

Compenser au Maghreb: Réflexion sur l'évolution et les significations du prix du sang (*diya*)

Compensate in the Maghreb: Reflection on the Evolution and Meanings of the Blood Price (*diya*)

Ben-Hounet Yazid

CNRS, Laboratoire d'Anthropologie Sociale & Comenius University

Abstract: This paper deals with the meanings of compensation in the Maghreb, based on the example of blood money (*diya*). I present the ways in which *diya* is applied in different countries and contexts. It is thus integrated into the penal code and judicial practice in Mauritania and Sudan, while in Algeria and Morocco it is not enshrined in criminal law and is sometimes used, even today, outside (and in addition to) judicial mechanisms. I show that this is a practice that is evolving and adapting to the transformations of societies (evolution of amounts according to crimes, progressive erasure of distinctions according to the sex, age and social status of the victim and the offender). The analysis of *diya*, between social groups, will allow us to identify similarities and differences with compensation when it is provided by the State or the political authorities of a country.

Keywords: Compensation, Algeria, Morocco, Mauritania, Law, Customs.

En mars 2012, j'eus l'opportunité de m'entretenir avec Farouk Ksentini, alors directeur de la Commission Nationale Consultative de Promotion et de Protection des Droits de l'Homme (CNCPPDH), instance officielle chargée, entre autres, d'évaluer la mise en place de la politique de réconciliation nationale en Algérie. Lorsque nous avons abordé le sujet de l'indemnisation des victimes, celui-ci avait insisté sur le fait que l'indemnisation constituait seulement un "*geste de l'État*" "pour ne pas les laisser dans le désœuvrement."¹ Le propos m'avait interpellé et faisait écho aux discours que j'avais pu avoir de la part de médiateurs impliqués dans les mécanismes de conciliation et de prix du sang dans la région des Monts des Ksour (Ouest algérien). La plupart d'entre eux insistait sur le montant actuel, symbolique selon leurs dires, de la *diya* et sur l'idée qu'il ne s'agissait pas de 'compenser' les pertes mais bien de faire un geste envers la famille de la victime pour apaiser les tensions suscitées par le crime.² L'un d'entre eux évoquant une situation survenue en 2005 me

1. Farouk Ksentini, entretien mars 2012.

2. Yazid Ben Hounet, "La *diya* (prix du sang): Gestion sociale de la violence et logiques sacrificielles en Algérie (Sud-Oranais)," *Annales de la Fondation Fyssen* 24 (2010a): 196-215.

tint ces propos: “(...) une personne des Awlād ‘Abdallāh a tué un Lamdabih.³ Il s’agissait d’un crime crapuleux du côté de la frontière (petit contrebandier). Il n’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 DZD⁴ 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-Qādir Ban Salām, Swala).”

La compensation (*diya*) correspond à une norme coutumière et religieuse. Elle est, comme nous le verrons par la suite, assez bien codifiée dans les normativités islamiques et notamment dans le *fiqh* malikite – école de jurisprudence fondée sur l’enseignement de l’imam Mālik ibn Anas (711-795) et traditionnellement dominante en Algérie et au Maroc. Il y a toutefois un élément particulièrement intéressant s’agissant de son application actuelle en Algérie: la pratique est maintenue en certains endroits même si les montants sont symboliques, comme je l’expliquerai. De quoi alors la compensation est-elle le symbole? S’agit-il d’une pratique routinière? Faut-il considérer la compensation comme un simple montant censé ‘réparer’ le tort commis? Quelle est la signification sociale de ce geste?

Nous nous attarderons ici sur la pratique de la compensation, *diya*, entre groupes sociaux pour essayer de dégager, par la suite, les similitudes et différences avec l’indemnisation, lorsque celle-ci est le fait de l’État ou des autorités politiques d’un pays. On discutera donc ici de la compensation en Afrique du Nord, des normes islamiques en vigueur, des pratiques coutumières et des adaptations locales et récentes. L’objectif est ici de dégager le ou les potentiel(s) sens, la ou les potentielle(s) signification(s) de la compensation dans cette aire culturelle.

La *diya*

Le prix du sang (*diya* en arabe, *diyith* en amazigh, *diyeh* dans le monde turcophone) constitue, dans la jurisprudence islamique, une alternative au *qiṣāṣ*, la loi du talion orientée vers le coupable (et non son groupe).⁵ Il s’agit d’une

3. Ces deux fractions appartiennent à la même tribu: les Awlād Būbkar (confédération des ‘Amūr).

4. Environ 2 000 euros (en 2005).

5. A propos du *qiṣāṣ*, Abdel Wedoud Ould Cheikh explique que son idée centrale, selon les anciens exégètes, serait le rétablissement d’un équilibre rompu, celle de parité, d’équivalence. Je reprends ici un passage de ce texte: “Il est à noter que pour tous les exégètes des versets du *qiṣāṣ*, le Coran a apporté “un allègement” (*takhfīf*) des peines pratiquées antérieurement et que la législation criminelle qu’il

compensation qui doit être payée en cas d'homicide ou de blessures commis injustement (et parfois volontairement) contre autrui. Elle se présente donc comme un substitut au droit de vengeance privé; et elle existait, dans la péninsule arabique, antérieurement à l'avènement de l'islam. On retrouve mention en effet de son versement au sein des tribus arabes à l'époque préislamique.⁶ Cette pratique ne semble pas avoir existé au Maghreb, avant l'expansion musulmane. La *tamegrest* (dette de sang, équivalent de la loi du talion) était pratiquée dans les régions berbérophones/amazighophones. L'application du principe de compensation (*diya*) serait ainsi due à l'influence de l'islam et marquerait le progrès de l'arabisation des cultures maghrébines/nord-africaines.⁷

Dans la tradition islamique, la pratique de la *diya* est rapportée à la compensation en lieu et place du sacrifice d'Abdullah ibn Abdul-Muṭṭalib, le père du prophète Muhammad;⁸ ce dernier devant être en effet sacrifié par son propre père comme dans le mythe du sacrifice demandé à Abraham. Dans le Coran, la pratique de la *diya* 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 prescrite uniquement en ce qui concerne l'homicide involontaire d'un croyant sur un autre croyant. L'extension de la compensation à l'homicide volontaire relève des *ḥadīths*, ensembles des dires, décisions, jugements et actes imputés au Prophète et à ses compagnons. Ceux-ci font état de plusieurs cas de *diya* – dans le cadre d'homicides volontaires – auxquels le Prophète est confronté personnellement.⁹ Cette possibilité est reconnue et acceptée, mais pour ce faire, les ayants droit de la victime (*awliyā' al-qatīl*) doivent accorder leur pardon au meurtrier, et accepter une compensation financière qui sera à la charge de celui-ci et non pas de son clan (*'āqila*).

