



## Journal des anthropologues

Association française des anthropologues

116-117 | 2009  
Anthropologie, psychanalyse et État

---

### Que faire de la tribu ?

À propos du phénomène tribal en Algérie et dans le monde musulman

Yazid Ben Hounet

---



#### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/jda/3856>

DOI : 10.4000/jda.3856

ISSN : 2114-2203

#### Éditeur

Association française des anthropologues

#### Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2009

Pagination : 493-515

ISSN : 1156-0428

#### Référence électronique

Yazid Ben Hounet, « Que faire de la tribu ? », *Journal des anthropologues* [En ligne], 116-117 | 2009, mis en ligne le 22 mars 2012, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/jda/3856> ; DOI : 10.4000/jda.3856

---

Ce document a été généré automatiquement le 1 mai 2019.

Journal des anthropologues

---

# Que faire de la tribu ?

À propos du phénomène tribal en Algérie et dans le monde musulman

Yazid Ben Hounet

---

## La tribu : sujet anthropologique classique et contemporain

- 1 Il est des concepts anthropologiques classiques qui ont la vie bien longue. Tel est le cas du concept « tribu ». Force est de constater en effet que le sujet a resurgi avec vigueur à la faveur des événements récents survenus au lendemain du 11 septembre 2001 – notamment depuis la guerre en Irak et en Afghanistan. Outre divers articles de presse, plusieurs papiers et travaux à caractère scientifique ont paru depuis lors à ce propos (Roy, 2004 ; Dawod, 2004 ; Chapoutot-Remadi, 2004 ; Chatty, 2005). Pourtant, dès 1987, et bien que les recherches portant sur ce thème aient été à l'époque quelque peu dépréciées, déclassées<sup>1</sup>, Pierre Bonte soulignait – tout en prenant en considération les critiques portées au concept – l'importance de la thématique de la tribu pour la compréhension des organisations sociales et politiques en certaines régions d'Afrique du Nord et du Moyen-Orient. Avertissement qui fut énoncé, on le rappelle, en introduction d'un dossier de *L'Homme* consacré essentiellement à ce thème. D'autres travaux portant sur la tribu et menés par des spécialistes du monde musulman paraîtront par la suite attestant s'il est utile de le préciser du sérieux du sujet<sup>2</sup>.
- 2 Affirmons-le alors d'emblée, si les événements politiques survenus récemment au Proche et Moyen-Orient ont attiré les projecteurs sur le phénomène tribal (lequel fut parfois magnifié ou discrédité, mais surtout souvent instrumentalisé), il n'en demeure pas moins que les recherches entreprises avant le 11 septembre par les auteurs cités attestaient de l'importance mais aussi de la contemporanéité du sujet, sans que cela ne remette en cause le fait que les événements survenus depuis lors auront leurs conséquences dans l'infléchissement du phénomène tribal.
- 3 Près de 20 ans après la publication du numéro de *L'Homme*, où en sommes-nous ? On notera des avancées significatives en ce qui concerne les questions relatives à la parenté en milieu tribal<sup>3</sup>. Diverses recherches ont abordé le sujet sous l'angle de l'anthropologie

historique<sup>4</sup> ou dans une perspective monographique (Casciarri, 1997). Cependant et en dépit de ces recherches, il est difficile de proposer des explications générales à la persistance ou au renouveau du phénomène. Tribalisme, néotribalisme, retribalisation, par le haut (notamment l'État), par le bas : autant d'hypothèses évoquées pour rendre intelligible les faits observés çà et là et qui ont probablement à voir avec l'effondrement de l'idéologie politique arabe, l'affaiblissement des pouvoirs d'État et l'essoufflement de l'islam politique (Roy, 1992). Il n'est d'ailleurs pas sûr que les concepts de tribalisme, néotribalisme ou de retribalisation soient les plus à même d'éclairer les réalités « tribales » – du moins la plupart – observées en divers endroits du monde musulman, mais aussi ailleurs (Carrin & Jaffrelot, 2002). Plutôt que de se laisser aller en conjectures sur des questions qui, à notre avis, mènent souvent nulle part, il est sans doute plus profitable de proposer quelques pistes de recherche anthropologiques qui nous semblent fondamentales pour appréhender la question tribale telle qu'elle se pose de nos jours.

## De quelques perspectives anthropologiques pour aborder le phénomène tribal

- 4 Contrairement à celles étudiées naguère, les tribus d'aujourd'hui, lorsqu'elles existent, évoluent essentiellement dans le cadre d'États. Leurs membres sont citoyens d'États souverains et, de fait, toute analyse actuelle de la question tribale ne saurait éluder celle du cadre étatique dans lequel ces tribus évoluent. L'étude des organisations tribales dans un cadre étatique a surtout été faite sous l'angle de la politologie : les politiques des États à l'égard des zones dites « tribales » ou l'influence des solidarités tribales dans la construction étatique et dans la vie politique nationale (Bocco & Velud, 1995 ; Bonte, Conte & Dresch, 2001 ; Dawod, 2004). Qu'est-ce que l'anthropologie, et plus spécifiquement l'anthropologie politique, peut apporter à la compréhension du phénomène tribal dans le cadre des États contemporains ? Nul doute que toutes les perspectives de recherche énoncées plus haut et qui sont principalement le fait d'anthropologues contribuent à rendre intelligibles les différents rapports tribus/État, et à comprendre les évolutions, permanences ou ruptures du modèle (structural et historique) tribal dans un cadre étatique. Il est toutefois une problématique qui nous paraît centrale, sans doute peu abordée, et à laquelle les anthropologues peuvent apporter des éléments de réponse. Il s'agit en effet de savoir comment les tribus arrivent à préserver, à renouveler ou recréer un ordre politique en leur sein et ce avec, en dépit ou en contournant les cadres imposés par les États. En d'autres termes, si tribus il y a, forment-elles encore des unités politiques compte tenu des changements qui les traversent et qui les restructurent ? Et si oui, comment ? Une analyse de la dimension politique des tribus dans le cadre des États contemporains ne saurait en effet se limiter à celle du rôle des solidarités tribales dans la vie politique, ni même à celle de l'action collective tribale. Il faut plus encore s'attacher à montrer les rouages, les soubassements politiques qui permettent et contribuent à expliquer les phénomènes de l'action collective tribale et leur éventuel rôle dans la vie politique locale ou nationale. Il s'agit de comprendre comment la tribu peut maintenir un ordre politique en son sein – et ce dans un cadre étatique. Il faut en effet avant tout se poser un ensemble de questions qui bien souvent apparaissent comme allant de soi. Par exemple : d'où les autorités tribales tirent-elles, actuellement, leur légitimité ? Comment la confortent-elles ? Comment peuvent-elles solliciter les liens tribaux ? Comment les entretiennent-elles ? Comment la

tribu, en dépit des changements peut-elle demeurer un corps solidaire ? Ces questions qui se posaient autrefois dans une perspective monographique doivent être alors posées dans le contexte de l'environnement étatique dans lequel évoluent la plupart des tribus à l'heure actuelle.

