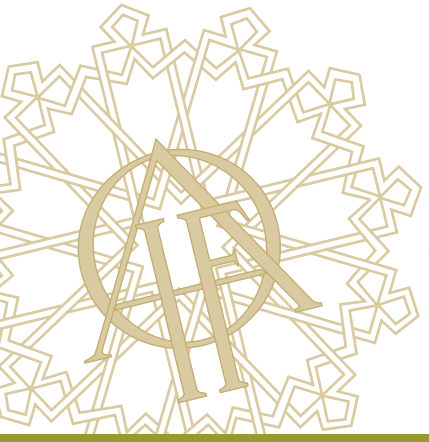
MINISTÈRE DE L'ÉDUCATION NATIONALE, DE L'ENSEIGNEMENT SUPÉRIEUR ET DE LA RECHERCHE



ANNALES ISLAMOLOGIQUES

en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne

AnIsl 27 (1994), p. 109-136

Gianni Albergoni

Droit coutumier, ethos tribal et économie moderne: un ‘urf bédouin de 1970.

Conditions d’utilisation

L’utilisation du contenu de ce site est limitée à un usage personnel et non commercial. Toute autre utilisation du site et de son contenu est soumise à une autorisation préalable de l’éditeur (contact AT ifao.egnet.net). Le copyright est conservé par l’éditeur (Ifao).

Conditions of Use

You may use content in this website only for your personal, noncommercial use. Any further use of this website and its content is forbidden, unless you have obtained prior permission from the publisher (contact AT ifao.egnet.net). The copyright is retained by the publisher (Ifao).

Dernières publications

9782724711264	*La chapelle d’Osiris Ounnefer Neb-djefaou*	Laurent Coulon
9782724711752	*Guide du Caire Islamique*	Hadrien Collet
9782724711660	*Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales 41*	Adrien Candiard (éd.)
9782724711745	*Bulletin archéologique des Écoles françaises à l'étranger (BAEFE)*	
9782724711271	*Du côté de chez Zeus*	Emmanuel Botte (éd.), Hélène Cuvigny (éd.), Michel Reddé (éd.)
9782724711677	*La Description de l’Égypte*	Paul-Marie Grinevald
9782724711714	*La pensée et la pratique pharmacologiques d’Avicenne*	Sylvie Ayari
9782724711899	*BCAI 40*	

© Institut français d’archéologie orientale - Le Caire

Gianni ALBERGONI

DROIT COUTUMIER, ETHOS TRIBAL ET ÉCONOMIE MODERNE : un *ʿurf* bédouin de 1970

Au cours d'une enquête menée auprès d'une tribu bédouine de Cyrénaïque, à l'occasion d'une conversation sur la *diya*, il était fait allusion à un document censé traiter de la question selon la coutume de la *qabīla*. Il s'agissait, disait-on de l'ancien *ʿurf* tribal qui avait été récemment couché par écrit. Or, dès le premier aperçu, il s'avérait que le document était tout autre chose que la compilation d'un ancien code coutumier, qu'il était à la fois moins et plus que cela. Y voir un authentique *ʿurf* tribal, ce serait donc se méprendre sur l'essentiel. Mais, tel qu'il est, notre pseudo-*ʿurf* n'en est pas moins pour nous du plus grand intérêt. Nous allons en examiner le contenu et, en relevant en quoi précisément il s'écarte d'un coutumier tribal, en dégager la signification propre.

Contrairement à tant d'autres fois, où l'on avait montré beaucoup de réticences à faire état d'anciens documents, celui-ci était aussitôt exhumé du coffre où il gisait, dans la tente même où se déroulait la conversation. Notre hôte, un notable du groupe, avait en effet les meilleures raisons pour être personnellement en possession d'un tel document, entre autres celle d'en avoir été le rédacteur [1].

La loi de la tribu.