En théorie, le paiement du prix du sang dépend du type de crime commis. Dans les écoles classiques de jurisprudence islamique, on en distingue

inaugure constitue à leurs yeux une "bénédiction" (*rahma*). Pour eux, les Juifs n'auraient connu que la vengeance stricte et les Chrétiens que le pardon, alors que les Musulmans se seraient vu offrir le choix entre ces diverses issues et leur combinaison. Ils interprètent l'expression coranique *wa lakum fī-l-qīṣāsi ḥayātun* ("dans le talion est pour vous une vie") comme voulant dire: le talion permet d'épargner des vies, il vous évite de vous entretuer. Car les Arabes auparavant s'entretuaient entre tribus, suite à un meurtre commis par l'un des ressortissants de la tribu." Voir Abdel Wedoud Ould Cheikh, "Talion, *sharī'a* et justice bédouine," *Atelier de réflexion, Justice pénale, justice humaine et droit à la vie: Enjeux et perspectives*, Nouakchott, 30 et 31 juillet 2016, 6.

6. Émile Tyan, "Diya," *Encyclopédie de l'Islam*, tome II, 350-2 (Leiden: Brill, 1965).

7. *Encyclopédie Berbère*, vol XV: 2367-69.

8. Joseph Chelhod, *Le droit dans la société bédouine, recherches ethnologiques sur le 'orf ou droit coutumier des Bédouins* (Paris: Marcel Rivière et Cie, 1971); Joseph Chelhod, *Les structures du sacré chez les Arabes* (Paris: Maisonneuve et Larose, 1986), 141.

9. Lahcen Daāif, "Le prix du sang (diya) au premier siècle de l'Islam," *Hypothèses* 1 (2006): 329-42.

plusieurs: 1) les offenses contre les personnes, c'est-à-dire les homicides et blessures, divisés entre ceux donnant lieu à une vengeance ciblée (*qiṣāṣ*) et ceux donnant lieu à une compensation (*diyya*); 2) “les crimes contre Dieu,” qui doivent être obligatoirement sanctionnés (*ḥudūd*); 3) les déviances et comportements interdits ou les actes pouvant porter atteinte à l'ordre public ou à la sécurité de l'État (*ta'zīr* et *siyāsa*).¹⁰ Le prix du sang ne concerne que la catégorie des offenses contre les personnes, c'est-à-dire les homicides et blessures.

Toutes les écoles classiques s'accordent, comme dans le Coran, sur le bien-fondé de la *diyya* s'agissant de l'homicide involontaire. Certaines concèdent plus de possibilités de procéder au prix du sang dans le cas d'homicides volontaires.¹¹ Les écoles hanbalite et shaféite reconnaissent, par exemple, aux héritiers de la victime le droit de choisir entre le talion, lorsqu'il est applicable, et le prix du sang. Mais les jurisprudences hanafite et malékite admettent moins le droit de se prévaloir du prix du sang quand le talion est prescrit. Les héritiers peuvent cependant l'accepter si celui-ci est offert par le coupable ou son groupe.¹² C'est également en référence à la coutume (*'urf*),¹³ ou à ce que Joseph Chelhod appelle le droit coutumier,¹⁴ en particulier bédouin, que se justifie la pratique du prix du sang, autant dans les pays ayant adopté la *sharī'a* (loi coranique) que dans d'autres régions du monde musulman où la loi coranique n'est pas appliquée. Le *'urf* est souvent utilisé, selon notre auteur, par le juge musulman (*qāḍī*). Ainsi dit-il: “Le *wergeld* [prix du sang] lui-même n'est envisagé, par l'islam, que d'une manière très générale [...]. Dans un grand nombre de cas, le *qāḍī* se réfère à des règles coutumières.”¹⁵

On retrouve dans les jurisprudences des écoles juridiques (*madāhib*, sg. *madhab*) des indications précises des compensations, selon les cas. Le dromadaire constitue l'une des unités de mesure traditionnelles de la *diyya*, mais l'équivalent monétaire est souvent indiqué, en particulier à destination des populations citadines. La compensation de base pour l'homicide

10. Rudolf Peters, *Crime and Punishment in Islamic Law. Theory and Practice from the Sixteenth to the Twenty-first Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 7.

11. Yazid Ben Hounet, “Cent dromadaires et quelques arrangements.” Notes sur la *diyya* (prix du sang) et son application actuelle au Soudan et en Algérie,” *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 131 (2012): 203-21.

12. James Norman Dalrymple Anderson, “Homicide in Islamic Law,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 13, 4 (1951): 812.

13. Étymologiquement ce mot renvoie aux conventions usuelles.

14. Ce dernier définit le *'urf* comme un droit non écrit qui règle les rapports avec autrui, Chelhod, *Le droit dans la société bédouine*.

15. Chelhod, *Les structures du sacré chez les Arabes*, 26.

involontaire est, par exemple dans l'école malékite, de 100 dromadaires.¹⁶ Le montant pour la perte d'un organe est corrélé à la fréquence de sa présence dans le corps humain: le nez, organe unique, équivaut à une *diya* complète, un œil (organe pair) équivaut à la moitié, un doigt équivaut à un dixième, etc.

Présente dans la tradition islamique et dans le Coran, la *diya* a été reprise dans les codes pénaux de certains États ayant adopté la *sharī'a*, comme l'Iran,¹⁷ l'Arabie saoudite et le Soudan. La pratique du prix du sang est également justifiée par la coutume (*'urf* ou *'ādāt*) dans les pays où la *sharī'a* est source du droit étatique, comme dans les autres régions du monde musulman où elle n'est pas appliquée. Au Maghreb, comme je l'ai écrit, l'application de la *diya* témoigne de l'expansion et de l'influence de l'islam et des écoles de pensées juridiques islamiques, malikite en particulier. Les normes transmises trouvent à s'adapter de manières quelque peu différentes selon les contextes et les époques. Comment le prix du sang a-t-il été concrètement mis en œuvre dans cette région? Les travaux historiques sur le sujet sont hélas peu nombreux à nous le dire. L'ouvrage de Djinn Jacques-Meunié, *Le prix du sang chez les Berbères de l'Atlas*,¹⁸ offre toutefois quelques éléments d'appréciation quant aux normes d'application du prix du sang dans l'Anti-Atlas marocain aux 15^{ème} et 16^{ème} siècles, et par comparaison dans le Maghreb berbérophone et chez les bédouins d'Arabie et du Proche Orient, au 20^{ème} siècle. Son étude repose sur l'analyse de la charte de l'agadir (grenier collectif) d'*Ajarif*. Cette dernière aurait été élaborée en 1344 et aurait été en vigueur jusqu'au 20^{ème} siècle (l'étude de Jacques-Meunié date de 1964). L'agadir d'Ajarif (auquel succède celui d'Itourhaine) était situé sur le territoire de la tribu des Idouska Oufella. Dans ce travail, Jacques-Meunié essaie de comprendre en particulier deux fragments de la charte: l'un datant de 1405 et l'autre de 1563; on y découvre avec elle les cadres de l'application du prix du sang, ainsi que ses montants; on observe aussi les changements survenus entre 1405 et 1563 quant à l'application – assez différente – du principe de la compensation.

16. L'équivalence monétaire établie par cette école était, de l'époque de l'Imām Mālik (8^e siècle du calendrier chrétien, 2^e siècle du calendrier hégirien), de 1 000 dinars (pour ceux qui ont de l'or: Égypte, Syrie) ou 10 000 dirhams (pour ceux qui ont de l'argent: Irak). Mālik Ibn Anas, *al-Muwāṭa' of Imām Mālik ibn Anas, the first formulation of Islamic law* trans. Aisha Abdurrahman Bewley (London: Kegan Paul, 1989), 358-70.

