Le règlement des conflits tribaux au Yémen

François Burgat

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/ema/1042>

DOI : 10.4000/ema.1042

ISSN : 2090-7273

Éditeur

CEDEJ - Centre d'études et de documentation économiques juridiques et sociales

Édition imprimée

Date de publication : 30 juin 2005

Pagination : 101-126

ISSN : 1110-5097

Référence électronique

François Burgat, « Le règlement des conflits tribaux au Yémen », *Égypte/Monde arabe* [En ligne], 1 | 2005, mis en ligne le 08 juillet 2008, consulté le 07 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/ema/1042> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ema.1042>

Ce document a été généré automatiquement le 7 juillet 2022.

Tous droits réservés

Le règlement des conflits tribaux au Yémen

François Burgat

- 1 Lors d'un accident de voiture, un homme de la tribu de Hamdân est tué par un homme appartenant à un groupe de la tribu des Banû Matar. En quelques jours, le fait divers peut dégénérer en conflit tribal. La mort est considérée comme une offense grave qui demande à être vengée. Quelques membres du clan de la victime commencent alors à entraver les routes pour obtenir justice, c'est-à-dire compensation. À mesure que la nouvelle se répand, de nombreux intermédiaires se mobilisent pour éviter que l'incident se transforme en conflit généralisé. Trois jours plus tard, l'affaire est réglée. La famille du clan du fautif a versé une somme d'argent correspondant au crime et sacrifié un ou plusieurs bœufs à la famille de la victime¹.
- 2 Comment interpréter les phénomènes qui se sont produits ? Pour un observateur extérieur, les paradoxes ne manquent pas : si le phénomène de la violence semble pouvoir s'étendre très rapidement, il peut aussi se résorber dans des délais très brefs. Considérant la véhémence avec laquelle la solidarité tribale s'exprime (elle réclame que la mort ou l'insulte soit vengée, la *vendetta* semble pouvoir se dérouler sans fin), la rapidité avec laquelle le conflit est réglé est surprenante. Il arrive néanmoins qu'il perdure. Dans ce cas de figure, la personne incriminée se met sous la protection d'une tribu ou d'un de ses membres. Quelle logique sous-tend ces processus ? Il est nécessaire pour comprendre le fonctionnement de la société tribale de l'envisager comme un espace moral. L'équilibre entre les différents espaces de responsabilité tribale est la clé de voûte de l'ordre social. L'honneur, la menace de violence, physique et/ou morale, et l'implication de l'ensemble de la société dans le règlement du litige y occupent une place centrale. Ces dynamiques sont intrinsèques à la justice tribale et révélatrices des principes fondateurs de l'ordre social. Le paradoxe n'est en réalité qu'apparent.
- 3 L'absence de l'État dans le règlement du conflit est un autre aspect marquant des phénomènes décrits : ni sa police ni sa justice ne sont intervenues. Le litige est réglé selon les principes de la justice coutumière, c'est-à-dire en suivant les règles traditionnelles (*urf*) qui définissent les rapports des hommes de tribu entre eux. La

justice tribale se distingue de la justice d'État, comme d'ailleurs de la justice islamique. Leurs rapports peuvent être conflictuels : ils révèlent des intérêts différents et l'enjeu que représente la définition des valeurs centrales de la société et de l'ordre social dans le cadre de la construction de l'État. Les rapports entre tribus et État oscillent, allant de l'alliance à l'opposition. Toutefois, il n'est plus question de considérer l'organisation tribale comme une étape précédant celle de l'État dans le développement historique des sociétés. Linda Layne parle de relations dialogiques, d'interactions constantes entre systèmes de significations, chacun ayant la capacité de conditionner l'autre (Laine, 1994, p.16).

- 4 Pour comprendre le fonctionnement de la justice coutumière, il semble nécessaire de partir du contexte tribal dans lequel elle s'inscrit (I). Les liens de sang, réels ou imaginés, le territoire (1) et l'honneur, à concevoir dans le cadre d'espace moral (2) y occupent une place centrale. Il sera alors possible d'analyser les principes qui fondent la justice coutumière (II). Celle-ci repose sur un système de compensations (1), le consentement mutuel des parties (2) et l'implication de l'ensemble du clan dans le règlement du litige (3). Elle est à distinguer du droit islamique (4). Le règlement des conflits en cas d'homicide sera abordé dans un troisième temps (III). Son étude illustrera la mise en œuvre des principes précédemment décrits et permettra d'en établir les principales étapes. Il s'agit dans un premier temps de qualifier l'infraction à la coutume (dette de sang, honte noire et honte blanche) (1), puis de déclarer une trêve et de mettre en place un système garantissant le règlement du conflit (2) et enfin de définir les sanctions applicables (3).
- 5 Dans le contexte actuel de construction étatique – la définition d'une justice homogène, universelle, applicable à l'ensemble du pays – justice tribale et justice étatique sont en négociations perpétuelles. Leurs relations mériteraient des recherches complémentaires s'appuyant sur des études de cas au niveau local dans les différentes régions du Yémen. Ce travail se présente avant tout comme une introduction.

Le cadre tribal : organisation sociale et valeurs

- 6 Des inscriptions attestent l'existence des tribus dès le début de l'ère chrétienne (Jammie, s.d., Robin, 1982). Dans les représentations occidentales classiques, celles-ci sont souvent associées au milieu désertique et à un mode de vie nomade ou semi-nomade. Il n'en est rien au Yémen : les tribus nomades sont peu nombreuses. La plupart des ensembles tribaux regroupent des agriculteurs sédentaires attachés depuis de nombreux siècles à une mise en valeur soignée de leurs territoires. Leur concentration est forte au nord du pays. Plus l'on s'éloigne de San-â' vers le nord-est, plus la structure tribale devient patente, ainsi que la place du droit tribal. Le Jabal Barat, proche de la frontière avec l'Arabie saoudite, ou la vallée du Jawf sont souvent présentés comme des régions où le mode d'organisation tribale est à peine altéré. En revanche, dès que l'on passe à l'ouest ou au sud de San-â', le cadre tribal, tout en n'étant pas totalement absent, semble s'estomper. Il convient néanmoins de rester prudent, certaines structures tribales pouvant réapparaître, comme dans le Hadramawt, la région de Ibb ou encore Aden.

Le lien tribal

- 7 Qu'est-ce qu'une tribu ? Le terme *asabiyya*, que l'on peut traduire par « lien de solidarité » ou sentiment de groupe, est souvent associé, par la recherche universitaire, à son mode d'organisation sociale. Les *asabiyya*, les liens sociaux de la tribu, sont basés sur des liens de sang (*ansâb*), réels ou imaginés, la référence à un ancêtre commun, et un territoire. Les Bakîl et les Hâshid, les deux principales tribus yéménites du Nord, revendiquent une généalogie préislamique remontant à Qahtan (descendant d'Abraham), la reine de Saba et ses deux fils, Himyar et Kahlan. Dans les faits, les tribus ne font pas référence à une origine si lointaine et leur taille peut varier de cent à un demi-million de membres.
- 8 Dans les faits, la revendication généalogique ne se justifie souvent qu'au niveau du clan, subdivision de la tribu, qui se réclame d'un descendant de l'ancêtre commun. La première affiliation à la tribu, la plus solide habituellement, se fait sur cette subdivision en clans, appelés aussi parfois huitièmes ou cinquièmes. Ces appellations varient d'une tribu à l'autre car chaque tribu ne contient pas le même nombre de clans. Le clan, représenté par un *shaykh*, est la base des arrangements tribaux. Lorsque la tribu entière doit combattre, la répartition du nombre de combattants s'effectue sur la base du clan. Certains clans, de taille importante, sont parfois subdivisés en groupes de plus petite importance (Dresch, 1989, p. 83). À l'autre bout de l'échelle tribale, on peut trouver des confédérations qui comprennent plusieurs tribus. Les Hâshid et les Bakîl sont les plus célèbres. Leurs territoires sont entremêlés et occupent la partie nord-est du Yémen. Ces confédérations peuvent avoir à leur tête un *shaykh* des *shaykhs*. Il en est ainsi du *shaykh* ʿAbd Allâh al-Ahmar, homme fort de la tribu des Hâshid, dirigeant du parti de l'Islâh et président du Parlement.
- 9 Selon Paul Dresch, « il n'y a pas d'autorité établie » (Dresch, 1992). Le *shaykh*, principale figure tribale, ne gouverne pas. Il est avant tout le garant de l'ordre social et le médiateur dans les conflits. Dans la mesure où « les identités tribales sont pratiquement divisibles à l'infini », il existe « de ce fait une souplesse potentielle très importante en matière de conflit et d'alliance » (*id.*, p.3).
- 10 Le terme de tribu « s'applique en fait à des sociétés fort diverses quant à la manière de maintenir l'ordre social sans qu'existe une autorité centralisée » (Bonte et Izard, 1991, p. 720). Le concept de segmentarité, utilisé par Durkheim et repris par Evans-Pritchard, renvoie à ce modèle lignager. On semble retrouver cette négation de la hiérarchie sociale dans les principes régissant la justice coutumière, définie comme tribale, c'est-à-dire opposée au droit islamique et à la justice d'État.
- 11 De nombreux exemples montrent que la tribu s'est d'abord constituée à partir d'un territoire commun, sans que ses membres partagent nécessairement le même ancêtre. Ainsi, tandis que les Banû Matar, une tribu implantée à l'ouest de San-â', réclament pour ancêtre Matar, on trouve parmi ses membres des groupes dont on sait qu'il ne partagent aucune généalogie commune, comme celui se déclarant descendant de Khalwân al-Tayâl et celui de Dhû Muharram. Il en va de même pour la tribu Arhab appartenant à la confédération des Bakîl. Le clan al-ʿUzrî, une de ses subdivisions, appartient paradoxalement à la fédération concurrente des Hâshid (Bonte et Izard, 1991, p. 96 et 107).
- 12 Si la constitution historique des tribus est complexe, retenons simplement que le partage d'un même territoire et les liens du sang sont des composants essentiels de

l'appartenance tribale. Ces liens du sang se perpétuent grâce à un système d'alliance matrimoniale : les hommes ont tendance à se marier à l'intérieur de la tribu, prioritairement avec des cousines paternelles et, ensuite, dans d'autres unités appartenant à la tribu, ce qui empêche l'émiettement de la terre et son transfert à une autre tribu.

