



# Étude relative aux justices traditionnelles au Sahel

## Revue bibliographique

## Table des matières

Résumé _____	4
Préambule _____	5
1. Justice traditionnelle, justice coutumière, justice transitionnelle : quelques considérations conceptuelles préliminaires _____	5
1.1 Justice traditionnelle et justice coutumière renvoient à la même réalité _____	5
1.2 La justice transitionnelle au croisement de la justice traditionnelle et d'autres systèmes juridictionnels formels _____	6
2. Le lien entre les justices traditionnelles et la justice formelle dans les pays du Sahel _____	7
2.1 Le rapport actuel entre les justices traditionnelles et la justice formelle est un héritage de la colonisation _____	8
2.2 La justice traditionnelle dans les systèmes judiciaires des États du Sahel _____	9
2.3 La justice traditionnelle dans les systèmes judiciaires d'autres régions : quelle comparaison ? _____	10
3. La réalité des justices traditionnelles dans les pays du Sahel _____	11
3.1 Un rapport d'opposition avec la justice formelle _____	11
3.2 Une typologie des conflits soumis aux justices traditionnelles comme révélatrices des particularités des pays _____	12
4. La Prévention de la criminalité au prisme de la justice traditionnelle _____	14
4.1 La criminalité, une construction sociale _____	15
4.2 La prévention de la criminalité, un champ scientifique peu exploré _____	15
4.3 Trois mécanismes essentiels de régulation des tensions sociales : la palabre, le cousinage à plaisanterie et l'initiation _____	16
4.4 Le <i>modèle vindicatoire</i> , un système de prévention de la violence à explorer ? _____	18
5. La procédure pénale traditionnelle, un enjeu de cohésion sociale _____	18
5.1 Selon que le suspect est identifié ou non, une saisine distincte _____	20
5.2 L'admission de la preuve par l'aveu, l'ordalie ou le serment _____	20
5.3 La sanction et préservation de l'harmonie des rapports sociaux _____	21
6. L'autorité traditionnelle, une notion en débat _____	23
6.1 Une sphère d'autorité marquée par une certaine confusion _____	23
6.2 Le Mouslih _____	25
6.3 Une chefferie incarnée par un collectif _____	25
6.4 L'émergence d'un nouveau profil de chef traditionnel _____	25
6.5 Des chefferies féminines, une exception ? _____	26
7. Protection des droits des femmes et des enfants _____	26
7.1 Mariage d'enfants _____	26
7.2 Excision _____	28

7.3	Polygynie	29
7.4	Esclavage	30
8.	Bilan et perspectives	30
Références bibliographiques		32
1.	Références académiques	32
2.	Communications scientifiques	41
3.	Rapports d'institutions nationales et d'organisations internationales	41
4.	Articles de presse	46
5.	Journaux officiels et textes législatifs	47

## Résumé

La revue bibliographique sur le Justice traditionnelles dans les pays du G5 Sahel et le Sénégal<sup>1</sup> vise à enrichir la réflexion scientifique sur ces formes de justices qui recueillent de plus en plus l'adhésion des populations sahéliennes.

L'étude est structurée autour de quatre thématiques : (1) le lien entre les justices traditionnelles et la justice formelle dans une perspective comparative avec d'autres régions du monde, (2) les mécanismes traditionnels de régulation des tensions sociales et de prévention de la criminalité, (3) les prérequis pour devenir autorité traditionnelle et (4) les violences faites aux femmes et aux enfants au prisme du droit coutumier. Les pays étudiés sont ceux du G5 Sahel (Mauritanie, Mali, Niger, Burkina Faso et Tchad) et le Sénégal.

L'analyse nuance les qualités accordées à la justice traditionnelle qui comme la justice moderne n'est pas exempts de critiques ; elle rappelle également les enjeux de la médiation pénale dans la justice traditionnelle, révèle les nouvelles figures de l'autorité traditionnelle et souligne la rareté des travaux qui abordent le lien entre violences basées sur le genre et droit coutumier.

Une cartographie des publications recensées dessine les nouvelles pistes de recherche à explorer.

---

<sup>1</sup> La présente étude a été réalisée pour la Plate-Forme d'analyse, de suivi et d'apprentissage au Sahel - PASAS par un groupe d'experts : Nelly Robin, Marta Alonso-Cabre, Amadou Keita, Madiogou Ndiaye et Lucie Bacon.

## Préambule

La justice constitue un des enjeux majeurs du développement dans les pays du Sahel.

Plusieurs études récentes l'ont souligné, elle est au cœur des préoccupations des populations locales. Et, la justice traditionnelle recueille de plus en plus leur adhésion, notamment en milieu rural. Une défiance s'est installée vis-à-vis de la justice dite formelle en raison notamment de considérations géographiques, politiques et socio-économiques.

Dans ce contexte, la revue bibliographique présentée ici vise à enrichir la réflexion sur les justices traditionnelles au Sahel, en adoptant une approche comparative et pluridisciplinaire. L'objectif est de **recenser les différentes formes de justices traditionnelles, d'identifier les éventuelles pratiques discriminatoires selon le genre et d'initier une analyse critique sur les enjeux propres à chaque pays**. Une cartographie des résultats complète l'étude afin de faire ressortir les lacunes observées dans la production scientifique et de recommander des initiatives futures.

Précédé de (1) quelques considérations conceptuelles sur les notions de justice traditionnelle, justice coutumière et justice transitionnelle, le rapport est structuré autour de six thématiques: (2) le lien entre les justices traditionnelles et la justice formelle, (3) les réalités des justices traditionnelles, (4) la justice traditionnelle et la prévention de la criminalité, (5) la procédure pénale, un enjeu de cohésion sociale, (6) l'autorité traditionnelle, une notion en débat et (7) les droits des femmes et des enfants dans la justice traditionnelle.

Le recensement des productions scientifiques et des travaux d'expertise, consacrés aux justices traditionnelles les pays du G5 et au Sénégal, a précédé leur analyse dans une perspective comparative. L'objectif est de dégager les grandes tendances du débat et d'identifier les situations spécifiques selon les pays et les populations.

Il est utile de préciser que la collecte des références bibliographiques a été largement affectée par les contraintes de confinement, liées à la crise sanitaire actuelle ; la fermeture des bibliothèques universitaires, des centres de documentation des organismes, nationaux et internationaux, et des archives des institutions nationales a restreint la collecte aux publications en ligne. Cet obstacle méthodologique a indéniablement eu un impact sur la constitution de la revue bibliographique et son analyse. L'une et l'autre doivent être considérées comme partielles ; elles devront être complétées ultérieurement par des recherches complémentaires.

### **1. Justice traditionnelle, justice coutumière, justice transitionnelle : quelques considérations conceptuelles préliminaires**

Dans la littérature, la question de la justice traditionnelle dans les pays africains est abordée généralement dans deux situations : soit en l'opposant à la justice coloniale, ce qui pose d'une certaine manière la problématique de son historicité, soit en l'opposant à la justice formelle des États après les indépendances.

#### **1.1 Justice traditionnelle et justice coutumière renvoient à la même réalité**

La première optique se fonde sur l'approche anthropologique du droit et est surtout liée au concept de droits originellement africains, utilisés notamment par les juristes anthropologues français et francophones (Alliot, 1985, Mbambi 2005). S'inscrivant dans cette mouvance, d'autres parlent de droits traditionnels originaux ou islamisés (John-Nambo, 2002 : 334). La question de la justice est abordée dans le thème général du droit dit traditionnel ou coutumier, la plupart de ces auteurs récusant d'ailleurs le concept de droit coutumier qui, selon eux, avait été utilisé pour minimiser les droits des peuples africains soumis à la colonisation.

Cependant, pour certains auteurs qui préfèrent aborder la question non pas dans une approche historique, mais plutôt dynamique, les justices traditionnelles ou mécanismes traditionnels de gestion des conflits recouvrent « les instruments visant à prévenir, modérer ou résoudre les conflits en s'appuyant sur l'intervention d'acteurs socio-politiques qui mobilisent des techniques, des normes et des valeurs considérées comme légitimes car sanctionnées par la référence à l'histoire et aux coutumes » (Bagayoko & Koné, 2017 : 12). Cette définition proposée à partir d'une étude sur la Côte d'Ivoire peut amener à s'interroger sur la démarche des auteurs qui ont limité les types de conflits étudiés à cinq, en raison du fait, soulignent-ils, qu'« ils constituent fréquemment le substrat sur la base duquel des conflits de plus grande ampleur peuvent se développer » (Ibidem). Cependant, l'approche dynamique présente une bien meilleure posture pour aborder la question des justices traditionnelles dans la situation actuelle des États, objets de la présente étude. En effet, elle permet d'analyser le phénomène en tenant compte de la diversité des acteurs, des techniques, des normes et des valeurs qui le sous-tendent.

De ce point de vue, il est important de signaler cette autre vision proposée par le PNUD<sup>2</sup> qui introduit dans la problématique la notion de justice autochtone et souligne que « les systèmes de justice traditionnelle et autochtone désignent les types de systèmes judiciaires qui existent au niveau local ou communautaire et qui n'ont pas été établis par l'État. Ils peuvent aussi être perçus comme un système de justice qui suit généralement les principes du droit coutumier ou un ensemble de règles de comportement non codifiées, qui est mis en œuvre à l'aide de sanctions et peut évoluer avec le temps » (Cité par Nations Unies, 2016 : 12). Cependant, étant basés sur les coutumes et les pratiques des populations, ils peuvent être considérés théoriquement tous les deux comme des systèmes de justice coutumière (Ibidem). Il y a lieu de noter que ce document des Nations Unies établit une distinction entre les systèmes de justice traditionnelle et les systèmes de justices religieux, dans la mesure où les tribunaux islamiques sont basés sur des textes écrits (Ibidem : 10).

Cependant, une bonne partie des auteurs inclut la justice religieuse parmi les justices traditionnelles qui sont alors opposées à la justice dite formelle.

### **1.2 La justice transitionnelle au croisement de la justice traditionnelle et d'autres systèmes juridictionnels formels**

Aujourd'hui, avec la multiplication des conflits qui s'accompagnent de délits et de crimes, s'est posée la question de savoir quelle justice rendre dans la période de l'après-crise. Le concept de justice transitionnelle est lié à ce nouveau contexte et la littérature abonde d'études et de recherches sur la question.

Tugls, qui la définit comme « l'ensemble des mesures auxquelles un régime fraîchement installé à la suite d'un conflit armé ou d'une crise politique a recours pour affronter les violations massives et/ou systématiques des droits de l'homme ayant eu lieu avant la transition, afin de promouvoir la transformation de la société, faciliter la réconciliation et favoriser l'établissement de l'État de droit et de la démocratie », estime d'emblée que c'est un concept discuté (Tugls, 2015 : 333).

Se fondant sur la définition du Secrétaire Général des Nations Unies selon laquelle, la justice transitionnelle comprendrait « l'éventail complet des divers processus et mécanismes mis en œuvre par une société pour tenter de faire face à des exactions massives commises dans le passé, en vue d'établir les responsabilités, de rendre la justice et de permettre la réconciliation » (Hourquebie, 2015 : 323), Hourquebie estime que cette définition est suffisamment large pour s'adapter à toutes les circonstances, mais aussi compter les diverses institutions pouvant être mobilisées dans le cadre de ces processus (Ibidem).

D'un point de vue conceptuel, la justice transitionnelle renvoie fondamentalement à des situations de post-conflit et comprend une dimension politique extrêmement forte dont l'un des objectifs majeurs

---

<sup>2</sup> Programme des Nations Unies pour le Développement.

est la réconciliation pendant la période de la transition (Hourquebie, op. cit ; Tugls, op. cit. ; Massias, 2015). Cette notion est liée à celles de justice restauratrice et de justice réparatrice. Selon Tugls, des auteurs français utilisent également les termes de « justice restauratrice », « justice post-confliktuelle » « justice de transition » (Tugls, op. cit. : 335).

L'abondante littérature existante appréhende le phénomène sous ses différents aspects, mais il est évident que c'est le lien qu'elle peut avoir avec la justice traditionnelle qu'il est important d'explorer.

Il apparaît ainsi que la différence entre la justice traditionnelle (comprenant les institutions et pratiques utilisées habituellement par les populations) et la justice transitionnelle réside dans le fait que cette dernière a principalement recours aux règles du droit pénal et du droit international pour sanctionner les infractions dans les situations de post-conflit. Il y a cependant un lien entre elles, car c'est aussi dans les mécanismes de la justice traditionnelle que l'on cherche, dans de nombreux cas, des ressources pour rendre la justice transitionnelle.

Parallèlement, la justice restauratrice contemporaine est également considérée comme tirant une partie de son inspiration et de ses techniques dans les pratiques ancestrales de certains peuples africains, des Maoris de Nouvelle-Zélande ou encore d'Indiens d'Amérique du Nord (Lecomte 2012 : 224). Ces systèmes de justice traditionnelle considèrent généralement que l'agresseur s'est coupé de la société par l'offense qu'il a commise. Dès lors, l'objectif essentiel des autres membres de la société est de le réintégrer en vertu du principe qu'il est mauvais pour une société de se démembrer. La justice restauratrice, appelée aussi justice réparatrice, serait donc une justice triplement efficace pour la victime qui reçoit une réparation, pour le délinquant par sa responsabilisation et sa réintégration, ainsi que pour la société à travers le rétablissement de la paix sociale (Lecomte, op. cit. : 228-229).

L'idée du lien entre la justice transitionnelle et la justice traditionnelle est cependant discutée par certains auteurs qui estiment qu'il y a discontinuité entre certaines institutions de justice transitionnelle et leurs semblables de la justice traditionnelle, comme, par exemple, les *gacaca* au Rwanda, qualifiée de « tradition réinventée » (Ingelaere, 2009 : 35), car éloignées de leurs ancêtres, tant par les crimes qu'elles prennent en charge que par les multiples emprunts au rituel judiciaire moderne (Dumas, 2008 : 113). Par ailleurs, des auteurs insistent sur « les limites de la justice réparatrice » (Gaudreault, 2005). Gaudreault montre ainsi comment de nombreuses études ont mis à jour les problèmes de ce modèle de justice comme la non-préparation psychologique des victimes, des pressions que certaines d'entre elles subissent, les confusions dans les besoins de réparation en fonction des infractions et des victimes, etc. (Ibidem). Si selon l'auteure, les recherches indiquent un taux élevé de satisfaction des victimes, la justice réparatrice est un modèle éclaté et est devenue un concept fourre-tout (Idem : 10).

En tout état de cause, sur le continent africain, l'on attache un grand espoir à la justice transitionnelle en tant que modèle pouvant contribuer à la paix et la cohésion sociale dans un contexte où plusieurs pays sont confrontés à des situations de conflits aux conséquences dramatiques. Le document de Politique de Justice transitionnelle de l'Union Africaine, adoptée en février 2019, clame que les mécanismes de justice traditionnelle constituent une partie importante de la conception de la Politique de Justice Transitionnelle de l'Union Africaine et devraient être utilisés parallèlement aux mécanismes formels et les guider, pour répondre aux besoins de justice, de guérison et de réconciliation des communautés touchées, en tenant dûment compte de la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples et du Protocole à la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples relatif aux droits des femmes en Afrique (Union Africaine, 2019 : 4).

## **2. Le lien entre les justices traditionnelles et la justice formelle dans les pays du Sahel**

L'analyse de la littérature fait ressortir que les liens entre les justices traditionnelles et la justice formelle dans les pays du Sahel et africains de manière générale tiennent, en grande partie, à l'histoire

coloniale de ces pays. L'explicitation de ces liens permet alors de situer la place de la justice traditionnelle dans les systèmes judiciaires des États et d'esquisser des comparaisons avec certaines autres régions géographiques.

## **2.1 Le rapport actuel entre les justices traditionnelles et la justice formelle est un héritage de la colonisation**

Comprendre le lien entre les justices traditionnelles et la justice formelle dans les pays du Sahel commande un rappel historique, retracé dans la littérature.

En effet, la justice aménagée par le pouvoir colonial français dans les colonies africaines avait été dénommée justice « indigène » (John-Nambo, 2002 : 331). Pour les anciennes colonies de l'AOF<sup>3</sup>, par exemple, on peut signaler le Décret du 10 novembre 1903 portant réorganisation du service de la justice dans les colonies relevant du gouvernement général de l'Afrique occidentale française. Ce décret énonçait au point 46 de son titre VI, consacré à « la justice indigène » : « dans les territoires non compris dans les ressorts des tribunaux de première instance et de la justice de paix à compétence étendue de Kayes, la justice indigène est administrée, à l'égard des individus non justiciables des tribunaux français, par des tribunaux de village, des tribunaux de province et des tribunaux de cerde ». Les autorités coloniales avaient donc opté pour la dualité des juridictions qui devait correspondre à la dualité des statuts (Mangin, 1997 : 142). Ce compromis qui préconisait le respect des coutumes des populations des colonies cachait mal l'ambition de faire des réformes institutionnelles visant l'instauration de l'ordre colonial (Gueye, 1997 : 153). En fait, comme le montre Gueye, le maintien de la justice indigène était dû au fait que les chefs locaux n'avaient pas été dépossédés de leurs attributions et de leurs pouvoirs traditionnels qu'ils devaient exercer, en vertu des traités de protectorats, sous la surveillance et le contrôle de l'autorité française (Gueye, op. cit. : 154).

L'idée selon laquelle, le colonisateur, tout en préservant d'une certaine manière les coutumes des populations, visait aussi la réalisation de ses objectifs, est certainement la plus partagée. Ainsi que le souligne Hassane, on assistera à la mise en place d'un système hybride qui fera coexister une justice considérée comme moderne et une justice traditionnelle (Hassane, 2010 : 169).

Cependant, au niveau de la Cour d'assises de l'AOF siégeaient des assesseurs choisis sur une liste de notables, dressée dans chaque colonie par le chef de la colonie. Il faut aussi rappeler le Décret du 26 juillet 1944 qui instituait le tribunal coutumier dont le président était nommé par le Gouverneur parmi les notables de l'AOF et qui avait les mêmes compétences que le tribunal du premier degré (Mangin, 1997 : 145).

Après les indépendances, la question va se poser de savoir comment intégrer la justice coutumière à l'appareil judiciaire des nouveaux États. Ceci passera par la fusion des deux (John Nambo, op.cit : 341 ; Sossa, 2010 : 134). En définitive, la justice traditionnelle a été intégrée soit dans les tribunaux de droit commun, soit dans les justices de paix (Colliou & Burchill, 2016 : 5). Dans les pays où elle a été intégrée à des justices de paix, ceci a été considéré par certains comme une manière de l'abaisser par rapport à la justice moderne (Colliou & Burchill : op.cit : 5).

En réalité, il convient de relativiser l'idée selon laquelle la justice traditionnelle a été intégrée dans la justice moderne. En fait, après l'accession à l'indépendance, on se retrouvait dans une situation où il n'existait plus plusieurs catégories de personnes avec des statuts différents, mais plutôt des nationaux soumis tous au même ordre juridique. Ainsi, on a assisté à l'intégration de la coutume dans l'ordre juridique national avec une place bien déterminée dans la hiérarchie des normes. C'est dans cette optique que la plupart des États réalisèrent des réformes de leurs systèmes judiciaires en supprimant les tribunaux indigènes. Désormais, formellement, la justice en matière coutumière est rendue par les tribunaux de l'État au sein desquels, en règle générale, des assesseurs sont nommés.

---

<sup>3</sup> Afrique Occidentale Française.

