et du prix du sang

Avant de m'attarder sur le rituel qui vient sceller cette conciliation, il me faut dire quelques mots sur la conciliation et le prix du sang en contexte musulman. La conciliation (*sulh*) est une pratique approuvée de la part des juristes musulmans et qui fait consensus dans les normativités islamiques. Elle se définit comme un contrat (*'aqd*) consistant en une offre (*jab*) et l'acceptation qui en découle (*qubul*) (Dupret et Ben Hounet 2014). Le prix du sang (*diyya*) est une compensation qui doit être payée en cas d'homicide ou de blessures commis injustement (et parfois volontairement) contre autrui. Il s'agit d'une pratique coutumière qui a des origines juridiques et théologiques. Dans la tradition islamique, la pratique est rapportée à la compensation en lieu et place du sacrifice d'Abdullah ibn Abdul-Muttalib, le père du prophète Muhammad (Chelhod 1971, 1986). Présente dans la tradition islamique et dans le Coran, la *diyya* a été reprise dans les codes pénaux de certains États ayant adopté la *shari'a*, comme l'Iran, l'Arabie saoudite et le Soudan. La pratique du prix du sang est également justifiée par la coutume (*'urf* ou *adat*) dans les pays où la *shari'a* est source du droit étatique, comme dans les autres régions du monde musulman où elle n'est pas appliquée. C'est là le cas de l'Algérie: le droit pénal n'intègre pas la *diyya*, mais celle-ci se pratique en certains endroits, sahariens et présahariens en particulier, et ce en référence à la coutume et/ou à la norme islamique.

En théorie, la conciliation et le paiement du prix du sang dépendent du type de crime commis. Dans les écoles classiques de jurisprudence islamique, on en distingue de plusieurs types: 1) les offenses contre les personnes, c'est-à-dire les homicides et blessures, divisés entre ceux donnant lieu à une vengeance ciblée (*qisas*) et ceux donnant lieu à une compensation (*diyya*); 2) « les crimes contre Dieu », qui doivent être obligatoirement sanctionnés (*hudûd*); 3) les déviances et comportements interdits ou les actes pouvant porter atteinte à l'ordre public ou à la sécurité de l'État (*ta'zir* et *siyâsa*) (Peters 2005, 7).

Le prix du sang ne concerne que la catégorie des offenses contre les personnes, c'est-à-dire les homicides et blessures. Dans le Coran, il est présenté comme « une faveur de la miséricorde de Dieu », à la loi du talion (Sourate II *la vache*, versets 178-179). Il est prescrit uniquement en ce qui concerne l'homicide involontaire d'un croyant sur un autre croyant. L'extension de la compensation à l'homicide volontaire relève des *hadiths*, ensembles des dires, décisions, jugements et actes imputés au Prophète et à ses compagnons. Toutes les écoles classiques s'accordent, comme dans le Coran, sur le bien-fondé de la *diyya* s'agissant de l'homicide involontaire. Certaines concèdent plus de possibilités de procéder au prix du sang dans le cas d'homicides volontaires (Anderson 1951, 812; Ben Hounet 2012a).

4. Le sens du sacrifice

Chez les 'Amûr, mais aussi au sein d'autres tribus et communautés de la région, au moment où les parties lésées acceptent la compensation de la *diyya*, il est coutume de marquer l'accord en sacrifiant un ou plusieurs mouton(s). Ce sacrifice a des significations assez différentes de ceux effectués en d'autres occasions, durant l'Aïd par exemple. Plus généralement, il faut replacer ce sacrifice dans le contexte dans lequel il opère et en fonction des personnes qu'il implique. En ce qui concerne le Maghreb, des recherches ont été menées sur le sacrifice dans le cas des opprobres (*'ayb* ou *'ar*) ou dans le cas des rituels de protection, tel celui de la *t'arguiba* (Westermarck 1926, Bonte 1999). Le sacrifice peut être compris comme l'acceptation

d'avoir commis un tort et la reconnaissance du fait de ne pas vouloir une réponse violente. C'est le cas lors de la *t'arguiba* et de la *diya* qui en découle logiquement. Le sacrifice peut enfin signifier l'établissement de la dimension contractuelle de la *diya* au moment de son versement, définissant ainsi les parties concernées.