- 5 Pour donner matière à ces propos, nous présenterons ici quelques résultats de pistes explorées lors de recherches menées en Algérie, pays où la question tribale est réapparue ces dernières années (Ben Hounet, 2004)<sup>5</sup>. Nous nous attacherons en particulier à comprendre comment une unité politique tribale peut se maintenir dans un pays reconnu pour disposer d'un État assez fort et très présent. La spécificité du cas algérien permettra d'offrir des perspectives comparatives intéressantes, notamment aux cas proche et moyen-orientaux. Le phénomène tribal y a certes une ampleur bien moindre. Il ne se pose pas non plus de la même manière du fait de la dimension fortement nationale et centralisatrice de l'État algérien. Mais il existe tout de même et cela suffit à montrer que le phénomène n'est pas seulement lié à la nature de l'État mais qu'il trouve ses fondements dans un socle social qui subsiste pour diverses raisons en certaines régions du monde musulman et qu'Ibn Khaldun avait défini et mis en exergue : la *ʿasabiyya* (esprit de corps, solidarité à base d'idéologie agnatique). Nous avons ainsi tenté de saisir les rouages de la cohésion tribale et de l'unité politique intra et intertribal en suivant, entre autres, une piste de recherche très classique s'il en est – les pratiques relevant du « droit coutumier » –, et ce à partir de deux ensembles tribaux évoluant dans le Haut Sud-Ouest algérien (région d'Ain Sefra) : les *ʿAmûr* et les *Awlâd Sid Aḥmad Majdûb*<sup>6</sup>.

## Le droit coutumier (*ʿurf*) et ses adaptations

- 6 La cohésion tribale est garantie par diverses valeurs et pratiques (ascendance, honneur, pratiques territoriales, matrimoniales...), par les rituels<sup>7</sup>, mais aussi par ce que nous appellerons d'une part les normes coutumières, traditionnelles (*taqalid*), et d'autre part le droit coutumier. Il faut en effet opérer une distinction entre la norme coutumière et le droit coutumier et, plus généralement, entre la norme et le droit. De manière générale, la norme définit ce qui est convenable alors que le droit fait référence à ce qui est permis ou interdit. La norme renvoie aux modèles à suivre, à l'idéal, et d'un point de vue sociologique aux manières de faire, de se comporter, manières socialement définies et sanctionnées selon un système implicite. Le droit quant à lui évoque plutôt ce qui est exigible, ce qui est permis, ce que l'on peut faire de manière licite. Alors que la norme serait de type informel et contribuerait à forger les *habitus*, le droit lui relèverait du formel et s'accompagnerait d'une procédure clairement définie. L'une des particularités du droit consiste en des règles instituées pour résoudre les conflits internes et externes. En ce sens, on peut dire en reprenant Henry S. Maine, que la coutume est considérée comme une loi quand elle a trait au conflit<sup>8</sup>. On peut enfin, en reprenant Norbert Rouland (1990 : 92 et suivantes), considérer que le droit a trait : aux règlements des conflits ; aux relations de parenté et notamment à la famille (règle de filiation, régimes successoraux, règles matrimoniales) ; aux relations contractuelles et communautaires (obligations) ; et enfin à la propriété (notamment foncière)<sup>9</sup>.
- 7 C'est en analysant la place actuelle du « droit coutumier » (*ʿurf*)<sup>10</sup> des tribus et son interférence avec le droit positif que l'on pourra comprendre les articulations, résistances et complémentarités de l'ordre tribal à l'ordre étatique. On est ici dans une perspective qui relève du pluralisme juridique. C'est-à-dire qu'à « l'État présenté comme seul

producteur de droit, il s'agirait d'opposer la multitude des champs sociaux partiellement autonomes et autorégulés, eux aussi producteurs de normes juridiques » (Al-<sup>c</sup>Alîmî & Dupret, 2000). Les tribus peuvent ainsi être perçues comme des champs sociaux partiellement (pas totalement !) autonomes, au sein desquels opère une forme de droit spécifique : le droit coutumier tribal (<sup>c</sup>*ûrf*).