Le document « original » consistait en quelques feuillets dactylographiés [2]. Le texte se donne lui-même pour le *ʿurf* de l'ensemble de la tribu des Fwāḫer, bien qu'il y soit spécifié par ailleurs qu'il émane en fait plus précisément d'une des deux sous-tribus entre lesquelles celle-ci se divise, les Awlād Umm Šayba, appelés aussi al-Fwāḫer

1. Il s'agit de Muḥammad Bešīr al-ʿAbd, qui nous a accueillis dans son campement, au sud du *Silik al-ʿAyṭa*, au cours de l'été 1973. Qu'il en soit ici remercié, ainsi que les très nombreuses autres personnes parmi les Fwāḫer qui ont prêté leur concours à notre enquête. Nous tenons d'autre part à dire notre gratitude à notre collègue et ami Hechmi Karoui pour son aide extrêmement précieuse dans l'élaboration ultérieure des matériaux.

2. N'ayant pu obtenir l'autorisation ni de le photographier, ni d'en recopier le texte, ni d'en réaliser un enregistrement sonore, nous ne disposons que d'une transcription quelque peu approximative à partir de notes prises pendant la lecture qui en a été faite.

AnIsl 27 (1994), p. 109-136 Gianni Albergoni
Droit coutumier, ethos tribal et économie moderne: un 'urf bédouin de 1970.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

al-Šarqiyīn [3]. On réfère à la sous-tribu d'ailleurs, au même titre qu'à l'ensemble de la tribu, comme à une *qabīla*, mais on exprime la plus grande force du lien qui unit entre eux ses membres, par rapport à celui qui existe entre tous les Fwāḫer dans leur ensemble, en disant que seulement les premiers sont entre eux *ʿamāra dam*, autrement dit, solidaires dans la vengeance et tenus de partager le prix du sang.

Notons d'autre part, que l'appellation de *ʿurf* que le document se voit ainsi attribuer sous la plume de son rédacteur n'est pas celle communément utilisée parmi les Bédouins de Cyrénaïque pour désigner règles et pratiques coutumières. Le terme vernaculaire de valeur générique y est en effet *darāyb* [4].

Dans la présentation qui en est faite oralement, il est dit aussi qu'il s'agit de la retranscription d'un document antérieur. On sait combien est banale et souvent sans fondement cette sorte d'allégation qui vise à accréditer l'idée de la plus grande ancienneté possible d'un document. Dans notre cas cette version antérieure s'avère bien entendu parfaitement inexistante. Le texte d'ailleurs, quant à lui, n'avance aucunement une telle prétention. En fait sa rédaction est de toute évidence récente et ne remonte au mieux qu'à la fin des années soixante [5].

Elle est l'œuvre d'un lettré, Muḥammad Bešīr al-ʿAbd, qui est une figure éminente de la tribu dans laquelle il fait fonction à la fois de juge coutumier, de notaire et d'enseignant. On pourrait dire qu'il jouit dans sa *qabīla* de l'autorité d'un cheikh si ce n'est qu'on ne réfère jamais à lui par ce vocable et que, d'autre part, il n'est pas non plus investi d'une quelconque charge officielle par le gouvernement, notamment de la charge récemment instituée, parmi les populations nomades, de *muḫṭār al-muḥāl*. Conformément à l'habitude cyrénéenne concernant cette sorte de personnages religieux, on le qualifie de *fgīh*. Dans l'ensemble de sa *qabīla* il est même désigné tout simplement comme « le » *fgīh* [6]. Ajoutons qu'il est auteur d'ouvrages [7], qu'il est aussi poète — au même titre d'ailleurs qu'un grand nombre d'autres hommes de la tribu, lettrés ou non — et qu'il jouit d'une grande réputation pour des talents en revanche beaucoup plus

3. Comme beaucoup de tribus cyrénéennes, la *qabīla* des Fwāḫer comprend aussi des fractions en Égypte et au Fezzān. Les Fwāḫer de Cyrénaïque se partagent, en termes généalogiques, en trois segments majeurs: al-Maḥābāt, Awlād ʿAliya, Awlād Umm Šayba. En fait ceux-ci se rangent à leur tour en deux ensembles territoriaux, deux sous-tribus: al-Fwāḫer al-Ġarbiyīn, ou Fwāḫer de l'Ouest, auxquels appartiennent les deux premiers segments, et les Fwāḫer de l'Est, al-Fwāḫer al-Šarqiyīn, autrement dit, les Awlād Umm Šayba.