- 13 Il est néanmoins possible que des mariages s'effectuent entre tribus, scellant ainsi des alliances intertribales et renforçant des pactes d'assistance ou des accords de partage de terres. Abû Ghânim cite un accord concernant la mise en place de « relations de fraternité, de solidarité et de défense commune contre tout ennemi s'attaquant à l'une des tribus ayant signé le pacte » (Abû Ghânim, 1985, p. 247). Le pacte prévoit la non-agression entre elles, la liberté de déplacement et de résidence pour les individus et les groupes issus de ces tribus alliées ainsi que la possibilité, pour chaque tribu, d'utiliser les terres de l'autre si nécessaire.

Une valeur centrale : l'honneur

- 14 L'homme de tribu (*qabîlî*) est d'abord un guerrier. S'il porte très souvent une arme à feu avec lui, il ne se sépare jamais de sa *janbiyya*. Ce poignard recourbé, porté à la taille, est, notamment, le symbole de sa dignité tribale. Cette dignité repose sur la défense d'un territoire, d'un nom et des populations qualifiées de faibles (*du afâ'*).
- 15 Le territoire partagé, défini par des frontières connues et reconnues par toutes les tribus, est d'autant plus farouchement défendu qu'il est considéré comme un des fondements de l'identité tribale. Attaquer le territoire signifie porter atteinte à l'existence même de la tribu. Il ne faut toutefois pas se méprendre sur le sens de ces attaques, car les limites tribales sont considérées comme fixes et permanentes. Comme le note Paul Dresch, « il n'y a pas de rhétorique de conquête et de déplacement » (1989, p. 77-78). L'attaque d'un territoire a le plus souvent pour objet l'exécution d'une vengeance ou une démonstration de force. Certains territoires, comme les pâturages dont la propriété peut être partagée entre plusieurs tribus, restent des objets de litiges fréquents.
- 16 Le nom de la tribu (celui de l'ancêtre) renvoie à l'honneur (*sharaf* ou *ird*) que l'individu doit défendre ou exalter. De ce fait, « le terme d'honneur commun à travers l'ascendance mâle commune est le point de départ de la plupart de la comptabilité sociale » (Dresch, 1989, p. 44). Cela signifie qu'il existe, aux yeux du *qabîlî*, un honneur commun à tous les membres de ce clan et de cette tribu. La défense de l'honneur, pour l'individu, n'inclut pas celui de la famille du côté maternel.
- 17 Comment cet honneur est-il défini ? La dignité de l'homme de tribu est essentiellement liée à sa capacité à défendre ce qui se trouve sous sa protection, c'est-à-dire la terre ou les biens matériels, mais aussi les individus considérés comme *faibles* par la société tribale (*du afâ'*), les femmes et les enfants par exemple. La maison est considérée comme un espace protégé qui doit être préservé de toute offense. Ainsi l'hôte de passage est sous l'entière protection de celui qui offre l'hospitalité. S'il est victime d'un vol, la responsabilité du maître de maison est engagée. Celui-ci doit retrouver le voleur ou le rembourser lui-même. À l'inverse, la dispute de deux invités dans une maison est considérée comme une insulte pour leur hôte (Dresch, 1989, p. 59). Plus largement encore, la coutume indique qu'un lien de protection mutuelle existe entre les convives d'un repas durant plusieurs jours. « Manger de la viande et du pain (ensemble) donne

huit jours d'obligation, du raisin, du lait et des dattes quatre jours, et boire du café un jour seulement » (*id.*, p. 64).

- 18 On retrouve ce modèle au niveau du clan et de la tribu dont un des rôles est de protéger les frontières, les terres collectives, les routes et les marchés. Il en va de même pour un certain nombre de personnes jouissant d'un statut particulier, celui de protégé (*jâr*). Les juifs, nombreux jusqu'en 1948, étaient sous la protection directe d'un membre de la tribu². Les *muzayyin*, qui s'occupent de tâches jugées indignes par les hommes de tribu : bouchers, barbiers, mais aussi, jusqu'à peu, commerçants, ont un statut similaire. Enfin, voyageurs, hôtes de passage ou réfugiés sont aussi protégés par ce statut³. « Qu'il s'agisse de désaccord à propos de terrain (propriété individuelle ou frontières), de biens (objets dérobés, bêtes volées ou razzias) ou de personnes (atteinte à l'intégrité physique d'un membre du clan ou d'un protégé), le collectif ne se distingue essentiellement de l'individuel que par l'importance des éléments qu'il met en jeu et l'intensité et la diversité des sentiments qu'il soulève dans le groupe » (Chelhod *et al.*, 1985, p. 165).
- 19 Si la tribu se définit par un territoire et une généalogie, elle l'est principalement par la protection qu'elle offre. Est membre de tribu celui à qui l'on reconnaît le droit d'offrir sa protection. Ce droit peut être nié à un de ses membres s'il est reconnu coupable d'un crime grave. Les différentes personnes protégées par l'individu ou le groupe sont appelés *hijra*⁴. Ce sont principalement des *sâdât* (descendants du Prophète). Le terme de *mu'awwarât* s'applique aux femmes et aux enfants. Toute offense à leur rencontre rejaillit sur le clan ou la tribu. Le contraire de l'honneur, ce qui l'entache, est aussi désigné en arabe yéménite par le terme *ayb*, que l'on pourrait traduire approximativement par honte. Le *ayb* peut toucher un homme ou la tribu entière de deux manières : « Un homme de tribu peut commettre un *ayb* en agissant d'une façon abaissante pour lui-même, par exemple en tuant une femme ou une personne d'une position sociale inférieure à la sienne, ou bien au contraire, il peut avoir un *ayb* qui lui est infligé » (Serjeant, 1977, p. 228). Dans le premier cas, la honte affecte essentiellement l'individu qui l'a commise. En revanche, dans le deuxième cas, la honte peut très rapidement s'étendre de l'individu qui l'a subie à son clan entier ou même à sa tribu. Dans un tel cas, la solidarité joue pleinement au niveau du clan (Chelhod *et al.*, 1985, p. 172). Un homme étranger à la tribu a-t-il attenté à une femme ou bien tué un marchand de passage ? La situation mène alors rapidement au conflit car les proches de celui qui a été outragé exigent la vengeance.
- 20 Le terme *hijra* désigne aussi un espace inviolable, revêtu le plus souvent d'une sacralité religieuse. Le mot *hajr*, dans les langues sudarabiques anciennes, désigne un lieu abritant un autel dédié aux dieux d'un groupe tribal (Robin, 1982, p. 75). Dans la tradition zaydite, la *hijra* reste un lieu protégé, habité par certains hommes de religion, notamment des descendants du Prophète, se consacrant à l'étude et aux sciences religieuses⁵. De nos jours, les tribus continuent à définir des espaces de neutralité dans lesquels la concertation est possible, même de façon temporaire. Ainsi, lorsque deux tribus se rencontrent, tous les membres présents forment un cercle. À partir du moment où le cercle est fermé, toute violence est formellement interdite le temps de la rencontre.
- 21 D'une manière plus générale, le terme *hijra* s'applique, selon la tradition, à des lieux fixes dont la sécurité est assurée par les tribus. Ces espaces pacifiés permettent de pratiquer les échanges et constituent un espace neutre où les arbitrages peuvent se dérouler. Les marchés bénéficient notamment de ce statut. Un document (*qâ'idat al-sûq*),

signé par les *shaykhs* d'une ou plusieurs tribus, précise les limites territoriales du marché, les sanctions encourues en cas d'infractions à l'accord ainsi que la période durant laquelle le marché jouit de ce statut (le *tahjîr*).