## La justice en milieu tribal

- 8 Contrairement au cas yéménite par exemple, il n'existe pas dans le Haut Sud-Ouest algérien de tribunaux coutumiers clairement définis, ni de personnels juridiques aussi variés (al-<sup>c</sup>Alîmî & Dupret, 2000). En l'occurrence seuls les *kbar* (aînés), les *shaykh*<sup>11</sup> ont pour fonction de veiller à l'application du droit coutumier. Chez les <sup>c</sup>Amûr et les Awlâd Sid Aḥmad Majdûb, les *shaykh* sont de manière générale des personnes appartenant à la classe des aînés – car l'honorabilité s'acquiert avec l'âge – et ayant une certaine autorité au sein des fractions. Chacune d'entre elles peut posséder plusieurs *shaykh*. Ceux-ci sont censés représenter leur fraction vis-à-vis des autres ou vis-à-vis des éléments extérieurs à la tribu (autres tribus, État, administration coloniale...) Ils peuvent aussi parfois représenter la tribu dans son ensemble. De manière générale, il n'y a pas de *shaykh* institué. S'ils possèdent un certain prestige ou s'ils ont du charisme, ils ne sont pas pour autant les représentants, *ad vitam aeternam* ou pour un mandat donné, de la fraction. Dans la région du Haut Sud-Ouest, il existe quelques *zawiya* détenues par des tribus et lignages maraboutiques. Parmi celles-ci, la *zawiya* de Sidi Shaykh à El Abiod Sidi Cheikh, celles de Sidi Abû <sup>c</sup>Amama à Ain Sefra et à Moghrar, et enfin celle de Sid Aḥmad Majdûb à Asla.
- 9 Les *kbar* (aînés) et les *shaykh* ne rédigent ni contrat ni jugement. Les jugements ne sont qu'énoncés de manière orale en présence de témoins et de garants (*shaykh* des fractions ou des tribus auxquelles appartiennent les parties). Les *shaykh* ont donc le rôle d'arbitres mais pas de juges dans la mesure où leurs décisions n'ont pas force de loi. Ici, comme le remarque al-<sup>c</sup>Alîmî et Dupret (2000) à propos du Yémen, la force exécutoire du jugement tribal est d'ordre général. Elle ne relève pas d'une instance spécialisée chargée de l'exécution des jugements. Les garants des parties et les tribus elles-mêmes agissent comme des forces contraignantes, des forces de coercition. Les parties qui ne suivent pas les recommandations risquent à long terme l'exclusion de la tribu (tout au moins de manière symbolique). L'ostracisme subi est ainsi une lourde peine pour le coupable – car elle signifie la fin de son identité sociale –, en même temps qu'elle engage sa famille, sa fraction et même sa tribu.
- 10 Si les parties ne sont pas satisfaites ou si le contentieux requiert plus de compétences, celui-ci peut être soumis à la justice étatique, mais celle-ci est plus lente et plus procédurière. Aussi décourage-t-elle la plupart. L'arrangement à l'amiable par le truchement des *shaykh* est donc largement préféré à la justice d'État. Par ailleurs, le recours au droit positif peut parfois remettre en cause les prérogatives des *shaykh*. Cela peut être interprété comme une remise en cause de la cohésion tribale et des rouages qui font l'unité de la tribu. Il ne faut pas oublier aussi que le fait de recourir à la justice étatique publicise les conflits internes. Or, il s'agit bien souvent de conflits que l'on préfère taire ou cacher. De fait, bien qu'il existe de nombreuses dissensions au sein des tribus, bien qu'il y ait des conflits ou plus simplement des enjeux entre les fractions, le recours au droit coutumier est largement préféré. Le droit positif est donc bien souvent délaissé, mais encore faut-il que le contentieux ou le crime ne soit pas trop grave. Ainsi, le

meurtre est un crime trop important et trop visible pour que la justice étatique ne s'y implique pas. Mais même dans ce cas, justice étatique et droit coutumier se superposent et se complètent. Par exemple, la *diyya*, « le prix du sang », pratique importante du droit coutumier tribal est encore pratiquée dans les affaires de meurtre ou dans celles où il existe un préjudice physique.

## Le cas de la *diyya*

- 11 La *diyya* correspond à une « quantité déterminée de biens due pour cause d'homicide ou autres atteintes à l'intégrité physique, commis injustement sur la personne d'autrui. Elle est un substitut du droit de vengeance privée. [...] Dans une acception restreinte, qui est la plus courante en droit, la *diyya* désigne la compensation due pour l'homicide, les compensations pour les autres délits de sang étant appelées plus spécialement *arsh* » (Tyan, 1965 : 350)<sup>12</sup>. La pratique de la *diyya* remonte à l'époque préislamique et est à lier à l'organisation sociale de l'Arabie à cette époque : organisation tribale, inexistence d'une autorité politique, même à l'intérieur de la tribu, importance de la justice privée, modérée toutefois par la pratique de la médiation et de l'arbitrage.
- 12 La *diyya* est un fait coutumier mais qui a des racines juridiques et théologiques puisque l'origine en est rapportée dans la tradition islamique au rachat du sacrifice du père du Prophète (Chelhod, 1986 : 141). Dans le Coran, la *diyya* est présentée comme un adoucissement, « une faveur de la miséricorde de Dieu », à la loi du talion (Sourate II « la vache », versets 178-179). Elle est expressément recommandée en ce qui concerne les homicides involontaires. Les conditions de la compensation sont même fixées dans ces cas-là (Sourate IV « les femmes », versets 92)<sup>13</sup>.
- 13 La *diyya* n'existait pas originellement au Maghreb. Chez les Kabyles par exemple, c'était la *tamegrest* (dette de sang), équivalent de la loi du talion, qui était pratiquée. Dans l'ensemble l'application du principe de la compensation (*diyya*) est due à l'influence de l'islam et marque le progrès de l'arabisation des cultures maghrébines (*Encyclopédie berbère*, vol XV : 2367-2369). Divers anthropologues spécialistes des sociétés maghrébines ont déjà fait état de cas de *diyya* autant chez des groupes berbérophones qu'arabophones du Maghreb. Dans son ouvrage sur les rituels et croyances au Maroc, Edward Westermarck (1926 : 525-526) aborde des cas de la *diyya* (appelée aussi *diyith* au Maroc) dans le cadre plus global de son analyse du '*ar* (littéralement « opprobre », mais le terme définit plus exactement les demandes ou injonctions, notamment de protection, sous peine de malédiction). Raymond Jamous analyse plus longuement le cas de la *diyya* dans son étude sur les Berbères du Rif. Il la définit comme le prix de l'honneur et de la *baraka*, puisqu'il ne s'agit en aucun cas d'une compensation pour la perte d'une personne (1981 : 87-97).
- 14 La permanence du droit coutumier que rapportent diverses recherches portant en particulier sur le monde arabe et musulman<sup>14</sup>, est un facteur important à prendre en considération pour la compréhension de l'ordre interne aux tribus et des pratiques politiques locales, et ce dans le cadre des États contemporains. Notre propos n'est pas ici de faire une analyse détaillée de la *diyya* et des cas de *diyya*, mais de montrer comment cette coutume, qui présuppose une organisation interne dans son application, s'articule à la justice étatique.