4. *Darb* est en Cyrénaïque le terme le plus commun pour « chemin », « piste ». En revanche, *ʿurf* ne s'emploie généralement que pour référer aux prestations matrimoniales.

5. L'écrit ne comporte aucune mention de date. La seule indication donnée à ce propos par les informateurs proposait « vers 1970 », mais il y a quelque raison de penser que ce soit légèrement antérieur, c'est-à-dire avant le renversement de la monarchie sanūsie, donc avant 1969.

6. Il n'est pas le seul *fgīh* de sa fraction, mais les deux autres, très âgés, « n'exercent » plus.

7. Qui portent sur les sujets les plus divers. À l'époque, il vient d'en proposer trois pour publication : une vie du Prophète, une histoire de la guerre contre les Italiens, un texte traitant de divers sujets contemporains comme la conquête de la lune. Son savoir médical fait aussi l'objet de compositions poétiques.

AnIsl 27 (1994), p. 109-136 Gianni Albergoni
Droit coutumier, ethos tribal et économie moderne: un 'urf bédouin de 1970.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

rares : ses talents médicaux. Ceux-ci tiennent autant du don thaumaturgique personnel que d'une compétence spécifique en matière de médecine hippocratique, selon la tradition de la médecine savante arabe.

Le texte est organisé en « articles », *mawād*, numérotés de un à quatorze et comporte aussi une sorte de préambule. Il s'ouvre sur l'affirmation que les Fwāḫer sont, depuis leurs plus lointains ancêtres, une « tribu législatrice » — *qabīla mušarrīʿa*. « Depuis les temps les plus anciens » leur *ʿurf* est fondé sur la Loi musulmane. Mais comme il était demeuré purement oral, qu'il n'était « enregistré que dans la mémoire des gens », les sages de la tribu ont décidé d'en établir une version écrite, conforme à leur tradition authentique, et en ont confié la tâche à leur *fgīh*. La rédaction que celui-ci en a faite a été soumise pour approbation à une assemblée de notables et de cheikhs [8] et contresignée par eux — dit le texte — puis reproduite à dix exemplaires pour qu'ils soient distribués entre les dix segments *biyūt* — de la tribu.

Sur les quatorze articles du *ʿurf* proprement dit, sept traitent de l'homicide et du prix du sang. Tous les autres, à l'exception du dernier, évoquent des questions foncières; en particulier des questions en relation avec le caractère communautaire du territoire tribal, du *waṭan*, comme disent les bédouins de Barqa.

Le quatorzième et dernier article ne contient aucune stipulation particulière, mais réitère ce qui est énoncé dès le préambule : le droit coutumier des Fwāḫer est à la fois immémorial et totalement conforme à la *šarīʿa*. C'est un *ʿurf šarīf*, noble, qui n'a rien de commun avec tant de coutumes scandaleuses — *al-ʿadāt al-mušayyina* — suivies par d'autres tribus. Il est digne d'être respecté autant que lui-même; il respecte « l'intérêt général, la justice sociale et les droits de l'individu » — *al-ṣāleḥ al-ʿāmm wa al-ʿadāla al-ijtimāʿiyya wa ḥuqūq al-fard* — et comme les Fwāḫer respectent l'organisation et les justes lois du pays — *qawānīn ʿādālat al-bilād*.