- 22 En temps de paix, le marché est ouvert à tous. En général, le *tahjîr* est appliqué la veille, le jour et le lendemain de la tenue de ce marché, ce qui permet à ceux qui viennent de loin de faire leur marché en toute sécurité. Ce statut se justifiait, avant la Révolution, par le fait que les marchands avaient un statut inférieur. Ils étaient considérés comme faibles (*du afâ*). En outre, la neutralité des marchés permet d'assurer une continuité de la vie économique en dépit des conflits tribaux. Ce statut peut se révéler fragile : si l'une des tribus se retire de l'accord de garantie, elle provoque une déstabilisation qui peut faire baisser la fréquentation de ce marché et même entraîner sa fermeture. Celle-ci conduit alors à la création d'un nouveau marché par les tribus concernées, sur la base des mêmes règles (Abû Ghânim, 1985, p. 278-279). La plupart des villes du Nord-Est du Yémen jouissent du statut de *hijra*. Elles ont bénéficié du statut accordé au marché autour duquel elles se sont développées. San-â', par exemple, était *hijra* des sept tribus qui l'entouraient (Mermier, 1997). Khamîr, qui se trouve sur la route de San-â' à Sa'da, est encore aujourd'hui *hijra* de la confédération de Hâshid. Ces villes accueillent aussi des *sayyid* et des juges islamiques.
- 23 Attaché à un lieu, le *tahjîr*, protection de la tribu, peut également bénéficier à un individu : aux *sayyid*, descendants du Prophète par son gendre 'Alî, aux *qudât*, juges qui officient selon la loi islamique, et aux *shaykhs*, figures majeures de la tribu. Le *shaykh* al-Ahmar est, par exemple, *hijra* de la confédération des Hâshid. Ces catégories sociales sont placées hors des conflits tribaux et dispensées de toutes les amendes tribales. Toute attaque à leur encontre est sévèrement punie par la coutume tribale. Elle est considérée comme une atteinte grave par la tribu qui les protège.
- 24 Les relations sociales intratribales et intertribales sont marquées par cette tension permanente entre l'honneur maintenu et l'honneur bafoué. De ce fait, tous les rapports de la tribu avec ce qui lui est étranger ont une unique toile de fond : la possible violence qui viendra réparer les torts dont l'homme ou la tribu estime avoir été la victime. Dans le système tribal, le fait de briser l'honneur est un acte de violence auquel on est en droit de répondre.

Les trois piliers de la justice coutumière⁶

- 25 La justice a donc pour objet de réparer l'honneur bafoué, honneur sur lequel repose l'ordre social. Au niveau de son architecture et de son fonctionnement, il est possible de dire que cette justice repose sur trois piliers : un système de compensations (1), le respect du consentement mutuel des parties aux instances de régulation (2) et l'implication de l'ensemble du clan dans le règlement d'un litige (3).

Un système de compensation

- 26 Le droit coutumier est constitué d'un ensemble d'usages et de règles écrites qui permettent de hiérarchiser les infractions commises et de déterminer la réparation qui y correspond. Ces usages peuvent varier d'une tribu à l'autre mais le principe reste le même : la réparation des offenses passe par le versement de sommes d'argent et

l'accomplissement de gestes symboliques. Dans le cas d'un homicide, l'unité de base de la compensation est le prix du sang.

- 27 Si la transmission orale du droit coutumier reste capitale, certaines de ses règles ont été consignées par écrit. Un des recueils les plus mentionnés, *Qawâ'id al-sab'în* (« Les Soixante-dix règles », Mermier, 1997, p. 145)⁷, fait office de constitution. Il est utilisé notamment par la tribu des Dhû Muhammad dans le Nord-Est du pays. Ces règles font l'objet d'accords renouvelés régulièrement et, de ce fait, des remaniements ou des adaptations peuvent y être apportés. La première modification écrite parvenue jusqu'à nous date de trois cents ans environ. Elle faisait manifestement suite à la première occupation ottomane (1538-1635) et à l'introduction des armes à feu. D'autres adaptations eurent lieu à la fin du XIX^e siècle ou lors des guerres civiles du XX^e siècle.

Des instances de régulation : arbitres, *shaykh*, *marâgha*, *hijra*, *dawshân*

- 28 Selon la coutume, « le troisième est le médiateur ». Cet adage ancien illustre la place centrale qu'occupe le médiateur – arbitre dans la résolution des conflits. Il montre aussi que cette fonction peut être assumée de façon large : toute personne ou groupe témoin d'un conflit ne peut rester impassible. Il doit intervenir pour favoriser la conciliation. Dans la mesure où elle n'est pas partie prenante, une tierce personne peut être acceptée dans le rôle de médiateur par les deux adversaires.
- 29 À l'origine de cette pratique se trouve la nécessité pour la justice coutumière de résoudre le paradoxe suivant : l'offense entraîne souvent l'interruption des relations entre les deux parties et l'affirmation de deux honneurs antagonistes ; d'autre part, toute décision concernant un conflit ne vaut que si elle a obtenu l'accord des deux parties. De ce fait, l'intervention de tiers, neutres, est d'abord nécessaire pour maintenir la communication entre les deux parties. Le règlement d'un litige passe par la désignation d'un arbitre par les deux parties en conflit. Lorsque celles-ci ne sont pas d'accord sur le choix d'une seule personne, chaque partie fait appel à un arbitre. Les deux médiateurs nommés doivent alors s'entendre pour juger l'affaire collectivement. Dans les cas les plus graves, il est d'usage que la médiation soit confiée à une tribu ou un ensemble de tribus neutres, dont l'impartialité doit assurer la négociation entre les parties. Très souvent, le choix de l'instance arbitrale est sanctionné par un acte écrit dans lequel les deux parties lui reconnaissent le droit de juger (Chelhod *et al.*, 1985, p. 150).
- 30 L'arbitre se distingue par la possession de deux qualités importantes : une bonne renommée et une bonne connaissance de la coutume. Il n'est pas exigé de l'arbitre qu'il sache lire et écrire, ni qu'il soit érudit. En général, il doit avoir un âge avancé, garantie de sagesse et d'une longue expérience de la société tribale. Il est connu pour sa vie droite et pour ne s'être jamais dérobé à ses devoirs. De ce fait, la responsabilité de l'arbitrage est assumée dans la plupart des cas par certains acteurs notables de la vie tribale comme les *shaykhs*.
- 31 Le *shaykh* – Il est habituellement le premier à arbitrer les conflits, plus ou moins importants, qui surviennent dans son groupe tribal. À un échelon plus élevé peuvent intervenir des *shaykhs* de tribu ou même de confédération tribale. Cela dépend avant tout de la personnalité du *shaykh*. Ainsi, le recours au *shaykh* des *shaykhs* apparaît très variable. Si le *shaykh* Abd Allâh al-Ahmar occupe une place centrale au sein des Hâshid

aujourd'hui, il n'en a pas toujours été le cas pour tous les *shaykhs* des *shaykhs* qui l'ont précédé.

- 32 En cas de contestation, des spécialistes du droit coutumier, appelés *marâgha* (juges d'appel)⁸, peuvent juger l'affaire en appel à la demande de la partie insatisfaite. Leur rôle n'est pas de mener un nouveau procès, mais de s'assurer de la conformité de la procédure. La décision du *marâgha* ne peut pas être remise en cause.
- 33 *Le hijra* – Les parties en conflit peuvent aussi faire appel à des instances extérieures au système tribal et protégées par lui. Ceux qui disposent du statut de *hijra* sont donc souvent amenés à intervenir dans les conflits intertribaux.
- 34 *Le dawshân* (héraut) – Il jouit en temps de guerre d'une protection spéciale. Ce membre de la tribu est neutre et ne porte pas d'arme. Son rôle, lorsqu'un conflit éclate, est de servir d'intermédiaire et d'éviter que le différend dégénère. Il doit faire accepter aux deux parties le principe de l'arbitrage. Lors d'une guerre, il peut se déplacer dans la zone des combats et porter secours aux blessés. Il est identifiable au drapeau blanc qu'il arbore. Toute atteinte à sa sécurité est considérée comme le pire des crimes car il assume une fonction humanitaire dont les belligérants ont besoin. En temps de paix, le *dawshân* se charge d'annoncer sur le marché les règles sur lesquelles s'accordent les tribus pour organiser certaines affaires de leur vie courante. Il proclame l'instauration des trêves, ainsi que l'état de guerre ou de paix entre les tribus. Il est également chargé d'annoncer, sur le marché, le préjudice causé par un homme à un autre ou la honte encourue par un individu. Le *dawshân* termine ses déclarations en priant « les présents d'informer les absents ».
- 35 *Shaykhs* (dont les *marâghas*), *hijra*, *dawshân* : le système tribal s'organise autour de la présence d'instances de régulation et de conciliation à tous les niveaux. La force de la justice tribale ne repose pas en dernier lieu sur la nature des règles mais bien sur l'acceptation commune de ces instances.