- 15 Dans le Haut Sud-Ouest, la *diya* est ainsi encore pratiquée, certes avec quelques changements. Sa pratique informe de l'importance, de nos jours encore, de la responsabilité collective, c'est-à-dire des *asabîyyât* (groupes de solidarité) dans les affaires impliquant un ou plusieurs de ses membres. Dans cette région, la *diya* se fait entre les membres de tribus distinctes, mais peut aussi s'appliquer entre des membres de fractions appartenant à la même tribu. Dans tous les cas, elle est légitimée comme un devoir coutumier et religieux dont les objectifs sont de compenser les pertes, subies par la victime ou sa famille, dues à l'homicide ou à l'atteinte de l'intégrité physique, et de prévenir les actes de vengeance surtout à l'égard des frères, cousins ou membres de la tribu du coupable. La *diya* vient ici en complément de la justice étatique qui ne reconnaît pas la responsabilité collective des membres de la tribu du coupable (en terme de prévention de la vengeance) et de la tribu de la victime (en terme de vengeance). Dans le droit positif, les adultes majeurs sont les seuls responsables de leurs actes. Les communautés, les groupes auxquels ils appartiennent ne peuvent être tenus pour fautifs de l'agissement de leurs membres. C'est là l'une des distinctions importantes existant entre le droit positif et le droit coutumier.
- 16 En juin 2005, un magistrat d'Ain Sefra nous indiquait dans un entretien, à propos de la *diya*, le fait suivant :
- En matière d'homicide involontaire, on constate parfois que les ayants droit (famille de la victime) acceptent de l'auteur (ou plutôt de la famille de l'auteur) le versement de la *diya*. C'est le procureur de la République, informé du dossier qui défère les partis malgré eux parce que cela relève du maintien de l'ordre public. Mais généralement, la famille pardonne à l'auteur des faits, parce qu'ils savent que la mort accidentelle est un événement voulu par Dieu. En cas d'homicide volontaire, les ayants droit poursuivent l'auteur au niveau de la juridiction jusqu'à ce que justice soit faite car c'est l'honneur de la famille et de la personne qui est atteinte. Quand il s'agit de coups et blessures involontaires ou volontaires, ça se règle généralement au niveau des tribus sans que cela arrive au procureur de la République. Dans le cas d'homicide involontaire, lorsque la famille pardonne à l'auteur des faits, le procureur, sur le plan pénal, condamne l'auteur des faits avec circonstances atténuantes. Lorsque les circonstances sont aggravantes – quoique les ayants droit aient pardonné à l'auteur des faits – la juridiction réprime l'auteur sévèrement.
- 17 Ce témoignage assez récent est révélateur de l'importance actuelle de la *diya*. Une bonne partie des affaires se règle généralement au niveau des tribus, sans recourir à la justice étatique, lorsqu'il s'agit de coups et blessures involontaires et volontaires. Ce sont les *shaykh* ou plus généralement les notables qui vont être sollicités pour faire office de garants et de médiateurs à cette occasion. Le terme *jâa* – dont la traduction est dignité, puissance, considération attachée au rang – est localement employé pour signifier la notoriété, l'autorité de ces personnes, notoriété sans laquelle la médiation ne peut se faire. Ce terme renvoie notamment à la notion de garantie. Bien souvent, les *shaykh* appartenant à des lignages maraboutiques, *mrabtîn*, sont sollicités pour régler ces affaires, en particulier lorsqu'elles impliquent des personnes n'appartenant pas à la même tribu. En vertu de leur ascendance supposée, de leur *baraka*, ceux-ci sont considérés de meilleurs garants. Par ailleurs, si la pratique de la *diya* a évolué, elle n'a pas pour autant disparu, ni même diminué, bien au contraire. On parle même d'une nette augmentation de la pratique. Un notable d'Ain Sefra, appartenant à la tribu des Swala (°Amûr) nous indiquait à ce propos :

La *diyya* était normalement de 100 chameles. Maintenant c'est environ 80 000 DA pour un accident mortel mais c'est variable selon les circonstances. La *diyya* c'est pour qu'il n'y ait pas de vengeance. C'est pour qu'il y ait une réconciliation. Ça complète et aide la justice. La *diyya* se fait pour tout acte de mort involontaire. La famille du coupable avant de partir chez la famille de la victime, prend les notables de toutes les fractions (lorsqu'il s'agit d'un litige interfraction ou entre tribus). L'assemblée constituée va chez un membre de la fraction à laquelle appartient la famille de la victime. Celui-ci accueille l'assemblée et la famille de la victime. Tout le monde (membres de la fraction ou de la tribu du coupable) cotise par l'intermédiaire des *shuyukh* [*shaykh*] (ils s'entraident). Auparavant, il y avait un cas ou deux dans la décennie. Actuellement, il y a environ dix affaires dans l'année. Cela est dû au développement rapide de la société (Abd al-Qadir Ban Salam, Swala).

- 18 Les *shaykh* sont les garants de la responsabilité collective de la fraction ou de la tribu dans la mesure où ils coordonnent la collecte de l'argent. Mais ils sont aussi les garants de l'honneur attaché à leurs fractions ou à leurs tribus. Le fait qu'une fraction ou une tribu, par l'intermédiaire de ses *shaykh*, traite convenablement les cas de violence physique, qu'elle use de la *diyya* en tant que pratique coutumière et religieuse, et qu'elle arrive dans ce cadre à proposer et à faire accepter des conditions convenables pour elle, contribue à redéfinir l'honneur de la fraction ou de la tribu, et en conséquence de ses *shaykh* ou notables. C'est aussi en vertu de cette pratique coutumière, et de leur capacité à bien la mener, que se justifie leur position au sein de la fraction ou de la tribu.
- 19 Bien que cette pratique vienne compléter les dispositions du droit positif pour apaiser les conflits et éviter les vendettas qui pourraient survenir, on notera aussi qu'elle peut être assimilée, dans certains cas, à une sorte d'assurance civile. À titre d'exemple : un accident de voiture ayant eu lieu entre un membre de la tribu des Swala (confédération des 'Amûr) et un habitant originaire des environs d'Alger. Ce dernier avait été blessé à cette occasion. L'homme des Swala portait la responsabilité de l'accident. Sa famille et des membres de sa fraction se sont cotisés et ont réuni une somme assez importante. On chargea quelques membres de la famille du coupable, accompagnés de personnes faisant office de garants, de porter la somme chez le blessé, selon les usages de la *diyya*. Le blessé fut étonné par ce geste. Il avait déjà été pris en charge par son assurance et ne s'attendait pas à recevoir une somme de la part de la fraction du fautif. Cette histoire est à notre sens assez significative de cette Algérie où s'interpénètrent usages coutumiers, responsabilité collective et pratiques de l'assurance individuelle. Elle témoigne aussi des distinctions entre les zones où les coutumes tribales persistent et celles où elles n'existent pratiquement plus. En dépit de la prise en charge par l'assurance, les membres de la famille et de la fraction du coupable estimaient nécessaire de pratiquer la *diyya*, non pas pour prévenir une éventuelle vengeance, mais en tant que devoir coutumier et religieux. Il en allait de l'honneur de la fraction. Par ailleurs, la *diyya* peut aussi se faire dans le cadre d'homicide volontaire.