## 2.2 La justice traditionnelle dans les systèmes judiciaires des États du Sahel

Formellement, la question de la place de la justice traditionnelle dans les pays du Sahel a été réglée par les textes juridiques relatifs à leur organisation judiciaire. Une situation similaire se présente dans la majorité des pays avec quelques particularités tout de même. L'état actuel des justices traditionnelles dans les systèmes formels des différents États est le suivant :

- au **Mali**, la chambre civile du tribunal de grande instance siège en matière coutumière, complétée par des assesseurs de la coutume des parties qui prêtent serment à l'audience et ont voix délibérative (article 29 de la Loi n° 2011-037 du 15 juillet 2011 portant organisation judiciaire en République du Mali) ;
- au **Niger**, la Loi n° 2018-37 du 1<sup>er</sup> juin 2018 fixant l'organisation et la compétence des juridictions en République du Niger pose dans ses principes fondamentaux que la justice dans les différentes matières, y compris coutumière, est rendue par les cours, tribunaux et juridictions spécialisées (article 1<sup>er</sup> de la Loi). Cependant, contrairement à ce qui a cours au Mali, les juridictions (Cour de cassation et tribunaux), siégeant en matière coutumière, sont complétées par des assesseurs ayant voix consultative ;
- au **Burkina Faso**, les tribunaux départementaux et d'arrondissement comprennent deux assesseurs titulaires et deux assesseurs suppléants ayant un mandat d'une durée de trois ans renouvelables (article 88 et 89 de la Loi n° 015-2019/AN du 2 mai 2019 portant organisation judiciaire au Burkina Faso) ;
- au **Tchad**, la Loi n° 011/PR/2013 portant Code de l'organisation judiciaire du 17 juin 2013 prévoit qu'au niveau de certaines juridictions, les fonctions de jugement sont également exercées par des assesseurs qui ont voix délibérative (article 15 de la loi). Cependant, la loi ne précise pas les matières sur lesquelles portent les jugements de ces assesseurs ;
- le **Sénégal** présente une situation bien particulière. En effet, la Loi n° 2014-26 du 03 novembre 2014 fixant l'organisation judiciaire prévoit, en son article 9 que le tribunal de grande instance en formation spéciale est complété par des assesseurs. En plus, le Décret n° 2015-1145 du 03 août 2015 fixant la composition et la compétence des cours d'appel, des tribunaux de grande instance et des tribunaux d'instance, pris en application de la loi précitée, a intégré les cadis aux tribunaux d'instance. Dans les matières relevant du Code de la famille, les cadis interviennent de deux manières : soit, ils sont consultés par les tribunaux avant de statuer sur le fond, soit ceux-ci renvoient les parties devant eux pour une tentative de conciliation qui pourrait donner lieu à un accord devant être homologué par le juge (article 10 du Décret) ;
- la **Mauritanie** aussi présente une certaine particularité. L'Ordonnance n° 2007-012 du 8 février 2007 portant organisation judiciaire du pays ne fait aucune référence ni aux matières coutumières ni à l'adjonction d'assesseurs aux tribunaux. Par contre, elle dispose que la justice est rendue au Nom d'Allah, le Très Haut, le Tout-Puissant (article 8 de l'Ordonnance). Il est cependant important de rappeler que l'Ordonnance dispose que dans le cadre de son pouvoir de conciliation, le président du tribunal de la moughatâa (département) peut valider le règlement amiable des différends relevant de la compétence du tribunal réalisé par les mouslihs (conciliateur) en dehors de toute procédure judiciaire (article 58 de l'Ordonnance).

On peut donc conclure qu'il y a globalement **deux modèles** qui se dégagent. Le premier est celui de la **suppression des institutions traditionnelles et la prise en charge des matières coutumières par les tribunaux modernes**, et que l'on rencontre au Mali, au Niger, au Burkina Faso et au Tchad. Le second modèle, se caractérisant par la **reconnaissance d'institutions traditionnelles dans le système judiciaire formel**, est celui du Sénégal et de la Mauritanie.

### 2.3 La justice traditionnelle dans les systèmes judiciaires d'autres régions : quelle comparaison ?

D'un point de vue formel, il apparaît, comme cela a été souligné, que ce qui est apparu comme une intégration de la justice traditionnelle à la justice formelle, s'est traduit dans de nombreux cas par une suppression de cette justice, les tribunaux ayant reçu compétence d'appliquer les normes coutumières. La comparaison avec d'autres régions fait ressortir une situation plutôt contrastée en partant des régions où la justice traditionnelle est confrontée à une certaine négation, quoiqu'elle demeure vivace, à celles où elle est tolérée et même intégrée avec une reconnaissance légale ; dans certaines régions, elle a même une reconnaissance constitutionnelle.

La négation légale du système de justice traditionnelle concerne, par exemple, les *Bashigantahe* au **Burundi, en Afrique Centrale**. Ces notables traditionnels dont le rôle de conciliateurs coutumiers était auparavant reconnu par le droit étatique, ont été bannis de la législation burundaise par une loi communale adoptée en 2010 (Kohlhagen, 2010 : 19). Pourtant, le rôle prépondérant, au sein des communautés, du *Bashigantahe*, considéré comme le père de la communauté humaine sans exclusion (Ntabona, 2002 : 3), est souligné pour la résolution des conflits, par exemple, fonciers (Ntampaka, 2008), même si leurs fonctions ont été dénaturées par le pouvoir politique pendant et après la colonisation (Manirakiza, 2002).

Dans **les pays arabes du Moyen-Orient**, la situation aux Émirats arabes unis et au Qatar, est intéressante à relever ; le système judiciaire qui intègre la charia avec des règles de sanctions inspirées du droit français, admet également la diya, c'est-à-dire le droit offert à la famille de la victime d'un homicide de choisir entre faire châtier le meurtrier en réclamant l'application de la peine de mort ou opter pour une compensation financière (Simon et Barféty, 2012 : 103). Il faut rappeler que la diya est d'origine coranique et qu'elle s'est ancrée dans la pratique des populations. Au Qatar, même si l'émergence du wahhabisme a conduit au rejet des coutumes du désert, certaines d'entre elles comme le principe de la réconciliation ou du pardon, le paiement de la dot, certains contrats commerciaux, ont été intégrées au corpus de la charia (Ibidem : 106).

Cette situation est plus proche de celle des pays du Sahel, car reposant sur le schéma de l'intégration des normes coutumières dans le système juridique de l'État.

La situation des justices autochtones, notamment au **Canada**, présente un tableau qui, d'une certaine manière, s'apparente aussi à celle des justices traditionnelles du pays du Sahel. Ayant survécu à la colonisation qui les avait fortement marginalisés, voire neutralisés, dans un système judiciaire étatique officiellement moniste, les systèmes de droit et de justices autochtones ont résisté, créant de fait un pluralisme juridique qui a été finalement assumé par la Cour Suprême du Canada (Sylvestre & Perreault, 2019). Dans la même veine, Jaccoud montre comment la vitalité des systèmes de justices autochtones et la nécessité de les incorporer dans le droit étatique, surtout en raison du taux élevé d'autochtones dans le système pénal, a conduit à l'essor d'une justice dite alternative, à travers notamment les cercles de sentence et les cercles de guérison (Jaccoud, 1999). Dans le même temps, les justices autochtones canadiennes présentent beaucoup de similitudes dans les formes et les principes avec certains mécanismes de la justice traditionnelle des pays du Sahel ou africains en général. Ainsi, des auteurs montrent le décalage entre la conception de la justice occidentale et celle de la justice autochtone ayant pour objectifs et valeurs, la guérison individuelle et communautaire, la restauration des liens sociaux et de l'équilibre, la résolution des problèmes et la protection ; pour principes, la responsabilisation individuelle et collective envers les autres personnes et la nature, l'écoute, le non-jugement, la non-ingérence ; pour acteurs impliqués, l'agresseur, la victime, la famille, la communauté, les aînés et les sages connaissant bien les parties (et donc intéressés), le territoire et l'environnement ; utilisant des processus égalitaires, consensuels, volontaires, circulaires et holistiques ; fondé sur la langue, l'univers conceptuel et symbolique, ainsi que sur les modes de transmission, autochtones et oraux (Sylvestre et Perreault, op. cit. : 3). Dans le cas des Innus, par exemple, on pense qu'une démarche pragmatique, face à leur surreprésentation dans les systèmes carcéraux, consisterait en une autonomie gouvernementale qui s'accompagnerait d'un système de

justice adapté (Lacasse, 2002 : 817).

Une autre situation se présente dans d'autres régions où la justice traditionnelle a reçu une consécration constitutionnelle.

**En Afrique du Sud**, les tribunaux des chefs traditionnels sont expressément reconnus par la Constitution. Dans la distribution de la justice, à côté des magistrats des tribunaux et hautes cours qui administrent la justice dans les zones urbaines, principalement sur la base des principes juridiques occidentaux, il existe de nombreux chefs traditionnels qui proposent à la population rurale un système judiciaire à un prix abordable et fondé sur un droit, un niveau de langue et une procédure auxquels elle est habituée (Nations Unies, 2016 : 17).

En **Amérique latine**, la Bolivie présente une situation bien particulière dans le schéma de la consécration constitutionnelle. Dans ce pays, la justice traditionnelle a rang de justice constitutionnelle au même titre que la justice moderne, depuis l'adoption de la constitution de 2009. Appelée « juridiction indigène originaire paysanne », elle est une justice propre aux nations indigènes qui, selon les dispositions constitutionnelles, exercent leurs fonctions juridictionnelles par le truchement de leurs autorités traditionnelles en application des principes, valeurs culturelles, normes et procédures qui leurs sont propres (Azevedo, 2015 ; Gadea, 2012).

### **3. La réalité des justices traditionnelles dans les pays du Sahel**

Au-delà des textes juridiques, il existe bien une réalité des justices traditionnelles dont rend compte la littérature.

#### **3.1 Un rapport d'opposition avec la justice formelle**

Toutefois, le rapport entre la justice traditionnelle et la justice formelle dans la plupart des études n'est pas envisagé en termes de complémentarité, mais plutôt en termes d'opposition.

Deux tendances semblent se dégager dans la littérature : celle qui tend à être très critique, voire sévère vis-à-vis de la justice traditionnelle, et celle qui la conçoit avec une certaine bienveillance et même semble la légitimer.

Selon la première tendance, la justice traditionnelle est considérée comme un palliatif à la justice formelle et peut même se trouver quelque peu dévalorisée et qualifiée de « jugeote des chefs coutumiers » (Konaté, 2018 : 73). Si Konaté reconnaît la prégnance des structures coutumières et traditionnelles, il estime qu'elles rendent une justice informelle (Ibidem). D'ailleurs, la notion de justice informelle est utilisée, mais n'est pas questionnée du point de vue théorique (Ministère de la Justice du Mali, 2017). Pour certains auteurs, le recours à la justice coutumière ou à des formes de justice populaire informelle est un contournement par le bas de l'appareil judiciaire (De Gaudusson, 2014 : 20). Un avis encore plus critique vis-à-vis de la justice traditionnelle avait déjà été formulé dans les actes du colloque de Lomé, organisé par l'OIF<sup>4</sup>, les 28-29 mai 2009. Dans la synthèse des présentations sur la justice, on y note que si la justice traditionnelle recueille l'adhésion des populations, elle ne doit pas être idéalisée, car elle valide des pratiques contraires aux droits de l'homme ; de surcroît, se posent des questions liées à la rémunération des chefs coutumiers, la corruption en leur sein et leur politisation (OIF, 2010 : 197-198).

Dans la seconde tendance, la légitimation des justices traditionnelles se fonde sur le fait que les règles de résolution sont considérées comme plus adaptées aux types de conflits qui leur sont soumis, en raison à la fois de la structuration des communautés et de la légitimité des autorités traditionnelles (Hassane, 2010 : 169-174). Se pose alors la question de la formalisation de la justice traditionnelle qui, selon Hassane, est « le processus par lequel est reconnue et officialisée l'activité des autorités coutumières en matière de régulation de conflits, en l'intégrant dans le cadre normatif et institutionnel

---

<sup>4</sup> Organisation Internationale de la Francophonie.

de l'État » (Hassane, 2010 : 177). Une autre raison qui tend à légitimer les justices traditionnelles réside dans le fait que la justice formelle est considérée comme minée par un manque criant de moyens et des dysfonctionnements systémiques (Van Veen & all, 2015).

Cependant les situations des justices traditionnelles dans les différents pays, bien que présentant des similitudes, se caractérisent par des particularités dont rend compte la littérature.

D'abord, en termes de similitudes, plusieurs études abordent les caractéristiques et les acteurs de la justice traditionnelle. Concernant les caractéristiques, on relève généralement l'oralité, la dimension rituelle, la référence à l'histoire et aux mythes fondateurs des communautés, le souci primordial de sauvegarder la cohésion sociale, la sacralité et l'imbrication du spirituel et du temporel, qui se matérialisent par la prévalence des croyances magico-religieuses et de pratiques occultes et ésotériques, l'importance de la dimension spatio-temporelle (Bagayoko & Koné, 2017 : 8). Quant aux acteurs, ils se situent à différents niveaux. On y inclut volontiers les sages de la famille, les dignitaires religieux, les communicateurs traditionnels (Van Veen & all, 2015 : 45). On cite également les chefs traditionnels, les anciens, certaines catégories socio-professionnelles, les gestionnaires de ressources, les sociétés initiatiques, les groupes de sorciers ((Bagayoko & Koné, 2017 : 17). Dans des zones fortement islamisées, interviennent également des imams, marabouts et cadis (Goff & all, 2017 : 12).

S'agissant des particularités, elles apparaissent concrètement dans l'analyse des conflits et des types de justices qui sont mobilisés comme cela est abordé dans le point ci-après.

### **3.2 Une typologie des conflits soumis aux justices traditionnelles comme révélatrices des particularités des pays**

On peut distinguer traditionnellement des domaines dans lesquels interviennent les justices traditionnelles. Cependant, en raison de circonstances liées à la situation des pays ou des régions dans un pays, la gamme de conflits déferés aux justices traditionnelles peut s'élargir. Il faut souligner que certains auteurs distinguent d'abord les modes (de régulation) de justices traditionnelles (prévention, conciliation/médiation, voire règlement/résolution des conflits) et les matières sur lesquelles elles sont appliquées, ce second aspect renvoyant à la typologie des conflits (Hassane, 2010 : 169). Hassane distingue ainsi quatre catégories principales : les conflits familiaux ou de voisinage, les conflits fonciers, les atteintes aux personnes et aux biens et, enfin, les conflits « politiques » (Ibidem : 170). Pour De Gaudusson (2014 : 20), le recours à la justice coutumière concerne le domaine du droit foncier, pénal et de la famille. En plus de ces questions, le périmètre d'intervention de la justice traditionnel le peut recouvrir également les conflits de proximité, les conflits de leadership, les conflits intracommunautaires et les conflits intercommunautaires (Bagayoko et Koné, 2017 : 12).

Une approche plus contextualisée permet de voir des exemples de conflits et les acteurs et mécanismes de leur résolution.

Les régions septentrionales du **Mali** présentent une situation particulière, car on y pratique une diversité de justices traditionnelles. En effet, en fonction des localités, les affaires peuvent être portées soit devant le cadi, soit devant le chef traditionnel, soit devant une assemblée hybride comprenant des chefs traditionnels et des marabouts. En règle générale, les saisines portent sur des affaires civiles, notamment des affaires relatives à des biens, des héritages et questions matrimoniales, des disputes verbales. Il a cependant été noté qu'en raison de la paralysie des institutions de l'État, consécutive à la crise de 2012, des cadis rendaient des jugements en matière pénale, même si c'était de manière limitée. Il faut cependant noter que les populations peuvent ne pas s'arrêter à la justice traditionnelle après un jugement et saisissent alors la justice moderne (Goff, 2017).

Si certains auteurs ont tendance à insister sur l'efficacité des mécanismes de justice traditionnelle, des études montrent également leurs limites dans certaines localités du pays. En effet, la situation dans la zone Koro-Bankass, dans le centre du Mali, se caractérise par l'existence de conflits récurrents entre les éleveurs et les agricultures pour l'exploitation des ressources et des espaces agropastoraux. Dans ces conflits, les jugements sont rendus soit sur la base de rituels qui font intervenir le sacré, soit par

un chef traditionnel (Interpeace & IMRAP 2017 : 32-33). Or, actuellement, les chefs traditionnels sont décriés pour de nombreuses raisons liées, par exemple, à leur partialité (Ibidem).

Au **Niger**, les autorités coutumières sont très sollicitées dans les affaires de divorce ; en matière coutumière, civile et commerciale, elles ont compétence de conciliation, reconnue par la loi (Hassane, 2010). Dans ce pays, le recours aux règles islamiques dépend du degré d'islamisation du groupe. On note une politisation des chefs traditionnels et une accointance entre pouvoir politique et chefferie traditionnelle, le premier manipulant la seconde (Mahamane, 2010 : 193-194)

Au **Sénégal**, en dehors des cadis, expressément prévus par les textes formels, pour les matières relevant du Code de la famille, les chefs de village jouent un rôle important dans la résolution des conflits, au niveau local. On rencontre différents types de conflits qui sont déferés, en cas de non-règlement à l'amiable, devant le Chef de village qui tranche sur la base d'arrangements ou de règlements villageois. Il s'agit de conflits entre agriculteurs et éleveurs, entre pêcheurs, entre agriculteurs. La chefferie du village apparaît ainsi comme une première instance avant le Conseil rural (Fall, 2006 : 201-202).

En **Mauritanie**, les mouslih jouent un rôle important dans la justice de proximité. Selon une circulaire datant de 1965, les compétences des mouslih (conciliateurs), agissant en tant qu'arbitres, s'étendent à toutes les questions relevant du fiqh islamique comme les affaires de succession, la propriété foncière, les questions matrimoniales. Le mouslih ne peut se saisir d'affaires précédemment soumises au qadi qu'avec l'autorisation de ce dernier et en cas d'échec de sa tentative de conciliation, il doit renvoyer les parties en litige vers le qadi (cité par Cabré, 2016 : 35). Il faut cependant savoir qu'en plus des mouslih officiels, nommés par les autorités, il y en a qui sont désignés par les parties en conflit (Cabré, op. cit. : 43-45). L'étude précitée, coordonnée par Cabré, précise la gamme des conflits soumis au mouslih, notamment les conflits liés au droit personnel (mariage, divorce, héritage), à la situation des réfugiés, aux litiges fonciers, à la délinquance, aux mœurs, à l'esclavage, aux crédits, à l'état civil, à l'accident avec décès (Cabré op. cit. : 43).

Le **Tchad** connaît la pratique de la diya, « le prix du sang », qui est d'origine musulmane et consiste à verser une compensation aux parents de la victime par ceux de la personne coupable, en cas d'homicide ou de blessure grave (OFPPA, 2016 : 3). Le processus de négociation pour le paiement de la diya est initié par les chefs traditionnels qui en tirent un pourcentage ; cette pratique concerne l'ensemble des communautés du pays, y compris les chrétiens (Ibidem : 3-4). Il faut cependant souligner, comme cela est relayé par la presse, que la pratique est largement décriée aujourd'hui, car considérée comme le prix de l'impunité.

Au **Burkina Faso**, dans le cas des conflits entre agriculteurs et éleveurs dans la province de la Comoé<sup>5</sup>, notamment en cas de dégâts, les protagonistes décident généralement de régler d'abord l'affaire à l'amiable (Hagberg, 2001 : 52). Concernant les chefs traditionnels de manière générale, même si les populations ont recours à eux dans les conflits de gestion des ressources naturelles, il semble que leurs actions se heurtent à celles des comités villageois de développement, créés dans le cadre de la modernisation de la gouvernance locale (Djiga, 2009). Dans les affaires matrimoniales, la résolution des conflits passe d'abord par les mécanismes de la coutume, qui font intervenir les familles et d'autres conciliateurs, l'Action sociale et enfin la justice formelle (Paré, 2016).

## Conclusion

L'analyse de la littérature relative aux justices traditionnelles dans les pays du Sahel appelle un certain nombre de remarques.