La solidarité tribale, garantie du respect de la justice

- 36 Le pouvoir de coercition dans le cadre tribal est de nature tout à fait différente de celui de l'État. Il n'existe pas de monopolisation des moyens de coercition. La négation du droit de protection et la pression sociale sont les forces contraignantes du système tribal. Il s'agit pour l'arbitre de trouver un point d'équilibre acceptable par les deux parties. Basé sur le consentement mutuel, l'exécution du jugement repose presque exclusivement sur la solidarité qui unit l'individu au reste de sa tribu.
- 37 Si l'individu condamné ou la famille ne respectent pas la décision, ils peuvent faire l'objet d'un ostracisme général, perdre la protection de la tribu, subir la vengeance et tomber dans la honte. Cela va de l'interdiction d'assister aux réjouissances et aux manifestations publiques à celle de pénétrer sur les marchés et même de commercer. L'ostracisme dure jusqu'à ce que le coupable se soumette aux règles coutumières (Al-*Alîmî*, 2000, p. 72). Ainsi, la responsabilité de la famille, du clan, de la tribu envers le groupe est un moyen d'imposer à tous une part d'autodiscipline afin de limiter les effets de la violence. La peine est assumée collectivement.
- 38 *Les garants* – Pour renforcer l'engagement de la tribu toute entière dans le règlement d'une affaire, un ou plusieurs de ses membres éminents doivent se porter garants devant les arbitres de la bonne exécution des décisions. Le *shaykh* du clan est souvent

concerné en premier lieu, mais d'autres notables peuvent aussi jouer ce rôle. Lors de conflits très graves, les parties exigent des garanties de personnes ou de groupes extérieurs aux protagonistes du conflit. Chacune peut choisir les garants de la partie adverse. Il existe donc un lien très fort entre la partie au conflit, celui qui s'en porte garant et l'instance d'arbitrage : l'honneur de chacun d'eux est indissolublement lié à celui des autres.

- 39 Si l'un des belligérants refuse de se soumettre au règlement, le devoir d'honneur du garant engage celui-ci à prendre les mesures nécessaires pour faire appliquer la décision. Il peut ainsi s'inviter chez un coupable récalcitrant qui doit lui offrir l'hospitalité tant que la sentence n'est pas acceptée (Chelhod *et al.*, 1985, p. 154). Responsable devant l'arbitre, le garant peut être amené, s'il échoue dans son rôle, à verser une amende, une compensation pour la honte survenue, c'est-à-dire pour avoir failli à ses devoirs et, de ce fait, avoir porté atteinte à l'honneur de la famille de la victime. Il peut être aussi humilié publiquement. Lorsque la sanction n'est pas exécutée par le garant, le plaignant hisse deux drapeaux sur le marché, un noir et un blanc. Après deux semaines, si le règlement n'a toujours pas été effectué, seul le drapeau noir est laissé sur la place du marché, ce qui est l'expression d'une humiliation conséquente.
- 40 Le système de garantie ne se limite pas au règlement des conflits. Les tribus y recourent pour conclure des alliances, des trêves ou bien pour établir la protection de lieux, de groupes sociaux ou de personnes. Lorsqu'un marché est déclaré *hijra*, l'accord conclu entre les tribus contient toujours le nom des personnes qui seront chargées d'assurer l'inviolabilité du lieu. Chaque *shaykh* signe en son nom propre et pour les membres de sa tribu : il est responsable de l'acceptation de ses hommes. Toute violation de l'accord est considérée comme une atteinte très grave à l'honneur des garants. Elle est sévèrement punie. De plus, il existe une solidarité d'honneur entre les garants : « Personne ne peut faire sécession sans que les autres garants ne lui demandent une amende, pour avoir offensé leur honneur personnel » (Dresch, 1989, p. 96). Ainsi, tous les groupes tribaux sont pris dans un réseau complexe d'engagements spécifiques.
- 41 Il est donc tentant d'élargir au maximum le cercle de ceux qui engagent leur honneur :
 - « Ils vont souvent plus loin, vers d'autres sections de tribu ou d'autres tribus auxquelles ils demandent l'intervention de garants (des *rudamâ*, selon le droit coutumier tribal), qui agissent comme "des garants de garants" et ainsi "couvrent" les engagements initiaux » (Dresch, *ibid.*).
- 42 Au plus haut de la hiérarchie tribale, certains chefs de grandes tribus ou les chefs de confédérations tribales jouent parfois le rôle de *shaykhs*-garants vis-à-vis de l'État. Ils sont alors responsables de leurs hommes auprès des autorités (c'était le cas à l'époque ottomane, sous l'imamat et encore aujourd'hui ; Dresch, *id.*, p. 89-92). Ce système vise à rassembler efficacement les sommes nécessaires, en particulier les taxes. Le *shaykh* garant verse à l'État la somme exigée. Les *shaykhs* recouvrent leur dépense en sollicitant les différents clans et familles de la tribu. De ce fait, l'homme de tribu n'est pas directement redevable à l'État mais à son propre *shaykh*.
- 43 Ainsi, la présence de garants, la préservation de lieux et d'arbitres neutres obéissent à une stricte logique de l'honneur individuel et collectif qui fonde l'efficacité du système de régulation tribale.
 - « Elles [les règles de l'honneur] réglementent si sévèrement le comportement de l'individu qu'elles l'enserrent dans un réseau compliqué d'obligations, ne lui laissant pas d'autre alternative que l'obéissance au droit coutumier ou le déshonneur » (Chelhod *et al.*, 1985, p. 167).

- 44 Le règlement de chaque nouveau conflit exige que de larges pans de la société tribale, individus et collectivités, *shaykhs* et clans, souvent extérieurs aux tribus engagées dans le conflit, remettent en jeu, au moins théoriquement, leur honneur. Dans la société tribale, l'intrusion du collectif se trouve à la source de deux logiques contradictoires. D'un côté, il peut entraîner un cycle de la violence et la généralisation du conflit. De l'autre, il est aussi la garantie de la paix. L'honneur est à double tranchant : l'honneur brisé appelle la vengeance ; l'honneur des garants et des arbitres, *shaykhs* ou *hijra*, appelle la paix.

Distinguer justice tribale et justice islamique

- 45 Les règles coutumières, fondées sur les deux concepts tribaux de honte et d'honneur, se distinguent nettement des lois issues des textes religieux musulmans (*sharî'a*), qui s'articulent plutôt autour des concepts de licite et d'illicite. Les sanctions contenues dans le droit coutumier visent d'abord la réconciliation et le rétablissement de l'honneur et de la dignité des deux parties : la sanction est avant tout une réparation. La loi islamique condamne quant à elle les manquements et les atteintes à la norme. La sanction est alors une punition et elle passe par des peines afflictives, qui peuvent aller jusqu'à la peine de mort (Chelhod *et al.*, 1985, p. 148).
- 46 Toutefois, la différence entre ces deux droits n'est ni radicale ni absolue. De leur côté, les tribus considèrent que la coutume est tout à fait compatible avec la *sharî'a*. « Ce qui relève du droit coutumier est comme ce qui relève de la Loi islamique », dit un proverbe. L'ancienneté du droit tribal, parfois appelé *ahkâm al-salaf* (les sentences des ancêtres) (*id.*, p. 145), lui fournit sa légitimité. Les dispositions de ces deux droits apparaissent dans les faits complémentaires. La coutume ne statue pas sur l'adultère, la fornication ou l'état d'ivresse. Elle ne prévoit pas non plus de sanctions pour le vol et le pillage et ne se prononce pas sur les questions de statut personnel (héritage, mariage). Toutes ces questions relèvent des juges religieux. La science de l'héritage en particulier comporte des questions d'arithmétique requérant des connaissances approfondies.
- 47 En dépit de cette complémentarité, les juges islamiques ont souvent vigoureusement condamné la justice coutumière, par exemple sur la question du traitement réservé aux femmes. Le grand juriste yéménite du début du XIX^e siècle, al-Shawkânî considère ainsi l'attitude de la coutume tribale vis-à-vis de l'héritage des femmes comme un précepte inique (*hukm al-tâghût*). Contrairement aux injonctions du Coran, les femmes se voyaient en effet le plus souvent privées des terres qui leur revenaient. Cette situation n'est pourtant pas à mettre au compte de la coutume qui ne statue pas à ce sujet. Il faudrait plutôt y voir le résultat d'arrangements pratiqués à l'intérieur de la famille face au risque de perdre des terres familiales lors de mariages contractés à l'extérieur du clan. La part de terre héritée est alors souvent remplacée par une somme d'argent versée au mari au moment du mariage. On ne peut nier toutefois que de nombreuses dispositions coutumières confirment le statut d'infériorité de la femme, en raison de son statut de protégée.
- 48 Le droit coutumier ne s'intéresse qu'à un seul sujet faisant l'objet de peines dans la loi islamique : l'homicide ou bien l'agression et la tentative d'homicide. Dans ce domaine, les deux droits peuvent entrer en concurrence. D'après le Coran, il est possible de se venger contre la personne (et seulement contre elle) qui est l'auteur d'un crime intentionnel – cette disposition est bien connue sous le nom de loi du talion⁹. La

vengeance dans le cadre tribal est d'une nature toute différente puisqu'elle peut s'exercer contre tout membre du clan, voire de la tribu du criminel. Dans ce cas, la coutume tribale l'emporte sans contestation possible sur la loi religieuse.