Le premier des deux grands volets entre lesquels, d'après leur thématique, on pourrait partager notre document, a trait donc à des questions pénales : crimes et réparations consenties à la victime et à ses proches. À ces aspects sont consacrés les deux premiers articles, puis à nouveau le groupe d'articles allant du neuvième au treizième.

Ces questions pénales occupent généralement une place centrale dans les coutumiers tribaux et en constituent souvent l'essentiel. Or, bien que cela semble être aussi le cas de notre document, celui-ci n'en aborde en réalité que certains aspects particuliers et ne fait preuve d'aucun souci d'exhaustivité. Loin de là. Des pans entiers de la réglementation coutumière en matière pénale sont purement et simplement passés sous silence. Finalement le texte se borne à rappeler un principe : l'exclusion de la

8. Soixante notables, affirme-t-on. L'exemplaire que nous avons pu voir cependant ne portait pas de signatures et nous n'avons aucune idée, même sommaire, de leur répartition parmi les divers segments de la *qabīla*. Il est toutefois précisé que le *fgīh* Meftaḥ Bū ʿAmeya, qui est à l'époque le plus prestigieux *ʿālim* de la *qabīla*, était parmi les signataires. Ce dernier est du reste un très proche parent agnatique du rédacteur et en a été le maître.

AnIsl 27 (1994), p. 109-136 Gianni Albergoni
Droit coutumier, ethos tribal et économie moderne: un 'urf bédouin de 1970.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

tribu [9] pour celui qui s'est rendu coupable d'homicide volontaire — *qatl ʿan ʿamd* — sur un membre de la tribu, ainsi que pour celui qui a commis des vols ou d'autres méfaits de façon répétée et qui refuse de s'amender, voire pour ceux qui le protègent. En dehors de cela, toute l'attention se concentre sur la question des compensations matérielles pour des offenses subies, ou infligées : autrement dit, sur la *diya* ou « prix du sang ».

La charge en revient à l'ensemble de la *qabīla* [10]. Cependant on ne prétend conférer à cette responsabilité collective aucun caractère automatique; elle connaît au contraire beaucoup de restrictions. Ainsi l'obligation d'en partager la charge ne concerne pas la totalité de son montant, mais seulement les deux tiers; pour le tiers qui reste à sa charge, le coupable garde la possibilité de faire appel au concours de ceux qui souhaitent, librement, l'aider de leurs dons.

D'autre part, en matière de réparation, la solidarité de la tribu à l'égard de celui de ses membres qui aurait causé du tort à un tiers n'est requise que si l'acte a été commis involontairement et que si la victime est elle-même étrangère à la *qabīla*. En cas d'homicide commis au sein de la tribu, le *ʿurf* stipule qu'aucune *diya* ne peut être exigée. En revanche, quand l'homicide est involontaire — *ḫaṭaʾ* —, la tribu dans son entier s'engage à verser à la famille de la victime une compensation, mais égale seulement à la moitié du montant de la *diya*; la famille est tenue d'accepter cette réduction sous peine d'être exclue de la tribu [11].

Réciproquement, en cas de meurtre d'un de ses membres par un homme extérieur à la tribu, le *ʿurf* fait obligation à l'ensemble de celle-ci d'agir « solidairement et fermement » avec les proches de la victime pour faire valoir leur droit : c'est-à-dire, pour obtenir une réparation matérielle car, pas plus dans cet article que dans d'autres, le texte ne fait aucune mention explicite de la vengeance, de ce devoir sacré entre tous selon l'éthique bédouine. Le prix du sang obtenu par le groupe en réparation d'un tort subi verra son montant distribué, pour une moitié, entre les propres héritiers de la victime, tandis que l'autre moitié — cette part de la *diya* est appelée dans le texte *muḫṭāf* — sera partagée par le reste de la tribu [12].