La variété des justices traditionnelles, ainsi que les acteurs qui y sont impliqués, convoqués dans la littérature, amènent à s'interroger sur le concept même qui devient une sorte d'auberge espagnole. Entre les règles coutumières sanctionnées par des autorités traditionnelles ou selon des pratiques

---

<sup>5</sup> Située au sud-ouest du pays.

magico-rituelles et des arrangements (qui s'apparentent, il est vrai, à la conciliation) faisant intervenir divers acteurs sociaux, la notion de droit coutumier ou traditionnel se perd quelque part. Le fait d'inclure dans les mécanismes de justice traditionnelle « des techniques, des normes et des valeurs considérées comme légitimes car sanctionnées par la référence à l'histoire et aux coutumes » (Bagayoko & Koné, 2017 : 12), permet ainsi d'élargir la notion de justice traditionnelle. En définitive, ceci est aussi révélateur du fait qu'il faut tenir compte des réalités locales dans l'analyse, notamment de la diversité des mécanismes de règlements des litiges en dehors des procédures judiciaires formelles.

### **La justice traditionnelle fondée sur les règles islamiques est bien prégnante dans la plupart des pays, avec une prédominance en Mauritanie.**

La situation du Burkina Faso semble présenter quelques particularités dû au fait que les relations entre la justice formelle et les justices traditionnelles n'ont pas été modifiées par les seules réformes ayant immédiatement suivi la proclamation de l'indépendance, mais également par la révolution des années 1980 qui entendait transformer profondément le pays.

C'est un peu dans le sens inverse une autre situation qui se présente au Mali depuis l'éclatement de la crise politico-sécuritaire en 2012. L'absence de l'État dans les régions septentrionales, occupées par des groupes se réclamant du djihadisme, pendant plusieurs mois, a favorisé la justice fondée sur la charia et surtout remis en selle les cadis. Aussi, l'accord pour la paix et la réconciliation issue du processus d'Alger de 2015, signé entre le gouvernement malien et les mouvements armés, prévoit la « revalorisation du rôle des cadis dans l'administration de la justice, notamment en ce qui concerne la médiation civile, de manière à tenir compte des spécificités culturelles, religieuses et coutumières » (article 46 de l'Accord).

De fait, les tendances actuelles du débat dans la littérature grise produite abondamment par les ONG et autres organismes, soulignent à une revalorisation des justices traditionnelles, notamment au nord du pays, dans le contexte de crise de la justice formelle.

La grande majorité des études sur les justices traditionnelles sont localisées mais les conclusions sont généralisées à l'échelle nationale et même régionale. Ceci peut cacher la diversité des situations à l'intérieur du même pays où l'on peut rencontrer plusieurs modes de régulation.

Les observations quasi unanimes sur les systèmes de justice formels des pays du Sahel, considérés du point de vue de leur inadaptation aux cultures des populations, leurs dysfonctionnements, le manque de ressources matérielles et humaines, la corruption du personnel de justice, devraient inciter à une analyse plus minutieuse des réalités de chaque pays, au besoin de chaque localité d'un pays pour des réformes des systèmes judiciaires mieux adaptées.

En réalité, les systèmes de justice traditionnelle ne sont pas exempts de critiques. Les abus dont se rendent coupables des autorités traditionnelles et les situations dans lesquelles, elles manquent de moyens d'action quand elles ont été intégrées dans le système formel, doivent être documentés pour envisager des actions correctives.

Ainsi, l'étude présentée ici propose d'analyser le rôle de la justice traditionnelle dans la prévention de la criminalité. Le contexte de crise sociale et politique, partagé par plusieurs pays du Sahel, incite à explorer les mécanismes traditionnels de régulation des tensions sociales, présentées comme des solutions alternatives éventuelles à l'institution judiciaire de l'État.

## **4. La Prévention de la criminalité au prisme de la justice traditionnelle**

Cela implique, en amont, une réflexion sur les notions de criminalité et de crime, respectivement définies d'un point de vue juridique comme :

- l'ensemble des actes illégaux, dommageables, interdits qui affectent la paix sociale, la cohésion sociale par l'atteinte portée à des personnes, à des biens et à la société ;
- la caractérisation d'un acte d'une gravité exceptionnelle commis à l'encontre des personnes, des biens ou de la paix sociale qui appelle des sanctions extrêmement lourdes.

#### 4.1 La criminalité, une construction sociale

Toutefois, la revue littéraire présentée ici privilégie la dimension sociologique de la criminalité. Elle est reconnue comme une construction sociale (Mucchielli, 2002) et le crime comme un élément de la criminalité en tant que fait social. Cependant, au sein d'une même société, plusieurs univers sociaux (famille, clan, tribu, ethnie) peuvent cohabiter sans respecter les mêmes normes. Badie (1992 : 248) retient cinq structures sociales : famille, clan, tribu, ethnie, royaume. Et, ce qui est crime dans l'un ne l'est pas forcément dans l'autre (Sellin, 1938).

Ainsi, Brillon, auteur de l'« Ethnocriminologie de l'Afrique noire » (1980), pose le crime comme un fait social, relatif dans le temps et dans l'espace. Et, Fattah (1971 : 67) le définit comme étant : « un acte (ou omission) antisocial grave qui cause assez d'inquiétude à une société pour que celle-ci se trouve dans l'obligation de se défendre contre l'auteur de ce comportement par des mesures spéciales visant à la fois la protection de la société et la resocialisation du coupable ».

Raynal (1994 : 23) souligne que « l'Africain prévient plus qu'il ne sanctionne, réconcilie plus qu'il n'oppose ». Mais, ces trois dimensions ont été inégalement analysées ; une large majorité des études sont consacrées à la réconciliation et interrogent les notions de justice réparatrice, de justice restauratrice et de justice transitionnelle. Ainsi, la question de la criminalité est abordée principalement sous l'angle de la gestion des conflits et de la réparation en situation post conflit.

#### 4.2 La prévention de la criminalité, un champ scientifique peu exploré

Dès lors, l'étude du **rôle de la justice traditionnelle en matière de prévention de la criminalité** dans les pays du G5 et le Sénégal se heurte à une difficulté majeure : la rareté des sources. Bien que la justice traditionnelle privilégie la prévention à la répression, aucune étude synthétique n'a jamais été effectuée sur ce sujet. En outre, les travaux existants se fondent sur des situations locales, le plus souvent empruntées à l'Afrique centrale<sup>6</sup> et à l'Afrique de l'Est<sup>7</sup>.

Pourtant, lors du premier colloque de criminologie comparée d'Afrique Occidentale (1972, Abidjan), la nécessité de promouvoir le développement d'une criminologie qui tienne compte de la criminalité traditionnelle a été soulignée. Cette proposition venait renforcer celles du XVI<sup>e</sup> Cours International de Criminologie, tenu à Abidjan en 1966<sup>8</sup>, qui a conduit à la création de l'Institut de criminologie d'Abidjan<sup>9</sup>.

Malgré ces recommandations et ces initiatives, si l'Encyclopédie juridique de l'Afrique (1984) contient une étude sur la formation des droits africains traditionnels, d'origine coutumière ou islamique, la notion de crime et les infractions ne sont pas abordées.

Ainsi, l'ethnocriminologie et l'anthropocriminologie sont encore des champs scientifiques peu explorés par les criminologues. Plusieurs auteurs le regrettent.

<sup>6</sup> On peut citer notamment (1) les travaux de Jacques Vanderlinden (1983) Les systèmes juridiques africains, PUP, p. 22. / Vanderlinden (1990) Le juriste et la coutume, *Afrique contemporaine*, (156) (spécial), pp. 231-239, et les 64 volumes Bulletin officiel du Congo belge, répartis de 1906 à 1959, Bruxelles.

<sup>7</sup> A titre d'exemple, en matière pénale : Tim Allen (2008) Ouganda : la justice traditionnelle est-elle une alternative viable à la Cour pénale internationale ? *Mouvements*, vol. 53, no. 1, pp. 118-124.

<sup>8</sup> Colloque de criminologie comparée d'Afrique occidentale (3 ; 1973 ; Abidjan) ; disponible à la BNF du centre international de criminologie comparée, Montréal, Canada, mais non numérisé. Notice : <https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11997737p.public>.

<sup>9</sup> Décret de l'État ivoirien n° 69-54 du 22 décembre 1969.

Brillon (1980 : 24) propose des éléments d'explication : « le criminologue est très mal outillé pour analyser les manifestations déviantes et les conduites criminelles dans les pays africains (car) il limite son étude au système moderne de justice pénale ; (de plus), parce qu'il est beaucoup plus enclin à adopter un discours macrosociologique qui, contrairement à celui, plus microsociologique, des ethnologues, généralise les observations et gomme les caractéristiques spécifiques des groupes tribaux. Pour ces raisons, les deux approches, anthropologique et criminologique, devraient être complémentaires dans le domaine particulier du droit pénal et de son application afin de mettre en évidence l'évolution réelle du phénomène criminel et de la réaction sociale au crime, en Afrique noire. Malheureusement, jusqu'à maintenant, presque aucune étude n'a tenté d'opérer cette jonction entre les deux sciences qui devrait déboucher sur le développement d'une ethnocriminologie ».

Maryse Raynal (1988) ajoute que de telles études ne sont pas aisées car les sources orales sont, sinon exclusives, du moins prépondérantes. Effectivement, en droit coutumier, « ne rendent la justice que les aînés, les sages, ceux qui s'expriment par adages et proverbes ». Il n'est donc pas étonnant que la criminalité traditionnelle ne soit accessible que par la parole. Matala-Tala (2013 : 257) précise que « le caractère oral du droit traditionnel est lié au fait que les gens croient à l'existence de cet Esprit hérité des ancêtres et symbolisé par la coutume ».

#### **4.3 Trois mécanismes essentiels de régulation des tensions sociales : la palabre, le cousinage à plaisanterie et l'initiation**

Bien que peu nombreux, les travaux existants autorisent une première analyse. Tous partagent un même constat : le recours à la justice est précédé de mécanismes de régulation des tensions sociales. La palabre, le cousinage à plaisanterie et l'initiation sont parmi les plus cités.

- **La palabre afin de préserver l'harmonie sociale**

Plusieurs auteurs envisagent la **palabre** comme un mécanisme de prévention de la criminalité. « Aujourd'hui encore, les gens hésitent, en Afrique, à s'adresser à la justice étatique et préfèrent régler les litiges dans le ventre du groupe qui les a vus naître et qui, d'une manière certaine, maîtrise la parole et évite de blesser ouvertement les uns ou les autres, ce qui pourrait aboutir à détruire le lien social et à susciter des conflits » (Eberhard et Ndongo, 2001). Selon Bidima (1997), c'est bien à travers le processus de la palabre qu'est assurée la résolution des malentendus et en conséquence la prévention de la violence. Pour Bah (1985), la palabre constitue « l'expression la plus évidente de la vitalité d'une culture de paix ». Il ajoute une précision essentielle : « la palabre n'a pas pour finalité d'établir les torts respectifs des parties en conflit et de prononcer des sentences qui conduisent à l'exclusion et au rejet. La palabre (...) a pour but de briser le cercle infernal de la violence et de la contre-violence afin de rétablir l'harmonie et la paix ». Dieterlen et Fortes (1965) renforcent cette idée en expliquant que « la sagesse Dogon (Mali) veut qu'en cas de conflit, les deux parties partagent les responsabilités, la considération suprême étant le maintien de la tranquillité interne, au terme d'un pardon mutuel ».

- **La fonction de pacification du « cousinage à plaisanterie »**

Dans le même esprit, Mauss (1928) pose comme hypothèse la fonction de prévention du « **cousinage à plaisanterie** ». En ce sens, Camara et Cissé (2009) présentent la « parenté à plaisanterie » comme un instrument de pacification entre groupes ethniques. Courade et Devèze (2016) rappellent que déjà utilisée dans la Charte de Kurukan Fuga (Mali)<sup>10</sup> pour apaiser les éventuelles tensions entre groupes ethniques composant la société Mandé, la « parenté à plaisanterie » conserve une actualité sociale. Canut et Smith (2006) vont plus loin en convoquant Griaule (1948) qui évoque la fonction de

---

<sup>10</sup> Inscrite en 2009 sur la liste du patrimoine culturel immatériel de l'humanité par l'UNESCO, la Charte de Kurukan Fuga contient des prescriptions à bord des droits humains, la gouvernance, l'état de droit et la diplomatie. Son authenticité est parfois contestée ; cependant, cette Charte (fin 1236) est considérée par ses promoteurs comme l'une des plus anciennes références concernant les droits fondamentaux inhérents à la personne humaine.

purification des protagonistes attribuée au « cousinage à plaisanterie », d'où le nom d'alliance cathartique. Au Sahel de nombreuses ethnies sont reliées à une autre ; ce lien de « parenté à plaisanterie » favorise la persistance de traditions séculaires de confiance et de tolérance. Au Niger, ces plaisanteries sont autorisées entre Peuls, Maouris et/ou Bériss-Bériss, entre Djermas, Songhaïs, Bagobiris et Touaregs, entre Gourmantchés et Touaregs. On retrouve ce « cousinage à plaisanterie » également chez les Bambara, les Peuls du Mali ou du Sénégal et entre les Serer et les Diolas du Sénégal. Cette liste d'exemples n'est pas exhaustive. Certains auteurs soulignent l'absence de conflits interethniques majeurs dans les pays où règne cette pratique aux origines ancestrales. Olivier de Sardan est plus mesuré ; selon lui, si le cousinage à plaisanterie « décontracte » effectivement les relations, il ne témoigne pas forcément d'une ouverture « extraordinaire » à l'autre (propos recueillis par C. Juompan-Yakam)<sup>11</sup>. Néanmoins, la fonction de prévention du « cousinage à plaisanterie » est reconnue unanimement.

- **L'initiation et l'apprentissage des règles de conduites du clan**

Parallèlement, l'initiation se propose de transformer l'homme en profondeur et d'en faire un homme social. En ce sens, elle est présentée comme un mécanisme de prévention de la déviance au cours duquel « une langue ésotérique est enseignée aux jeunes néophytes qui leur révèle les règles de conduite du clan » (Raynal, 1988).

Bien d'autres stratégies ont été élaborées par les sociétés traditionnelles dont les sociétés secrètes et les alliances sacrificielles. Cependant, la revue littéraire nous livre des exemples situés principalement en Afrique centrale, au Cameroun (les Douala, les Bassa, les Bamiliéké (Dongmo, 1985)) et en Côte d'Ivoire (les Anyi-Ndenye (Perrot, 1984), les Abron, les Baoulé et les Baraba (Echlimann, 1989)).

Bah (1985) souligne également le rôle du chef, du souverain africain, « dans la prévention des conflits afin de maintenir sa communauté dans un état de paix et de prospérité ». « C'est pourquoi, (dit-il), les critères de sagesse et de pondération sont toujours pris en compte dans la dévolution du pouvoir, surtout dans les sociétés lignagères ».

Par ces différents mécanismes, la pression sociale du groupe participe à la prévention car « l'individu ne se définit pas en dehors du groupe » (Lonsdale, 1990 : 249). La parenté est une construction sociale (Levi-Strauss, 1971). Ainsi, « la crainte d'être mise au ban de la société, d'être ridiculisé ou méprisé par les siens, est souvent un moyen efficace pour prévenir toute conduite anormale » (Raynal, 1988 : 165). Brillon (1980 : 21) partage ce point de vue : « les institutions traditionnelles de base exerçaient un tel contrôle sur les individus qu'elles restreignaient à l'extrême les possibilités de marginalité. D'où le fait que peu de choses ait été prévues en termes de prévention ».

Plus récemment, des initiatives prises par les autorités traditionnelles dans une situation de conflit illustrent également le rôle de la justice traditionnelle en matière de prévention de la criminalité, avec pour objectif de sécuriser le groupe et de le pérenniser. Ainsi, au début de la crise de Côte d'Ivoire, le roi Boa Kouassi III a réuni à Abengourou (ville située à l'est, à la frontière avec le Ghana), les chefs des communautés allochtones dans sa cour royale afin de prévenir les tensions qui s'annonçaient avec les « nordistes musulmans ». Les chefs de canton et de village ont suivi alors les instructions et recommandations du roi (Perrot, 2009). Cette initiative de l'autorité coutumière a permis d'éviter dans cette région les troubles que les autres villes du pays ont connus. Elle constitue en cela une action de prévention de la criminalité. La presse ivoirienne a témoigné de cette implication directe du roi de l'Indénié Boa Kouassi III qui « a su préserver son royaume de tous maux » (Le nouveau réveil, 4.01.2006).

Dans la justice traditionnelle, la prévention de la criminalité peut donc être individuelle ou collective mais elle reste l'affaire de tous. Cela tient également au fait que dans la société traditionnelle il n'existe pas de séparation entre les mondes humains et les forces divines.

---

<sup>11</sup> Jeune Afrique, 13 octobre 2015.

Et en cas d'échec ou de résistance à ces modes de régulation sociale, la médiation et l'arbitrage sont à leur tour mobilisés afin d'éviter le recours à la justice.

#### **4.4 Le modèle vindicatoire, un système de prévention de la violence à explorer ?**

Verdier (1980 et 1984) explore ainsi le *modèle vindicatoire* défini comme un système de contrôle social actif dans les sociétés traditionnelles qui vise à favoriser le bon fonctionnement des échanges sociaux et à prévenir toute forme de violence lorsque les troubles apparaissent. Strimelle (2015 : 4) précise : « selon ce modèle, quand une personne a été offensée et qu'un conflit est en voie de survenir, son groupe d'appartenance se sent lui aussi atteint par l'offense et peut exiger de porter une atteinte équivalente à ceux qui ont commis le tort (Robert, 2007). Comme la survie du groupe ne peut être garantie en adoptant une telle solution, l'offenseur, ou son clan sont alors appelés à « réparer » c'est-à-dire à rendre son statut d'égal au groupe atteint. (...) La relation ainsi rétablie permet aux personnes affectées de retrouver leur statut d'équivalents, de rétablir les relations et la cohésion du groupe tout en évitant des réactions violentes et immodérées ». Dès lors, la médiation et la réparation deviennent des éléments essentiels de la prévention.

Selon Strimelle et Vanhamme (2009), le *modèle vindicatoire* repose sur « l'hypothèse de l'existence d'un modèle de justice actif dans nos rapports sociaux, mais caché par le discours dominant de la justice pénale ». Ainsi, ce système d'échange et de contrôle social de la violence, lié étroitement au système socio-culturel peut constituer une piste de réflexion à explorer afin d'approfondir l'opportunité de la survie et de l'adaptation des mécanismes de justice traditionnelle dans le contexte juridico-pénal, porté par les États du G5 et le Sénégal.

\*

Plus globalement, l'étude du rôle de la justice traditionnelle en matière de prévention de la criminalité aide à faire ressortir et à réaffirmer certaines valeurs fondamentales des mécanismes de régulation sociale dans les sociétés traditionnelles. Toutefois, la justice traditionnelle n'est pas exempte de défauts et pose encore plusieurs questions qui ne sont pas traitées dans la littérature scientifique en matière de prévention de la criminalité : tous les membres du groupe (famille, clan, tribu, ethnie) ont-ils le même rôle et peuvent-ils au même titre revendiquer justice ? Toutes les revendications exprimées ont-elles la même valeur aux yeux du groupe ? La place accordée aux femmes et aux jeunes reste une question en suspens.