- 49 De par leur neutralité, *sayyid* et juges islamiques peuvent devenir arbitres entre des parties en conflit. Leur pratique juridique est alors comparable à celle des arbitres tribaux, sauf qu'ils ne se fondent pas sur le droit coutumier mais sur la loi islamique. Jusqu'aux années 1960, certaines familles de *sayyid* occupaient une place prépondérante dans de nombreuses régions tribales. L'imam *zaydite* était lui-même issu de ces familles. Toutefois, après la révolution et l'instauration de la république, l'aura de cette catégorie de la population s'est quelque peu ternie. Dans certains cas, le juge islamique peut être encore réclamé par les deux parties comme arbitre. Même dans les régions agricoles non tribales de l'Ouest et du Sud, où l'État est présent depuis des siècles et où les coutumes ne jouent qu'un rôle secondaire, « si des conflits éclatent entre plusieurs personnes, à propos de questions financières ou de propriété foncière, les villages voisins tentent de régler le conflit avant de le soumettre aux tribunaux de l'État. Si cela semble impossible, ils vont soumettre leur différend à un juge *adal* (un juge en droit islamique qui exerce ses fonctions au niveau local et œuvre de façon consensuelle) de la localité pour tenter de régler le conflit » (Al-Awdî, 1980, p. 237). Si le jugement de cet arbitre n'est pas accepté, les parties se présentent alors devant les tribunaux de l'État.

Le règlement des conflits en cas d'homicide

- 50 De tous les conflits, l'homicide est celui qui intéresse le plus la justice tribale : il peut être à l'origine de conflits durables. Il conduit parfois à la guerre dans la mesure où il porte atteinte à l'honneur de toute la tribu. L'application de la justice tribale en cas d'homicide illustre les principes énoncés précédemment. Leur étude permet également de saisir les moments cruciaux du processus. Il s'agit d'abord de qualifier l'infraction à la loi (1), puis de déclarer la trêve et de mettre en place le système des garants (2) et, enfin, de définir les sanctions (3).

Qualification de l'infraction

- 51 Le crime crée aux yeux de la tribu offensée une dette de sang. Celle-ci, ayant perdu un de ses membres, se considère comme *dâ'ina* (créancière) de la tribu de l'agresseur. La vengeance peut s'exercer contre le meurtrier lui-même ou contre les membres de son clan.
- 52 Le meurtre entraîne aussi une dette d'honneur. Le *ayb* (action honteuse) commis par le criminel vient en effet s'ajouter à la dette de sang. Il vient entacher la dignité tribale de façon plus ou moins marquée. On distingue plusieurs types de honte et de réparation, correspondant à une hiérarchie des infractions à la loi coutumière.
- 53 *Ayb aswad* (honte noire) – Elle résulte d'un crime odieux. Il peut s'agir d'un homicide bafouant les règles admises de la guerre : tuer un homme par surprise, dans le dos ou bien dans une embuscade, s'approprier l'arme de l'homme qu'on a tué ou laisser son corps à l'extérieur (au soleil), ce qui signifie le laisser devenir une charogne. L'atteinte à toute personne protégée par la tribu est aussi considérée comme une honte noire : enfant, juif, hôte ou voyageur, *qâtir* ou *rabi*, *shaykhs*, artisans, commerçants, *sayyid* et juges. Il en va de même pour les homicides commis sur les lieux ayant le statut de *hajr*,

comme les marchés ou les routes. J. Chelhod précise toutefois que « de tous les opprobres noirs, le plus honni est celui que commet un homme sur la personne d'une femme (...) C'est le cas notamment quand on cherche à enlever une femme contre son gré ou lorsqu'on essaie d'abuser d'elle. Un tel attentat, même si la tentative n'est pas suivie de viol, est assimilé à un meurtre prémédité » (Chelhod *et al.*, p. 157-159).

- 54 Pour celui qui la commet, la honte noire est, pour ainsi dire, indélébile. « Le châtiment qui s'abat sur le contrevenant est avant tout moral. Il est déconsidéré, son témoignage est refusé et aucun crédit n'est accordé à sa parole, à moins qu'il ne se rachète par une action d'éclat » (*id.*, p. 156). La honte noire augmente la dette de l'agresseur de façon considérable. Venger l'atteinte faite à une femme peut, par exemple, exiger la mort de trois ou quatre membres de la tribu de l'agresseur en retour.
- 55 *‘Ayb abyad* (honte blanche) – Elle qualifie l'homicide, prémédité ou non, demeurant dans des normes acceptées par la coutume. L'homicide commis en cas de guerre ou en tant que vengeance d'un autre crime entre dans cette catégorie. En revanche, tout homicide prémédité commis en temps de paix et sans raison aucune de vengeance est une honte noire. L'homicide involontaire et l'homicide en cas de légitime défense sont aussi assimilés à des hontes blanches. Ce type de honte ne constitue pas une atteinte grave à l'honneur. Il entraîne une simple dette de sang qui, dans la plupart des cas, est transformée en compensation monétaire.
- 56 La distinction entre ces deux types de honte repose à la fois sur les circonstances (temps de paix ou de guerre), le statut de la victime mais aussi le caractère volontaire ou involontaire du forfait. La définition du caractère accidentel d'un homicide est donc un enjeu important. S'il y a litige, quarante-quatre notables de la tribu du coupable doivent prêter serment pour affirmer le caractère involontaire du meurtre. La même garantie est demandée lorsque l'on trouve, sur le territoire d'une tribu, un mort dont le meurtrier n'est pas identifié. Les quarante-quatre doivent alors jurer qu'ils ne connaissent pas l'assassin et le crime est considéré comme un homicide involontaire.

La vengeance en dernier ressort

- 57 Il est toujours possible pour un homme de tribu, proche de la victime, de venger personnellement une honte noire. « Dans le meurtre délibéré, prémédité, la famille s'estime atteinte dans son honneur. (...) Seule l'application du talion blanchira la face du représentant du sang » (Chelhod *et al.*, p. 157). Cette vengeance doit être faite par les proches (*awliyâ' al-damm*). Mais dans ce cas, son accomplissement est strictement limité par la coutume. « Celui qui accomplit sournoisement une vengeance n'en tirerait aucune gloire. (...) Bien au contraire, plutôt que de laver sa honte, il attirerait sur lui et sur les siens le mépris général » (*ibid.*). La personne qui s'institue justicier doit mettre son ennemi en garde et lui laisser la possibilité de se défendre. Les « Soixante-dix règles » précédemment évoquées stipulent qu'en cas de vengeance pour homicide, des proches de la victime ont le droit de poursuivre le meurtrier et de tirer séparément trois balles en sa direction. S'ils l'atteignent, leur vengeance est accomplie. Sinon, ils perdent leur droit de se venger et de recevoir une compensation. Le meurtrier peut alors rentrer en sécurité dans son foyer. S'ils l'agressent de nouveau, cet acte est considéré comme une honte susceptible d'être sanctionnée, que le meurtrier meure ou non (Al-Awdî, 1980, p. 237).

- 58 La vengeance peut très rapidement déboucher sur une guerre. Si un membre du clan du criminel a été tué, celui-ci peut s'estimer à son tour créancier et chercher à obtenir une contre-vengeance. Autre cas : un homicide touche un protégé du clan et le clan tout entier s'estime offensé. L'offense est rendue publique dans des délais très brefs. Puis, une déclaration indique que le clan ou la tribu de la victime se met en état de guerre. Cet état est proclamé par le *dawshân* sur le marché fréquenté par la tribu visée, le jour de sa tenue hebdomadaire. Vers midi, au moment de la plus grande affluence, le *dawshân* monte sur un endroit bien visible et demande, de sa voix la plus forte, l'attention du public. Il indique ensuite que la tribu agressée – dont il précise le nom et certaines qualités – annonce l'état de guerre, tout en énumérant les raisons pour lesquelles cette mesure a été prise.
- 59 La déclaration de l'état de guerre ne signifie pas nécessairement son déclenchement immédiat, ni l'éclatement des combats et l'effusion de sang. Les *qabîlî* utilisent même le terme de *harb* (guerre) pour désigner des affrontements très limités. Il qualifie en fait un état dans lequel le clan offensé cherche avant tout à montrer sa détermination à défendre son droit et son honneur, par la négociation ou la violence. Si l'état de guerre peut déboucher sur de violents affrontements, sa déclaration publique et solennelle implique en même temps la mise en branle de tous les mécanismes de conciliation et d'arbitrage.
- 60 Dans les faits, l'affrontement n'a véritablement lieu que lorsque l'adversaire refuse de reconnaître sa faute. Des règles strictes encadrent le déroulement des hostilités. Une fois l'état de guerre proclamé, un certain nombre de *qabîlî* va installer des barrages sur les routes ou combattre sur la frontière commune aux deux belligérants. Il est rare que tous les hommes de la tribu se mobilisent. Les actes de cruauté sont proscrits. Les prisonniers doivent être traités avec respect¹⁰. Les combats sont de courte durée. Au XVIII^e siècle, le voyageur danois Niebuhr constatait déjà qu'une armée d'un millier de combattants s'estimait vaincue et battait en retraite à partir du moment où elle avait une dizaine de morts¹¹. De ce fait, « les hostilités peuvent se poursuivre pendant des années sans que l'un des deux camps rivaux puisse réduire l'autre à sa merci. Les mœurs chevaleresques interdisent en effet ces destructions totales fréquentes chez les nations dites civilisées »¹².
- 61 Dans la plupart des cas, la guerre reste circonscrite à quelques affrontements limités. La plupart des conflits ne dépassent pas le clan. La tribu s'engage rarement dans sa totalité.
- « Éloignés les uns des autres, les lignages se sentent moins concernés quand l'un d'eux est menacé. Certes, ils interviennent pour étouffer le conflit ou ramener la paix, rarement pour prendre les armes à ses côtés. (...) L'extension du conflit n'est vraiment à craindre que s'il existe des accords écrits d'assistance mutuelle entre deux clans. » (Chelhod *et al.*, p. 171).
- 62 Il est vrai que la défense du nom, de l'honneur issus de l'ancêtre commun sont souvent invoqués mais le déroulement des conflits montre que ce lien n'est pas suffisant dans la plupart des cas. Lorsque l'on observe une mobilisation générale de la tribu, celle-ci est le plus souvent temporaire. Il est dans la plupart des cas nécessaire de renforcer la cohésion du groupe. À l'inverse, lors d'un conflit mobilisant l'ensemble de la tribu, un clan peut s'en désolidariser. Un clan qui souhaite le soutien d'un autre peut lui faire passer des *banâdiq al-ikhâ'* (fusils de la fraternité), parfois appelés aussi *banâdiq al-iltizâm* (fusils de l'obligation). En donnant des fusils à la partie adverse, il signifie sa volonté de