17. Arzoo Osanloo, "The Measure of Mercy: Islamic Justice, Sovereign Power, and Human Rights in Iran," *Cultural Anthropology* 21, 4 (2006): 570-602.

18. Djinn Jacques-Meunié, *Le prix du sang chez les Berbères de l'Atlas* (Paris: Imprimerie Nationale, 1967), 247.

Dans la version datant de 1405, le droit au talion est reconnu, mais si le talion est outrepassé, la *diyya* est due. Il s'agit ici, en quelque sorte, de circonscrire la vengeance pour ne pas aboutir à un cycle de vendettas. C'est toutefois la pratique d'*el-hamel*, accompagnant la *diyya*, qui interroge davantage l'auteure. Celle-ci émet l'hypothèse qu'il s'agirait de la compensation du meurtre par le don d'un enfant mâle. Elle ajoute que "cette coutume a été relevée: d'une part chez des Berbères du Maroc en 1904, d'autre part chez les Bédouins d'Égypte en 1925 et, en 1961, chez les Bédouins de Jordanie."¹⁹ Une femme du clan du meurtrier est ainsi "prêtée" à un homme du clan de la victime, généralement un proche parent, afin de mettre au monde un enfant mâle, et de compenser ainsi la perte de la victime. Elle ajoute, reprenant l'analyse de G. Salmon, que cette coutume s'applique aussi bien à un homicide volontaire qu'involontaire.²⁰

Dans la Charte de 1563, la mention d'*el-hamel* – le don d'un enfant mâle – disparaît. Le principe du talion est absent; le meurtrier se voit bannir, il doit en outre payer 25 dinars pour la *diyya* (à la famille de la victime), et 25 dinars d'amende auprès des syndics du grenier collectif (*agadir*) de la communauté. Ces sommes sont considérées comme très importantes et difficilement payables par un individu. Amende et bannissement apparaissent ainsi dans les nouvelles dispositions; don de l'enfant mâle et loi du talion disparaissent. Faute de précisions concernant l'application du prix du sang dans les deux versions de la charte d'Ajarif (1404 et 1563), Djinn Jaques-Meunié s'est, à titre comparatif, intéressée aux sanctions du meurtre dans les coutumes berbères – encore observables au 20^{ème} siècle. On y apprend alors que c'est principalement l'homicide involontaire qui peut donner lieu à une compensation, comme nous l'avons vu s'agissant des normes islamiques, mais que "certaines tribus semblent même ne plus faire de différence entre homicide volontaire ou accidentel et admettre le choix entre le talion et la compensation, même pour un meurtre ou un assassinat."²¹ Tout comme chez les Trobriandais (Malinowski), bien que le talion soit en théorie prescrit, la compensation est en fait préférée et ce pour diverses raisons pragmatiques. Il s'agit ici d'un problème usuellement traité par les anthropologues: le hiatus existant entre les normes et les pratiques effectivement observables. Ce sujet a été abondamment discuté en anthropologie du droit, depuis au moins l'un de ses ouvrages fondateurs co-écrit par le juriste de Karl N. Llewellyn et l'anthropologue E. Adamson Hoebel: *The Cheyenne Way* (1941), qui combine les apports de la description ethnographique et ceux du réalisme juridique.²²

19. Ibid., 247.

20. Jacques-Meunié, *Le prix du sang chez les Berbères de l'Atlas*, 247.

21. Ibid., 257.

22. Le premier, Karl N. Llewellyn, alors professeur à la Columbia Law School, est l'une des figures américaines de l'école du réalisme juridique, mouvement qui insiste sur les applications contextuelles et politiques de la règle de droit. Le second, E. Adamson Hoebel, est un anthropologue formé au département d'anthropologie de Columbia (département fondé par Franz Boas), spécialiste des Indiens d'Amérique (Cheyenne, Shoshone, Comanche et Pueblo).

L'approche défendue par ces auteurs est de prendre en considération les trois voies (*roads*) pour appréhender le droit; la première, idéologique, est celle de la règle, de la norme, du "right way;" la deuxième est celle de la description de la pratique; la troisième consiste à s'intéresser aux cas de conflit, de litige (*dispute*), pour en dégager les motivations et les résultats. Ces trois voies s'entrelacent dans la perspective théorique de nos auteurs.²³ On retrouve cette approche dans un exemple rapporté par ces auteurs, où il est question de compensation en lieu et place de possibles représailles. Chez les Indiens Cheyenne, la sanction en cas d'homicide est généralement la vengeance ou le bannissement, néanmoins des formes de compensation – prix du sang – existent en certaines occasions. Le cas suivant montre comment et pourquoi se négocie la compensation, sur quel registre les acteurs se basent, les pressions qui s'exercent, etc.: "Bull Hump and Striving Elk returned from a foray to find the camp in a state of seething excitement over an outbreak of violence which had resulted in the death of their friend, Sharp Nose. The two braves boiled for revenge. When they went to rally Spotted Elk to their cause, the latter's father subjected them to a lecture. 'Don't do it. In our tribe killers have a bad name. You are men of reputation. Your names are well thought of. Don't spoil them!' When Starving Elk refused to listen, there came two chiefs bearing a pipe and an offer of two horses provided by the murderer's relatives. When finally the revenge-seekers capitulated to the chiefs' plea for peace, they were showered with the two leaders' thanks. They refused to profit by the 'bribe' of the horses, however. They let them loose for anyone to take who would [No contaminating their virtue with sullied blood-gifts!] But when the father of the dead Sharp Nose embraced them, profusely thanking them for not causing trouble, they acceded to his request, that they take their pick of his horses."²⁴

Au-delà d'un rapport pragmatique au droit, qui fait la part belle aux cas concrets et aux multiples voies possibles pour régler les litiges, l'exemple et l'approche de Llewellyn et Hoebel montrent que l'acceptation du prix du sang est bien souvent une affaire de négociation, de pression. Elle ne découle pas automatiquement de la règle de droit. D'une certaine manière, l'application du prix du sang et la valeur que l'on accorde au crime doivent être chaque fois ramenées aux impératifs supérieurs, propres à chaque groupe, en l'occurrence ici la réputation du nom et la paix entre les clans. Au Maghreb, comme ailleurs, la pratique coutumière du prix du sang est avant tout une affaire de groupes sociaux – familles, clans, tribus, villages, etc. – et elle s'explique

23. Karl Nickerson Llewellyn et Edward Adamson Hoebel, *The Cheyenne Way: Conflict and Case Law in Primitive Jurisprudence* (Norman: University of Oklahoma Press, 1941), 20-21.