Dans la région d'Aïn Sefra, les sacrifices se font actuellement en aval de la décision de la *diya*, et non en amont comme cela pouvait être (ou peut être encore) le cas en d'autres endroits de l'Afrique du Nord. La famille agnatique (le père bien souvent) du coupable amène, la veille ou le jour de la cérémonie de réconciliation, un ou plusieurs mouton(s) qu'elle (ou qu'il) offre à la famille agnatique de la victime (le père de la victime bien souvent). Cette dernière (ou ce dernier) sacrifie le(s) mouton(s) qui accompagnera (ou accompagneront) le repas servis à l'ensemble des dignitaires et membres des deux fractions ou tribus impliquées, ainsi que quelques notables externes aux tribus concernées. Ceux-ci sont en effet accueillis par la famille de la victime et non par celle du coupable. L'ensemble des convives mangera de la viande sacrifiée dans le cadre d'un repas pris en commun, le plus souvent dans des salles réservées aux invités ou sous la tente, assis par petits groupes autour de tables rondes. Au terme du repas, un notable ou un *taleb*⁶ dirigera le *mar'ûf*, une prière collective. Le sacrifice, le repas sacrificiel et le *ma'rûf* signifient l'établissement de la dimension contractuelle de la conciliation et du prix du sang, *diya*.

Deux raisons sont principalement invoquées concernant le sacrifice qui accompagne la *diya* parmi les *Amûr*. *Bach al-dam isil* [Pour que le sang coule]: est l'explication qui revient de manière récurrente. Celui du mouton? Bien entendu! Mais pour quelle raison et que représente-t-il ce sang? *Taqalid* [C'est la tradition], est la réponse invoquée. *C'est ainsi!* L'une des hypothèses, difficile à valider, est que le sang représenterait celui du meurtrier et que le mouton égorgé serait son substitut. Cette hypothèse est plausible dans la mesure où le rituel du sacrifice (une fois la conciliation acceptée) semble exister en Afrique du Nord et non au Proche-Orient. S'agit-il d'un leg de la *tamegrest*, cette fameuse dette de sang, qui existait auparavant au Maghreb? Cela est possible, quoique difficilement démontrable.

Une autre explication, plus simple, renvoie à la finalité même du sacrifice: la mise en place du repas sacrificiel, de la *zardâ*, du banquet qui revêt en Afrique du Nord une importance toute particulière (Rachik 1990). Ce dernier est en effet considéré comme un rituel qui instaure un lien durable d'alliance, de proximité. Le repas sacrificiel n'a, de fait, pas pour seul objectif de sceller la réconciliation entre les parties, mais bien plus largement de ressouder la communauté toute entière. C'est aussi pour cette raison que la famille de la victime, qui reçoit, est celle qui sacrifie, alors même que les moutons sont amenés par la famille du coupable. Ces derniers contribuent aux repas sacrificiel parce qu'ils en sont en quelque sorte les responsables, mais il revient à la famille de la victime de sacrifier et d'honorer ainsi les personnes présentes lors du repas. C'est vis-à-vis des représentants de la communauté tribale que celle-ci agit.

Au moment du repas sacrificiel et du *ma'rûf*, évoqué plus haut, l'orientation spatiale, le langage et la gestuelle participent de l'efficacité pratique du rituel. C'est en particulier le cas du *ma'rûf*, rituel collectif qui implique des prières, des invocations, une orientation spatiale de type égalitaire (généralement en rond) et une dynamique gestuelle précise et collective (Ben Hounet 2012c).

4.1. Le *ma'rûf*

Après le repas sacrificiel, et au moment où certains membres manifestent leur souhait de clore la séance, l'hôte du banquet (père de la victime bien souvent, en accord avec le père du coupable) fait signe discrètement à quelques *talebs* (connaisseurs du Coran) ou aînés (*kbar*) d'entamer et de diriger le *ma'rûf*. Ce sermon commence avec

⁶ Le *taleb* désigne l'étudiant en école coranique et par extension celui qui a étudié le Coran et qui peut le réciter.

une prière, introduite elle-même par la *fatiha*, la prière d'ouverture du Coran. Tous les participants joignent alors les deux mains en face de leur visage tout au long de la récitation. Le *ma'rûf* se poursuit par un certain nombre d'invocations portant sur le pardon, le retour à la paix, la miséricorde, en somme sur des appels à la réconciliation. Les personnes présentes répondent alors aux invocations régulières par des *amin* (amen).