parvenir à une conciliation. Dans les faits, « il n'y a pas de convention de solidarité, pas de structure coercitive permanente, ni d'autorité constante coïncidant avec une section ou une tribu (...). Une partie de la section ou de la tribu peut faire une chose et une autre, autre chose » (Dresch, 1989, p. 88). Cette fragilité est souvent un facteur déterminant dans la mise en place des processus de conciliation.

Déclaration de la trêve et mise en place du système des garants

- 63 Dès le moment où éclate une dispute, qu'une agression ou qu'un meurtre a été commis, ou que l'état de guerre est annoncé au marché, des médiateurs, des individus ou des groupes, s'activent avant que l'affaire ne s'envenime, n'entraîne d'autres effusions de sang et ne rende le conflit plus complexe et plus difficile à résoudre.
- 64 L'instauration d'une trêve (*sulh*) est un préalable nécessaire permettant de circonscrire le conflit à un moment donné. Elle est déclarée de façon unilatérale par une des deux parties, encouragée en cela par les intermédiaires. Cette partie oblige l'autre à l'accepter en accomplissant un certain nombre de gestes symboliques : sacrifices et remise de fusils. En cas d'homicide involontaire, par exemple, le clan du meurtrier offre immédiatement, dans la plupart des cas, le *thawr al-hajîn* (bœuf de l'erreur) (Dresch, 1989, p. 50) au clan de la victime. Un tel geste empêche les proches de la victime de se venger car l'instauration d'une trêve exclut tout acte de violence. La durée de la trêve peut varier entre une semaine, un mois, une année, selon l'accord des deux parties. La période de conciliation peut être renouvelée si aucune décision n'a été prise, mais il arrive que la partie agressée refuse cette prolongation et reprenne les hostilités pour exercer une pression sur la partie adverse et les arbitres. La rupture ou le refus de la conciliation sont alors qualifiés de *honte noire* et les sanctions encourues sont lourdes. Cette mesure a pour but de dissuader les belligérants de refuser une nouvelle trêve et de les contraindre à respecter leurs engagements.
- 65 Parallèlement à l'instauration de la trêve, il est fait appel aux arbitres, ce qui donne lieu à une autre série de gestes de conciliation. L'agresseur dépose en garantie *les fusils de l'arbitrage*, signifiant ainsi qu'il accepte de se soumettre au jugement des arbitres. Le criminel peut aussi déposer en gage des fusils, appelés *fusil de la fidélité*, *fusil de la justice* ou *fusil de la moitié*, selon les tribus et les régions. Par ce geste, l'auteur du crime reconnaît sa faute et déclare accepter les mesures prises par les arbitres. Chaque partie s'engage à respecter la trêve en offrant, pour la partie agressée, le *fusil du viseur*, pour la partie incriminée, le *fusil de la patience*. La trêve dure tant que les fusils restent en possession de l'arbitre.
- 66 Pour s'assurer du respect de la trêve, l'arbitre utilise le système des garants (*dumanâ*). Toute violation de la trêve est considérée comme une atteinte très grave à l'honneur des garants. Elle est sévèrement punie. Durant cette période, si quelqu'un essaie d'attenter à la vie de son ennemi sans y parvenir, il doit verser une amende à celui qu'il visait (Al-Awdî, 1980, p. 220-221). Si une personne jouissant d'une garantie tue son adversaire au cours du processus de règlement (une *honte rouge*), le devoir d'honneur du garant l'engage à prendre les mesures exigées par les parents de la victime. Il a théoriquement le droit de saccager la maison du criminel ainsi que ses biens, de les rendre *kharâb wa turâb* (ruines et poussière), comme l'exprime le droit coutumier. Parfois, le garant est chargé de tuer le criminel : si cet acte était accompli par les membres de la famille de la victime, il représenterait une autre atteinte à la trêve et

constituerait une insulte pour tous les garants du conflit. L'arbitre assume donc une grande responsabilité : tant que les *fusils de la justice* se trouvent en sa possession, il doit veiller au maintien des conditions de la trêve en restant en contact étroit avec les garants pour qu'ils respectent leurs engagements et assument leurs responsabilités.

- 67 La trêve donne le temps aux arbitres de chercher une solution au conflit, acceptable pour les deux parties. Les arbitres se réunissent dans une maison neutre qui peut appartenir à l'un d'entre eux ou à un *shaykh* de tribu. Lors de ces réunions, les deux parties présentent leurs doléances, leurs arguments, leurs preuves et leurs témoins. Dans une situation grave, comme un homicide ou une guerre, les faits sont consignés par écrit. Il est absolument interdit d'interrompre celui qui a la parole, afin de laisser à chacun la possibilité d'exprimer ses arguments. Après avoir entendu les belligérants, les arbitres se réunissent à huis clos et consultent des *shaykhs* de tribus et des notables, car l'important n'est pas de rendre le jugement en lui-même, mais de parvenir à un point d'équilibre acceptable par les deux parties.
- 68 Une fois la sentence déclarée, les deux belligérants, suivant la procédure de la justice islamique, prêtent serment. Cela n'est pas toutefois une garantie suffisante et les arbitres recourent de nouveau au système des garants. En cas de contestation, les parties ont le droit d'adjoindre de nouveaux médiateurs à l'instance arbitrale. Ils sont choisis parmi des *shaykhs* de tribus non impliquées dans les conflits. Si les arbitres ne parviennent pas à s'entendre entre eux, ils peuvent se référer au *marâgha* dont le jugement est irrévocable. Cette situation est rare car les arbitres exigent souvent au début de la trêve une procuration engageant les belligérants à accepter le jugement, quel qu'il soit.
- 69 Le processus de conciliation en cas de guerre est souvent beaucoup plus long et délicat. Il joue alors pleinement son rôle d'apaisement avant le règlement définitif du conflit. Deux étapes importantes jalonnent la conciliation. Les dettes de sang sont comptabilisées en dénombrant les combattants tués des deux côtés. La partie qui compte le plus de morts reçoit une compensation pour le nombre supplémentaire de morts. Ainsi, à la fin d'un conflit, « il n'y aura ni vainqueurs ni vaincus (...) Le camp le plus atteint, dans une certaine mesure celui qui est battu, (...) reçoit des réparations proportionnelles aux pertes qu'il a subies » (Chelhod *et al.*, 1985, p. 178). Dans un deuxième temps, les arbitres s'intéressent aux causes du conflit selon la procédure normale en s'entourant de garanties nombreuses. La fin des hostilités et le jugement sont entérinés par l'échange des prisonniers et des sacrifices rituels. Le camp qui compte le moins de victimes se rend chez l'autre belligérant et y immole plusieurs animaux (*id.*, 179).

Les sanctions

- 70 Les règles du droit coutumier tribal énoncent des sanctions plus ou moins lourdes. Les sanctions corporelles comme la flagellation, l'amputation des mains et des pieds, la peine de mort par égorgement ou l'emprisonnement qui existent dans la loi islamique ne sont pas présents dans le droit coutumier. Il s'agit, par une série de compensations monétaires et symboliques, de préserver l'honneur, de rendre la dette, la dignité de l'unité tribale à qui le tort a été causé et de prouver sa capacité à répondre à l'agression.