24. Llewellyn and Hoebel, *The Cheyenne Way*, 135-6.

non seulement par les normes mais avant tout par les rapports de pouvoirs, hiérarchiques, d'échanges, d'amitié, de conflictualité entre les différents groupes en présence. La pratique coutumière du prix du sang s'inscrit, en outre, dans une procédure impliquant plusieurs acteurs—parentèle/clan de la victime et du coupable, médiateur, garants, etc.— et comportant différentes phases — négociations, sacrifices, repas sacrificiels.²⁵ On observe ainsi, dans l'application du prix du sang, l'existence certes de norme et de montants attendus, mais surtout des applications variables selon les circonstances du préjudice, mais aussi selon les dynamiques des rapports socio-politiques entre les groupes impliqués. Il faut ainsi dépasser les visions, quelque peu statiques, des mécanismes juridiques locaux. Ceux-ci évoluent, comme nous l'avons remarqué s'agissant de la charte d'*Ajarif*, et sont soumis aux transformations socio-historiques tant au niveau local qu'à plus vaste échelle. La production du droit coutumier, durant la période coloniale a pu avoir des conséquences variables selon les contextes. Après les Indépendances, les politiques étatiques — notamment le degré d'application de la charia —, les politiques sociales, la présence (ou l'absence) des représentants des autorités étatiques, les circulations d'idées (normes islamiques, droits de l'homme et de la femme, etc.), et des personnes (autorités religieuses notamment) ont, bien entendu, contribué à façonner les pratiques du prix du sang dans les sociétés musulmanes.

Évolution, adaptation de la *diyya*

Dans les travaux anthropologiques classiques, comme dans ceux de Jacques-Meunié sur les systèmes berbères coutumiers, il est indiqué, d'une part, que la pratique du prix du sang dépend des circonstances du préjudice — en particulier s'agit-il d'un homicide ou d'une blessure intentionnelle ou non, si celui-ci a eu lieu en temps de paix ou en temps de guerre/conflit — et que, d'autre part, le montant de la compensation est relatif aux statuts sociaux des victimes et des coupables. Celui-ci varie ainsi selon qu'on est une femme ou un homme, un adulte ou un enfant, esclave ou libre, selon la profession, et plus généralement selon le statut que l'on a dans la société.

Dans les pays musulmans où la *diyya* est encore appliquée, qu'elle soit intégrée au droit étatique (comme au Soudan ou en Mauritanie) ou fonctionnant, de manière parallèle au sein des familles et groupes sociaux (comme en Algérie), on peut, malgré les différences, observer la même tendance: si les montants varient selon les circonstances et le type de préjudice (homicide,

25. Jacques-Meunié, *Le prix du sang chez les Berbères de l'Atlas*; Ben Hounet, "La *diyya* (prix du sang)."

atteintes à l'intégrité physique), ils sont de moins en moins indexés sur le statut de la victime ou du coupable. Ils tendent à devenir identiques quels que soient les sexes et le statut socio-professionnel des personnes impliquées. Enfin, et comme nous le verrons par la suite, la *diya* semble, en particulier dans les pays où elle est inscrite dans le code pénal, se présenter comme une forme d'assurance civile ou professionnelle.

Dans certaines régions de l'Algérie, en particulier dans les zones sahariennes et présahariennes, la *diya* est en effet encore pratiquée bien qu'elle ne soit pas reconnue dans le droit algérien. Il s'agit donc d'une pratique qui s'effectue parallèlement aux procédures de la justice étatique – en certains endroits. Dans le Nord de l'Algérie, région plus peuplée, urbanisée, la pratique a pratiquement disparu. Dans la région d'Ain Sefra (Mont des Ksour, Atlas Saharien), certains de mes interlocuteurs impliqués dans les affaires de *diya* m'expliquaient (en 2008/2010) qu'il ne s'agissait plus de *diya* à proprement parler – préférant ainsi parler de *diya* symbolique. Dans la tradition malikite et dans la coutume bédouine, le montant de la *diya* est en effet normalement de 100 dromadaires pour un homicide involontaire. Or, ceux pratiqués dans la région d'Ain Sefra étaient, au début du 21^{ème} siècle, nettement inférieurs: environ 100 000 DZD,²⁶ soit le prix de 10 moutons,²⁷ pour un homicide involontaire. Les raisons invoquées étaient d'une part la cherté de la vie et d'autre part le fait que le coupable ou son assurance lorsqu'il s'agit d'accidents – et il s'agit là des cas les plus fréquents – devait encore payer à la famille de la victime les frais relatifs aux dommages et intérêts prononcés lors du jugement civil, ainsi que l'amende fixée lors du jugement pénal. La *diya* est surtout pratiquée localement lorsqu'il s'agit d'homicide involontaire. Il existe même un système pour ces cas-là: toutes les fractions de la confédération tribale des 'Amūr – confédération tribale qui est implantée dans la région d'Ain Sefra et qui constitue la majeure partie de sa population,²⁸ – mais aussi avec eux les habitants du *q̣sar* de Sfisifa (l'un des villages traditionnels de la région) et les familles des Awlād Ziād (un lignage implanté dans la région depuis les années 1980) contribuent à la *diya*.²⁹ Chaque fraction a un ou

26. Le salaire minimum était de 12 000 Dzd (environ 120 euros en 2008) en Algérie.

27. Je mets cette indication à titre comparatif. Le mouton ne constitue cependant pas l'unité de mesure actuelle de la *diya*. Il est toutefois intéressant de noter (cf. également Ben Hounet, "La *diya* (prix du sang)," que le mouton, et son sacrifice, jouent un rôle important dans les rituels de réconciliation.

28. Les 'Amūr forment une confédération comprenant trois grandes tribus: les Swala, les Awlād Salim et les Awlād Būbkar. Sur les 'Amūr et la question tribale en Algérie, voir, Yazid Ben Hounet, *L'Algérie des tribus. Le fait tribal dans le Haut Sud-Ouest contemporain* (Paris: L'Harmattan, 2009); Yazid Ben Hounet, "La tribu comme champ social semi-autonome," *L'Homme* 194 (2010b): 57-74.

29. Les autres tribus et lignages de la région, tels les Awlād Būtkhill (habitants du *q̣sar* d'Ain Sefra) et les 'Awlād Sid Tādj, ne participent pas à ce système. Ils contribuent à la *diya* de manière indépendante.

deux responsables (*mas 'ūwlūn, mas 'ūwl au singulier*)³⁰ chargés de collecter la somme qui sera donnée à la famille de la victime. Celle-ci s'élevait au début des années 2000' à 80 000 DZD pour l'homicide involontaire d'un enfant, 100 000 DZD pour une femme et 120 000 DZD pour un homme – et ce quels que soient leurs statuts socio-professionnels. Elle a dans les années 2007/2008 été fixée à 100 000 DZD quels que soient le genre et l'âge de la victime. En somme, le montant s'est retrouvé identique quel que soit le statut de la victime et du coupable. Mais lorsqu'il s'agit d'homicide volontaire, ce système impliquant l'ensemble des fractions ne fonctionne plus: lorsque le principe de la compensation est accepté par la famille de la victime, il appartient seulement à la famille agnatique³¹ du coupable de réunir la somme qui est souvent plus importante (entre 100 000 et 400 000 DZD).