### **5. La procédure pénale traditionnelle, un enjeu de cohésion sociale**

Avant de débiter l'étude de la procédure pénale, la notion de « droit coutumier » mérite d'être clarifiée. Magnant (2004) le définit comme « un ensemble de règles suffisamment stables pour être codifiées ». Et, « aujourd'hui encore, les sociétés africaines modernes gardent l'ensemble de ces structures anciennes » (Cissé, 1982), seule la conception religieuse et mystique du droit s'est infléchie sous l'influence de l'islam et du christianisme qui se sont largement répandus en Afrique. Néanmoins, comme le précise Boye, « l'expansion de l'islam en Afrique noire n'a pas eu pour conséquence la disparition des règles coutumières au profit exclusif du droit musulman. Les coutumes se sont islamisées maintenant leurs règles jugées fondamentales pour l'équilibre des sociétés concernées. Cela a été rendu possible grâce à des formes de spiritualité comparables dans les deux mondes musulman et négro-africain, et une tradition commune de tolérance et de pluralisme culturel. L'évangélisation des peuples d'Afrique noire n'est pas parvenue non plus à faire disparaître les coutumes ». Plus globalement, ces auteurs reconnaissent que le droit moderne n'a pas submergé le droit coutumier. Au contraire, dans plusieurs pays du Sahel, on le voit reflourir dans la loi et les tribunaux (cf. ci-dessus point 2.2).

Il a été parfois avancé que les procédures judiciaires traditionnelles n'apportent qu'une réponse civile et non pénale en cas d'acte illicite. Ce n'est pas le cas. Brillon (1980) et Raynal (1994) essaient de

comprendre les procédures instaurées par les autorités traditionnelles pour la saisine des tribunaux coutumiers, les modalités d'admission de preuves et la variété des sanctions. Ces travaux montrent sans ambiguïté que le mécanisme de justice traditionnelle sanctionne également un acte illicite, en imposant des travaux d'intérêt général, un châtement corporel, un bannissement ou une autre mesure punitive. Ces sanctions sont fréquemment assorties d'une obligation de réparation. Cet aspect de la loi rappelle que la justice traditionnelle a avant tout pour objectif l'équilibre social ; la règle de droit est pensée comme un instrument de médiation. Le droit coutumier est un droit conciliateur.

Mais, le peu d'études et de données empiriques disponibles, comme le reconnaît le Haut-Commissariat aux Droits de l'Homme des Nations-unies constitue un facteur restrictif pour l'analyse des modes traditionnels de règlement des différends en matière pénale. L'un des motifs évoqués est que les phénomènes juridiques ne sont pas isolés, que tout est imbriqué dans un complexe de phénomènes sociaux totaux selon l'expression de Marcel Mauss (1928). Néanmoins, pour Lévy-Bruhl (1956), « cette indistinction ne saurait être un alibi pouvant dispenser le juriste de s'intéresser à ces questions ». Il en veut pour preuve l'historien du droit français habitué à rencontrer les ordalies dans la procédure du haut moyen âge.

Ce contexte nous oblige à appréhender le système traditionnel de justice criminelle et son fonctionnement, principalement à partir des publications de Brillon et Raynal<sup>12</sup> qui prolongent ceux de Binet (1964). Ces travaux reposent sur des terrains situés en Côte d'Ivoire et au Cameroun ; deux pays qui n'appartiennent pas à notre champ d'étude. Cependant, il peut être admis que les modes de gestion de la criminalité dans ces sociétés traditionnelles se retrouvent en grande partie dans les pays du Sahel. Verdier (1963 : 106) reconnaît qu'« il n'y a certes pas un Droit qui contient tous les systèmes africains – ce serait, par-delà les ressemblances méconnaître les différences – mais force est de constater qu'il existe un certain nombre de principes et de notions fondamentales, contenus en chacun ».

Trois étapes structurent la procédure pénale : la mise en accusation, l'admission de la preuve et la sanction. Avant d'analyser ces éléments du procès, il est utile de rappeler qu'en droit coutumier les procédures judiciaires ont pour objectif principal non pas de restaurer l'ordre social humain mais de rétablir le pacte passé avec les divinités, qui a été violé par le crime (Raynal, 1988). Autre spécificité du droit coutumier : il se caractérise par un souci d'équité, tout à la fois envers la partie lésée et envers l'auteur de l'infraction, pour lequel on préconise la réinsertion plutôt que le châtement ou l'élimination (Brillon, 1980). En ce sens, la justice moderne est perçue comme insatisfaisante car elle condamne l'auteur de l'acte illicite sans nécessairement réparer le préjudice subi par la victime. Enfin, dans les sociétés traditionnelles, l'emprisonnement du coupable demeure exceptionnel car cette solution ne répond pas à l'objectif du groupe de rétablir l'équilibre social.

Ainsi, les groupes qui fondent la société traditionnelle « s'articulent autour de trois principes : la force vitale, la hiérarchie entre les personnes et la primauté de la communauté sur l'individu » (Rambaud, 2014 : 216). Ces règles qui gouvernent les villages, les tribus, les castes et les lignages sont essentiels à la compréhension de la justice traditionnelle en matière pénale.

Le procès traditionnel a pour double objectif de déterminer qui est fautif et qui est dans son droit puis, une fois ce point éclairci, d'amener le coupable à reconnaître ses erreurs et sa culpabilité, afin qu'un arrangement équitable puisse mettre fin à la controverse (Brillon, 1980). Le procès prend la forme d'une discussion longue, patiente et minutieuse qui porte sur les faits reprochés mais également sur les antécédents des antagonistes (suspect et victime).

---

<sup>12</sup> Nous sommes bien conscients que d'autres travaux existent ; cependant, la situation de confinement que nous traversons à fortement limiter l'accès à ces articles, ces ouvrages et ces thèses, y compris ceux et celles qui ont été identifiés en ligne mais ne sont pas numérisés.

### **5.1 Selon que le suspect est identifié ou non, une saisine distincte**

La saisine du tribunal coutumier en matière pénale peut s'effectuer par une plainte, une dénonciation, une requête ou la comparution volontaire des parties en cause auprès d'une autorité coutumière. Cependant, Raynal (1980) précise que la saisine des tribunaux varie en fonction de deux situations : celle où le suspect est inconnu et celle où le suspect est connu.

**Suspect inconnu et saisine des oracles**

Dans le cas où le suspect est inconnu, les victimes saisissent d'abord les oracles, et si elles sont insatisfaites de leur réponse, elles se tournent ensuite vers les autorités coutumières. Lorsqu'un suspect est révélé, il est soumis à l'ordalie. Le soin est laissé aux divinités de conclure à la culpabilité ou à l'innocence dudit suspect. Le rôle du juge est alors circonscrit à la décision de soumettre le suspect à l'ordalie, puis à entériner la justice divine qui interrompt toute autre forme de procédure. Les autorités coutumières reconnaissent ainsi les limites de la justice des hommes.

**Suspect connu et disparités des procédures selon l'infraction et l'appartenance sociale des antagonistes**

Dans le cas où le suspect est connu, le mode de déclenchement de la procédure varie selon la nature de l'infraction et l'appartenance sociale des antagonistes (victime et suspect). La première instance saisie est le plus souvent la famille. Afin d'éviter d'altérer la réputation de son propre lignage, « les conflits qui mettent en cause des membres d'un même groupe familial sont réglés au sein de ce groupe nucléaire, sans qu'interviennent les Anciens de la tribu » ((Brillon, 1980 ; 109). Le recours à un tiers (chef de village, de clan, de tribu) est décidé lorsque le contentieux implique deux familles ou deux clans. Si les autorités coutumières ne peuvent contraindre les parties à accepter le compromis obtenu, il existe, néanmoins, comme le souligne Evans-Pritchard (1994), une « soumission totale des individus à la vie du groupe » qui joue la fonction de pouvoir coercitif.

Toutefois, il est utile de préciser qu'aujourd'hui, si en milieu rural, la conciliation devant les autorités coutumières est encore retenue en matière de conflits fonciers et de différends familiaux, en cas d'infraction pénale (coups et blessures, notamment) les conflits sont généralement portés devant les autorités judiciaires de l'État.

### **5.2 L'admission de la preuve par l'aveu, l'ordalie ou le serment**

Binet (1964) souligne d'emblée que dans la justice traditionnelle « la preuve assure la publicité de l'acte en le faisant connaître à tous. En outre, elle a un rôle de contrainte : elle oblige les deux parties à s'exécuter ».

Les modes de preuve utilisés dans le procès sont de différentes natures : l'aveu, l'ordalie et le serment sont parmi les plus évoqués dans la littérature.

Binet indique que « beaucoup d'actes juridiques font appel à l'aveu (Binet, 1964 : 110). Selon Delmas (1975), il constitue la preuve idéale. Brillon (1980) précise que l'aveu « pouvait être obtenu par la persuasion sous la pression des parents ou de membres de la communauté, ou par la force, sous l'effet de la violence et la torture » (1980 : 116). Il peut également « être sollicité – pour ne pas dire contraint – par un rituel magique ». Binet (1964 : 111) poursuit : « l'aveu a par lui-même une vertu d'absolution et contribue à effacer la faute ». Cet auteur reconnaît également que « la structure sociale africaine contribue à vider l'aveu de toute substance ; en effet, l'homme qui avoue n'a pas toujours compétence pour engager le groupe social auquel il appartient ».

Les autres modes d'admission de la preuve que sont l'ordalie et le serment restent réservés aux affaires d'une extrême gravité et ils sont toujours retenus avec l'assentiment des personnes impliquées dans le litige (Brillon, 1980 : 121).

De plus, il ne faut pas se méprendre sur le sens du procès dans la justice traditionnelle ; il est avant tout constitué de la palabre, cette « juridiction de la parole » dont la vocation première est de préserver l'équilibre social de la communauté.

C'est seulement lorsque les modes de preuve utilisés dans le procès (témoignages, présomptions, serment imprécatoire, ordalies...) ne permettent pas « aux sages sous l'arbre à palabre de se faire une

conviction sur les prétentions des parties, qu'il y a recours à des concepts standards prédéfinis et transcendant les parties » (Diouf, 2013 : 402).

### 5.3 La sanction et préservation de l'harmonie des rapports sociaux

L'analyse des modes de saisine du tribunal coutumier et de l'admission de la preuve révèle que la justice traditionnelle est empreinte de mysticisme, y compris en matière pénale. Cette perception du monde rejait sur la nature des décisions judiciaires. La sanction n'est pas que pénale, il y a toujours une sanction spirituelle. Les ancêtres sont les dépositaires de la règle de droit. L'enfreindre, c'est donc enfreindre la volonté des ancêtres. Ainsi, des cérémonies sont organisées en vue d'obtenir le pardon afin de réparer le préjudice et d'éviter que l'acte n'ait des conséquences sur la famille et le groupe. Plusieurs bases d'application des sanctions du droit coutumier ont été identifiées : les croyances religieuses, la responsabilité collective et la peur du ridicule et de l'ostracisme (exclusion sociale). Mais le droit coutumier est essentiellement un système juridique de protection et de réhabilitation de l'homme ; la répression est exceptionnelle. D'où la place centrale accordée à la médiation et à la réconciliation. « A cause de cette nécessité primordiale de la réparation, la responsabilité n'est pas seulement individuelle mais collective » (Brillon, 1980 : 51). « La responsabilité est groupale ou communautaire » explique Mbambi (2005 : 336). Il ajoute, « qu'il y ait faute ou pas, que celle-ci soit justifiée ou non, l'avènement du dommage appelle une réparation. Et celle-ci est due non par l'individu à l'origine du dommage mais par sa famille ou le groupe auquel il appartient ».

De plus, poursuit Mbambi, « dans ces sociétés, il n'y a pas de différence entre la responsabilité (faute) pénale et la responsabilité (faute) civile. Peu importe la nature de la faute, dès qu'il y a dommage, il doit y avoir réparation. L'essentiel est de préserver la paix, l'harmonie et la sécurité des rapports sociaux ».

\*

La justice traditionnelle en matière pénale partage avec les autres droits coutumiers trois caractéristiques fondamentales : la réparation est préférée à la répression, la règle est empreinte de mysticisme et le groupe prime sur l'individu.

Bien qu'habituellement, punir et réparer soit au cœur de l'acte de juger, la revue littéraire présentée ici montre sans ambiguïté que le droit coutumier est pensé avant tout comme un instrument de conciliation. Tout doit être fait pour éviter que les antagonistes ne deviennent des ennemis après le procès. Le principal objectif de la justice traditionnelle, y compris en matière pénale, est de maintenir l'équilibre social du groupe.

Cette philosophie du droit plaide en faveur d'un développement des mécanismes alternatifs de résolution des conflits qui émergent actuellement dans le paysage juridique des pays du Sahel. Plusieurs initiatives ont été lancées comme les maisons de justice ou la médiation pénale, notamment. Des rapports ont été réalisés sur demande des bailleurs de fonds mais pas (ou très peu) de travaux scientifiques ont été publiés.

Il y a là un champ de recherche qui mériterait d'être investi. Il s'agit de mieux comprendre comment ces mécanismes alternatifs répondent à la crise de légitimité de l'institution judiciaire de l'État, soulignée par plusieurs enquêtes d'opinions<sup>13</sup>. Ces initiatives soulèvent des questions encore peu traitées telles que leur rôle dans la régulation des tensions sociales, l'adhésion (ou non) du corps judiciaire et des autorités coutumières, l'accès des femmes à ces dispositifs et l'équilibre entre les hommes et les femmes dans le processus de conciliation.

Ces derniers points méritent un intérêt particulier car la question du statut de la femme dans la justice traditionnelle en matière pénale est l'une des grandes absentes des travaux produits. Pourtant dans le discours des organisations qui ont pour mission de défendre les droits de l'homme, il paraît communément reconnu que devant les tribunaux, y compris de la justice moderne, le statut de la femme est nettement inférieur à celui de l'homme, notamment lorsqu'elle doit déclarer comme témoin ou lorsqu'il s'agit de calculer le montant d'une indemnité. De plus, souvent, ses déclarations

---

<sup>13</sup> Mali 2019, Enquêtes sur les besoins et la satisfaction de la justice.

sont moins entendues que celles d'un homme. Tous les États du G5 et le Sénégal ont ratifié la Convention sur l'élimination de toutes formes de discrimination à l'égard des femmes (CEDEF, 1979, NU). Des recherches pourraient être initiées afin d'étudier son application dans les pays du Sahel et comprendre la place accordée à la femme dans les mécanismes traditionnels de régulation des tensions sociales. Et, une étude sur la justice juvénile compléterait utilement la dimension genre.

## Conclusion

La revue littéraire sur la justice traditionnelle en matière pénale souffre d'une insuffisance de ressources bibliographiques, liée à trois obstacles :

- **La rareté des recherches sur ce sujet**

Il est indéniable que l'accès aux ressources bibliographiques a été limité par la fermeture des bibliothèques universitaires, des centres de documentation et des archives nationales en raison de l'épidémie liée au Covid19.

Néanmoins, un constat s'impose : parmi les 150 références (articles, chapitres d'ouvrages, rapports d'experts) répertoriées, seules 3 abordent explicitement la procédure pénale dans la justice traditionnelle :

Jacques Binet (1964) analyse le système des preuves en droit coutumier africain ;

Yves Brillon (1980) consacre une partie de son ouvrage sur l'ethnocriminologie de l'Afrique noire au droit africain traditionnel ;

Maryse Raynal (1994) s'intéresse à la criminalité dans les sociétés traditionnelles.

« Le droit pénal coutumier africain » est l'objet de la thèse de A. Delmas<sup>14</sup> ; malheureusement, nous n'avons pas pu consulter cette recherche.

- **Le défaut des publications sur les pays du G5 et le Sénégal**

Les travaux qui abordent la question pénale dans le droit coutumier s'appuient sur des exemples situés principalement en Afrique centrale (Cameroun et RDC), en Afrique de l'Est (Soudan, Ouganda, Mozambique). Les rares travaux localisés en Afrique de l'Ouest concernent essentiellement des sociétés traditionnelles de Côte d'Ivoire.

Cette remarque s'applique également à l'abondante littérature en anglais relative aux droits africains, notamment dans les périodiques suivants : le *Journal of African Law* et l'*African Journal of International & Comparative Law*. De plus, les études sur l'Afrique de l'Ouest sont essentiellement consacrées au Ghana et au Nigeria.

Cette difficulté est relative si l'on adopte la conception du droit coutumier, défendue par le Juge Kéba Mbaye : « malgré la diversité qui caractérise toutes ces populations ... on constate qu'il existe une attitude fondamentalement commune propre à l'Africain face à tout ce qui est anomalie, mort et crime qui d'ailleurs sont indissociables » (Postface de l'ouvrage de M. Raynal, 1994, p 312).

### **Le déficit de travaux récents**

La période de publication des travaux consultés constitue une autre difficulté. La plupart sont antérieurs à 2000. Les travaux récents sont peu nombreux et ceux que nous avons identifiés ne sont pas en ligne. Leur consultation enrichirait l'analyse ; il s'agit notamment des travaux suivants :

- S. Brabant, J. Oglivie (2013) *Guide to Dispute resolution in Africa. A multi-jurisdictional Review*, New York, Herbert Smith Freehills.
- G. Hesseling, M. Djiré, B. M. Oomen (dir.) (2005) *Le droit africain. Expériences locales et droit étatique au Mali*, Leiden, Paris, Afrika-Studiecentrum, Karthala, 294 p.
- Etienne Le Roy (2004) *Les Africains et l'Institution de justice. Entre mimétismes et métissages*, Paris, Dalloz, 204 p.

---

<sup>14</sup> Op.cit.

Les publications de J. Vanderlinden (1983, 1990)<sup>15</sup> nous auraient également été précieuses ainsi que l'ouvrage fondateur d'O. Elias (1998)<sup>16</sup> sur l'introduction à la théorie du droit africain. D'autres publications auraient certainement pu être citées ; elles seront répertoriées ultérieurement. Quelle que soit la matière, pénale, foncière ou familiale, on ne peut évoquer le droit originel africain sans poser la question de l'autorité traditionnelle qui l'exerce, du pouvoir légitime auquel la communauté, le groupe (le lignage, le clan, la tribu, l'ethnie) fait confiance pour son application.

## **6. L'autorité traditionnelle, une notion en débat**

L'articulation de l'institution de la chefferie et de l'administration coloniale en Afrique subsaharienne alimente un débat parmi les auteurs : tandis que pour certains la première a été influencée par la seconde, pour d'autres il s'agirait du cas contraire. Selon divers auteurs, la chefferie africaine telle que nous la connaissons aujourd'hui est fortement inspirée de l'administration coloniale, qui en a configuré ses contours sémantiques et institutionnels ; le pouvoir est le résultat d'un processus de longue durée qui comprend des éléments hérités des systèmes politiques précoloniaux, coloniaux et postcoloniaux (Mahaman, 2009 : 3 ; Garba : 2009 ; Coquery-Vidrotch : 1983, 51). Mahaman (2009) souligne que le statut de chef se construit dans les années 1930. L'auteur prend le cas nigérien à titre d'exemple, pays où un arrêté de 1936 fixe les pouvoirs que l'administration coloniale octroie aux chefs, attributions qui ne changent pas substantiellement avec le texte juridique de 1955, qui renforce les compétences en matière fiscale et policière du chef de village. Ce renforcement perdure après l'indépendance, jusqu'à ce qu'en 1993, une ordonnance portant statut de la chefferie traditionnelle du Niger est approuvée, consacrant par la loi la présence de la chefferie dans les institutions de la République du Niger (Mahaman, 2009 : 7-8, 11, 15). L'intégration de la chefferie traditionnelle au Niger comme une partie de l'administration publique a été réaffirmée par la loi 2015-01 du 13 janvier portant statut de la chefferie traditionnelle en République du Niger (Garba, 2009 ; De Sardan, 2009 : 12). Dans ce même ordre d'idées, Magnant (2004) soutient que les hiérarchies anciennes n'existent plus dans l'Afrique contemporaine que comme survivances folkloriques d'un passé oublié, puisqu'elles ne se soumettent à l'autorité coloniale et de ce fait elles en survécurent amoindries et démoralesées. Elles furent remplacées par des nouvelles chefferies confiées à des hommes de paille, qui souvent sont confondus avec les « sachants » lors d'enquêtes coutumières (Magnant, 2004). Sur un autre plan, et comme exemple d'affirmation de l'influence des chefferies sur l'administration coloniale et son héritage, Jean-Pierre Olivier de Sardan décortique le besoin actuel des institutions d'aide au développement de compter avec le mode de gouvernance local chefferiale comme partenaire. Cet auteur soutient qu'après les indépendances la chefferie est revenue sur le devant des scènes locales, en dépit du fait qu'elle ait subi des transformations profondes en ce qui concerne le recrutement et les fonctions des chefs (De Sardan, 2009 : 12-13). En conformité avec cette pensée, par laquelle la chefferie aurait inspiré l'administration coloniale, les populations se réfèrent dans des moments importants aux hiérarchies anciennes, réalité qui prouve qu'au moins un substrat de ces structures de pouvoir est maintenu.