- 71 Le régime des sanctions doit donc permettre de rétablir l'équilibre brisé à tous les niveaux par le conflit : il répare l'honneur bafoué de la partie offensée, rétablit la dignité du clan de l'agresseur et honore l'ensemble de la société tribale qui a permis de régler le différend.
- 72 *Les sacrifices* – L'agresseur reconnaît publiquement sa faute en accomplissant une série de gestes symboliques et permet au clan offensé de recouvrer publiquement son honneur. Lors d'un rassemblement regroupant les deux parties en conflit, des animaux (bœufs ou moutons) sont alors sacrifiés (*hajr*) par le ou les agresseurs. Ce sacrifice est parfois remplacé par une sanction monétaire (le *hashm*). L'importance des sacrifices varie bien entendu selon la gravité de l'acte. Après un accident par exemple, un premier sacrifice, désigné sous le nom de *bœuf de l'erreur*, permet de reconnaître sa faute. Un autre, le *bœuf de l'inhumation* est sacrifié au moment de l'enterrement de la victime. Enfin, dans certaines tribus, le criminel offre un troisième bœuf que l'on sacrifie chez les parents de la victime, appelé le *bœuf du remblai*, afin de clore l'affaire. Il peut également être demandé à l'agresseur de ne pas porter d'armes devant les parents de la victime et de les éviter pendant une période pouvant s'étendre jusqu'à un an à compter de la date de l'accord de règlement (Abû Ghânim, 1985, p. 286-287).
- 73 *La peine de mort* – La sanction la plus sévère est la peine de mort. Certaines chroniques citent, en effet, des cas où la tribu de l'agresseur est prête, parce que l'un de ses membres a commis un crime odieux, à le tuer. La *pureté du nom* (*naqâ'*) de la tribu a été souillée. Cependant, la tribu du criminel ne le livrera jamais à la tribu agressée ni à aucun arbitre pour exécuter cette sanction. Dans la pratique, elle cherchera toujours à interpréter et à réinterpréter les conditions du crime pour y trouver des circonstances atténuantes et réduire son caractère inacceptable. En se déclarant prête à cette sanction, la partie demandant le pardon veut avant tout montrer sa volonté de rendre justice à la partie ayant subi l'agression et lui donner satisfaction.
- 74 *Le bannissement* – Si la peine de mort est rarement appliquée, elle est souvent remplacée par une autre sanction lourde : le bannissement. Le meurtrier est alors exclu de toutes les activités de la tribu, que ce soit des échanges ou des manifestations publiques, ainsi que des lieux publics comme le marché. Privé de la protection tribale, il est théoriquement exposé à la mort. Par sa décision, la tribu montre sa réprobation. Le bannissement du meurtrier évite donc que la tribu de la victime ne fasse éclater la violence.
- 75 *Le prix du sang* – Toutefois, dans la majorité des cas, le conflit se règle par le paiement de la compensation pour le sang versé, la *diyya* (prix du sang). Les sanctions pour homicide vont du paiement d'une compensation simple à celui d'une somme deux, quatre ou onze fois supérieure au montant de la compensation, en fonction de la gravité de l'atteinte.
- 76 Une tentative d'homicide par balle qui échoue a pour sanction la moitié du prix du sang et on l'appelle *le prix du sang de la paix*. Si la tentative donne lieu à des blessures, le calcul de l'amende (*arsh*) est codifié non par la coutume mais par la loi islamique. C'est le juge religieux qui est chargé de l'évaluer en fonction de règles précises et complexes. L'agresseur doit en outre payer les soins prodigués à la victime. La honte blanche est quant à elle sanctionnée par le paiement du prix du sang simple. Cette somme est versée en compensation de la perte d'un membre du clan, ce qui entraîne l'abandon de toute vengeance.

- 77 La honte noire, qui a porté atteinte à l'honneur de la tribu, est sanctionnée par le versement d'une somme équivalant à plusieurs fois le prix du sang. Ainsi, celle qui est infligée à un homme ayant tué sa victime dans le dos est égale au prix du sang multiplié par trois : la première somme sanctionne le meurtre, la deuxième la lâcheté, la troisième le vol. Lorsque le crime est perpétré contre un protégé de la tribu, le montant de la compensation est quadruplé. Il en va de même dans le cas d'une honte rouge, meurtre pendant une trêve : la sanction est égale à quatre fois le prix du sang. Dans certains cas très précis, le montant peut se révéler encore plus élevé. Selon les « Soixante-dix règles », un meurtre commis sur un marché ou sur une route y conduisant donne lieu à une compensation égale à onze fois le prix du sang (Al-'Awdi, 1980, p. 221). De même, tuer un *shaykh* ou un arbitre pendant la période d'arbitrage est sanctionné d'une amende multipliée par onze.
- 78 Dans la pratique, les sanctions appliquées peuvent être différentes de celles préconisées par la coutume.

Restaurer la dignité de la partie coupable

- 79 Le règlement des conflits ne doit pas seulement permettre de restaurer l'honneur de la victime et de sa tribu. Il vise plus largement à ce que chaque partie prenante conserve son honneur. Le paiement du prix du sang est l'occasion de montrer que la partie condamnée a aussi retrouvé sa dignité.
- 80 La tribu du meurtrier engage sa responsabilité différemment selon le type de honte que celui-ci a commis et cela se traduit lors du paiement de l'amende. En cas de honte noire, le coupable et sa famille proche devront assumer seuls le paiement du prix du sang. La tribu affirme ainsi qu'elle réproouve cet acte (Dresch, 1989, p. 84-85). Si l'homicide est involontaire, le clan participe au versement du prix du sang : son honneur n'est pas bafoué et il est normal que la solidarité qui unit ses membres s'exerce en de telles circonstances. Il en va de même lorsque l'homicide est le résultat d'une vengeance ou d'une guerre.
- 81 Dans des cas de honte blanche, la sanction est allégée lorsque le coupable ou son clan reconnaissent avoir perpétré le crime. Sa dignité oblige la victime à passer outre ses blessures et à taire son désir de vengeance pour rendre la face (*wajh*) à son agresseur. Au cours d'une rencontre organisée pour régler le problème devant un arbitre, le groupe offensé accepte de réduire l'amende d'un tiers par rapport à ce que prévoit le droit tribal. Cela se produit aussi lorsque le groupe de l'agresseur accepte que l'affaire soit arbitrée par le *shaykh* de la partie offensée. Dans le cas de honte noire en revanche, les sanctions ne sont jamais réduites.
- 82 Le paiement de la sanction ne doit pas mettre le groupe du coupable dans la misère. Pour éviter cette situation, un compromis peut être négocié. Les proches du meurtrier doivent demander aux parents de la victime d'annuler une partie de la dette. Certaines règles du droit coutumier tribal prévoient le paiement échelonné du prix du sang, généralement en trois tranches. Lorsque la cause de l'homicide relève d'un conflit concernant un terrain agricole ou une maison, les parents du coupable cèdent ce terrain à la famille de la victime afin qu'elle accepte par là le prix du sang et renonce à se venger.
- 83 Dans certains cas, le droit coutumier prévoit même de supprimer l'amende. Lorsqu'un enfant ou une femme se sont rendus coupables d'un crime dans une situation de

légitime défense, la partie offensée ne peut exiger aucune compensation sous peine de blesser l'honneur de la tribu du coupable. La reconnaissance de l'agression subie par l'enfant ou la femme, intolérable pour la coutume tribale, prime sur toute autre considération.

Honorer médiateurs et garants

- 84 En général, la plupart des intermédiaires sont rétribués. Outre les frais de déplacement et d'hébergement qui sont pris en charge par les parties en conflit, les arbitres touchent des frais d'arbitrage, souvent importants, qui peuvent être déclarés à la charge du coupable. Les garants sont aussi rémunérés pour leur implication dans le règlement du conflit (Chelhod *et al.*, 1985, p. 152). Si un meurtre a lieu au cours d'une trêve ou dans un espace neutre, les garants doivent être dédommagés par le versement d'une fois le prix du sang pour compenser leur honneur bafoué.
- 85 En cas de honte blanche, la sanction peut se réduire d'un autre tiers, afin d'honorer les médiateurs et les personnes réunies qui s'emploient à régler le conflit. Les proches de la victime d'un homicide involontaire peuvent même refuser de toucher le prix du sang, pour honorer les médiateurs. Par ce geste, ils veillent à ce que la victime recouvre l'honneur et la considération brisés par l'homicide, sans paraître complaisants en acceptant de recevoir le prix du sang.
- 86 L'allègement des sanctions a donc avant tout pour fonction d'honorer tous ceux qui permettent la conciliation. Le règlement qui a suivi l'accident rapporté par Paul Dresch et évoqué au début de ce texte en offre un exemple. Dès le lendemain de l'accident, un groupe de la tribu du coupable s'est présenté devant la tribu de la victime et a sacrifié deux taureaux. Le groupe offensé a décidé d'alléger de moitié le prix du sang pour honorer leur geste. Le lendemain, le prix du sang est réduit d'un huitième pour honorer les présents, c'est-à-dire les intermédiaires. Le troisième jour, le prix du sang est une fois de plus réduit d'un huitième, pour honorer le clan de la victime qui a intercedé auprès de la famille de la victime pour qu'elle accepte un allègement de la sanction. En définitive, un quart du prix du sang fut versé (Dresch, 1989, p. 53).