On remarquera donc que la pratique du prix du sang – même si les montants sont actuellement symboliques – n'a pas disparu mais s'est au contraire adaptée pour s'ajuster aux règles juridiques de l'État algérien. Une charte a également été établie (2005/2008) dans l'Est algérien pour harmoniser les montants de la *diyya* auprès des tribus (*'arsh*) de la région de Khenchela.³² Dans l'Ouest algérien, comme à l'Est, les montants sont indexés sur les crimes et préjudices commis – quels que soient le statut et le sexe de la victime ou du coupable et quel que soit le clan auquel ces individus appartiennent. La gravité de l'acte délictueux ou criminel est ainsi appréciée indépendamment des qualités de la victime.

Le prix du sang existe également au Soudan, aussi bien dans le Nord (*diyya*) que dans le Soudan du Sud (notamment sous d'autres appellations, *cut* chez les Nuer par exemple).³³ Au Nord, comme au Sud, certaines compensations, en particulier celles ayant trait aux cas d'atteintes à l'intégrité physique, se font en dehors de tout arbitrage des tribunaux d'État. L'inscription de la *diyya* dans le code pénal soudanais (Nord-Soudan actuel) remonte à 1983, mais l'application actuelle de la *diyya* relève des dispositions du code pénal de 1991. Les conditions et estimations de la *diyya* sont donc définies par ce dernier qui distingue deux types: la *diyya* complète et la *diyya* aggravée (lorsque l'homicide est volontaire et que la famille du coupable accepte la compensation à la place du talion), ainsi que la responsabilité juridique de la *'āqila* (le clan), dont la définition intègre à la fois la parenté agnatique, mais également l'assurance

30. Pour simplifier la lecture, je ne garderai par la suite que la forme au singulier.

31. Localement, on parle de ceux qui portent le même nom que le coupable et non pas nécessairement de la famille agnatique jusqu'au cinquième degré, les *khamisa* mis en exergue par Joseph Chelhod pour les Bédouins du Proche-Orient (Chelhod, *Le droit dans la société bédouine*).

32. Ben Hounet, "Cent dromadaires et quelques arrangements."

33. Rappelons que le Sud Soudan a fait sécession de la République du Soudan, le 9 juillet 2011, à la suite d'un référendum d'autodétermination organisé en janvier 2011.

et l'employeur, voire la corporation professionnelle. Dans l'article 43 du droit pénal de 1991, (Soudan) relatif au jugement de la *diyya*, celle-ci peut être ordonnée par le juge dans les cas suivants: a. meurtre ou blessures volontaires, si le talion (*qiṣāṣ*) est abandonné (par la victime ou ses ayants droit); b. homicide semi intentionnel ou blessures semi intentionnels; c. homicide ou blessures causés par négligences; d. homicide ou blessures causés par un mineur ou une personne sans capacité de discernement. L'article 45 stipule les personnes responsables du règlement de la compensation: a) le coupable dans le cas d'homicide ou blessures volontaires; b) le coupable et son clan (*'āqila*) dans le cas d'homicide ou blessures semi intentionnels ou causés par négligences. Dans ce même article, il est indiqué que le clan comprend la parenté paternelle du coupable, ou son assureur, les personnes juridiquement responsables du coupable, et l'employeur si l'offense a lieu durant la période de travail.

Le prix du sang pour homicide a été estimé, en 2000, à un maximum de trois millions de dinars (*diyya* aggravée) et à un minimum de deux millions (*diyya* complète, lorsque l'homicide est involontaire: négligences),³⁴ soit environ 10 000 euros dans le premier cas et 6 600 euros dans le second. La commission soudanaise chargée de l'évaluation de la *diyya* a ainsi procédé à l'estimation monétaire de son montant, conformément à la jurisprudence islamique, qui prend en considération l'âge des dromadaires, afin que la *diyya* comprenne 20 *Ibn makhad* [d'un an], 20 *bint makhad* [chamelles d'un an], 20 *bint Laboun* [de deux ans], 20 *Ḥaqqā* [de trois ans] et 20 *Jazā'a* [de quatre ans].

La *diyya* est aussi reprise dans le code pénal mauritanien. Le code en vigueur (datant du 9 juillet 1983) se base sur la typologie des crimes que l'on retrouve dans les écoles classiques de jurisprudence islamique: 1) les crimes passibles des peines modulables (*ta'zīr* et *siyāsa*); 2) les peines prescrites par le Coran ou la Sunna (*ḥudūd*); les offenses contre les personnes donnant lieu à une vengeance ciblée (*qiṣāṣ*) ou au prix du sang (*diyya*). Le montant du prix du sang varie (2016/2017) de 200 000 à 1 200 000 ouyguias (soit de 500 à 3000 euros environ).³⁵ La *diyya* complète, en cas d'homicide, constitue

34. *Édit pénal N°(1) de l'an 2000. Sujet: évaluation aux dispositions de la diyya [prix de sang] et les moyens de l'exiger* (traduction). Présidence du Corps judiciaire. Bureau technique de la Cour suprême, daté du 13 mars 2000.

35. Sur le prix du sang en Mauritanie, voir, Louis Rodrigue Kotoko, "De la solidarité comme moyen de réparation du préjudice en Afrique à la notion d'assurance: le cas du Bénin et de la Mauritanie," (Thèse de Droit. Normandie Université, 2017); Malick Thiolye, "Le droit mauritanien de la responsabilité civile: approche des notions de faute et de dommage," (Thèse de Droit. Université de Perpignan, 2017); Amadou Diop, "La finance informelle en Mauritanie: fondements et évolution récente," *Finance and Bien Commun*, 28-29, 3 (2007): 58-64; Jérôme Ballet et Bilal O. Hamzetta, "Le capital social comme protection sociale? Le cas de la Mauritanie," *Revue Tiers Monde* 175, 3 (2003): 637-55.

une somme relativement élevée compte-tenu du salaire moyen (environ 80 euros) et du coût de la vie – et ce bien que le montant demandé soit moins élevé que le prix de 100 dromadaires. De fait, elle est majoritairement réunie par les proches, bien souvent la *‘âqila* (clan paternel du coupable), ou par les assurances, lorsqu’il s’agit d’un accident et que le coupable est assuré.³⁶ Le code pénal mauritanien, s’il maintient l’inégalité du montant du prix du sang selon le sexe de la victime,³⁷ uniformise néanmoins la compensation pour tous les hommes et toutes les femmes – et ce quels que soient leurs âges ou positions au sein de la société. En somme, les montants deviennent standards en ce qu’ils s’appliquent à tous et seule persiste l’inégalité de traitement entre l’homme et la femme. En outre, comme au Soudan, on observe que le prix du sang est de plus en plus payé par les assurances – car les homicides sont souvent le fait d’accidents de la circulation – et que le juge peut selon les circonstances solliciter le clan (la *‘âqila*, dont les contours se trouvent élargis)³⁸ et/ou les assurances automobiles ou professionnelles.

L’inégalité du montant de la compensation selon le sexe de la victime demeure dans plusieurs régions du monde musulman – comme en Mauritanie. Mais le sujet est discuté, y compris chez les théologiens conservateurs, et des évolutions/transmutations apparaissent à ce sujet. Par exemple, en 2004, lors de la conférence internationale pour la famille (Doha, Qatar), Yūsuf al-Qarḍāwī, président de l’union internationale des savants musulmans, a défendu l’idée que le montant du prix du sang devait être le même pour l’homme et la femme. Cette prescription fut par la suite reprise dans le droit de l’émirat du Qatar, pays où il officie. Parallèlement au prix du sang, les codes pénaux soudanais prévoient des peines d’emprisonnement selon la gravité des faits – notamment pour les cas d’homicide volontaire et de conduite en état d’ivresse ayant entraîné la mort.