Ce rituel a un aspect restrictif et formel. Tous les hommes présents – la séance est exclusivement masculine – sont impliqués (pas seulement ceux qui prient ordinairement). Les gens ne parlent pas et ne se déplacent pas pendant ce rituel. Ils ne forment pas de lignes et ne font pas face à La Mecque, comme c'est le cas lors des prières quotidiennes (*salat*). Ils sont, plus ou moins, orientés vers le milieu de l'espace, organisés en rond ou en carré. Ici, la configuration spatiale se réfère directement au groupe. La personne qui dirige le *ma'rûf* choisit – sans demander aux gens – les versets et les invocations (*du'a*) qu'il veut réciter. Cela suppose d'une part que la personne ait une certaine légitimité à diriger le rituel et, d'autre part, que les versets et invocations soient de circonstance.

Les *amin* (amen), prononcés par les participants, consacrent les invocations. Ils en signifient l'acceptation et confortent ainsi la personne qui guide le *ma'rûf*. Cette séquence peut être analysée comme un moment d'échange entre le guide et les participants. Grâce à des gestes et à l'intonation, certains ou l'ensemble des participants peuvent approuver, nier ou contester ce qui a été dit ainsi que l'autorité de la personne qui dirige le rituel. Au cours du *ma'rûf*, certains sont plus réactifs que d'autres, mais tous répondent avec des « *amin* » puisque les invocations ne sont pas objets de controverse. Des participants peuvent ne pas être particulièrement impliqués dans ce rituel. Ils joignent leurs mains, mais ne les élèvent pas, répondent *amin* à voix basse ou ne réagissent pas vraiment. La fréquence de ce rituel et, par extension, sa banalité peut en partie expliquer ce fait. Les rituels peuvent également être considérés comme des pratiques routinières et ne sont donc pas nécessairement imprégnés d'une signification profonde. Cependant, les gens présents doivent y participer même s'ils s'ennuient. Cela suggère une dimension normative du rituel et le type d'opposition / contestation possible à cette norme. Durant cette séquence, la dimension gestuelle est vraiment importante. On pourrait ici reprendre le propos de David Parkin (1992, 22) concernant la centralité des pratiques performatives et du langage spatial et gestuel:

My argument is that, however much participants in a ritual may dispute and debate the significance, meaning, and propriety of ritual behaviour, using words to great effect in doing so, they can only demonstrate the saliency, success, and effectiveness of what they have to say through performative practice, and issues of spatial orientation and position are the only means at their disposal, being fundamentally constituted of the ritual itself. (Parkin 1992, 22)

Ce rituel se termine par des remerciements à la personne qui a guidé le *ma'ruf* et à l'hôte du banquet.

Sacrifice et *ma'rûf* sont les deux éléments constitutifs du rituel de conciliation mis en place pour compléter, parfois se substituer (lorsqu'il s'agit de coups et blessures et que la plainte n'a pas été déposée), à la peine prononcée par les juridictions pénales. Il s'agit donc d'un rituel para-judiciaire qui a des implications directes sur la pratique judiciaire. En effet, la conciliation et le rituel qui l'accompagnent vont offrir les conditions d'une pacification pour les parties impliquées, ce qui va, de fait, permettre au mécanisme judiciaire de se mettre en œuvre, et ce sans trop d'entrave; en outre, cela est parfois le cas, les peines prononcées par les juridictions vont inciter (ou non) les parties en conflit à se réconcilier (Ben Hounet 2012b).

Le rituel, ou tout au moins le cérémoniel, est omniprésent dans les procès. Dans les cours de justice, les symboles et les références symboliques à la nation (à la république, au roi, à Dieu, etc.), la mise en scène, articulés aux pratiques à caractère réglé de la procédure, contribuent à donner au procès une dimension rituelle

flagrante. Les choses sont sensiblement différentes lorsqu'il s'agit de séances de conciliation et d'arbitrage. La dimension rituelle est parfois moins apparente. Le cérémoniel disparaît souvent. À Khartoum, comme à Agadez, comme nous le verrons par la suite, on observe néanmoins que la ritualisation s'inscrit/s'insère dans les pratiques quotidiennes des juges.

4.2. *Rituels d'arbitrage et de conciliation à Agadez et Khartoum*

En contexte musulman, le juge (*cadî*), qu'il opère en tant que juge de paix ou dans une juridiction pénale, organise les séances d'arbitrage et de conciliation en intégrant souvent dans le dispositif des séquences de rituels.