Récemment, une personne des Awlâd 'Abdallah a tué un Lamdabih<sup>15</sup>. Il s'agissait d'un crime crapuleux du côté de la frontière (petit contrebandier). Y a pas pire que l'ignorance et les contacts peuvent parfois être violents entre les nomades. Pour qu'il n'y ait pas de vengeance entre tribus, nous avons réconcilié les deux parties et laissé la justice faire son travail. On a constitué une assemblée. On a collecté 200 000 DA que l'on a donné à la famille de la victime. C'est la famille du coupable qui a réagi dans les premiers jours. On a fait fonction de « pompier social ». On est parti éteindre le feu (Abd al-Qadir Ban Salam, Swala).

- 20 Dans ce cas, la *diyya* est nécessaire car elle implique des membres appartenant à la même tribu (Awlâd Bûbkar, confédération des 'Amûr). L'objectif premier n'est pas tant de



compenser les pertes commises par l'acte mais de prévenir les conflits que ce crime aurait pu provoquer à l'intérieur de la tribu. La fonction de « pompier social » est ainsi d'autant plus nécessaire que ce crime met à mal la cohésion tribale. Il y eut aussi un meurtre d'un membre des Hmiyan (confédération tribale voisine) par un homme des 'Amûr, il y a quelques années de cela. Afin d'apaiser l'antagonisme entre ces deux tribus, antagonisme latent que ce crime avait exacerbé et afin de prévenir tout acte de vendetta et de contre-représailles, ce fut le commissaire de Wilaya qui sollicita une *diyya*. Conscient des réalités locales et du danger d'embrasement que ce crime aurait pu générer, le commissaire usa des coutumes locales et sollicita les *shaykh* des différentes tribus afin d'apaiser les rancœurs et de faire office de « pompier social ». On voit donc bien que, en dépit des discours, dans le cas des meurtres prémédités, la *diyya* est pratiquée, non pas pour compenser le meurtre mais pour prévenir les conflits intertribaux, pour apaiser les esprits, l'État ayant pour charge de faire justice. Dans les deux exemples cités, les coupables furent livrés à la justice et emprisonnés. Il n'y eut à ma connaissance pas de représailles à la suite de ces affaires. De fait, la *diyya* ne vient pas pour compenser le meurtre puisque l'on attend de la justice étatique qu'elle le fasse, qu'elle punisse le coupable et qu'elle compense le préjudice commis.

## ***Diya*, sacrifice et fonctions politiques des *shaykh***

- 21 Au moment où les parties lésées acceptent, par le truchement des *shaykh*, la compensation de la *diyya*, il est de coutume de marquer l'accord en sacrifiant un mouton. C'est ce sacrifice qui consacra la *diyya*. Dans le cadre de la *diyya*, le sacrifice a des significations assez différentes de ceux effectués en d'autres occasions, durant la *wa'ada* par exemple (cf. *infra*). Plus généralement, il faut articuler le sacrifice au contexte dans lequel il opère et en fonction des personnes qu'il implique. Plusieurs hypothèses peuvent être évoquées quant au sens du sacrifice. Quoiqu'il en soit, il ne se fait pas pour imposer le traitement de la *diyya* à la partie lésée, car son accomplissement présuppose que les deux parties se soient déjà entendues, par le biais des *shaykh*, sur le règlement de l'affaire selon la coutume de la *diyya*. En effet, le sacrifice est fait par la famille du coupable à l'intention de la famille de la victime soit au moment où le principe de la *diyya* est accepté, soit après, lorsque la somme a été fixée. Cet acte vient plutôt consacrer l'apaisement du conflit pouvant survenir. Le sacrifice paraît alors avoir valeur de rachat symbolique pour le coupable, et pour le groupe auquel il appartient. C'est d'ailleurs là l'un des traits spécifiques du sacrifice qui « renvoie bien souvent à une problématique de la faute et de la dette dont le "péché" pourrait bien n'être qu'un aspect particulier » (de Heusch, 1986 : 301)<sup>16</sup>. L'agresseur reconnaît ainsi publiquement sa faute et ses cognats assument leur responsabilité collective. Le sacrifice semble aussi avoir pour fonction principale d'engager les deux parties en rappelant leur soumission à Dieu<sup>17</sup>, et plus généralement l'égalité des parties devant Dieu. Le sacrifice sous-entend que celles-ci doivent dorénavant s'en remettre à la justice divine et non à la justice des hommes (vendetta et vengeance).
- 22 Qu'ils fassent office de juges ou de garants, les *shaykh* sont tout simplement nécessaires au bon fonctionnement de la coutume de la *diyya*. En retour c'est leur rôle dans cet acte de justice coutumière qui contribue à accroître ou non leur autorité. Le *shaykh* des Swala, que nous avons cité plus haut, a utilisé la métaphore de « pompier social » pour rendre compte de la fonction des *shaykh* : « On a fait fonction de "pompier social". On est parti

éteindre le feu ». Les *shaykh* ont donc bien conscience que leur rôle ne se limite pas à régler des affaires circonscrites mais a plutôt comme objectif premier d'éviter que la crise ne se répande et vienne enflammer, embraser, les fractions et les tribus. De fait, leur fonction est éminemment politique car elle a trait à l'évitement de la violence, de la vengeance et au rétablissement de l'ordre au sein de la tribu ou entre les tribus. L'expression « pompier social » souligne en retour la précarité de l'autorité des *shaykh* et de la justice tribale. Ils ne peuvent obliger les parties à arrêter le cycle de vengeance-contre-vengeance car ils n'ont pas une force coercitive suffisante pour stopper le conflit et imposer leur jugement sur l'affaire. Ils doivent alors agir dans l'urgence pour éviter l'exacerbation de la crise. La précarité de leur autorité ne leur permet pas d'agir de leur propre chef, mais seulement si l'une des parties s'engage ou désire s'engager dans une solution de règlement pacifique du conflit.