L’application actuelle du prix du sang, en contexte culturel musulman, s’explique du fait de son inscription dans le Coran et dans les normes

36. “Selon les statistiques du Commissariat Spécial de la Voie Publique de Nouakchott, créé par le gouvernement afin d’améliorer la circulation et ses problèmes dans la capitale, environ 30% des voitures circulent de nos jours sans assurance.” Voir, Marta Alonso Cabré, “La diya et la résolution des conflits au sein de la circulation routière à Nouakchottl” in *Les espaces publics au Maghreb. Au carrefour du politique, du religieux, de la société civile, des médias et des NTIC* (Oran: CRASC, 2013), 286.

37. Le montant du prix du sang pour un homme est le double du montant accordé pour une femme. Thioye précise que “(...) aucune distinction entre l’homme et la femme n’est observée dans ce domaine tant que l’indemnisation allouée n’excède pas le tiers (1/3) de la *diya* globale [complète].” En cela le prix du sang s’aligne sur la règle traditionnelle de l’héritage: l’homme hérite du double de sa sœur. Voir: Thioye, *Le droit mauritanien de la responsabilité civile*, 189.

38. Il ne s’agit plus seulement de la parenté agnatique jusqu’au 5^{ème} degré.

islamiques. On peut aussi considérer qu'il s'agit d'un legs coutumier et qu'il est question pour les personnes concernées d'agir en conformité à la fois avec les prescriptions islamiques et coutumières. Mais, comme nous l'avons vu, le prix du sang est une norme qui a évolué sous les effets des transformations socio-historiques. Ses conditions d'application, les montants selon les statuts des justiciables (coupables et victimes), ses formes (biens, femmes, argent) ont changé au cours des siècles, et même ces vingt dernières années dans les codes pénaux des pays adoptant la charia.

On remarquera, également, que les sommes en jeu, parfois symboliques – comme cela est le cas en Algérie –, ne suivent pas, à la lettre, les montants prescrits autant en islam que dans les coutumes. De sorte qu'il est permis de penser que c'est davantage l'acte social accompagnant le don d'argent, ou de biens, qui importe. Raymond Verdier écrivait justement à propos du prix de sang: "Ni achat, ni rachat, le paiement du sang a valeur d'alliance; tel "le prix de la fiancée," il permet à la vie de s'échanger; prix de la paix, il substitue à la contre offense mortelle le don d'une vie; prix du pardon, il efface la dette de mort [...]. Mais, par-delà la compensation pécuniaire qu'elle opère, il importe de souligner que la compensation est avant tout un rituel de réconciliation entre parties adverses."³⁹ Cette approche du phénomène compensatoire vaut bien entendu lorsque celle-ci est le fait de groupes sociaux – familles, clans, tribus, villages etc. Il en va autrement lorsque le prix du sang est inscrit dans le code pénal. Il s'agit alors ici de mettre en œuvre, et souvent de manière routinière, le droit. Ce faisant, cela contribue aussi à promouvoir et prolonger le principe et l'éthique de la compensation – en particulier s'agissant des homicides et blessures involontaires. Et les juges sont dans ces circonstances amenés à pousser les parties à se 'réconcilier,' ne serait-ce que de manière momentanée.

Le prix du sang a donc pour objet de suspendre – ne serait-ce qu'un moment – la vengeance, et plus largement le conflit, et de permettre aux parties impliquées de rétablir, ne serait-ce que symboliquement, l'équilibre et de corriger un peu les torts subis. Le prix du sang est donc avant tout un geste moral et social. Moral, car il s'agit d'une reconnaissance du tort subi – de la part du coupable ou de son groupe, et/ou de la part de la justice, du système judiciaire. Social, car le don d'argent, ou de biens, a valeur d'échange, parfois d'alliance, et réintroduit un peu de lien entre les parties concernées. La *diyya* est donc un instrument de la justice restauratrice et réparatrice. Elle se distingue du *qiṣāṣ* qui est, lui, un outil de la justice punitive, dans les sociétés musulmanes.

39. Raymond Verdier, "Postface: De la vengeance à la réconciliation," in *La vengeance dans les sociétés extra occidentales*, éd. Raymond Verdier, vol. 2 (Paris: Éditions Cujas, 1980), 195.

On est amené ainsi à penser que la ‘compensation’ ne vise pas à compenser réellement les pertes subies – comment pourrait-on remplacer la perte d’une personne? – mais elle répond à un double objectif: 1) ne pas laisser les victimes, ou plus exactement les familles de victime, dans le désœuvrement moral et financier, en reconnaissant par le don (en argent ou en bien) les torts subis et en proposant une forme d’alliance renouvelée. 2) du point de vue de la communauté ou de la société, éviter que naissent des cycles de vengeance et contre-vengeance. Le “*geste de l’État*” qu’évoquait Farouk Ksentini pourrait d’une certaine manière être rapproché de cette conception du prix du sang. Mais, comme ce dernier, cette manière de concevoir la justice ne nous paraît plus suffisante. Il y manque ce devoir de vérité et ce devoir de punir – chers aux justices de la plupart des États modernes. Il y manque également cette reconnaissance des torts et la demande de pardon de la part des coupables eux-mêmes à destination des victimes elles-mêmes et/ou de leurs proches – ce qui correspond à une forme d’individualisation des torts et des préjudices.

Il convient aussi ici de souligner un point important, évoqué quelques lignes plus haut. La compensation quand elle est le fait de l’État, soit dans le cadre de la mise en œuvre des mesures de réconciliation nationale (Algérie) soit quand elle est demandée par les juges dans les affaires pénales (cas du Soudan ou de la Mauritanie) ne s’accompagne pas nécessairement d’un ‘processus ritualisé.’ Or, les travaux anthropologiques sur le prix du sang entre groupes sociaux montrent d’une part que cet objet s’insère bien souvent dans un dispositif social, rituel, symbolique et d’autre part que ce dispositif conditionne en amont l’acceptation du prix du sang ou consacre en aval la négociation entre les parties.

Pierre Bonte, s’agissant de la Mauritanie et de la société maure, a par exemple discuté du rituel de la *t’ârgîba*, sacrifice de reconnaissance des torts, pratiqué devant la tente de celui dont on sollicite la protection, avant la négociation de la *diya*. Cet acte constitue en outre une reconnaissance des relations hiérarchiques entre les individus et les groupes: “En reconnaissant un tort et en le réparant de cette manière on reconnaît simultanément son incapacité à assumer un éventuel conflit, on admet une hiérarchie de fait qui va se transformer, dans la forme même du rituel, en hiérarchie statutaire.”⁴⁰ Ce sacrifice qui intervient en amont de toute négociation et qui constitue donc un aveu fort des torts commis, a pour objet de restaurer l’honneur de la personne ou du groupe préjudicié.⁴¹

40. Bonte, “Symboliques et rituels de la protection,” 244.

41. Sur ce sujet, voir également la note de synthèse d’Aïda Kanafani-Zahar, “Reconnaissance de tort et t’ârgîba au Sahara occidental,” in *L’anthropologie en partage. Autour de l’œuvre de Pierre Bonte. d’une ethnographie des sociétés pastorales sahariennes à une anthropologie comparée des sociétés musulmanes*, éd. Yazid Ben Hounet, Anne-Marie Brisebarre, Barbara Casciarri et Abdel Wedoud Ould Cheikh (Paris: Karthala, à paraître).