4.2.1. L'ouverture du dossier à Khartoum

Lors de mes recherches à Khartoum, au tribunal pénal, puis au tribunal pénal (*mahkama jinaniyyat*) de l'administration de la circulation (*shurtat al murûr*), j'ai eu l'occasion d'assister aux audiences d'un juge plusieurs matinées de suite (juge K.K.).

Le tribunal pénal de l'administration de la circulation est situé, comme le tribunal pénal, à Khartoum-Nord. Il se trouve à seulement un pâté de maisons du fleuve du Nil bleu et du pont de l'île de Tuti, en face de l'administration de la direction de la circulation de la wilaya de Khartoum (état de Khartoum) et à deux blocs à l'est du bureau de la magistrature (*judiciary*) du Soudan. On y trouve une fourrière, des bâtiments préfabriqués avec des bureaux de police et trois salles d'audience où les juges entérinent les affaires en cours. La salle du juge K.K., où j'ai fait mes observations, est une petite pièce divisée en deux parties: une légèrement surélevée, où se trouve le bureau du juge, et le reste de la pièce où sont disposées trois chaises et une armoire. Il y a également un petit divan près du bureau du juge. Dans cette petite pièce assez simple, d'environ 20 mètres carrés, seuls l'élévation du bureau et la robe du juge suspendue au mur, derrière le bureau, indiquent la hiérarchie existante entre le juge et les autres personnes (avocats et parties).

Les auditions se produisent au cours de la matinée. Les policiers amènent des contrevenants avec eux pour les poursuites immédiates. Les avocats, avec ou sans leurs clients, plaident les affaires dont ils ont la charge.

Le juge K.K. se tient, entend et juge seul, sans juré(s) ni greffier. Il n'a qu'un seul assistant dont le travail consiste à apporter des dossiers, du thé et à travailler aussi comme messenger. Pendant la pause, vers 11:30, d'autres juges viennent parfois pour une courte visite et pour un entretien. Cela donne l'impression que les juges, ici, mais aussi au tribunal pénal où j'ai fait des observations sont à la fois assez isolés et fort autonomes, disposant ainsi d'un pouvoir trop important vis-à-vis des justiciables; l'action de rendre justice, et plus précisément de juger, se concentrant en quelque sorte sur leur seule personne.⁷

En cas de poursuites immédiates – par exemple, lorsque les policiers présentent les délinquants ayant commis des excès de vitesse ou ayant conduit en état d'ébriété –, les décisions sont presque tout le temps prises rapidement. Le juge suit très souvent la déposition des policiers et prononce les peines: amendes et/ou emprisonnements. Les choses se passent très différemment avec les avocats et principalement avec ceux qui travaillent pour les compagnies d'assurance. Ceux-ci reviennent très régulièrement au tribunal et partagent avec les juges une relation privilégiée: ils appartiennent à la même corporation professionnelle. Ils ont le même langage et savent comment se comporter en face du (et avec le) juge. Lorsque les avocats apportent des affaires, l'arbitrage est donc moins expéditif: en effet, le juge K.K. prend plus de temps pour examiner les dossiers.

⁷ Cette situation m'a un peu fait penser au monde judiciaire que décrit Tawfik al-Hakim (1974) dans son fameux ouvrage sur son expérience de magistrat en Egypte.

La rapidité du juge K.K. pour statuer sur les cas est liée à la forte augmentation des accidents de la circulation et des infractions au code de la route.⁸ Les activités du tribunal et les auditions sont donc nombreuses. Dans un tel contexte, le travail des juges est très répétitif.