### **6.1 Une sphère d'autorité marquée par une certaine confusion**

L'espace d'autorité actuel du chef en Afrique de l'Ouest est marqué par une certaine confusion de pouvoirs (Olivier de Sardan, 2009 : 14), surtout par rapport à l'ancrage dans la sphère exclusivement politique et/ou de justice, et moins par rapport aux domaines de compétences. Au Niger l'image de la chefferie se confond avec l'image du chef de canton (Mahaman 2009 : 19). Pour différencier la chefferie de la sphère politique, la loi nigérienne stipule l'interdiction à la chefferie de faire de la politique. Cependant, la chefferie a toujours été présente dans la politique, puisque chaque parti a ses chefs traditionnels et/ou ses chefs religieux, comparables à des « grands électeurs » qui orientent l'électorat vers un parti politique (Garba, 2009). Il en est de même en Mauritanie, où les nouveaux

---

<sup>15</sup> Op.cit.

<sup>16</sup> Olawale Elias (1998) La nature du droit coutumier africain, Présence Africaine.

partis politiques en quête de légitimité s'appuient sur les réseaux d'alliances existants, spécialement les chefferies (Leservoisier, 2003 : 170). Dans le Plateau central burkinabé, le chef de terre, autorité coutumière chargée de la gestion du foncier, et le chef du village, autorité politique coutumière, ont deux rôles différenciés et le premier rend compte au second. À l'Ouest du pays, en revanche, le chef de la terre est en même temps le chef du village (FAO : s.d. a). Pour ce qui est des domaines de compétences de la justice, la question qui se pose est de creuser sur le mode d'articulation du pouvoir des chefferies avec l'autorité étatique.

La chefferie traditionnelle peut incomber à un individu ou bien à une association d'individus. Tout d'abord, nous présenterons les chefferies individuelles. Au Mali, la médiation est réservée aux griots, forgerons, cordonniers, etc., métiers personnalisés par les castes *n'gama kala*, qui ont toute immunité en temps de conflit pour parlementer avec les différentes parties et qui comptent avec la croyance selon laquelle leur propos est sacré ; dans une société géroncratique comme la société malienne, la médiation est aussi dévouée aux anciens (Afrique : résolution traditionnelle des conflits au Mali, 2008). Ainsi, derrière le profil de l'autorité traditionnelle dans la médiation au Mali, nous rencontrons l'appartenance à une caste ou bien à un groupe d'âge. Notons que dans une enquête récente les Maliens ont exprimé percevoir les communicateurs traditionnels ou griots, les leaders religieux et les chefs de village ou de fraction, comme des acteurs essentiels pour la diffusion d'informations et de conseils pertinents (Hill, 2014 : 56, 64). La géroncratie entre en jeu aussi chez les Haalpoulaar de Tulde, le quartier le plus ancien de Kaédi (Mauritanie), où les chefs sont désignés soit par voie d'élection, soit par droit de séniorité (Leservoisier : 2003 : 169).

6.2 La légitimité du lignage Dans la base de données « Genre et Droit à la Terre », l'Organisation des Nations Unies pour l'Alimentation et l'Agriculture rappelle, qu'au **Niger** la légitimité des autorités traditionnelles ou coutumières, qui peuvent être personnifiées en chef de village, chef de canton ou de quartier, et chef de groupements, passe par le fait d'appartenir à la ligne de descendance des fondateurs d'un village ou d'une communauté en question (FAO : s.d. d).

Au **Burkina Faso**, les prérequis pour être Tengsoaba chez les Mossi, c'est-à-dire, le chef de terre, sont liés au genre et au lieu de naissance : seuls les hommes autochtones peuvent exercer cette fonction. En général, en plus, il s'agit de l'aîné du lignage, qui assure les liens avec les ancêtres et la paix mais aussi couvre une dimension judiciaire en participant à la résolution de conflits et à la répartition de la propriété foncière (FAO : s.d. a).

Ce prérequis, lié au genre, est aussi spécifié par la FAO en traitant le cas malien : le chef de terre est toujours un homme, qu'il soit chef de lignage ou de village, et qui est chargé du partage des terres entre les différents chefs de famille (FAO : s.d. b). Le pouvoir de chef de village au **Mali** est transmis de père à fils : l'enfant le plus âgé de la famille succède le chef sortant (Keita, 1989).

À Oussouye, en Casamance (**Sénégal**), quatre familles se partagent héréditairement et selon un ordre cyclique la royauté (Lambal : 2005). La règle sociale générale au Sénégal étant le patriarcat, le lignage et le clan sont fondamentaux dans la hiérarchisation des autorités traditionnelles et institutions coutumières des différentes ethnies : chefs de terre, de lignage, de clans, de famille, de village, religieux... (FAO : s.d. e).

Comme c'est le cas au Burkina Faso, parmi les Haalpoulaar en **Mauritanie**, les terres du lit du fleuve sont sous l'autorité du *jom wuru*, l'aîné du lignage, qui souvent est aussi le chef du village. C'est lui qui répartit les terres aux hommes de son lignage et qui fixe le calendrier de l'exploitation des espaces agro-pastoraux et halieutiques (FAO : s.d. c). Cette spécificité relative aux Haalpoulaar habitant en Mauritanie est extrapolable aux mêmes groupes de parlants qui résident au Mali ou au Sénégal, par exemple. Dans son dossier numérique consacré à la Mauritanie la FAO traite aussi le groupe ethnique soninké, en fixant l'autorité sur la terre au chef de la tribu, que cette institution identifie comme le *beydan*. Il s'agit, néanmoins, d'une erreur basée sur la confusion avec l'appellation d'un autre groupe ethnique (FAO : s.d. c).

Gayakoye Sabi, cité par Talfi, identifie les marabouts, les cadis et les associations islamiques comme autorités coutumières jouissant d'une certaine influence sur les populations nigériennes grâce à leurs connaissances en islam et leur notoriété, mais sans aucun pouvoir reçu pour concilier ou pour juger (Talfi, 2008 : 27). Le profil des chefs de canton au Niger est lié à l'ascendance patrilinéaire, à la sagesse

(être un homme notable, vertueux, généreux et juste) et à la réputation (maîtrise des sciences magico-religieuses et liens avec l'État). C'est un archétype qui se confond avec l'image des « vieux chefs » traditionnels (Mahaman : 2009, 19).

## 6.2 Le Mouslih

D'après le *fiqh*, le droit musulman, le *mouslih* est un conciliateur qui entre en action lorsque les parties d'un conflit font appel à lui. En 2016 une étude portant sur la place et le rôle du *mouslih* a été menée en Mauritanie, pays où il y a des *mouslih* nommés par le Ministère de la Justice, et donc officiels, et des *mouslih* coutumiers choisis par les parties en cas de conflit. Sur la dimension idéale, les personnes interviewées affirment la possibilité pour une femme d'être *mouslih*, mais cependant les chercheurs en charge de l'étude n'ont réussi à identifier aucune *mouslih* coutumier femme. Ceci dit, parmi les *mouslih* désignés par décret par le Ministère de Justice il y a une minorité de femmes. Le profil réel, donc, correspond en termes de genre à celui d'un homme, majoritairement ayant fait des études dans le domaine religieux et avec un travail en relation avec le culte musulman. Selon le *fiqh* le *mouslih* doit être juste, avoir la même relation avec les parties et être majeur d'âge. Il doit être un homme exemplaire, de confiance, bon connaisseur de la loi musulmane, capable de convaincre les gens, honnête, sage, notable, savant, non influençable ni corruptible, majeur (pour s'assurer qu'il a une certaine expérience). Ses qualités, donc, concernent autant la connaissance de la loi musulmane que le charisme personnel (Alonso, 2016 : 31-37).

Au Tchad, les autorités coutumières sont désormais désignées par décret, comme pour les *mouslih* officiels en Mauritanie. Du fait qu'elles ne sont plus représentatives, c'est-à-dire, qu'au lieu d'être consuetudinaires, elles sont imposées par le pouvoir étatique, ces autorités coutumières au Tchad ont perdu beaucoup de légitimité (Gaudusson, 2014 : 25).

## 6.3 Une chefferie incarnée par un collectif

Venons-en à présent au profil de chefferie incarnée en une association de personnes.

Si l'on prend le cas du **Mali**, les décisions de la justice traditionnelle émanent du conseil de village, qui se met en place moyennant des réunions de chefs de famille sous la direction du chef de village (Afrique : résolution traditionnelle des conflits au Mali, 2008).

Au **Niger**, de son côté, l'association islamique du Niger (AIN) a été créée en 1974 et selon certains auteurs elle représenterait l'islam officiel en professant « l'islam de l'État ». Bien qu'actuellement il y ait d'autres associations islamiques, et même le Conseil Islamique du Niger (CIN), les populations nigériennes et particulièrement celles de Niamey se tournent vers l'ANI pour obtenir son intercession lors du règlement de certains conflits, de sorte que cette association s'est vue investie de la tâche de rendre la « justice » (Talfi : 2008 : 27-28).

## 6.4 L'émergence d'un nouveau profil de chef traditionnel

Le profil des chefs a profondément changé partout en Afrique de l'Ouest. Les chefs de canton, de district ou de province aujourd'hui sont d'anciens cadres ou responsables politiques qui ont fait une partie de leur carrière antérieure au sein de l'administration (De Sardan, 2009 : 13).

Chez les Haalpoulaar étudiés par Leservoisier les chefferies ont subi d'importants changements au cours des dernières trois décennies avec le rétrécissement de leur champ d'intervention. Leservoisier a observé des changements dans le nouveau profil des chefs coutumiers Haalpoulaar de Kaédi (Mauritanie) : désormais il s'agit de jeunes qui ne dépassent pas la quarantaine, et qui font partie des commerçants ou des hommes d'affaires de la localité ; s'ils sont absents temporairement de l'agglomération ils confient leurs responsabilités locales à un parent et utilisent les nouvelles technologies pour maintenir la communication. Comme pour la sphère politique, ils sont choisis en fonction de leur insertion dans les circuits économiques et politiques, si bien que le prétendant doit appartenir à une famille éligible et avoir certains traits de caractère : être sérieux, tolérant, patient, attirer la confiance et rester à l'écoute de la population (Leservoisier, 2003 : 169, 172). La figure du vieux chef traditionnel au Niger que nous avons évoqué plus haut tend à disparaître pour laisser place

de plus en plus à un nouveau profil de chef, qui intègre parmi ses ressources le capital scolaire, l'expérience professionnelle et même parfois une certaine carrière politique (Mahaman, 2009 : 20).

### **6.5 Des chefferies féminines, une exception ?**

De par l'histoire, en Afrique de l'Ouest, il y a eu des femmes qui ont occupé des postes de chefferie coutumière. Le Sénégal, par exemple, a compté des reines et même des cheffes religieuses. Cependant, la région a vécu une grande parenthèse durant laquelle la femme était exclue de ces chefferies, qui étaient occupées uniquement par des hommes. Si nous nous concentrons sur l'ère contemporaine, l'un des changements concernant le profil des autorités traditionnelles est lié au genre : en Afrique du Sud, au Cameroun et en Côte d'Ivoire, des femmes ont été élevées au rang de chef traditionnel dans un milieu traditionnellement réservé aux hommes. Il est nécessaire de réaffirmer ce passé historique où la femme pouvait jouer le rôle de cheffe ; la tradition, donc, est une notion en perpétuelle définition. En reprenant la casuistique, en 2007, et sans précédents dans l'histoire contemporaine des Mossi burkinabés, un chef traditionnel de quartier a intronisé une femme cheffe traditionnelle (Zongo, 2020). Tous ces cas risquent de paraître anecdotiques, mais ils démontrent que les changements par rapport au genre des chefferies traditionnelles sont possibles.

### **Conclusion**

Les prérequis pour devenir autorité traditionnelle au Burkina Faso, au Niger, au Mali, en Mauritanie, au Sénégal et au Tchad sont liés à : 1) une appartenance de caste, b) un groupe d'âge, c) une appartenance à la ligne de descendance des fondateurs d'une localité, d) un lieu de naissance, et e) le genre.

Des caractéristiques en lien avec l'individu et son charisme sont aussi citées : la réputation et la connaissance de l'islam. C'est important néanmoins de ne pas considérer la tradition comme une réalité statique et inamovible puisque, comme nous l'avons montré dans cette étude, elle change au fil de l'eau. Par rapport au genre, la figure de la femme revient comme autorité traditionnelle, même si sa présence est circonscrite à la sphère officielle ou gouvernementale de cette autorité. En parlant de l'introduction de la femme dans des postes de chefferie par les autorités étatiques, nous voudrions citer le cas de la sénégalaise Sebeth Diedhiou, désignée reine par les colonisateurs français, femme qui était contestée par une partie des populations pour des raisons politiques (Lambal : 2005).

Peu d'analyses ont été produites sur le profil des autorités traditionnelles ou sur la constitution des tribunaux traditionnels. À ce titre, nous considérons nécessaire que ce sujet soit creusé dans le cadre de recherches ultérieures, et en distinguant clairement, dans la mesure du possible, les chefferies ou autorités liées à la justice des chefferies politiques, ou au moins en se concentrant sur la facette juridique de ces chefferies. Au niveau géographique, nous tenons à noter que le Tchad présente des lacunes dans ce domaine par rapport aux autres pays du Sahel.

## **7. Protection des droits des femmes et des enfants**

Malgré la ratification par les pays analysés dans cette étude d'instruments internationaux et régionaux de protection des droits des femmes, et des personnes vulnérables, leurs dispositions ne sont, en général, pas respectées. Déficit législatif, manque de mesures pour appliquer les lois, méfiance de la population vis-à-vis du droit officiel, poids du droit coutumier..., les raisons sont multiples. Nous verrons par la suite comment les autorités traditionnelles des pays du Sahel appréhendent quelques-unes des formes de violence, faites aux femmes (mariage d'enfants, excision et polygynie), ainsi que la perpétuation d'une forme de discrimination telle que l'esclavage.

### **7.1 Mariage d'enfants**

Nous commencerons cette étude en rappelant la définition du mariage d'enfants : il s'agit de toute union, légale ou coutumière, où au moins l'une des parties a moins de 18 ans. Si l'on part du principe qu'une personne de moins de 18 ans n'a pas la capacité de consentir valablement à son mariage, les mariages d'enfants peuvent être considérés comme des mariages forcés (DIDR-OFPPA, s.d. : 3 ; Fenn,

2015 : 12). Ceci dit, dans l'imaginaire collectif en Afrique de l'Ouest c'est la maturité sociale, et non physique, qui détermine l'entrée dans l'âge adulte ; ce cap est généralement marqué par le mariage, perçu comme un rite de passage à travers lequel chaque homme ou garçon et, dans ce cas précis, chaque fille, acquiert des responsabilités d'adulte (Fenn , 2015 : 19). Nous nous trouvons donc devant une perception divergente de la majorité : d'un côté la perception légale, qui s'inspire fortement des tendances occidentales et qui est universelle, et de l'autre côté celle de l'imaginaire ouest africain, qui dépend du rôle social de la personne et qui prend comme inflexion le mariage : un des itinéraires qui conduit l'individu à devenir majeur est le mariage. Dans certains des contextes de notre étude, des rites d'initiation peuvent en être aussi la cause.

Les normes qui entourent la sexualité et la reproduction occupent une place importante dans la société. L'importance accordée à la virginité pré-nuptiale des filles est haute. Elles subissent une pression énorme pour se conformer à ces normes sociales et à ces schémas comportementaux restrictifs, tout comme leurs parents, et spécialement leur mère, qui doivent éviter des situations risquant de compromettre leur statut et leur honneur. Le mariage représente ainsi un enjeu considérable pour les parents d'une fille (Fenn, 2015 : 23). La forte volonté de protéger les filles contre les grossesses en dehors du mariage est aussi un facteur expliquant le mariage d'enfants.

Le malikisme est l'école de droit musulman dominante dans les six pays qui font objet de notre étude. Les imams des quatre écoles juridiques sont d'accord sur la légalité du mariage des filles, même si c'est avant la puberté. Ils divergent, pourtant, quant à la période pour la remettre à l'époux. L'école malikite considère que si le corps de l'enfant est menu la fille ne doit pas être livrée au mari mais qu'il faut attendre qu'elle puisse supporter le poids du mari.

Des savants musulmans exposent que la petite fille qui n'a pas eu de règles peut être mariée et même divorcée, même s'ils soulignent que les rapports sexuels ne doivent pas avoir lieu avant ses premières règles. « Il est acceptable, dans la religion musulmane, d'épouser une fillette de six ans, mais tout contact physique doit attendre qu'elle ait atteint sa maturité biologique », a expliqué à IRIN Hamden Ould Tah, secrétaire général de l'Association des oulémas<sup>17</sup> de Mauritanie (IRIN, 2008).

Ce type de discours s'appuie notamment sur les sources musulmanes suivantes : Sourate LXV, *Le divorce*, verset 41<sup>18</sup> ; le *Sahih* de Bukhari Volume 7, hadith 5133<sup>19</sup> ; et le *Sahih* de Muslim Volume 5, hadith 3894<sup>20</sup>.

Cependant, cette tendance dominante présente des failles. À l'occasion du premier sommet africain contre le mariage précoce des filles, qui s'est déroulé à Dakar du 16 au 18 juin 2019, les représentants de l'institution sunnite Al-Azhar, basée au Caire et très écoutée dans le monde musulman, ont annoncé une *fatwa*<sup>21</sup> interdisant le mariage des mineures. Une mesure inédite pour cette institution connue pour ses lectures des lois religieuses souvent très rigoureuses. « L'âge de 18 ans marque le moment dans la vie d'une femme où elle peut exprimer sa volonté de se marier. Cela garantit qu'elle puisse jouir de ses droits fondamentaux à l'enfance, à l'éducation et à la capacité d'assumer la responsabilité du mariage », a déclaré Salah Abbas lors de son allocution (Nasraoui, 2019). Auparavant, au premier congrès national de femmes oulémas d'Indonésie, en avril 2017, une *fatwa* contre le mariage d'enfants

---

<sup>17</sup> Nom donné aux docteurs de la loi musulmane, qui font office de juristes et de théologiens.

<sup>18</sup> « Si vous avez des doutes à propos (de la période d'attente) de vos femmes qui n'espèrent plus avoir de règles, leur délai est de trois mois. De même pour celles qui n'ont pas encore de règles. Et quant à celles qui sont enceintes, leur période d'attente se terminera à leur accouchement. Quiconque craint Allah cependant, Il lui facilite les choses ».

<sup>19</sup> « Aïcha a rapporté : que le Prophète a écrit le contrat de mariage avec elle quand elle avait six ans et qu'il consumma son mariage quand elle avait neuf ans, puis elle est restée avec lui pendant neuf ans (c'est à dire jusqu'à sa mort) ».