## La *diya* et la question des rapports entre droits coutumiers et droits étatiques

- 23 Loin d'être vue comme une pratique archaïque, la *diya* est considérée comme un legs important de la tradition tribale, legs relevant du droit coutumier, complémentaire du droit étatique et nécessaire pour la cohésion tribale et les rapports intertribaux. Elle présuppose en outre la société tribale comme espace moral dans la mesure où les individus et les groupes concernés par celle-ci reconnaissent implicitement qu'ils en appellent au jugement tribal et s'exposent, en cas de non-respect des règles, à la désapprobation de l'ensemble tribal. Par ailleurs, l'attitude des autorités censées représenter l'État, qu'il s'agisse des magistrats ou des commissaires de police, est assez révélatrice des interactions entre droits coutumiers et droits positifs. En effet, si la justice est un attribut relevant de la souveraineté de l'État, il n'en demeure pas moins que dans les faits, droits étatiques et droits coutumiers coexistent, se complètent, de manière à rendre la justice plus efficiente. Certes cette complémentarité ne s'explique pas seulement par cette finalité<sup>18</sup>. Le poids de l'héritage culturel tribal, lequel a perduré localement, mais aussi la spécificité de la justice dans les anciens territoires du Sud concourent à expliquer cette complémentarité actuelle. Le droit musulman et coutumier y avait une place plus importante et il existait une plus grande autonomie dans la gestion des affaires internes aux tribus, de sorte que les ajustements entre droit coutumier et droit étatique se comprennent en partie au vu de la nature et de l'agencement du système juridique dans les anciens territoires du Sud (Vâlet, 1927).
- 24 En outre, l'existence du droit étatique ne pose pas problème aux tribus, bien au contraire. Les *shaykh* ne semblent pas y voir une remise en cause de l'ordre tribal, ni même de leurs prérogatives. C'est plutôt le contraire qui paraît vrai. Cette complémentarité entre les deux droits facilite en effet les fonctions des *shaykh*, comme celles des juges et des instances de police. Cependant, en dépit de la complémentarité du droit étatique et du droit coutumier, il revient au premier de se prononcer comme étant la seule source de droit valable. Ce qui est le cas puisque ni le droit coutumier, ni le droit de quelques communautés ethniques ou villageoises (comme celles des assemblées villageoises) ne sont reconnus publiquement en Algérie. Ce discours n'est pas contesté localement. Il n'existe pas de revendication pour une reconnaissance et une application du droit coutumier. Celui-ci opère sans se publiciser, ni même être publicisé. Mais il opère tout de même et concourt à créer et à entretenir, tout au moins pour notre cas, un ordre tribal.

- 25 La dimension politique des tribus dans le cadre des États contemporains repose entre autres sur leur propension à maintenir, même de manière informelle, une règle de droit et des rouages de type juridique. Toutefois ceux-ci ne sont plus les mêmes que ceux des tribus à l'aube de la colonisation par exemple. Le droit coutumier a évolué et a dû s'adapter au droit positif. En ce sens, il n'est plus vraiment coutumier. Il est le droit qui se réfère à la coutume et qui s'articule au droit positif. C'est aussi dans l'application du droit dit « coutumier » que s'exercent et se comprennent les fonctions politiques des *shaykh* et que se redéploient les rapports d'autorité au sein des tribus. Le rôle des *shaykh* est en effet fondamental dans le cas des affaires relevant du droit dit « coutumier ». Ils ont la charge de contenir les conflits et les crises et de rétablir l'ordre au sein des tribus. Ils ont en somme la lourde tâche de maintenir l'unité politique de la tribu. En même temps, sans cette unité politique, ils n'existeraient pas eux-mêmes. En somme, ils n'auraient pas cette autorité et ce pouvoir qu'on leur accorde. Loin d'être une entité de nature, la tribu est donc un corps social qui existe en fonction d'actions à dimension politique, en raison de pratiques qui ont pour finalité directe la conservation ou le rétablissement de l'ordre et des rapports en son sein. La cohésion tribale n'est pas déduite directement de la tradition ou de la généalogie. Elle n'est pas donnée en soi et comme allant de soi. Elle résulte de pratiques humaines concrètes, que celles-ci relèvent du mariage, du territoire... et bien entendu de pratiques relevant du droit dit « coutumier ».

## Conclusion

- 26 Nous avons tenté de montrer comment un ordre interne propre aux tribus, ou s'inspirant des pratiques tribales, se maintient localement. L'analyse du « droit coutumier » permet en effet de rendre compte de la dimension politique des tribus dans le cadre de l'État algérien actuel. Nous avons insisté aussi sur la dynamique de l'ordre politique tribal qui parfois contourne et complète les mesures étatiques. L'ordre tribal peut même être encouragé par l'État ou s'appuyer sur celui-ci. Nous avons voulu souligner le fait que l'ordre politique tribal ne s'explique pas seulement par l'autorité que détiennent les notables tribaux et par les liens qu'ils entretiennent avec l'État. Il émane également et surtout de pratiques concrètes et collectives ayant des implications sociales et symboliques. L'unité politique des tribus dans le cadre de l'État algérien actuel, mais aussi plus généralement dans le cadre des États contemporains, résulte de la propension de leurs membres à maintenir en dépit de l'ordre étatique, ou parfois avec, une cohésion et un ordre au sein de leurs tribus et/ou entre elles. C'est à notre sens ce que doivent s'attacher à démontrer les chercheurs – en particulier les anthropologues – traitant du sujet : les rouages internes de l'ordre politique tribal et son adaptation aux cadres (territoriaux, administratifs, juridiques...) régis par les États dans lesquels les tribus évoluent – si tribu il y a. En ce domaine, l'anthropologie politique a fourni de nombreux outils et réflexions théoriques qu'il serait dommage de négliger ou plus encore de rejeter. La question est de savoir comment s'inspirer de ces travaux portant sur les tribus pour réadapter les problématiques et les questionnements à l'aune des modifications souvent radicales qu'induisent les États contemporains et des évolutions liées aux reconfigurations territoriales, sociales et politiques actuelles.