Lors de mes enquêtes, j'avais remarqué qu'à la fin de chaque audience, les avocats ou les policiers remettaient au juge les dossiers de plaintes, puis s'en allaient avec les plaignants. Le juge, sitôt les personnes parties, mettait les dossiers sur un côté de son bureau sans même y jeter un coup d'œil. Les mêmes dossiers se retrouvaient sur le bureau le lendemain et la semaine suivante. Intrigué, je lui demandais alors s'il les avait consultés. Ce à quoi il répondit: « Non, mais ce n'est pas important. » Ce n'est qu'une année plus tard, en Algérie, que j'eus une réponse à cette pratique, à la suite d'entretiens avec un greffier et un juge. Ces derniers m'expliquèrent que, bien souvent, les plaintes étaient retirées car les parties s'étaient entretemps réconciliées. À quoi bon perdre du temps à s'intéresser aux plaintes déposées quand on sait que celles-ci seront probablement retirées dans les jours qui suivent ? Une plainte n'est de fait prise en considération que plusieurs jours après son dépôt, laissant ainsi la possibilité aux plaignants de se réconcilier. Plus encore, le dépôt d'une plainte peut également servir à faire pression sur la partie responsable, et ainsi orienter les négociations et les modalités de la réconciliation qui s'effectuent en parallèle. Si la justice se déploie en tenant compte du *sulh*, il est aussi vrai qu'elle est mise en *oeuvre* en intégrant le travail des juridictions, de sorte que l'on ne peut parfois penser l'un sans se référer à l'autre.

On peut considérer cette séquence comme une pratiques réglée de caractère, du moins sacré sinon symbolique: garder le dossier sur la table symbolisant le fait que l'affaire est, certes en suspens, mais *entre les mains de la justice*. Je rappelle également le caractère répété, voire routinier de cette pratique, qui n'est pas énoncée formellement mais plutôt *jouée, mise en scène* selon des codes convenus, au même titre que le rituel. C'est également sur un autre point que l'analogie avec le rituel est possible: cette séquence s'apparente à ce que Victor W. Turner (1969) appelle « *liminas* », c'est-à-dire la période d'ouverture rituelle qui précède le moment de « *communitas* ». La notion de *liminas* inclut l'idée de transition et de séparation. Celle de *communitas* réfère à l'expérience de la communauté propre au rituel. Il s'agit des deux aspects principaux du processus rituel tel qu'analysé par Turner dans son étude désormais classique. La séquence correspondant au *liminas*, à la liminarité, est comme toute opération de transition, entourée de dangers, et il appartient aux officiants du rituel de se prémunir, ainsi que la communauté présente, des risques potentiellement encourus.

En posant de manière *ritualisée* le dossier sur le bout de son bureau, le juge indique ainsi aux parties prenantes la phase de transition qui précède le rituel en lui-même, c'est-à-dire le procès. Il suspend également, de ce fait, la procédure afin de permettre à tout un chacun de se préparer à l'épreuve que constitue le procès. Il offre la possibilité aux parties de se prémunir des dangers potentiels, et éventuellement de retirer la plainte.

4.2.2. La natte et le Coran: *Justice à Agadez*

Dans son film documentaire *Justice à Agadez*, réalisé en 2004, Christian Lelong s'est attaché à rendre compte des séances d'arbitrage et de conciliation se déroulant dans la salle d'audience du *cadi* de la ville. Ce dernier, nommé par le Sultan de la région, constitue un rouage essentiel d'une justice de proximité, articulée à celle des tribunaux étatiques (civils et pénaux). Le *cadi* traite ainsi, et en collaboration avec les autres instances judiciaires, des cas litigieux les moins graves: conflits de

⁸ Entre 2005 et 2009, le taux de mortalité était de 35 pour 10.000 véhicules, et constituait l'un des plus élevés au monde malgré la faible possession de véhicules au Soudan: 1 véhicule pour 100 personnes (Galal et Awadalla Tayfour 2012). La direction générale du trafic (2010) a également fait mention d'une forte augmentation des accidents de véhicules automobiles au Soudan, passant de 19 pertes par jour, en 2005, à 26 en 2009 (Osman et Ahmed 2014).

voisinage, litiges pour des questions d'argent, conflits maritaux, etc. Les coups et blessures, et bien entendu les crimes plus graves (homicide, vol, viol, etc.), ne relèvent pas de ses compétences.

À leur initiative, ou parfois conduits par le procureur d'Agadez et/ou des agents de la police, les parties se soumettent à l'arbitrage du *cadi*, sur des questions aussi diverses que les séparations de conjoints, les impayés, les conflits de voisinages, etc. Le documentaire nous montre un *cadi* opérant dans une extension de sa résidence, dans une pièce au mobilier assez rudimentaire au demeurant: une natte où s'installent les parties en conflit et un tabouret pour le *cadi*. Au dessus de la natte, accroché au mur, se trouve un Coran et une photographie de la *ka'ba* (édifice de la Mecque vers laquelle s'orientent les prières des musulmans).