Deux articles, le deuxième et le onzième, traitent de manière plus détaillée des modalités selon lesquelles doivent être réparties entre les membres de la tribu les quotes-parts d'une *diya* dont celle-ci se trouverait débitrice. Cette répartition se fait non par

9. Et, en fait, du territoire, tandis que les descendants, s'ils reviennent, sont réintégrés dans la tribu et dans tous leurs droits, précise-t-on dans un commentaire, en citant des exemples à l'appui. Le terme utilisé à ce propos dans le texte — *tabarāʿa* — évoque plus précisément l'idée du refus, de la part de la *qabīla*, de se sentir encore responsable de ce membre qui est donc « retranché » du corps social.

10. *Qabīla* s'entend ici, nous l'avons dit, d'une section de la tribu des Fwāḫer, les Umm Šayba.

11. Tout le monde connaît un épisode où le refus par les membres d'un *beyt* — beyt Bū Tūzer — d'accepter que la réparation qui lui était due fut réduite de moitié, conformément à ce principe, s'est soldé par le versement intégral de la *diya* et l'expulsion du groupe.

12. Cette même clause, dont il est question à l'article treize, fait à nouveau l'objet d'un paragraphe qui est placé à la fin du texte et qui semble bien être un rajout ultérieur.

AnIsl 27 (1994), p. 109-136 Gianni Albergoni
Droit coutumier, ethos tribal et économie moderne: un 'urf bédouin de 1970.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

tête ou par familles ou par lignées, mais au prorata de la richesse personnelle. Cette richesse est avant tout la richesse en bétail, mais non exclusivement. Conformément à un procédé traditionnel, elle est comptée, précise le document, par « dizaines », *ʿašarāt*, par quoi il faut entendre en fait « dizaines de brebis » [13].

La *ʿašara* sert d'unité de référence pour évaluer toute sorte de biens — tous ceux qui sont pris en considération pour estimer la richesse d'une personne, comme pour exprimer le montant de la réparation elle-même. Pour les animaux on ne tient compte que des femelles. Ainsi une chamelle, qui est tenue pour équivalente à dix brebis, compte pour « une dizaine ». Mais on peut aussi exprimer en *ʿašarāt* la valeur d'un moderne véhicule à moteur. À titre d'exemple le *ʿurf* donne, sur la base d'un accord intervenu depuis peu, l'équivalent admis pour une voiture : dix chamelles, autrement dit, dix « dizaines ». Il est aussi précisé que les lopins irrigués — *swānī* —, autre réalité tout à fait récente dans ce contexte, doivent aussi être pris en compte et estimés en fonction des investissements qui y ont été effectués. Le cas échéant, une famille appauvrie est en droit d'obtenir une réévaluation de « ses dizaines ».

L'autre thème majeur traité dans le document et qui occupe autant de place que la *diya* est, on l'a dit, le territoire tribal, le *waṭan*. Dès le troisième article, le texte se détourne pour un temps de ce qui constitue l'argument des deux premiers articles, la *diya*, et avant d'y revenir à nouveau, en vient à aborder cette question. Il n'y a là d'ailleurs aucun désordre dans l'exposé; le changement de sujet n'est qu'apparent. C'est que le rédacteur, parfaitement conséquent avec ce qui est son véritable propos, le seul qui lui tienne vraiment à cœur, suit en fait un fil conducteur implicite et cependant tout à fait clair. S'étant ouvert sur l'affirmation de la responsabilité solidaire de la tribu en matière de *diya*, le *ʿurf* poursuit en effet en réitérant la même idée mais sur un autre plan, en réaffirmant le principe de la nécessaire unité tribale dans l'appropriation, la protection et l'exploitation du *waṭan*.