<sup>20</sup> « Aïcha a dit : "J'ai six ans lorsque le Prophète m'épousa et neuf ans lorsqu'il eut effectivement des relations conjugales avec moi. Quand nous nous rendîmes à Médine, j'avais eu de la fièvre un mois durant et mes cheveux avaient poussé jusqu'à mes épaules. Ma mère, 'Umm Rûmân, vint me trouver alors que j'étais sur une balançoire, entourée de mes camarades. Quand elle m'eut appelée, je me rendis auprès d'elle sans savoir ce qu'elle voulait de moi. Elle me prit par la main, me fit rester à la porte de la maison jusqu'à ce que j'eusse pris mon souffle. Elle me fit ensuite entrer dans une maison où se trouvaient des femmes des 'Ansâr qui me dirent : "A toi le bien, la bénédiction et la meilleure fortune !". Ma mère m'ayant livrée à ces femmes, celles-ci me lavèrent la tête ; et se mirent à me parer. Or, rien ne m'effraya et quand l'Envoyé de Dieu vint dans la matinée ; elles me remirent à lui" ».

<sup>21</sup> Consultation juridique sur un point de religion.

a été émise. Ces femmes ont recommandé aux autorités indonésiennes de passer l'âge légal du mariage de 16 à 18 ans (Bronner, 2017).

D'ailleurs, des auteurs comme Diarra rappellent que l'islam renforce l'obligation de mariage (Diarra, 2019 : 44), comme le laissent entrevoir ces sources : Sourate XXIV, *La lumière*, verset 33<sup>22</sup> et Sourate XXX, *Les romains*, verset 21<sup>23</sup>.

Selon une étude menée par DIDR-OFPPRA au Sénégal, le gouvernement plaide contre le mariage d'enfants, mais la pratique est enracinée dans la tradition. Il n'y aurait pas de différences en fonction de l'identité religieuse des familles, quoique ces différences pourraient émerger en fonction d'autres variables, telles que la région ou l'identité ethnique. Encore selon cette analyse, en 2016 les chefs religieux ne s'étaient pas montrés en nette opposition à cette pratique (DIDR-OFPPRA, 2016a : 7-8). Conformément à cette idée, selon des données collectées par Traoré et Dicko à Kayes (Mali) et à Nioro (Sénégal), les leaders religieux défendent ce type de mariages au nom d'une vertu religieuse : face aux risques d'une sexualité hors mariage chez les jeunes filles, le mariage d'enfants serait une façon d'éviter le déshonneur de la famille en contournant les grossesses extra conjugales et/ou la perte de virginité des filles avant le mariage (Traoré et Dicko, s.d. : 3). Des leaders religieux du Tchad soulignent aussi l'importance de la virtuosité et de la chasteté chez les filles avant les mariages et ne montrent pas non plus une claire opposition selon DIDR-OFPPRA au mariage d'enfants (DIDR-OFPPRA, 2016b : 5). Un dicton tchadien illustre la convenance de marier une fille dès qu'elle atteint la puberté : « la fille ne doit pas avoir ses troisièmes règles dans la maison de ses parents » (UNICEF, 2014 : 32).

Nous ne devrions pas sous-estimer l'idée selon laquelle certains leaders religieux qui ne s'identifient pas avec la défense du mariage d'enfants évitent de s'exprimer en public par peur de représailles et sont conditionnés par les pressions sociales (Diarra, 2019 : 57).

Si d'un côté des chefs traditionnels et religieux encouragent ou au moins ne démontrent pas d'opposition aux mariages d'enfants, de l'autre côté il existe des chefs qui se sont associés avec des agences de coopération et onusiennes afin d'exprimer frontalement leur désaccord. La littérature témoigne par exemple de la collaboration de l'Association des Chefs Traditionnels du Niger (ACTN) avec l'Unicef pour sensibiliser les populations à renoncer à la pratique des mariages d'enfants. L'argumentaire de l'ACTN se base notamment sur la croyance que l'islam n'a pas fixé d'âge pour le mariage, et cela ni pour le garçon ni pour la fille. L'Unicef, de son côté, estime qu'il est impératif de véhiculer le message à travers les chefs traditionnels car ils sont mieux écoutés par les populations que les politiciens (Marsaud, 2002 ; UNFPA, 2016). Dans la même ligne, des rapports d'UNICEF attestent qu'en 2019 une centaine de chefs traditionnels burkinabés se sont aussi engagés avec ladite agence pour, entre autres, avancer sur l'élimination des mariages d'enfants (UNICEF : 2019). Un rapport d'ONU Femmes donne foi de l'implication des chefs traditionnels dans sa lutte contre le mariage d'enfants et rapporte des cas de succès dans la diminution de cette pratique : la cheffe Inkosi Kachindamoto de Malawi, qui a facilité l'annulation de plus de 2000 mariages d'enfants dans sa région depuis 2013, et le chef zambien Chamuka qui a permis de réduire les taux de mariage d'enfants et de grossesse chez les adolescentes (Debout Congolaises, 2018 ; UNFPA, 2018).

## 7.2 Excision

L'OMS définit les MGF comme toute intervention aboutissant à une ablation partielle ou totale des organes génitaux externes de la femme ou toute autre lésion des organes génitaux féminins pratiquée à des fins non médicales.

Pour justifier, ou expliquer, les MGF, les populations qui les pratiquent se réfèrent à la perpétuation de la tradition, le contrôle de la sexualité féminine, la préparation au mariage, et au respect des consignes dictées par la religion. Associée en générale à l'islam, cette pratique est présente aussi dans

---

<sup>22</sup> « Et parmi Ses signes Il a créé de vous, pour vous, des épouses pour que vous viviez en tranquillité avec elles et Il a mis entre vous de l'affection et de la bonté ».

<sup>23</sup> « Et que ceux qui n'ont pas de quoi se marier, cherchent à rester chastes jusqu'à ce qu'Allah les enrichisse par Sa grâce ».

des contextes chrétiens et dans des communautés pratiquant des religions autres que les monothéistes. L'excision au Burkina, par exemple, concerne toutes les ethnies, ainsi que toutes les religions (Sow, 1997). Au Niger, selon une note thématique élaborée au sein du projet COP-MGF, les chrétiennes sont proportionnellement plus excisées que les musulmanes. Les MGF ne sont ni évoquées dans la Bible, ni dans la Torah, ni dans le Coran ; ceci n'empêche que cette pratique soit vécue comme religieuse par les populations concernées, qui peuvent l'associer à la moralité et chasteté promue par les religions, ainsi qu'à l'importance du mariage – par le fait que les MGF sont comprises comme une préparation de la fille pour l'union matrimoniale-, ou à la propreté qui rendrait plus efficaces les ablutions musulmanes (COP-MGF, 2019).

Puisque l'islam reconnaît la circoncision masculine comme une pratique acceptable et ne fait aucune distinction entre les sexes, certains soutiendraient que la circoncision féminine est également prescrite (Kaplan et al, 2013 : 2). Pourtant, il n'y a aucun verset du Coran ni aucun hadith authentique qui suggère que l'excision fasse partie de l'islam. L'excision n'est donc pas exigée ni recommandée par l'islam, mais ceux qui la défendent dans ce contexte prennent comme source un hadith non authentique où le Prophète ne se prononcerait pas contre cette pratique (El-Damanhoury, 2013 : 127). Associée à l'islam, la MGF est pourtant aussi pratiquée par des communautés chrétiennes et encore par des sociétés dont la religion diffère de celles du Livre (El-Damanhoury, 2013 : 127). Le christianisme, néanmoins, en base à la sainteté du corps refuse le lien entre les textes chrétiens et la MGF (El-Damanhoury, 2013 : 128). Tandis que le judaïsme demande la circoncision de tous les garçons juifs, il n'a jamais permis la MGF. La pratique de l'excision chez les falashas, en Éthiopie, doit donc s'inscrire en dehors du contexte religieux (El-Damanhoury, 2013 : 128).

Dans son programme de lutte contre la MGF au Sénégal, l'Unicef estime crucial de compter avec la participation des chefs religieux, qui, selon l'organisation, devraient s'afficher pour exposer la position de l'islam par rapport aux MGF (UNFPA-UNICEF, 2012 : 36). En 2010, 34 imams et oulémas mauritaniens ont signé une fatwa interdisant la pratique de l'excision dans le pays. La signature a eu lieu au sein d'un atelier organisé par le ministère des Affaires sociales, de l'Enfance et de la Famille, le Forum de la Pensée Islamique et du Dialogue des Cultures, et appuyé par l'Unicef et s'est matérialisé après des discussions qui ont abouti à la conclusion qu'il n'existe pas de textes dans le Coran qui demandent clairement aux fidèles de pratiquer l'excision aux filles ni aux femmes. Cette réflexion a permis au groupe d'érudits religieux de dissocier la MGF de l'islam. En sachant qu'en Mauritanie l'excision est interdite par la loi officielle depuis 1989 mais que cette loi n'a pas eu d'incidence sur la baisse du pourcentage de la pratique, l'opposition de quelques savants religieux s'avère importante pour faire changer le comportement des populations vis-à-vis de cette pratique néfaste (Adolphe, 2010). Ceci dit, certains chefs religieux influents représentent des poches de résistance à ce prétendu changement de comportement car ils émettent des messages pour encourager la population à continuer avec les MGF, parfois soutenus par les gouvernements (UNFPA-UNICEF, 2012 : 41, 60-61).

### **7.3 Polygynie**

Le maintien du droit coutumier, ou de ses principes, dans le domaine familial dans de nombreux pays africains francophones a contribué au maintien de la légalité de la polygynie (Vareilles-Sommières, 1993).

Des études menées au Tchad, par exemple, ont démontré que les hommes tchadiens ne considèrent pas la polygynie comme une violence (Baïwong Djibergui Amane, s.d. : 37). Certains, par mauvaise interprétation, affirment qu'elle est recommandée par Dieu. Ceci amène des hommes à épouser plusieurs femmes créant et cultivant une situation de jalousie entre les coépouses qui sont soumises à une situation de promiscuité car dans la plupart des cas les coépouses partagent la même concession (Baïwong Djibergui Amane, s.d. : 37).

L'islam n'est pas la seule source de droit coutumier, bien entendu, mais nous tenons à signaler la source coranique qui permet la polygynie : Sourate IV, Les femmes, verset 324.

#### 7.4 Esclavage

La Mauritanie est connue pour être un pays où la présence d'esclaves, ou plutôt d'affranchis, n'est pas dérisoire (voir, par exemple Alt, 2013 ; Bonte, 2002 ; N'Diaye, 2016 ;). C'est une réalité qui touche toutes les ethnies du territoire. Depuis l'indépendance du pays, la légitimité religieuse de l'esclavage a été débattue. Le gouvernement a déclaré en 1966, 1969 et 1980 que l'esclavage n'avait pas lieu d'être dans un pays entièrement islamisé, car tous les musulmans sont égaux devant Allah (Salem, 2013a : 198-202). En 1980 le gouvernement a suggéré à un groupe d'oulémas de produire des avis religieux abolissant l'esclavage. La réponse de ces savants, pourtant, a été une fatwa qui cherchait à éviter une abolition de l'esclavage d'État (Salem, 2013a : 202-206). Cependant, en 1981 le gouvernement a approuvé une ordonnance portant abolition de l'esclavage (*Ordonnance n°81-234 du 9 novembre 1981 abolissant l'esclavage en Mauritanie*), certes tellement ambiguë que l'existence de cette réalité perdure jusqu'à aujourd'hui, comme le prouve la présence d'associations de la société civile luttant pour l'abolition de l'esclavage. Une partie de ces associations critiquent l'instrumentalisation de l'islam par la classe dominante et considèrent les oulémas comme corrompus (Salem, 2013a : 189-219). En 2010, une vingtaine d'imams affranchis ont aussi critiqué les oulémas pour le fait d'élaborer et entretenir des justifications islamiques de l'esclavage. Le gouvernement est intervenu pour apaiser la situation (Salem : 2013b : 229). Salem démontre dans son livre comment la *shari'a* n'est pas immuable, mais au contraire qu'elle est le résultat de négociations sociales et politiques de chaque moment (Salem, 2013c : 267), dans la ligne annoncée par Frederik Cooper (Cooper, 1980) selon laquelle les structures sociales et religieuses se modifient mutuellement tout au long du temps (Salem, 2013d). Ce que nous devons retenir sur ce sujet, grand tabou dans la région, c'est qu'encore une fois il y a des voix de leaders religieux qui, associées surtout à des agences onusiennes, s'expriment pour l'abolition de l'esclavage. Néanmoins, des articles rendent compte des difficultés de ces agences pour réussir à obtenir des déclarations finales, par exemple au Niger, car les chefs religieux nient l'existence de l'esclavage (Botte, 2003).

On constate donc une redéfinition continue des perceptions des violences ainsi que des normes qui les entourent. Ceci explique que des leaders traditionnels ou religieux du Sahel et du Sénégal changent d'avis dans certains contextes, notamment quand ils sont appuyés par des agences onusiennes. Ces changements, bien qu'ils soient possibles comme démontré, restent des avis limités. La plupart des leaders qui s'expriment restent dans le discours défini en tant que traditionnel, soit parce qu'ils y adhèrent, soit parce qu'ils pensent dire ce que leurs auditeurs veulent écouter. Ce sont des discours qui perpétuent la vulnérabilité de la femme ainsi que la discrimination des personnes précaires.

La littérature grise traitant les VBG est extrêmement nombreuse, surtout en ce qui concerne le mariage d'enfants et l'excision, mais **peu nombreuses sont les sources qui abordent directement le lien entre les justices traditionnelles et ces pratiques, et encore moins sur le port de labrets, le gavage ou la polygynie**. Nous constatons un manque de ressources documentaires par rapport aux analyses sur la position du droit coutumier ou des autorités traditionnelles et religieuses par rapport à ces sujets. À ce titre, il semblerait nécessaire de commander des recherches pour combler cette lacune.

### 8. Bilan et perspectives

Comme cela a été précisé en introduction, la revue bibliographique présentée dans ce rapport est partielle. Il serait donc peu raisonnable de formuler des recommandations sur cette base.

---

<sup>24</sup> « Il est permis d'épouser deux, trois ou quatre, parmi les femmes qui vous plaisent, mais, si vous craignez de n'être pas justes avec celles-ci, alors une seule, ou des esclaves que vous possédez. Cela, afin de ne pas faire d'injustice (ou afin de ne pas aggraver votre charge de famille). »

Cependant, les auteur-es ont identifié des lacunes dans la production scientifique sur la justice traditionnelle dans les pays du G5 et le Sénégal que nous rappelons ici :

1. la revue littéraire sur la justice traditionnelle en matière pénale souffre d'une insuffisance de ressources bibliographiques et la question du statut de la femme en matière pénale est l'une des grandes absentes ;
2. divers mécanismes de régulation des tensions sociales existent en matière pénale comme les maisons de justice ou la médiation pénale. Des recherches seraient utiles afin d'évaluer leur rôle dans la régulation des tensions sociales, l'adhésion (ou non) des populations, du corps judiciaire et des autorités coutumières, l'accès des femmes à ces dispositifs et l'équilibre entre les hommes et les femmes dans le processus de conciliation .
3. peu d'analyses ont été produites sur le profil des autorités traditionnelles ou sur la constitution des tribunaux traditionnels. Ce sujet mériterait d'être creusé en distinguant clairement, dans la mesure du possible, les chefferies ou autorités liées à la justice des chefferies politiques, ou au moins en se concentrant sur la facette juridique de ces chefferies. Il est à noter que le Tchad présente encore plus de lacunes dans ce domaine que les autres pays.
4. peu nombreuses sont les sources qui abordent directement le lien entre les justices traditionnelles et les VBG, encore moins le port de labrets, le gavage ou la polygynie. Il semblerait nécessaire de commander des recherches la position du droit coutumier et des autorités traditionnelles et religieuses par rapport à ces sujets.

## Références bibliographiques

\*

Les références bibliographiques citées dans l'étude sont réparties en cinq catégories :

1. Références académiques
2. Communications scientifiques
3. Rapports d'institutions nationales et d'organisation internationales
4. Articles de presse
5. Journaux officiels et textes législatifs

### 1. Références académiques

#### A

- 1) Joëlle Affichard (2019) Normes juridiques, concepts statistiques et fonctionnement des tribunaux africains, *La Revue des droits de l'homme*, (16), [en ligne] URL : <https://journals.openedition.org/revdh/6696>
- 2) Mahaman Tidjani Aliou (2009) La chefferie au Niger et ses transformations. De la chefferie coloniale à la chefferie post-coloniale, *Études et travaux* (76), 27 p.
- 3) Tim Allen (2008) Ouganda : la justice traditionnelle est-elle une alternative viable à la Cour pénale internationale ?, *Mouvements*, 1 (53), pp. 118-124.
- 4) Michel Alliot (1985) La coutume dans les droits originellement africains, *Bulletin de liaison du LAJP*, (7-8), pp. 79-100.
- 5) Jean-Claude Alt (2013) L'esclavage en Mauritanie, *Revue de l'Institut des langues et cultures d'Europe, Amérique, Afrique, Asie et Australie*, (17), [en ligne] URL : <https://journals.openedition.org/ilcea/pdf/1735>
- 6) Jean-Loup Amselle (2011) L'Afrique a-t-elle « inventé » les droits de l'homme ?, *Syllabus Review*, 2 (3), pp. 446-463.

#### B

- 7) Alioune Badara Fall (2020) Entre deux eaux. La Charte africaine des droits de l'homme et des peuples, *Esprit*, Janvier-Février (1-2), pp. 93-102.
- 8) Bernard Badie (1992) *L'État importé. L'occidentalisation de l'ordre politique*, Paris, Fayard, 248 p.
- 9) Niagalé Bagayoko, Fahiraman Rodrigue Koné (2017) *Les mécanismes traditionnels de gestion des conflits en Afrique subsaharienne*, Centre FrancoPaix, 60 p.
- 10) Thierno Mouctar Bah (1985) *Guerre, Pouvoir et Société dans l'Afrique précoloniale entre le lac Tchad et la côte du Cameroun*. Thèse : Lettres. Univ Paris 1, 434 p.

- 11) Christophe Béal (2018) Justice restaurative et justice pénale, *Rue Descartes* 93, 1 (93), pp. 58-71.
- 12) Daniela Berti, Gilles Tarabout (2015) Juger ailleurs, juger autrement - Religion et environnement dans les procédures judiciaires en Inde, *Les Cahiers de la Justice*, 3 (3), pp. 409-420.
- 13) Jean-Godefroy Bidima (1997) *La Palabre. Une juridiction de la parole*, Le Bien Commun, Paris, Michalon, 128 p.
- 14) Jacques Binet (1964) *Le système des preuves en droit coutumier africain, plus spécialement en Guinée et au Cameroun*, Bruxelles, Les Éditions de la Librairie Encyclopédique, 122 p.
- 15) Jean du Bois de Gaudusson (2014) La justice en Afrique : nouveaux défis, nouveaux acteurs. Introduction thématique, *Afrique contemporaine*, 2 (250), pp. 13-28.
- 16) Pierre Bonté (2002) L'esclavage : un problème contemporain ?, *L'Homme*, 4 (164), pp. 135-144.
- 17) Roger Botte (2003) Le droit contre l'esclavage au Niger, *Politique africaine*, 2 (90), pp. 127-143.
- 18) Abdel Kader Boye (1993) Le statut personnel dans le droit international privé des pays africains au Sud du Sahara, *Recueil des Cours de l'Académie de Droit International de La Haye*, 238 (1), pp. 263-264.
- 19) Yves Brillon (1980) *Ethnocriminologie de l'Afrique noire*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 368 p.
- 20) Florence Brisset-Foucault, Natalie Gandais-Riollet, Alain Lipietz, Dimitri Nicolaidis (2008) Vérité, justice, réconciliation ou comment concilier l'inconciliable, *Mouvements*, 1(53), pp. 9-13.
- 21) *Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais*, 1933-1934, (1-2), 318 p.
- 22) *Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais*, 1945-1946, (1) 454 p.
- 23) *Bulletin officiel du Congo belge* (1906-1959), 1-64, Bruxelles

## C

- 24) Fatou Kiné Camara, Abdoulaye Cissé (2009) Arbitrage et médiation dans les cultures juridiques négro-africaines : entre la prédisposition à dénouer et la mission de trancher, *Revue de l'arbitrage*, (2), pp. 285-316.
- 25) Cécile Canut, Étienne Smith (2006) Pactes, alliances et plaisanteries. Pratiques locales, discours global, *Cahiers d'études africaines* 4 (184), pp. 687-754.
- 26) Robert Cario (2014) Justice restaurative : principes et promesses, *Les Cahiers Dynamiques*, 1 (59), pp. 24-31.