---

## BIBLIOGRAPHIE

- AL-<sup>c</sup>ÂLÎMÎ R., DUPRET B., 2000. « Les procédures de justice tribale dans la société yéménite », *Chroniques Yéménites*, 8 (<http://cy.revues.org/document6.html>).
- AL-<sup>c</sup>ÂLÎMÎ R., DUPRET B., 2001. « Le droit coutumier dans la société yéménite : nature et développement », *Chroniques Yéménites*, 9 (<http://cy.revues.org/document71.html>).
- AMSELLE J.-L., M'BOKOLO E., 1985. *Au cœur de l'ethnie. Ethnie, tribalisme et État en Afrique*. Paris, La Découverte.
- APPADURAI A., 2005. *Après le colonialisme, les conséquences culturelles de la globalisation*. Paris, Payot.
- ASSIER-ANDRIEU L., 1987. « Le juridique des anthropologues », *Droit et Société*, 5.
- BECK L., 1990. « Tribes and State in Nineteenth and Twentieth Century Iran », in KHOURY P. S., KOSTINER J. (eds), *Tribes and State Formation in the Middle East*. Berkeley, University of California Press : 185-225.
- BEN HOUNET Y., 2004. « Quelques réflexions sur les événements récents de Kabylie : à propos de la question tribale en Algérie », *Awal, Cahiers d'études berbères*, 29 : 33-42.
- BEN HOUNET Y., 2006. *L'Algérie des tribus. Le fait tribal dans le Haut Sud-Ouest algérien contemporain*. Thèse nouveau régime en vue de l'obtention du doctorat en anthropologie. Paris, EHESS.
- BEN HOUNET Y., 2007a. « La tribu en pratique : le rituel de la *mûdâwala* chez les Awlâd Sid Aḥmad Majdûb », *Alfa (revue de l'Institut de recherche sur le Maghreb contemporain)*, 18 : 203-212.
- BEN HOUNET Y., 2007b. « Des tribus en Algérie ? À propos de la déstructuration tribale durant la période coloniale », *Cahiers de la Méditerranée*, 75 (déc.) : 150-171.
- BEN HOUNET Y., 2008. « Gérer la tribu : le traitement de la question tribale dans l'Algérie indépendante (1962-1989) », *Cahiers d'études africaines*, 191 : 487-512.
- BOCCO R., 1996. *État et tribus bédouines en Jordanie, 1920-1990. Les Huwaytat : territoire, changement économique, identité politique*. Thèse de l'Institut d'études politiques, Paris.
- BOCCO R., VELUD C. (dir.), 1995. *Tribus, tribalismes et États au Moyen-Orient*. Paris, La Documentation française (Monde Arabe, Maghreb-Marchrek), 147 (janv.-mars).
- BONTE P., 1987. « Introduction », *L'Homme*, vol. 27(102)(Tribus en Afrique du Nord et au Moyen-Orient).
- BONTE P., 1999. « Sacrifices en islam ; Textes et contextes », in BONTE P., BRISEBARRE A.-M., GOKALP A. (eds), *Sacrifices en islam : espaces et temps d'un rituel*. Paris, CNRS : 21-61.
- BONTE P., CONTE É., HAMÈS C. & OULD CHEIKH A. W., 1991. *Al ansab, la quête des origines, Anthropologie historique de la tribu arabe*. Paris, MSH.
- BONTE P., BRISEBARRE A.-M. & GOKALP A. (eds), 1999. *Sacrifices en islam : espaces et temps d'un rituel*. Paris, CNRS.
- BONTE P., CONTE É. & DRESCH P. (eds), 2001. *Emirs et présidents, figure de la parenté et du politique dans le monde arabe*. Paris, CNRS.

- CARRIN M., JAFFRELOT C., 2002. *Tribus et basses castes, résistance et autonomie dans la société indienne*. Paris, EHESS.
- CASCIARRI B., 1997. *Les pasteurs Ahâmnda du Soudan central. Usages de la parenté arabe dans l'histoire d'une recomposition territoriale, politique et identitaire*. Thèse de doctorat, EHESS.
- CHAPOUTOT-REMADI M. (ed), 2004. *La tribu en débat. Un état de la question, Revue tunisienne des sciences sociales*, 127. Tunis.
- CHATTY D. (ed), 2005. *Nomadic Societies in the Middle East and North Africa : Entering the 21st Century*. Leiden, Brill Editor.
- CHELHOD, 1985. *L'Arabie du Sud : histoire et civilisation*, t. 3. Paris, Maisonneuve et Larose.
- CHELHOD, 1986. *Les structures du sacré chez les Arabes*. Paris, Maisonneuve et Larose.
- COLLECTIF, 1987. « Tribus en Afrique du Nord et au Moyen-Orient », *L'Homme*, 102.
- COLLECTIF, 2000. « Prégnance du droit coutumier », *Études Rurales*, 155-156 (textes présentés et réunis par G. Bedoucha).
- DAVIS J., 1990. *Le système libyen : les tribus et la révolution*. Paris, PUF.
- DAWOD H. (éd), 2004. *Tribus et pouvoirs en terre d'islam*. Paris Armand Colin.
- DRESCH P., 1989. *Tribes, Government and History in Yemen*. Oxford, Clarendon Press.
- GODELIER M., 1977. « Le concept de tribu. Crise d'un concept ou crise des fondements empiriques de l'anthropologie », *Horizon, trajet marxiste en anthropologie*. Paris, Maspero : 93-131.
- HAMÈS C., 1991. « De la chefferie tribale à la dynastie étatique : généalogie et pouvoir à l'époque almohado-hafsîde (XIIe-XIVe siècles) », in BONTE P., CONTE E. & DRESCH P. (eds), 2001, *Émirats et présidents, figure de la parenté et du politique dans le monde arabe*. Paris, CNRS : 101-137.
- HAMÈS C., 2004. « Parenté, prophétie, confrérie, écriture : l'islam et le système tribal », in DAWOD H. (dir.), *Tribus et pouvoirs en terre d'islam*. Paris, Armand Colin : 3-37.
- JAMOUS R., 1981. *Honneur et baraka, Les structures sociales traditionnelles dans le Rif*. Paris, MSH/Berkeley, Cambridge University Press.
- KHOURY P.-S., KOSTINER J. (eds), 1990. *Tribes and State Formation in the Middle East*. Berkeley, University of California Press.
- KOSTINER J., 1990. « Transforming Dualities : Tribe and State Formation in Saudi Arabia », in KHOURY P.-S. & KOSTINER J. (eds), *Tribes and State Formation in the Middle East*. Berkeley, University of California Press : 226-251.
- LAPIDUS I., 1990. « Tribes and State Formation in Islamic history », in KHOURY P.-S. & KOSTINER J. (eds), *Tribes and State Formation in the Middle East*. Berkeley, University of California Press : 25-47.
- ROULAND N., 1990. *L'anthropologie juridique*. Paris, PUF.
- ROY O., 1992. *L'Échec de l'islam politique*. Paris, Le Seuil.
- ROY O., 2004. « De la stabilité de l'État en Afghanistan », *Annales, Histoire, Sciences sociales*, vol. 59 (5-6) : 1183-1202.
- TAPPER R., (ed), 1983. *The Conflict of Tribe and State in Iran and Afghanistan*. London, Croom-Helm.
- TAPPER R., 1990. « Anthropologists, Historians and Tribes people on Tribe and State Formation in the Middle East », in KHOURY P.-S. & KOSTINER J. (eds), *Tribes and State Formation in the Middle East*. Berkeley, University of California Press : 48-73.