Les séances se déroulent avec peu de formalité. Le *cadi* écoute les versions des parties, en étant parfois perturbé par ses petits enfants qui, à plusieurs reprises, vont et viennent dans la pièce. Il n'y aurait, pourrait-on dire, aucun cérémoniel particulier, au premier abord: pas de petit discours d'ouverture particulier, pas de tenue spécifique pour identifier le statut de juge. Plus encore, on est saisi par la simplicité et le caractère peu *formel* de la procédure.

Pourtant, reprenant l'approche du rituel développée par David Parkin, on saisit alors mieux la dimension rituelle de ces séances. Les parties sont installées systématiquement sur la natte, sous le Coran et la photographie de la *ka'ba*, et, ne peuvent parler qu'à partir de cet espace. Outre le caractère réglé de l'orientation spatiale, on mentionnera la place qu'occupent le Coran et le symbole de la *ka'ba* (présentée en photo), qui représentent ce qu'il y a de plus *sacré*, dans le sens d'inviolable, en islam, à la pureté et à la vérité attachées à ce premier lieu saint du monde musulman. À plusieurs reprises, les parties s'engagent à jurer sur le Coran pour montrer qu'elles sont dans le *vrai*. Ce à quoi le *cadi* réfute, à plusieurs reprises, qu'on ne jure pas sur le Coran à tout va. Le Coran apparaît alors comme une épée de Damoclès suspendue aux dires des parties en conflit; une épée mobilisée qu'en dernière instance. Mais, selon les croyances en cours, toute parole mensongère dite sous le Coran est susceptible d'amener à son énonciateur son lot de calamités.

Dans le documentaire de Christian Lelong, le Coran n'est utilisé que lors d'une seule séance (sur 7). Des femmes, en litige, sont amenées au juge sur l'ordre du procureur. Il est demandé au *cadi* de faire en sorte que les deux groupes de voisines, en conflit, arrêtent de se quereller et, ainsi, de troubler l'ordre public; chacun des deux groupes rejetant les raisons de ce conflit sur l'autre, se qualifiant mutuellement de « sorcières », et ce devant un public apparemment nombreux amassé devant la porte de l'officine du *cadi*; un public amusé, curieux, critique mais également très soucieux de la possibilité de nuisance de ces femmes.

Le *cadi* décide alors de faire jurer les femmes sur le Coran afin qu'elles arrêtent de se quereller. Mais l'une d'entre elle refuse. Ne pouvant obliger les femmes à jurer et fatigué par leurs résistances, le *cadi* décide enfin de mettre le Coran entre les deux groupes de femmes afin de les appeler à leurs obligations vis-à-vis du Coran/de l'islam, et au delà de Dieu.

La séquence se termine ainsi, sans que l'on sache, au final, quels ont été les résultats de ce *rituel* très court de séparation et de conciliation. Cette séquence est assez intéressante. Le Coran est ici mobilisé comme un objet rituel qui va conférer au moment, et à l'opération de conciliation, une grande gravité et plonger les participants dans un état de tension spécifique. Le juge quitte à ce moment là les attributs de sa profession pour se transformer très furtivement en officiant de rituel, à l'instar d'un guérisseur ou d'un marabout. Tout cela opère dans une rapidité et dans un désordre que l'on retrouve souvent dans l'action rituelle. Les accrocs y sont nombreux, malgré son caractère présenté, souvent au préalable, comme formel, et réglementé. Accrocs et régulations participent du rituel et de la négociation de ses significations, personnelles et collectives, ainsi que des positionnements et

repositionnements des personnes qui y sont impliquées. Le refus du rituel, ou plus précisément refuser de jouer le rôle qui est attendu lors de la séquence, constituent ainsi une forme d'opposition aux autorités qui le dirigent. À l'inverse, c'est souvent par le rituel que se reproduisent les rapports hiérarchiques et d'autorités au sein des groupes, et entre les individus, impliqués.