Conclusion

- 87 L'étude de la résolution des conflits liés à des cas d'homicide nous révèle l'extrême complexité des paramètres qui entrent en jeu dans la régulation des sociétés tribales. L'aspect le plus marquant de cette justice est sans doute la multiplicité des acteurs qui s'y trouvent engagés : familles, clans, tribus, agresseurs et agressés, intermédiaires, arbitres et garants. Chaque nouveau cas entraîne une mobilisation presque entière de larges pans de la société tribale autour de la recherche de solutions, qu'elles soient violentes ou pacifiques.
- 88 Au sein de la société tribale, « la vérité n'est attachée à aucune hiérarchie de personnes ou de fonctions » (Dresch, 1989, p. 108). La vengeance est le dépositaire ultime de l'honneur individuel provoqué dans ce qu'il a de plus sensible. Il faut alors toute la force et la mobilisation de nombreux maillons de la chaîne tribale pour transformer la vengeance en thallers d'argent ou en rials : l'honneur collectif vise ici à montrer que le conflit peut être éteint. Une telle mobilisation de la société dans la résolution de ses conflits meurtriers aboutit donc à redéfinir en permanence un consensus autour de ce

que l'honneur veut dire. Loin d'être un système fixe, l'ordre tribal s'adapte continuellement, remettant en jeu ses propres règles et valeurs.

- 89 « La cohésion n'est pas conçue comme naturelle et dérivant de l'identité tribale. L'ordre est le résultat d'un engagement actif dans les affaires des hommes » (*id.*, p. 100). Ce mode de règlement des rapports humains, souvent efficace dans le contexte des tribus sédentaires du Nord-Est yéménite, recèle une grande souplesse qui peut parfois apparaître d'une grande fragilité. Si son enracinement est très profond, la justice coutumière yéménite est aussi très sensible aux mouvements de l'histoire. Si certains principes montrent une continuité remarquable, les conditions de mise en œuvre de cette justice ont pu connaître et connaissent encore aujourd'hui de très fortes évolutions dans le contexte de l'ouverture économique, de l'affirmation de l'État, l'apparition d'une hiérarchie dans le système tribal et le développement de relations clientélistes entre les *shaykhs* et l'État.
- 90 Les équilibres sociaux à l'intérieur du monde tribal se sont profondément modifiés au cours des trente dernières années. L'ouverture économique et la stabilisation de la république ont contribué à créer, à l'intérieur de la société tribale, une polarisation du pouvoir plus forte qu'auparavant. Tirant profit des guerres civiles locales, de la contrebande, mais aussi du développement des échanges à l'intérieur et à l'extérieur, certains *shaykhs* se sont constitués d'importantes fortunes et sont devenus de grands propriétaires terriens. À terme, cette polarisation pourrait renforcer le lent mouvement de décomposition des solidarités tribales. Ce phénomène s'accroît en raison des départs vers l'étranger ou les villes, même si la population reste majoritairement rurale.
- 91 L'État affirme, par ailleurs, son autorité sur des territoires jusque-là relativement indépendants du pouvoir central. Par le biais de la police ou de l'administration, nées de découpages territoriaux ayant peu de rapport avec les divisions tribales, il intervient directement dans des conflits qui relevaient auparavant exclusivement de la justice tribale. Plus que d'intervention, il faudrait en fait plutôt parler d'interpénétration car, dans les régions tribales, ces postes n'échappent pas... à la tribu. L'accréditation de l'État vient renforcer la position de certains éléments tribaux à l'intérieur de leur monde, créant un système de clientélisme. De ce fait, l'étatisation modifie progressivement les règles du jeu, introduit de nouvelles pratiques, parfois en contradiction avec l'usage coutumier, et encourage l'institutionnalisation des pratiques coutumières par la création de cours spécialisées.
- 92 Ces différents éléments contribuent en définitive à accroître les tensions au sein du système traditionnel de régulation des conflits tribaux. Ils apportent de nouvelles sources de différends. Les trois piliers du règlement des conflits tribaux sont encore valables aujourd'hui. Le système de compensation suit les développements économiques du pays. Les usages coutumiers intègrent l'apparition de nouvelles armes et l'effondrement de la valeur monétaire. En raison de la dépréciation de la monnaie et de l'inflation, le prix du sang est régulièrement réévalué. Alors qu'il s'élevait à 120 000 rials à la fin des années 1970, en 2000 sa valeur était de 800 000 rials environ, soit 5 000 dollars. Les instances de régulation, arbitres et garants, agissant dans le cadre de l'espace moral tribal et le principe de solidarité tribale, demeurent valides.

BIBLIOGRAPHIE

- ABÛ GHÂNIM ʿA., 1985, *Al-Bunyat al-qabaliyya fî-l-Yaman bayn al-istimrâr wa-l-taghyîr*, Damas, Maktabat al-kâtib al-ʿarabî.
- AL-ʿALÎMÎ R., 2000, *Al-Qadâ' al-qabalî fî-l-Yaman*, s.l., « Les procédures de la justice tribale », traduit de l'arabe par Baudouin Dupret, Chroniques yéménites, Cefas.
- AL-ʿAWDÎ H., 1980, *Al-turâth al-shaʿbî wa ʿalâqatuhu bi-l-tanmiyya fî-l-bilâd al-nâmiya : dirâsa tatbîqiyya ʿan al-mujtamaʿ al-yamanî*, Le Caire, ʿÂlam al-kutub, Sanʿâ', Markaz al-dirâsât al-yamaniyya.
- BONNENFANT P., 1982, *La péninsule Arabique aujourd'hui*, t. II, Paris, CNRS Éditions.
- BONTE P. et M. IZARD (dir.), 1991, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF.
- CHELHOD J., D. CHAMPAULT, L. GOLVIN, L. KUCZYNSKI, M. TUCHSCHERER, 1985, *L'Arabie du Sud, histoire et civilisation*. Tome 3. *Culture et institutions du Yémen*, Paris, Maisonneuve et Larose.
- DRESCH P., 1989, *Tribes, Government and History in Yemen*, Oxford, Clarendon Press.
- , 30 septembre 1992, « Tribalisme et démocratie au Yémen », conférence donnée au Centre culturel français yéménite, www.univ-aix.fr/dresch94html.
- DUPRET B., 2000, « Systèmes coutumiers, centralisme juridique de l'État et usage du droit », *Chroniques yéménites*, Cefas.
- JAMMIE A., s.d., *Sabaeen Inscriptions from Mahram Bilqis*, American Foundation for the Study of Man.
- LAINE L., 1994, *Home and homeland*, Princeton Press.
- MERMIER F., 1997, *Le shaykh de la nuit, Sanʿâ'*, *Organisation des souks et société citadine*, Arles, Sindbad.
- ROBIN C., 1982, « Esquisse d'une histoire de l'organisation tribale en Arabie du Sud antique », dans Bonnenfant, *La péninsule Arabique aujourd'hui*, t. II, Paris, CNRS Éditions.
- SERJEANT R., 1977, « South Arabia », dans C. van Nieuwenhuijz (ed.), *Commoners, Climbers and Notables*, Leiden, Brill.

NOTES

1. L'événement date de 1979, cf. Paul Dresch, 1989, p. 53.
2. Il reste aujourd'hui moins de cinq cents juifs, surtout dans la région de Saʿda, toujours protégés par ce statut.
3. Parmi eux, le *qatîr* par exemple, est un étranger qui, pour des raisons économiques, s'installe sur le territoire de la tribu avec sa famille et ses animaux. Il est protégé par la tribu mais reste sous l'obédience de son *cheikh shaykh* d'origine. Le *rabiʿ* est une personne menacée qui se réfugie temporairement auprès d'une tribu. Elle lui demande aide et protection, en attendant que sa tribu d'origine lui rende justice. Voir P. Dresch, 1989, p. 120.
4. Pour une autre définition de ce terme, voir aussi p. 7. Pour une autre définition.
5. Selon l'exemple de l'imam al-Qâsim b. Ibrâhîm al-Rassî, *imâm* fondateur le plus important du courant zaydite (IX^e siècle).
6. Sur ce point, et les suivants, voir aussi « Carrefours de justice yéménites », p.187 et « Le droit coutumier dans la société yéménite », p.17.

7. L'auteur cite aussi l'existence de deux autres recueils dont *Ahkâm ibn Zinbâ*^c (« Les sentences d'ibn Zinbâ^c »). On ne dispose pas du texte original mais de copies.
 8. Juges d'appel, les *marâgha* sont des *shaykhs* dont la fonction est dynastique.
 9. Usage tribal, le talion (*qisâs*) a été légalisé et sacralisé par le Coran (II : 178-179). Toutefois, le texte sacré engage plutôt la partie coupable à verser une compensation, le prix du sang (*diya*).
 10. La formule adressée par le prisonnier à celui qui l'a capturé, *Anâ bî-wajhak* (littéralement, « Je suis en ta face »), signifie que le traitement du prisonnier est une question d'honneur.
 11. Cité par J. Chelhod, p. 178.
 12. *Ibid.*, p. 178.
-

INDEX

Mots-clés : conflits tribaux, Yémen

AUTEUR

FRANÇOIS BURGAT

Cefas