TYAN É., 1965. « Diya », in *Encyclopédie de l'islam*, t. II. Leiden (Netherland), Brill/Paris, Maisonneuve & Larose : 350-352.

VÂLET R., 1927. *Le Sahara algérien. Étude de l'organisation administrative, financière et judiciaire des territoires du Sud*. Alger.

WESTERMARCK E., 1926. *Ritual and Belief in Morocco*, vol. 1. New York, University books/ London, Macmillan.

## NOTES

1. En particulier depuis les critiques menées à l'égard des concepts classiques de la discipline (Godelier, 1977 ; Amselle & M'bokolo, 1985) mais aussi en raison de l'engouement pour une anthropologie postmoderne (Appadurai, 2005), ou pour des thèmes plus neufs, tels l'anthropologie de l'art, du corps, du tourisme, etc.
2. Dresch (1989) ; Davis (1990) ; Khoury & Kostiner (1990) ; Bonte, Conte, Hamès & Ould Cheikh (1991) ; Bocco & Velud (1995) ; Bocco (1996) ; Bonte, Conte & Dresch (2001).
3. En particulier les ouvrages codirigés par Pierre Bonte.
4. Hamès (1991, 2004) ; Tapper (1983, 1990) ; Dresch (1989) ; Beck (1990) ; Kostiner (1990) ; Lapidus (1990).
5. Ce pays n'était pourtant pas ou plus connu pour abriter des réalités tribales. Ce qui atteste que la tribu demeure encore un sujet pertinent comme le rappelait Pierre Bonte. Nous avons déjà expliqué ailleurs les raisons de la persistance d'identité tribale et de formes d'organisations tribales dans le Haut Sud-Ouest et plus largement dans les régions du Sud algérien (Ben Hounet, 2006). Nous nous permettrons de renvoyer le lecteur à ces analyses.
6. Les 'Amûr forment une confédération comprenant trois grandes tribus : les Swala, les Awlâd Salim et les Awlâd Bûbkar. Les Awlâd Sid Aḥmad Majdûb, appelés plus communément Mjadba ou Majdûbî, forment une tribu mrabtîn, maraboutique. C'est-à-dire qu'elle possède un certain prestige d'essence religieuse. Dans l'imaginaire collectif, elle bénéficie, par voie d'héritage, de la baraka de l'ancêtre fondateur, un saint ayant vécu au XVI<sup>e</sup> siècle (Ben Hounet, 2006, 2007b et 2008).
7. Nous avons déjà traité ailleurs d'un rituel d'invitation contre/invitation collective appelé *mûdâwala* et montré comment celui-ci participait au maintien et au renouvellement des solidarités tribales (Ben Hounet, 2007a).
8. Repris de al-'Alimi et Dupret (2001).
9. Sur la difficulté de circonscrire le droit et la manière de l'appréhender d'un point de vue anthropologique, cf. Louis Assier-Andrieu (1987) et Norbert Rouland (1990).
10. On parlera de droit coutumier lorsque celui-ci se distingue du droit positif et qu'il implique les membres de la tribu ou la tribu dans son ensemble. La *diya* que nous évoquerons par la suite, bien que repris dans le droit coranique, sera considérée comme relevant en partie du droit coutumier car elle existait déjà avant l'apparition de l'islam et n'est pas inscrite dans le droit positif algérien.
11. Afin de faciliter la lecture, les mots utilisés assez fréquemment, tels *shaykh* (pl. *shûyûkh*), *zawiya* (pl. *zawiyat*), *wa'da* (*wa'dat*), etc. seront employés uniquement au singulier.
12. On utilisera dans cet article le terme *diya* dans son acceptation large.
13. On trouvera des applications très concrètes de ce principe en différents endroits, comme au Yémen. Joseph Chelhod indique en effet que la coutume yéménite distingue quatre sortes d'homicide : accidentel, par imprudence, par légitime défense et par préméditation ; les parties lésées étant tenues d'accepter le versement de la *diya* dans les trois premiers cas (1985 : 157).
14. Sur ces points, cf. *Études Rurales* (2000).

15. Ces deux fractions appartiennent à la même tribu : les Awlâd Bûbkar (confédération des ° Amûr).
16. Repris de Bonte, Brisebarre, Gokalp (1999 : 14n).
17. Le sacrifice en islam est largement lié à l'idée de soumission à Dieu. Pour un point de vue général du sacrifice en islam, cf. Pierre Bonte, (1999, 21-61).
18. La complémentarité entre droit coutumier et droit étatique permet dans les faits de concilier les avantages et inconvénients de chacun des deux systèmes juridiques en vue de régler les litiges de la meilleure manière, à moindres frais, dans des délais rapides et avec les meilleures garanties.

## RÉSUMÉS

Partant du constat du renouveau du phénomène tribal dans le monde musulman, cet article propose quelques pistes de réflexion pour appréhender d'un point de vue anthropologique la question tribale dans le cadre des États contemporains. Se basant sur une recherche sur le fait urbain en Algérie, ce texte met l'accent sur l'analyse de l'ordre politique interne aux tribus, et notamment sur le « droit coutumier », sa dynamique et son adaptation aux cadres, en particulier légaux, imposés par l'État algérien indépendant. L'analyse des pratiques actuelles de la *diya* (prix du sang) suggère ainsi les capacités d'ajustement de l'ordre tribal à l'ordre étatique.

What to Do with the Tribe? On the Tribal Phenomenon in Algeria and in the Muslim World

In light of the renewal of the tribal phenomenon in the Muslim world, this article proposes some directions in which to develop an anthropological perspective on the tribal question in the context of contemporary states. Based on research about the urban condition in Algeria, this text emphasises the analysis of the tribes' internal political order, and notably on « customary law », its dynamics and adaptation to the frameworks (in particular, legal ones) imposed by the independent Algerian state. The analysis of current *diya* (blood money) practices suggests capacities for the adjustment of the tribal order to the state order.

## INDEX

**Mots-clés** : Algérie, *diya* (prix du sang), droit coutumier, monde musulman., tribu

**Keywords** : Algeria, customary law, *diya* (blood money), Muslim world., tribe

## AUTEUR

YAZID BEN HOUNET

Laboratoire d'anthropologie sociale, Paris. Avenue de la Harpe 25, 1007 Lausanne (Suisse)  
yazid\_benhounet@yahoo.fr