- 27) Frederick Cooper (1980) Islam and cultural hegemony. The ideology of slave owners on the East African Coast, in Paul Lovejoy Éd., *The ideology of slavery in Africa*, Londres, Sage, pp. 271-308.
- 28) Catherine Coquery-Vidrovitch (1983) À propos des racines historiques du pouvoir : « Chefferie » et « Tribalisme », *Pouvoirs*, (25), pp. 51-62.
- 29) Georges Courade, Jean-Claude Devèze (2006) Introduction thématique. Des agricultures africaines face à de difficiles transitions, *Afrique contemporaine*, 1 (217), pp. 21-41.
- 30) Marine Crémère (2014) Justice restauratrice : une voie trop ignorée, *Journal du droit des jeunes*, 4 (334), pp. 9-15.

## D

- 31) Zakinet Dangbet (2015) Des pasteurs transhumants entre alliances et conflits au Tchad. Les Arabes Salamat Sifera et les Arabes Djaatné au Batha, *Afrique contemporaine*, 3 (255), pp. 127-43.
- 32) Albert Delmas (1975) *Droit pénal coutumier africain*. Thèse : Droit. École Pratique des Hautes Études
- 33) Pascal De Vareilles-Sommières (1993) La polygamie dans les pays d'Afrique subsaharienne anciennement sous administration française (aspects juridiques comparatifs et internationaux), *Revue européenne des migrations internationales*, 9 (1), pp. 143-159.
- 34) Aïssa Diarra (2018) Lutter contre les mariages précoces par l'autonomisation des filles, *Études et travaux*, (126), 76 p.
- 35) Germaine Dieterlen, Meyer Fortes (1965) *Studies presented and discussed at the third International African Seminar in Salisbury, December, 1960*, Londres, New York, Oxford University Press for the International African Institute, 392 p.
- 36) Abdoul Aziz Diouf (2013) Étude critique de l'impossibilité morale dans la preuve des actes juridiques en Afrique noire francophone, *Revue internationale de droit comparé*, 65 (2), pp. 391-418.
- 37) Habib Ahmed Djiga (2009) La gouvernance locale à l'épreuve des migrations dues aux changements climatiques : cas des rapports entre conseils villageois de développement et chefs traditionnels au Burkina Faso dans la gestion des conflits sociaux, *Vertigo - la revue électronique en sciences de l'environnement*, (6), [en ligne] URL : <https://journals.openedition.org/vertigo/9031>
- 38) Benan Benjamin Djikoloum (2002) La condition de la veuve dans le droit positif tchadien des personnes et de la famille, *Revue internationale de droit comparé*, 54 (3), pp. 811-833.
- 39) Baudoin Dupret (2001) L'intention en acte. Approche pragmatique de la qualification pénale dans un contexte égyptien, *Droit et Société*, (48), pp. 439-467.

## E

- 40) Christoph Eberhard, Aboubakri Sidi Ndongo (2001) Relire Amadou Hampâté Bâ pour une approche africaine du Droit. Images réfléchies de la « pyramide » et du « réseau », *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, 2 (47), pp. 73-113.
- 41) Jean-Paul Echlimann (1989) L'économie de paix dans les sociétés akan (Afrique de l'Ouest), *Studia, Peace and Religion*, ITA, 38, (xxx)
- 42) I. El-Damanhoury (2013) The Jewish and Christian view on female genitalmutilation, *African Journal of Urology*, 19 (3), [en ligne] URL : <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S1110570413000258>
- 43) Taslim *Olawale Elias* (1998) *La nature du droit coutumier africain*, Paris, Présence Africaine, 325 p.
- 44) Edward Evan Evans-Pritchard (1994) *Les Nuer*, Collection Tel (247), Gallimard, (1ère parution 1969), 396 p.

## F

- 45) Jacques Faget (1997) La médiation pénale au cœur des stratégies judiciaires, *La médiation*, 17 (3), pp. 73-103.
- 46) Jacques Faget (1997) Ludismes de la médiation pénale, in Jacques Faget Éd., *La médiation. Essai de politique pénale*, Toulouse, ERES, pp. 153-183.
- 47) Marie Fall (2006) *Dynamique des acteurs, conflits et modes de résolution pour une gestion durable des ressources naturelles dans la réserve de biosphère du delta du Saloum (Sénégal)*. Thèse : Géographie. Univ Montréal. 284 p.
- 48) Ezzat Abdel Fattah (1971) *La victime est-elle coupable?*, Montréal, Les presses de l'université de Montréal, 101 p.
- 49) Habibou Fofana (2018) Rapprocher la justice des justiciables, une ethnographie de la « distance judiciaire » au Burkina Faso, *Droit et Société*, 2 (99), pp. 393-410.
- 50) Vincent Foucher (2007), « Tradition africaine » et résolution des conflits. Un exemple sénégalais, *Politix*, 4 (80), pp. 59-80.
- 51) Pierre Frezet (2007) Des limites de l'approche positiviste dans l'appréhension du droit coutumier kanak, *Droit et cultures*, 2 (54), pp.203-211.

## G

- 52) Elise Gadea (2012) Pluralisme juridique en Bolivie : institutionnalisation des mécanismes de coordination et de coopération entre justices indigènes originaires et justice ordinaire, in Séverine Bellina Éd., *Le pluralisme juridique et normatif, une voie pour refonder la gouvernance ? Expériences africaines et latino-américaines de prise en compte de la diversité dans la régulation du droit officiel*, IRG, pp. 69-79.

- 53) Abdoul Azizou Garba (2009) Le « Tazarcé » et la chefferie traditionnelle : la complicité invisible, [en ligne] URL : <https://www.cetri.be/Le-Tazarce-et-la-chefferie?lang=fr>.
- 54) Pierre-François Gonidec, Albert Bourgi (1984) *Encyclopédie juridique de l'Afrique*, Abidjan, Dakar, Lomé, Les nouvelles éditions africaines
- 55) Béatrice Gorchs (2006) La conciliation comme « enjeu » dans la transformation du système judiciaire, *Droit et société*, 62 (1), pp. 223-56.
- 56) Marcel Griaule (1948) L'alliance cathartique, *Africa*, 18 (4), pp. 242-258.
- 57) Yvan Guichaoua, Mathieu Pellerin (2017) *Faire la paix et construire l'État : les relations entre pouvoir central et périphéries sahéliennes au Niger et au Mali*, Institut de recherche stratégique de l'École militaire, 122 p.

## H

- 58) Sten Hagberg (2004) À l'ombre du conflit violent. Règlement et gestion des conflits entre agriculteurs karaboro et agro-pasteurs peul au Burkina Faso, *Cahiers d'études africaines* (161), pp. 45-72.
- 59) Nazam Halaoui (2002) La langue de la justice et les constitutions africaines, *Droit et Société*, 2 (51-52), pp. 345-367.
- 60) Pierre Hazan (2008) Les dilemmes de la justice transitionnelle, *Mouvements*, 53 (1), pp. 41-47.
- 61) Fabrice Hourquebie (2009), La notion de « justice transitionnelle a-t-elle un sens ?, *Petites affiches*, (90), [en ligne] URL : <https://www.labase-lextenso.fr/petites-affiches/PA200909004>
- 62) Fabrice Hourquebie (2015) Les processus de justice transitionnelle dans l'espace francophone : entre principes généraux et singularités, *Les Cahiers de la Justice*, 3 (3), pp. 321-331.
- 63) Luc Huyse, Mark Salter (2009) *Justice traditionnelle et réconciliation après un conflit violent. La richesse des expériences africaines*, Stockholm, IDEA, 228 p.

## I

- 64) Bert Ingelaere (2008) The Gacaca Courts in Rwanda, in Luc Huyse, Mark Salter Éd.s., *Traditional Justice and Reconciliation after Violent Conflict : Learning from African Experience*, Stockholm, IDEA, pp. 25-59.

## J

- 65) Joseph John-Nambo (2002) Quelques héritages de la justice coloniale en Afrique noire, *Droit et société*, 2 (51-52), pp. 325-334.
- 66) Louis Joinet (2008) Face aux dilemmes de l'instauration des processus de justice transitionnelle, *Mouvements*, 53 (1), pp. 48-53.

## K

- 67) Vincent Kangulumba Mbambi (2005) Les droits originellement africains dans les récents mouvements de codification : le cas des pays d'Afrique francophone subsaharienne, *Les Cahiers du droit*, Volume 46, (1-2), pp. 315-338.
- 68) Bobo Keita (1989) *L'impact de l'animation rurale en matière de développement socioéconomique des campagnes*. Mémoire : Sciences politiques. École Nationale d'Administration de Bamako. [en ligne] URL : [https://www.memoireonline.com/05/10/3480/m\\_Limpact-de-lanimation-rurale-en-matiere-de-developpement-socioeconomique-des-campagnes3.html](https://www.memoireonline.com/05/10/3480/m_Limpact-de-lanimation-rurale-en-matiere-de-developpement-socioeconomique-des-campagnes3.html)
- 69) Dominik Kohlhagen (2011) Les Bashingantahe écartés de la loi : la place de la justice traditionnelle burundaise après la loi communale de 2010, in Filip Reyntjens, Peter Uvin, Stef Vandeginste Éd.s, *L'Afrique des grands lacs. Annuaire 2010-2011*, Paris, L'Harmattan, pp. 20-32.
- 70) Mamadou Ismaïla Konaté (2018) *Justice en Afrique. Ce grand corps malade. Le cas du Mali (Un ancien ministre témoigne)*, Bamako, La Sahélienne, 164 p.

## L

- 71) Raphaël Lambal (2005) La rencontre de Malraux et de la reine Sebeth, *Revue d'Histoire Littéraire de la France*, 105 (4), pp.1009-1019.
- 72) Sandrine Lefranc (2008) La justice transitionnelle n'est pas un concept, *Mouvements*, 53 (1), pp. 61-69.
- 73) Etienne Le Roy (1997) Contribution à la 'refondation' de la politique judiciaire en Afrique francophone à partir d'exemples maliens et centrafricains, *Afrika Spectrum* 32 (3), pp. 311-327.
- 74) Etienne Le Roy (2002) Présentation. De la modernité de la justice contemporaine en Afrique francophone, *Droit et société*, 2 (51-52), pp. 297-301.
- 75) Olivier Leservoisié (2003) Démocratie, renouveau des chefferies et luttes sociales à Kaédi (Mauritanie), *Politique Africaine*, 1 (89), pp. 167-180.
- 76) Claude Lévi-Strauss (1971) *Les structures élémentaires de la parenté*, Mouton & Cie, Maison des sciences de l'homme, 580 p.
- 77) Henri Lévy-Bruhl (1956) Introduction à l'étude du droit coutumier africain, *Revue internationale de droit comparé*, 8 (1), pp. 67-77
- 78) John Lonsdale (1990) Le passé de l'Afrique au secours de son avenir, *Politique africaine*, (39), pp. 135-154.

## M

- 79) Jean-Pierre Magnant (2004) Le droit et la coutume dans l'Afrique contemporaine, *Droit et cultures*, 2 (48), pp. 167-192.

- 80) Guy Mainet (1985) Note critique. Jean-Louis Dongmo : Le « fait Bamiléké » au Cameroun, *Cahiers d'outre-mer*, (151), pp. 291-293.
- 81) Jean-Pierre Massias (2015) Politique, politisation et justice transitionnelle, *Les Cahiers de la Justice*, 3 (3), pp. 343-351.
- 82) Léonard Matala-Tala (2013) L'ineffectivité du droit positif en Afrique subsaharienne, *Civitas Europa*, 2 (31), pp. 239-260.
- 83) Alexandre Mathieu-Fritz (2010) Sens du travail et éthique(s) des juges de proximité. Au-delà de la normalisation du recrutement, une pluralité de conceptions de l'activité, *Droit et société*, 76 (3), pp. 617-44.
- 84) Marcel Mauss (1928) Parentés à plaisanterie, *Annuaire de l'École pratique des hautes études*, (36), pp.3-21.
- 85) Bertrand Mazabraud (2012) La justice pénale internationale : moralisation du monde, mondialisation d'une morale, *Revue d'éthique et de théologie morale*, 2 (269), pp. 25-48.
- 86) Laurent Mucchielli (2002) La criminalité : une construction sociale, *Sciences Humaines*, 1 (123), pp. 26-26.

## N

- 87) Sidi N'Diaye (2016) Des « restes » résistants en milieu soninké : esclavage, sens de l'honneur et mécanismes d'émancipation, *Critique Internationale*, 3 (72), pp. 113-126.
- 88) Pierre Noreau (1998), La superposition des conflits : limites de l'institution judiciaire comme espace de résolution, *Droit et Société*, (40), pp. 585-612.

## O

- 89) Jean-Pierre Olivier de Sardan (2009) Les huit modes de gouvernance locale en Afrique de l'Ouest, *Études et travaux* (79), 52 p.
- 90) Natacha Ordioni (2005) Pauvreté et inégalités de droits en Afrique : une perspective « genrée », *Mondes en développement*, 1 (129), pp. 93-106.
- 91) Ferdinand Ouedraogo (1997) L'accessibilité à la justice au Burkina Faso : la voie parajudiciaire, *Revue burkinabè de droit*, (31), pp. 7-54.
- 92) Fatsah Ougergouz (1993) *La Charte africaine des droits de l'homme et des peuples : Une approche juridique des droits de l'homme entre tradition et modernité*, Genève, Graduate Institute Publications, 477 p.

## P

- 93) Marie-Eve Paré (2016) *Le pluralisme des systèmes juridiques et les perceptions de la justice. Une ethnographie des conflits matrimoniaux chez les Mossi de Koudougou, Burkina Faso*. Thèse : Anthropologie. Univ Montréal. 239 p.

- 94) **Claude-Hélène Perrot** (2009) Les autorités traditionnelles et l'État moderne en Afrique Subsaharienne au début du XXIÈME siècle, *Cadernos de Estudos Africanos*, (16-17), pp. 15-33.

## R

- 95) Alfred Reginald Radcliffe-Brown (1949) A Further Note on Joking Relationships, *Africa*, 19 (2), pp. 133-140.
- 96) Maryse Raynal (1995) *Justice traditionnelle, justice moderne. Le devin, le juge, le sorcier*, Paris, L'harmattan, 338 p.
- 97) Revue malienne des sciences juridiques, politiques et économiques (2018), Bakary Camara Éd., *Études de droit privé, de droit public, de sciences politiques et assimilées*, (5), 603 p.
- 98) Philippe Robert (2007) Les transformations de la pénalité, *Criminologie*, 40 (2), pp. 53-66.

## S

- 99) Papa Oumar Sakho (2009) Quelle justice pour la démocratie en Afrique ?, *Pouvoirs*, 2 (129), pp. 57-64.
- 100) Ould Ahmed Salem Zekeria (2013) Chapitre IV. « Un Dieu mais pas de maîtres ! » : (dé)constructions religieuses de l'esclavage et enjeux *hratin*, in Ould Ahmed Salem Zekeria Éd., *Prêcher dans le désert. Islam politique et changement social en Mauritanie*, Paris, Karthala, pp. 189-227.
- 101) Ould Ahmed Salem Zekeria (2013) Chapitre V. « La mosquée, c'est pour nous ! » *Hratin* et quête de la dignité islamique, in Ould Ahmed Salem Zekeria Éd., *Prêcher dans le désert. Islam politique et changement social en Mauritanie*, Paris, Karthala, pp. 229-264.
- 102) Ould Ahmed Salem Zekeria (2013) Chapitre VI. Inégaux devant Allah Charia, statuts personnels et changement social, in Ould Ahmed Salem Zekeria Éd., *Prêcher dans le désert. Islam politique et changement social en Mauritanie*, Paris, Karthala, pp. 265-298.
- 103) Ould Ahmed Salem Zekeria (2013) Conclusion de la seconde partie, in Ould Ahmed Salem Zekeria Éd., *Prêcher dans le désert. Islam politique et changement social en Mauritanie*, Paris, Karthala, pp. 299-300.
- 104) Papa Ogo Seck (2001) *L'indigène au tribunal (1903-1912) : entre tradition et changement. (L'application du droit par les tribunaux indigènes du Sénégal à travers l'exemple du délit de vol)*. Thèse : Droit public. Univ Saint Louis. [en ligne] URL : <https://www.memoireonline.com/04/10/3367/m L-application-du-droit-par-les-tribunaux-indigenes-du-senegal-1903-1912-a-travers-l-exemple-du-delit0.html>
- 105) Diawara Adama Sékou (2018) Réflexions préliminaires autour de la mise en place d'une justice de proximité, *Revue malienne des sciences juridiques, politiques et économiques de Bamako*, (5), pp. 151-174.
- 106) Thorsten Sellin (1938) *Conflit de culture et criminalité*, Pedone, Publications du centre de recherches politiques, 109 p.

- 107) Francis Serra (2018) Mauritanie : islam régressif et atteintes aux droits humains, *Revue Projet*, 4 (365), pp. 86-89.
- 108) Jérôme Simon, Lionel Barféty (2012) Le système pénal au Moyen-Orient : l'exemple du Qatar et des Émirats arabes unis, *Les Cahiers de la Justice*, 1 (1), pp. 97-110.
- 109) Fatou Sow (1997) Mutilations sexuelles féminines et droits humains en Afrique, *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, (6), [en ligne] URL : <https://journals.openedition.org/clio/384>
- 110) Véronique Strimelle, Françoise Vanhamme (2009) Modèles vindicatoire et pénal en concurrence ? Réflexions à partir de l'expérience autochtone, *Criminologie*, 42 (2), pp. 83-100.
- 111) Véronique Strimelle (2015) L'emprunt aux « justices de l'invisible », *Champ pénal/Penalfield*, 12, [en ligne] URL : <https://journals.openedition.org/champpenal/9193>

## T

- 112) Ruti Teitel (2003) Transitional justice genealogy, *Harvard Human Rights Journal*, 16 (printemps), pp. 69-94.
- 113) Noémie Turgls (2015) La justice transitionnelle, un concept discuté, *Les Cahiers de la Justice*, 3 (3), pp. 333-342.

## V

- 114) Jacques Vanderlinden (1983) *Les systèmes juridiques africains*, Presses universitaires de France, 127 p.
- 115) Jacques Vanderlinden (1990) Le juriste et la coutume, *Afrique contemporaine*, (156), pp. 231-239.
- 116) Raymond Verdier (1963) Ethnologies et droits africains, *Journal de la société des africanistes*, 33 (1), pp. 105-128.
- 117) Raymond Verdier (1980) Le système vindicatoire. Esquisse théorique, in Raymond Verdier, Jean-Pierre Poly, Bernard Courtois Éds., *La vengeance. Vengeance et pouvoir dans quelques sociétés extra-occidentales*, Paris, Cujas, pp. 13-42.
- 118) Raymond Verdier (1984), Une justice sans passion, une justice sans bourreau, in Raymond Verdier, Jean-Pierre Poly Éds., *La vengeance. Études d'ethnologie, d'histoire et de philosophie, Tome 3 : Vengeance, pouvoirs et idéologies dans quelques civilisations de l'Antiquité*, Paris, Cujas, pp.149-153.
- 119) Raymond Verdier (1993), Problématique des Droits de l'homme dans les Droits traditionnels d'Afrique noire, *Droit et Cultures*, (5), pp. 5-40.
- 120) Raymond Verdier, Soazick Kerneis (2013) *Les justices de l'invisible*, Paris, L'Harmattan, 287 p.
- 121) Stamm Volker (2013) Formaliser les pratiques coutumières. Europe médiévale, Afrique coloniale et contemporaine, *Études rurales*, 1(191), pp. 169-189.