Le sacrifice donc peut être compris, lorsqu'il est en amont, comme l'acceptation d'avoir commis un tort et la reconnaissance du fait de ne pas vouloir une réponse violente. Mais il peut aussi signifier, en aval, l'établissement de la dimension contractuelle de la *diya* au moment de son versement, définissant ainsi les parties concernées. Ainsi, dans la région d'Aïn Sefra (Mont des Ksour, Algérie), les sacrifices se font en aval de la décision de la *diya*, et non en amont comme cela pouvait être (ou peut être encore) le cas en d'autres endroits de l'Afrique du Nord.⁴² Ce sacrifice peut, en outre, s'expliquer comme préalable à la mise en place du repas sacrificiel, de la *zardâ*, du banquet qui revêt en Afrique du Nord une importance toute particulière.⁴³ Ce dernier est en effet considéré comme un rituel qui instaure un lien durable d'alliance, de proximité – on peut ici évoquer l'idée que le partage de la nourriture réaffirme le fondement de l'amitié/concorde ('*axiom of amity*').⁴⁴ La *diya* est donc ici inscrite dans un processus social, rituel, symbolique dans lequel sont notamment véhiculées les idées de reconnaissance de tort, de protection et de re-contractualisation des rapports hiérarchiques, de négociation, de réitération de la concorde, etc. Plus largement, l'anthropologie a mis en évidence les dimensions sociales et symboliques des monnaies données en guise de prix du sang, qu'il s'agisse de monnaies en cheptel au sein des sociétés pastorales (comme chez les Nuer) ou de monnaies de coquillage comme chez Wodani de Nouvelle Guinée.⁴⁵ Il est en effet utile de mettre en exergue le fait que, dans de nombreuses sociétés, la monnaie a une dimension holistique, et qu'elle a intrinsèquement une dimension sociale et symbolique.⁴⁶ Elle est partie prenante d'une totalité dont elle est l'émanation et le symbole. Cette approche nous enjoint à ne pas avoir une seule vision "comptable" de la compensation. Des dimensions symboliques et sociales entourent bien souvent les biens et l'argent circulant entre les groupes sociaux.

Or une telle dimension semble absente dans les pratiques d'indemnisation/compensation opérées par l'État algérien. Plus largement, aucune mesure d'ordre symbolique – telle qu'une journée contre l'oubli – n'a été mise en place par ce dernier; et ce en dépit des sollicitations et initiatives

42. Ben Hounet, "La *diya* (prix du sang)."

43. Hassan Rachik, *Sacré et sacrifice dans le Haut-Atlas marocain* (Casablanca: Afrique-Orient Éditions, 1990).

44. M. Fortes, *Kinship and the Social Order* (London: Routledge and Kegan Paul, 1969).

45. Stéphane Breton, "Death and the Ideology of Compensation among the Wodani, Western Highlands of Irian Jaya," *Social Anthropology* 7, 3 (1999a): 297-326; Stéphane Breton, "Social Body and Icon of the Person: A Symbolic Analysis of Shell Money among the Wodani, Western Highlands of Irian Jaya," *American Ethnologist* 26 4 (1999b): 1-25; Stéphane Breton, "Tuer, manger, payer. L'alliance monétaire des Wodani de Papouasie occidentale," *L'Homme* 162 (2002): 197-232.

46. Viviana A. Zelizer, "The Social Meaning of Money: 'Special Monies,'" *American Journal of Sociology* 95, 2 (1989): 342-77.

diverses des associations de familles de victimes du terrorisme, au rang desquelles figurent en premier lieu les associations de familles de disparus.

Comme nous l'avons vu, dans le Coran la *diyya* est définie comme un adoucissement, "une faveur de la miséricorde de Dieu." Si elle est prescrite dans le cadre d'homicide involontaire, elle n'est pas pour autant obligatoire. Elle peut être utilisée dans les pratiques de réconciliation (*ṣulḥ*) entre familles et groupes, comme c'est encore le cas en Algérie, ou être intégrée dans le droit pénal (cas du Soudan, Iran, Arabie Saoudite, etc.). Son inscription dans le Coran et dans le droit islamique, bien qu'il s'agisse d'une pratique dont les origines sont préislamiques, lui confère de surcroît un aspect à la fois vertueux et recommandable. Plus largement, la pratique de la réconciliation (*ṣulḥ*) n'est pas simplement coutumière. Elle est un idéal, préférable au procès, constituant un aspect important du système traditionnel de justice islamique⁴⁷ et la *diyya* en constitue un moyen privilégié. Encore faut-il qu'elle revête cette dimension de l'échange rituel qui lui confère tout son sens. C'est peut-être lorsque le rituel, et donc toute la dimension sociale et symbolique, disparaissent que la *diyya* ne devient qu'un simple outil technique, montant monétaire, ayant peu d'efficacité dans les processus de réconciliation.

L'usage de la compensation, *diyya*, dans les pratiques de réconciliation coutumières et religieuses, voire dans les mécanismes judiciaires et juridiques (Soudan/Mauritanie) amène à considérer les manières dont on conçoit le crime en Afrique du Nord. Quelles sont également les articulations entre crimes et sanctions d'une part et crimes et compensations/réparations d'autre part? À quel moment et pourquoi décide-t-on de restaurer, réparer et/ou de punir?

Bibliographie

- Alonso Cabré, Marta. "La *diyya* et la résolution des conflits au sein de la circulation routière à Nouakchott." In *Les espaces publics au Maghreb. Au carrefour du politique, du religieux, de la société civile, des médias et des NTIC*, 283-91. Oran: CRASC, 2013.
- Anderson, James Norman Dalrymple. "Homicide in Islamic Law." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 13, 4 (1951): 811-28.
- Ballet, Jérôme et Bilal O. Hamzetta. "Le capital social comme protection sociale? Le cas de la Mauritanie." *Revue Tiers Monde* 175, 3 (2003): 637-55.
- Ben Hounet, Yazid. *L'Algérie des tribus. Le fait tribal dans le Haut Sud-Ouest contemporain*. Paris: L'Harmattan, 2009.
- _____. "La *diyya* (prix du sang): Gestion sociale de la violence et logiques sacrificielles en Algérie (Sud-Oranais)." *Annales de la Fondation Fyssen* 24 (2010a): 196-215.
- _____. "La tribu comme champ social semi-autonome." *L'Homme* 194 (2010b): 57-74.
- _____. "Cent dromadaires et quelques arrangements." Notes sur la *diyya* (prix du sang) et

47. Aida Othman, "An Amicable Settlement is Best: Sulh and Dispute Resolution in Islamic Law," *Arab Law Quarterly* 21, 1(2007): 64-90.