5. Conclusions

Prolongeant les approches de David Parkin (1992) et de Claude Lévi-Strauss (1973) de l'activité rituelle, j'ai attiré d'une part l'attention sur l'importance de l'organisation spatiale, du langage gestuel, des symboles mobilisés, et parfois des mythes auxquels ils réfèrent – mythe du sacrifice *tamegrest* et du repas sacrificiel (en Algérie) et celui de la tradition prophétique à travers l'usage du Coran et l'image de de la *ka'ba* (Niger). Deux éléments sont également à prendre en considération: d'une part l'état de tension/danger, feinte, vécue ou perçue par les acteurs, qui est, à mon avis, spécifique de l'activité rituelle; d'autre part le rituel se présente comme un espace de négociation, parfois d'imposition, des rapports hiérarchiques, d'autorité et/ou de pouvoir qui lient les acteurs impliqués.⁹ Bien entendu, ces rapports s'imposent plus facilement en raison de cet état de tension/danger qui est à l'œuvre lors de l'activité rituelle. Tout cela ne se fait pas de façon stratégique, mais de manière implicite, parfois inconsciente, et presque systématiquement de façon routinière.

Le rituel est donc – comme les activités dont les finalités sont d'affirmer ou de réaffirmer les rapports hiérarchiques, d'autorité et/ou de pouvoir – essentiel aux séances de conciliation et d'arbitrage analysés, et plus largement aux mécanismes judiciaires et parajudiciaires. Il s'articule au droit en ce sens où il vise, lui aussi, à rappeler les idéaux qui sont ceux de la société (Pirie 2013). Je reprends ici la perspective de Daniel de Coppet (1992, 1-10) qui, en s'appuyant sur les travaux d'Emile Durkheim et de Louis Dumont, met en exergue la création ou le rappel d'idéaux et de valeurs comme moyen de distinguer le rituel des autres formes de performances. Dans le cas des séances de conciliation et d'arbitrage, le rituel vient donc renforcer l'efficacité pratique et symbolique de l'action judiciaire et parajudiciaire et contribuer à mettre l'emphase sur les idéaux qui traversent les groupes impliqués et qui les réunis.

Références

- Abel, R.L., ed., 1982. *The Politics of Informal Justice*, volume 2: *Comparative Studies*. New York: Academic Press.
- Al-Hakim, T., 1974. *Un substitut de campagne en Egypte*. Paris: Plon.
- Anderson, J.N.D., 1951. Homicide in Islamic Law. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 13 (4), 811-828.
- Ben Hounet, Y., 2009. *L'Algérie des tribus. Le fait tribal dans le Haut Sud-Ouest contemporain*. Paris: L'Harmattan, collection Connaissances des Hommes.
- Ben Hounet, Y., 2010. La tribu comme champ social semi autonome. *L'Homme* [en ligne], 194 (avril-juin 2010), 57-74. Disponible sur: <http://journals.openedition.org/lhomme/22373> [Consulté le 15 janvier 2018].
- Ben Hounet, Y., 2012a. « Cent dromadaires et quelques arrangements ». Notes sur la *diya* (prix du sang) et son application actuelle au Soudan et en Algérie. *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* [en ligne], 131, 203-221. Disponible sur: <http://journals.openedition.org/remmm/7695> [Consulté le 15 janvier 2018].

⁹ On renverra le lecteur aux textes de Louis Dumont (1966, 1983) s'agissant de la distinction entre rapports hiérarchiques, d'autorité et de pouvoirs.