## W

- 122) Christophe Wondji (1984) Compte-rendu. Claude-Hélène Perrot : Les Anyi-Ndenye et le pouvoir aux XVIIIe et XIXe siècles, *Revue française d'histoire d'outre-mer*, 71 (262-263), pp. 97-98.

## Y

- 123) Eloi Yao Kouakou (2005) Les choix de politique criminelle dans le code pénal ivoirien, *Archives de politique criminelle*, 27 (1), pp. 201-23.

## 2. Communications scientifiques

- 124) Colloque de criminologie comparée d'Afrique occidentale (1973) BNF, Centre international de criminologie comparée, Abidjan, 1973, [en ligne] URL : <https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11997737p.public>.
- 125) Claire Launay-Gama, Marion Muller (2012) *Le pluralisme juridique et normatif, une voie pour refonder la gouvernance ? Expériences africaines et latino-américaines de prise en compte de la diversité dans la régulation du droit officiel*, Rencontre du Groupe international sur les Constitutions et le Constitutionnalisme, Paris, 29-31 mai 2012
- 126) Valérie Robin Azevedo (2015) *La Constitution à l'épreuve du multiculturalisme en Amérique latine. Réflexions d'une anthropologue à partir des cas péruvien et bolivien*, Journée d'étude Perceptions extra-juridiques de la Constitution, Centre d'anthropologie culturelle, Université Paris V, le 15 octobre 2015, [en ligne] URL : <https://www.ledroitdelafontaine.fr/wp-content/uploads/2016/06/La-Constitution-et-lanthropologue.pdf>

## 3. Rapports d'institutions nationales et d'organisations internationales

### A

- 127) Marta Alonso Cabré (2016) *Étude anthropologique et juridique sur a place et le rôle du mouslih au niveau de 5 wilaya*, Commission européenne, 79 p.
- 128) Marta Alonso Cabré (2018) *Perception de la justice mauritanienne en 2012*, CEROS, 48 p.
- 129) Avocats sans frontières Canada (2006), *État des lieux sur la justice transitionnelle au Mali*, Avocats sans frontières Canada, 50 p.

### B

- 130) Gilles Badet (2005), *Justice pénale traditionnelle et droits de l'homme : quelques réflexions autour d'une décision de la cour constitutionnelle du Bénin*, Open Society, 7 p.
- 131) Charles Becker, Saliou Mbaye, Ibrahima Thioub (1997), *AOF : réalités et héritages. Sociétés ouest-africaines et ordre colonial, 1895 – 1960, Tome 1*, Dakar, Direction des Archives

Nationales du Sénégal, 1273 p.

- 132) Hassane Boubacar (2010) Autorités coutumières et régulation des conflits en Afrique de l'Ouest francophone : entre l'informel et le formel, in Niagalé Bagayoko, N'Diaye Boubacar, Kossi Agokla Éd.s., *La réforme des systèmes de sécurité et de justice dans l'espace francophone*, Organisation internationale de la Francophonie, pp. 168-187.
- 133) Bello Mahamadou Boubacar (2009) *Regard sur le système juridique et judiciaire du Niger*, [en ligne] URL : <https://www.nyulawglobal.org/globalex/Niger.html# 2.iii Le droit>

## C

- 134) Centre Carter (2019) *Rapport de l'Observateur indépendant - Observations sur la mise en œuvre de l'Accord pour la paix et la réconciliation au Mali, issu du processus d'Alger : Évaluation de l'année 2019*, Centre Carter, 42 p.
- 135) Centre pour le dialogue humanitaire (2019) *Médiation agro-pastorale aux frontières du Mali, du Niger et du Burkina Faso*, Centre pour le dialogue humanitaire, 32 p.
- 136) Child Rights Now (2019) *Une deuxième révolution. 30 ans de droits de l'enfant et un programme inachevé*, Child Rights Now, 60 p.
- 137) Yann Colliou, Kristen Hope Burchill (2016) *Le droit coutumier et la justice juvénile*, Terre des hommes, 22 p.
- 138) Commission du droit du Canada (2003) *Qu'est-ce qu'un crime ? Des défis et des choix. Document de discussion*, Commission du droit du Canada, 68 p.
- 139) Dorothé Cossi Sossa (2010) Le système judiciaire en Afrique francophone, in OIF Éd., *La réforme des systèmes de sécurité et de justice en Afrique francophone*, OIF, Paris, pp. 131-153.
- 140) Crisis Group (2019) *Parler aux jihadistes au centre du Mali : le dialogue est-il possible ?*, Crisis Group, 46 p.
- 141) Crisis Group (2020) *Burkina Faso : sortir de la spirale des violences*, Crisis Group, 51 p.

## D

- 142) Direction suisse du développement et de la coopération (2016) *Étude de cas 4 : autorités traditionnelles et religieuses dans la gouvernance locale au Mali*, Direction suisse du développement et de la coopération, 43 p.

## G

- 143) Diana Goff, Madina Diallo, Anca-Elena Ursu (2017) *Sous le microscope : les systèmes de justice coutumiers dans le Nord du Mali, Rapport de la CRU*, Clingendael, Institution néerlandais des relations internationales, 47 p.
- 144) GREAT (2017) *Résumé des Résultats. 7ème Tour de l'Enquête Afrobaromètre au Mali*, GREAT, 81 p.

## H

- 145) HiiL (2014) *Les besoins des Maliens en matière de justice : vers plus d'équité*, Bamako, HiiL, 102 p.

## I

- 146) INTERPEACE, IMRAP (2017) *Portraits Croisés. Analyse locale des dynamiques de conflit et de résilience dans la zone de Koro-Bankass. Région de Mopti, Mali*, INTERPEACE, IMRAP, 82 p.
- 147) IDLO (2019) *En route vers la justice : l'exploration des pratiques coutumières au Mali*, [en ligne] URL : <https://www.idlo.int/fr/news/highlights/en-route-vers-la-justice-l-exploration-des-pratiques-coutumières-au-mali>

## M

- 148) Addo Mahamane (2010) La justice traditionnelle au Niger, in Organisation internationale de la francophonie Éd., *La réforme des systèmes de sécurité et de justice en Afrique francophone*, Organisation internationale de la francophonie, 318 p.
- 149) Gilbert Mangin (1997) Les institutions judiciaires de l'AOF, in Charles Becker, Saliou Mbaye, Ibrahima Thioub Éd., *AOF : réalités et héritages. Sociétés ouest-africaines et ordre colonial, 1895 – 1960, Tome 1*, Direction des Archives du Sénégal, Dakar, pp. 139-152.
- 150) Zeïni Moulaye, Amidou Diabaté, Yaya Doumbia (2007) *Gouvernance de la justice au Mali*, Bamako, Friedrich Ebert Stiftung, 192 p.
- 151) Ministère de la justice garde des sceaux (2017) *Étude cartographique de la justice informelle au Mali. Rapport final*, Ministère de la justice garde des sceaux, 95 p.

## N

- 152) Nations Unies, MINUSMA (2018) *Processus de paix : les acteurs de la justice traditionnelle et formelle discutent de la complémentarité entre les deux systèmes*, [en ligne] URL : <https://minusma.unmissions.org/processus-de-paix-les-acteurs-de-la-justice-traditionnelle-et-formelle-discutent-de-la>
- 153) Nations Unies, OHCHR (2016) *Droits de l'homme et système de justice traditionnelle en Afrique*, [en ligne] URL : [https://www.ohchr.org/Documents/Publications/HR\\_PUB\\_16\\_2\\_HR\\_and\\_Traditional\\_Justice\\_Systems\\_in\\_Africa\\_FR.pdf](https://www.ohchr.org/Documents/Publications/HR_PUB_16_2_HR_and_Traditional_Justice_Systems_in_Africa_FR.pdf)
- 154) Nations Unies, UNODC (2015) *Treizième Congrès des Nations Unies pour la prévention du crime et la justice pénale Doha, 12-19 avril 2015. Guide de discussion*, Nations Unies, 51 p.
- 155) Nations Unies, UNODC (2013) *Commission pour la prévention du crime et la justice pénale Vingt-deuxième session. Vienne, 22-26 avril 2013. Guide de discussion pour le treizième Congrès des Nations Unies pour la prévention du crime et la justice pénale*, Nations Unies, 50 p.

- 156) Nations Unies, UNODC (2010) *Douzième Congrès des Nations Unies pour la prévention du crime et la justice pénale. Salvador (Brésil), 12-19 avril 2010. Atelier consacré à la formation sur la justice pénale internationale pour l'état de droit*, Nations Unies, 22 p.
- 157) Nations Unies, FAO (2020), *Burkina Faso. Normes coutumières, croyances religieuses et pratiques sociales ayant une influence sur les droits fonciers différenciés selon le genre*, [en ligne] URL : [http://www.fao.org/gender-landrights-database/country-profiles/listcountries/customarylaw/fr/?country\\_iso3=BFA](http://www.fao.org/gender-landrights-database/country-profiles/listcountries/customarylaw/fr/?country_iso3=BFA)
- 158) Nations Unies, FAO (2020), *Mali. Autorités traditionnelles et institutions coutumières*, [en ligne] URL : [http://www.fao.org/gender-landrights-database/country-profiles/listcountries/customarylaw/traditionalauthoritiesandcustomaryinstitutions/fr/?country\\_iso3=MLI](http://www.fao.org/gender-landrights-database/country-profiles/listcountries/customarylaw/traditionalauthoritiesandcustomaryinstitutions/fr/?country_iso3=MLI)
- 159) Nations Unies, FAO (2020), *Mauritanie. Autorités traditionnelles et institutions coutumières*, [en ligne] URL: [http://www.fao.org/gender-landrights-database/country-profiles/listcountries/customarylaw/traditionalauthoritiesandcustomaryinstitutions/fr/?country\\_iso3=MRT](http://www.fao.org/gender-landrights-database/country-profiles/listcountries/customarylaw/traditionalauthoritiesandcustomaryinstitutions/fr/?country_iso3=MRT)
- 160) Nations Unies, FAO (2020), *Niger. Autorités traditionnelles et institutions coutumières*, [en ligne] URL : [http://www.fao.org/gender-landrights-database/countryprofiles/listcountries/customarylaw/traditionalauthoritiesandcustomaryintitutions/fr/?country\\_iso3=NER](http://www.fao.org/gender-landrights-database/countryprofiles/listcountries/customarylaw/traditionalauthoritiesandcustomaryintitutions/fr/?country_iso3=NER)
- 161) Nations Unies, FAO (2020), *Sénégal. Autorités traditionnelles et institutions coutumières*, [en ligne] URL : [http://www.fao.org/gender-landrights-database/country-profiles/listcountries/customarylaw/traditionalauthoritiesandcustomaryinstitutions/fr/?country\\_iso3=SEN](http://www.fao.org/gender-landrights-database/country-profiles/listcountries/customarylaw/traditionalauthoritiesandcustomaryinstitutions/fr/?country_iso3=SEN)
- 162) Nations Unies, UNICEF (2014) *Cartographie et évaluation du système de protection de l'enfant et de la formation des forces de sécurité sur les droits de l'enfant au Tchad*, UNICEF, 112 p.
- 163) Nations Unies, UNICEF (2015) *Mariages d'enfants, grossesses précoces et formation de la famille en Afrique de l'Ouest et du Centre*, UNICEF, 88 p.
- 164) Nations Unies, UNICEF (2019) *Plus de 100 chefs traditionnels s'engagent pour les droits de l'enfant au Burkina Faso*, [en ligne] URL : <https://www.unicef.org/wca/fr/communiqu%C3%A9s-de-presse/plus-de-100-chefs-traditionnels-sengagent-pour-les-droits-de-lenfant-au>
- 165) Nations Unies, UNICEF (2019) *Note thématique Religion et MGF. Les mutilations génitales féminines sont-elles une affaire de religion ?*, UNICEF, 12 p.
- 166) Nations Unies, UNWOMEN (2018) *African Traditional Leaders united against child marriage and FGM*, [en ligne] URL : <https://africa.unwomen.org/en/news-and-events/stories/2018/08/traditional-leaders-meeting>
- 167) Nations Unies, UNWOMEN (2015) *Au Malawi, une cheffe annule 330 mariages d'enfants*, [en ligne] URL : <https://www.unwomen.org/fr/news/stories/2015/9/malawi-chief-annuls-330-child-marriages>.

- 168) Nations Unies, UNICEF (2012) *Évaluation conjointe du programme conjoint UNFPA-UNICEF sur les mutilations génitales féminines/excision : Accélérer le changement (2008-2012). Étude de cas de pays : Sénégal*, UNICEF, 122 p.
- 169) Nations Unies, UNODC (2009) *Bonnes pratiques de protection des témoins dans les procédures pénales afférentes à la criminalité organisée*, UNODC, 124 p.
- 170) Nations Unies, UNODC (2008) *Questions transversales. Victimes et témoins. Compilation d'outils d'évaluation de la justice pénale*, UNODC, 32 p.
- 171) Nations Unies, UNCRC (2009) *Le comité des droits de l'enfant examine le rapport du Niger*, [en ligne] URL : <https://reliefweb.int/report/niger/le-comit%C3%A9-des-droits-de-lenfant-examine-le-rapport-du-niger>
- 172) Nations Unies, UNFPA (2016) *Formation des chefs traditionnels de la région de Zinder sur les questions de population et développement, la santé de la reproduction et la planification familiale*, [en ligne] URL : <https://niger.unfpa.org/fr/news/formation-des-chefs-traditionnels-de-la-r%C3%A9gion-de-zinder-sur-les-questions-de-population-et?page=27>

## O

- 173) OFPRA (2017) *Les mariages forcés en Mauritanie*, DIDR, 11 p.
- 174) OFPRA (2017) *La Pratique de la diya au Tchad*, DIDR, 9 p.
- 175) OFPRA (2016) *Les mariages forcés au Sénégal*, DIDR, 17 p.
- 176) OFPRA (2017) *Tchad. Les mariages forcés*, DIDR, 10 p.

## S

- 177) Yonaba Salif (2007), *Indépendance de la justice et droits de l'homme. Le cas du Burkina Faso*, Leiden, PIOMM, 150 p.
- 178) Squire Patton Boggs (2008) *Afrique : résolution traditionnelle des conflits au Mali*, [en ligne] URL : [https://larevue.squirepattonboggs.com/afrique-resolution-traditionnelle-des-conflits-au-mali\\_a641.html](https://larevue.squirepattonboggs.com/afrique-resolution-traditionnelle-des-conflits-au-mali_a641.html).
- 179) Idrissa Soïba Traore, Brema Ely Dicko (2018) *Projet : le mariage précoce au Mali. Du camouflé des textes à la défense des pseudos valeurs sacralisantes*, WILDAF-AO, 4 p.

## T

- 180) Terre des hommes (2018) *Guide pratique de la médiation pénale pour mineurs*, Terre des hommes, 15 p.
- 181) Bachir Talfi Idrissa (2006) *Le mariage forcé du mineur en droit positif nigérien : entre droit écrit et droit coutumier*, *Actes du Colloque Niamey*, pp. 319-345.
- 182) Bachir Talfi Idrissa (2008) *Quel Droit Applicable à la Famille au Niger ? Le pluralisme juridique en question*, Copenhague, The Danish Institute for Human Rights, 61 p.

## U

- 183) Union Africaine (2019) *Politique de justice transitionnelle*, Union africaine, 56 p.

## V

- 184) Erwin van Veen, Diana Goff, Thibault Van Damme (2015) *Au-delà de la dichotomie : accepter le pluralisme juridique au Mali et en réconcilier les composantes*, Rapport de la CRU, Clingendael, Institution néerlandais des relations internationales, 83 p.

## W

- 185) WILDAF-AO (2017) *Module de formation de filles et garçons acteurs de changement contre les mariages précoces. Lutte contre les mariages précoces par l'autonomisation des filles en Afrique de l'ouest. Tome II*, WILDAF-AO, 60 p.

## Z

- 186) Rasmané Zongo (2020) *Femmes et chefferies en Afrique Un fait de moins en moins insolite et incongru*, [en ligne] URL: <http://www.chefferiesdufaso.org/index.php/femmes-et-chefferies>

## 4. Articles de presse

- 187) Laura Adolphe (2010) *Des imams interdisent l'excision en Mauritanie : ils ont signé une fatwa contre les mutilations génitales féminines*, [en ligne] URL : [https://www.seneweb.com/news/Culture/des-imams-interdisent-l-excision-en-mauritanie-ils-ont-sign-une-fatwa-contre-les-mutilations-g-nitales-f-minines\\_n\\_28316.html](https://www.seneweb.com/news/Culture/des-imams-interdisent-l-excision-en-mauritanie-ils-ont-sign-une-fatwa-contre-les-mutilations-g-nitales-f-minines_n_28316.html)
- 188) Debout congolaises (2018) *Dans toute l'Afrique, des chefs traditionnels changent la donne dans la lutte contre le mariage des enfants et les MGF*, [en ligne] URL : <https://debutcongolaises.org/dans-toute-lafrique-des-chefs-traditionnels-changent-la-donne-dans-la-lutte-contre-le-mariage-des-enfants-et-les-mgf/>
- 189) Irin (2008) *Mariage précoce, quand la tradition devient trafic*, [en ligne] URL : <https://www.jeuneafrique.com/146087/societe/mariage-pr-coce-quand-la-tradition-devient-traffic/>
- 190) Clarisse Juompan-Yakam (2015) « *Cousinage à plaisanterie* » au Niger : *s'insulter juste pour rire*, [en ligne] URL : <https://www.jeuneafrique.com/mag/270900/societe/cousinage-a-plaisanterie-au-niger-sinsulter-juste-pour-rire/>
- 191) Olivia Marsaud (2002) *Les Chefs traditionnels nigériens contre le mariage précoce*, [en ligne] URL : <https://www.afrik.com/les-chefs-traditionnels-nigeriens-contre-le-mariage-precoce>

## 5. Journaux officiels et textes législatifs

- 192) Côte d'Ivoire (1969) Décret n° 69-54 du 22 décembre 1969 portant création de l'institut de criminologie d'Abidjan
- 193) Journal officiel de la République du Mali (2011) Loi n° 2011-037 du 15 juillet 2011 portant organisation judiciaire
- 194) Journal officiel de la République du Niger (2004) Loi organique n° 2004-50 du 22 juillet 2004 fixant l'organisation et la compétence des juridictions en République du Niger
- 195) Journal officiel de la République du Niger (2018) Loi n°2018-37 du 1er juin 2018, fixant l'organisation et la compétence des juridictions en République du Niger.
- 196) Journal officiel de la République Islamique de Mauritanie (2007) Ordonnance n° 2007-012 du 8 février 2007 portant organisation judiciaire
- 197) Journal officiel de la République du Sénégal (2014) Loi n°2014-26 du 3 novembre 2014 abrogeant et remplaçant la loi n°84-19 du 2 février 1984 fixant l'Organisation judiciaire
- 198) République du Sénégal (2014) Décret n° 2014-1322 ordonnant la présentation à l'Assemblée nationale des projets de loi suivants : projet de loi abrogeant et remplaçant la loi n° 84-19 du 02 février 1984 fixant l'organisation judiciaire ; projet de loi modifiant la loi 65-60 du 21 juillet 1965 portant Code pénal ; projet de loi modifiant la loi 65-61 du 21 juillet 1965 portant Code de procédure pénale.
- 199) Journal officiel de la République du Tchad (2013) Loi n°011/PR/2013 portant code de l'organisation judiciaire
- 200) Journal officiel du Burkina Faso (2019) Loi n°015-2019 du 2 mai 2019 portant organisation judiciaire