- son application actuelle au Soudan et en Algérie." *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 131 (2012): 203-21.
- Bonte, Pierre. "Symboliques et rituels de la protection. Le sacrifice t'argîba dans la société maure." In *Sacrifices en islam. Espaces et temps d'un rituel*, dir. Pierre Bonte, Anne-Marie Brisebarre, et Gokalp Altan, 239-61. Paris: CNRS Éditions, 1999.
- Breton, Stéphane. "Death and the Ideology of Compensation among the Wodani, Western Highlands of Irian Jaya." *Social Anthropology* 7, 3 (1999a): 297-326.
- _____. "Social Body and Icon of the Person: A Symbolic Analysis of Shell Money among the Wodani, Western Highlands of Irian Jaya." *American Ethnologist* 26, 4 (1999b): 1-25.
- _____. "Tuer, manger, payer. L'alliance monétaire des Wodani de Papouasie occidentale." *L'Homme* 162 (2002): 197-232.
- Chelhod, Joseph. *Le droit dans la société bédouine, recherches ethnologiques sur le 'orf ou droit coutumier des Bédouins*. Paris: Marcel Rivière et Cie, 1971.
- _____. *Les structures du sacré chez les Arabes*. Paris: Maisonneuve et Larose, 1986.
- Daaïf, Lahcen. "Le prix du sang (diya) au premier siècle de l'Islam." *Hypothèses* 1 (2006): 329-42.
- Diop, Amadou. "La finance informelle en Mauritanie: Fondements et évolution récente." *Finance and Bien Commun*, 28-29, 3 (2007): 58-64.
- Fortes, M. *Kinship and the Social Order*. London: Routledge and Kegan Paul, 1969.
- Jacques-Meunié, Djinn. *Le prix du sang chez les Berbères de l'Atlas*. Paris: Imprimerie Nationale, 1967 [1964].
- Kanafani-Zahar, Aïda. "Reconnaissance de tort et t'argîba au Sahara occidental." In *L'anthropologie en partage. Autour de l'œuvre de Pierre Bonte. D'une ethnographie des sociétés pastorales sahariennes à une anthropologie comparée des sociétés musulmanes*, eds. Yazid Ben Hounet, Anne-Marie Brisebarre, Barbara Casciarri et Abdel Wedoud Ould Cheikh. Paris, Karthala, à paraître.
- Kotoko, Louis Rodrigue. "De la solidarité comme moyen de réparation du préjudice en Afrique à la notion d'assurance: Le cas du Bénin et de la Mauritanie." Thèse de Droit. Normandie Université, 2017.
- Llewellyn, Karl Nickerson et Edward Adamson Hoebel. *The Cheyenne Way: Conflict and Case Law in Primitive Jurisprudence*. Norman: University of Oklahoma Press, 1941.
- Malik Ibn Anas. *Al-Muwaṭa of Imam Malik ibn Anas, the first formulation of Islamic law* trans. Aisha Abdurrahman Bewley. London: Kegan Paul, 1989.
- Osanloo, Arzoo. "The Measure of Mercy: Islamic Justice, Sovereign Power, and Human Rights in Iran." *Cultural Anthropology* 21, 4 (2006): 570-602.
- Othman, Aida. "An Amicable Settlement is Best: Sulh and Dispute Resolution in Islamic Law." *Arab Law Quarterly* 21, 1(2007): 64-90.
- Ould Cheikh, Abdel Wedoud. "Talion, sharī'a et justice bédouine." *Atelier de réflexion, Justice pénale, justice humaine et droit à la vie: Enjeux et perspectives*. Nouakchott, 30 et 31 juillet 2016.
- Peters, Rudolf. *Crime and Punishment in Islamic Law. Theory and Practice from the Sixteenth to the Twenty-first Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Rachik, Hassan. *Sacré et sacrifice dans le Haut-Atlas marocain*. Casablanca: Afrique-Orient Éditions, 1990.
- Salmon, Georges. "Les institutions berbères." *Archives marocaines* I, 1(1904): 134-5.
- Tyan, Émile. "Diya." *Encyclopédie de l'Islam*, tome II, 350-2. Leiden: Brill, 1965.
- Thioye, Malick. "Le droit mauritanien de la responsabilité civile: Approche des notions de faute et de dommage." Thèse de Droit. Université de Perpignan, 2017.

Verdier, Raymond. "Postface: De la vengeance à la réconciliation." In *La vengeance dans les sociétés extra occidentales*, éd. Raymond Verdier, vol. 2, 193-6. Paris: Éditions Cujas, 1980.

Zelizer, Viviana A. "The Social Meaning of Money: 'Special Monies.'" *American Journal of Sociology* 95, 2 (1989): 342-77.

التعويض عن القتل في بلدان المغرب: تأمل في تطور فدية الدم ومعانيه (الدية)

ملخص: تتناول هذه الورقة معاني التعويض في بلدان المغرب من منطلق الدية، مع استعراض لطرق تطبيقها في مختلف البلدان والسياقات. وهكذا تم دمجها في قانون العقوبات والممارسة القضائية في موريتانيا والسودان، بينما لم يتم تكريسها في الجزائر والمغرب ضمن القانون الجنائي وظل استخدامها ساري المفعول أحياناً، حتى اليوم، خارج الآليات القضائية وبالإضافة إليها. وتظهر هذه المقالة أن الأمر يتعلق بممارسة تتطور وتتأقلم مع تحولات المجتمعات (تطور المبالغ حسب الجرائم، المحو التدريجي للتمييز حسب الجنس والعمر والوضع الاجتماعي للضحية والجاني). وقد سمح لنا تحليل ممارسة الدية، بين الفئات الاجتماعية، بتحديد أوجه التشابه والاختلاف مع التعويض عندما يتم توفيره من قبل الدولة أو السلطات السياسية في بلد ما.

الكلمات المفتاحية: تعويض، الجزائر، المغرب، موريتانيا، قانون، جمارك.

Compenser au Maghreb: réflexion sur l'évolution et les significations du prix du sang (*diyya*)

Résumé: Cet article porte sur les significations de la compensation au Maghreb, à partir de l'exemple du prix du sang (*diyya*). Je présente les manières dont la *diyya* est appliquée selon les pays et les contextes. Elle est ainsi intégrée au code pénal et à la pratique judiciaire en Mauritanie et au Soudan, alors qu'en Algérie et au Maroc elle n'est pas inscrite dans le droit pénal et est utilisée parfois, encore de nos jours, en dehors (et en complément) des mécanismes judiciaires. Je montre qu'il s'agit d'une pratique qui évolue et qui s'adapte aux transformations des sociétés (évolution des montants selon les crimes, effacement progressif des distinctions selon le sexe, l'âge et le statut social de la victime et du coupable). L'analyse de la *diyya* entre groupes sociaux nous permettra de dégager les similitudes et différences avec l'indemnisation lorsque celle-ci est le fait de l'État ou des autorités politiques d'un pays.

Mots-clés: Compensation, Algérie, Maroc, Mauritanie, droit, coutumes.