- Ben Hounet, Y., 2012b. La réconciliation (sulh) c'est la base! À propos des articulations entre cours de justice et instances non officielles de réconciliation (Algérie/Soudan). *Diogenes*, 239-240. *Les frontières de la loi. Justice, pouvoirs et politique*, 210-224.
- Ben Hounet, Y., 2012c. The *Ma'rûf*: A Sermon Ritual Ethnography (South-Algeria). In: Baudouin Dupret et al., eds. *Ethnographies of Islam. Ritual performances and everyday practices*. Edinburgh University Press.
- Bidou, P., 1991. Mythe. In: P. Bonte et M. Izard, eds., *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris: PUF, pp. 498-500.
- Bonte, P., 1999. Symboliques et rituels de la protection. Le sacrifice *t'argiba* dans la société maure. In: Pierre Bonte, Anne-Marie Brisebarre et Altan Gokalp, eds., *Sacrifices en islam. Espaces et temps d'un rituel*. Paris: CNRS, p. 239.
- Chelhod, J., 1971. *Le Droit dans la société bédouine, recherches ethnologiques sur le 'orf ou droit coutumier des Bédouins*. Paris: Marcel Rivière et Cie.
- Chelhod, J., 1986. *Les Structures du sacré chez les Arabes*. Paris: Maisonneuve et Larose.
- Cuisenier, J., 2006. *Penser le rituel*. Paris: PUF.
- De Coppet, D., ed., 1992. *Understanding Rituals*. Londres / New York: Routledge.
- Dumont, L., 1966. *Homo Hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Paris: Gallimard.
- Dumont, L., 1983. *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris: Seuil.
- Dupret, B. et Ben Hounet, Y., 2014. Arbitration (hukm, tahkīm, sulh). In: Kate Fleet et al., eds. *Encyclopaedia of Islam Three (EI3)*. Leiden: Brill, pp. 37-41.
- Galal, A.A. and Tayfour, A., 2012. Characteristics and Prediction of Traffic Accident Casualties In Sudan Using Statistical Modeling and Artificial Neural Networks. *International Journal of Transportation Science and Technology*, 1 (4), 305–317.
- Gluckman, M., 1965. *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*. Londres: Routledge.
- Goody, J., 1977. Against ritual: loosely structured thoughts on a loosely defined topic. In: S. Falk-Moore et B. Meyerhof, eds., *Secular Rituals Considered: Prolegomena Towards a Theory of Ritual, Ceremony and Formality*. Amsterdam / Assen: Van Gorcum, pp. 25-35.
- Greenhouse, C.J., 1985. Mediation: a comparative approach. *MAN*, 20 (March), 90-114.
- Gulliver, P.H., 1969. Case studies of Law in Non-Western Societies. Introduction. In: Laura Nader, ed., *Law in Culture and Society*. Berkeley, CA: University of California Press, pp. 11-23.
- Gulliver, P.H., 1979. *Disputes and Negotiations: A Cross-Cultural Perspective*. New York: Academic Press.
- Houseman, M. et Severi, C., 1994. *Naven ou le donner à voir. Essai d'interprétation de l'action rituelle*. Paris: CNRS-MSH.
- Justice à Agadez* [en ligne], 2004. Un film de Christian Lelong. Produit par Cinédoc films. Disponible sur: <http://www.dailymotion.com/video/xkxvgo> [Consulté le 15 janvier 2018].
- Lévi-Strauss, C., 1973. *Anthropologie Structurale 2*. Paris: Plon.

- Moore, S.F., 1973. Law and Social Change: The Semi-Autonomous Social Field as an Appropriate Subject of Study. *Law and Society Review*, 7 (4), 719-746.
- Moore, S.F., 1978. *Law as Process*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- Nader, L. et Grande, E., 2002. Current illusions and delusions about conflict management—in Africa and elsewhere. *Law and Social Inquiry*, 27 (3), 573-591.
- Nader, L. et Todd, H.F., 1978. *The Disputing Process: Law in ten Societies*. New York: Columbia University Press.
- Osman A.A.M. and Ahmed, G.Y., 2014. Traffic injuries: Health care services and clinical outcome of victims in central hospital, Sudan. *International Journal of Research in Health Sciences* [en ligne], 2, (1), 9-19. Disponible sur: https://www.researchgate.net/publication/259974122_Traffic_injuries_Health_care_services_and_clinical_outcome_of_victims_in_central_hospital_Sudan [Consulté le 15 janvier 2018].
- Parkin, D., 1992. Ritual as spatial direction and bodily division. In: Daniel de Oppet, ed., *Understanding Rituals*. Londres, New York: Routledge, pp. 11-25.
- Peters, R., 2005. *Crime and Punishment in Islamic Law. Theory and Practice from the Sixteenth to the Twenty-first Century*. Cambridge University Press.
- Pirie, F., 2013, *The Anthropology of Law*. Oxford University Press.
- Rachik, H., 1990. *Sacré et sacrifice dans Haut-Atlas marocain*. Casablanca: Afrique-Orient.
- Segalen, M., 1998. *Rites et rituels contemporains*. Paris: Armand Colin.
- Silbey, S.S. et Merry, S.E., 1986. Mediator Settlement Strategies. *Law & Policy* [en ligne], 8 (1), 7–32. Disponible sur: <http://web.mit.edu/ssilbey/www/pdf/mediator.pdf> [Consulté le 15 janvier 2018].
- Turner, V.W., 1969. *The Ritual Process. Structure et anti-structure*, Londres: Routledge & Kegan Paul.
- Westermarck, E., 1926. *Ritual and Belief in Morocco*, vol. 1. New York / Londres: Macmillan.