Un principe général est sans cesse répété : le territoire est le bien de la collectivité; il est possédé en commun et en commun il doit être exploité et défendu. Le *ʿurf* fait obligation à chacun de concourir à la préservation de toutes les ressources qui sont comprises sur le territoire : troupeaux, terres de labour, pâturages, puits, citernes, périmètres irrigués. Pâturages et terres de labour, qui sont des biens collectifs, doivent, en vue de leur utilisation, être répartis équitablement entre tous les membres de la tribu. Ces derniers, dans ce contexte, sont d'ailleurs significativement appelés, dans le texte, « associés », *šurakā*. Ceci implique notamment que le premier arrivé sur un site qui, ayant été récemment arrosé par une pluie, est de ce fait devenu un emplacement propice aux

13. C'est ce même procédé d'évaluation que l'on voit utiliser, au XIX^e^ siècle, en Cyrénaïque, pour établir le montant du nouvel impôt *murattab*, dû collectivement par chaque tribu bédouine en contrepartie de sa jouissance des terres *miri*, domaniales. Cet impôt a été introduit dans la région vers 1870 et est demeuré en vigueur jusqu'à la fin de la domination ottomane. Il n'est pas possible de dire si c'est l'administration ottomane qui empruntait ainsi un procédé bédouin traditionnel ou si ce sont les bédouins qui ont retenu et adapté à leur usage quelque chose des pratiques fiscales ottomanes.

AnIsl 27 (1994), p. 109-136 Gianni Albergoni
Droit coutumier, ethos tribal et économie moderne: un 'urf bédouin de 1970.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

labours, n'est pas censé profiter seul de cet avantage. Il doit attendre, avant de labourer et semer, le temps nécessaire à ce que d'autres ayant droit, puissent survenir des régions environnantes et partager la terre d'un commun accord avec eux.

Seule exception à la règle générale, un caractère exclusif est reconnu à la propriété des puits, citernes et jardins irrigués [14], à condition cependant que l'on puisse faire état d'une certaine ancienneté dans la possession. Toutefois, même ces biens privés ne peuvent être vendus à quelqu'un d'extérieur à la tribu, car cela signifierait l'intrusion d'un étranger au cœur des terres collectives et, de ce fait, un risque évident d'accaparement et un préjudice pour tous les « associés ».

Le *ʿurf* prend aussi clairement position à l'égard de certaines techniques modernes de diffusion récente. Ainsi, l'emploi de tracteurs pour le labour est considéré parfaitement légitime, et encouragé, mais leur utilisation par les uns doit être telle qu'elle ne porte préjudice en aucune façon aux autres : il ne doit pas en particulier se traduire par l'accaparement d'une part trop importante de terres labourables. De façon analogue, les clôtures en fil de fer barbelé sont proscrites des terres de parcours, car il n'est pas licite qu'un individu tente de réserver à son bénéfice exclusif des pâturages qui appartiennent tout autant aux autres membres de la *qabīla*. Le fil barbelé est admis en revanche pour enclore les lopins cultivés.

Il est interdit à quiconque, quelle que soit sa place dans la tribu, d'aliéner des terres et de souscrire, pour quelque raison que ce soit, à une modification des limites du *waṭan* sans l'accord de l'ensemble des intéressés. En revanche, tout membre de la tribu peut à l'occasion assumer légitimement la défense de l'intégrité de ce même territoire au nom du groupe tout entier. On suppose en effet, dit le texte, que dans un tel cas, ses intérêts — la défense de « sa propre part » — et ceux de la tribu ne peuvent que converger.

De la diya *et des tracteurs.*

Le *ʿurf* n'est pas le seul document qui, au cours de l'enquête chez les Fwāḫer, ait été exhumé, à un moment ou à un autre, et il a été ainsi donné à l'ethnologue de prendre connaissance de diverses pièces extraites des « archives de la tribu » [15]. Il importe toutefois de noter qu'en cette matière l'attitude rencontrée avait été généralement plutôt marquée par une certaine réticence, voire par la méfiance. Du reste la discrétion jalouse dont en entoure, dans les sociétés rurales arabes, toute archive familiale est une chose bien connue, maintes fois soulignée. Il en découle que la révélation volontaire d'un

14. Le texte parle plus particulièrement de « vignes », *swānī al-ʿinab*, il s'agit de lopins extrêmement exigus, amenagés de façon souvent précaire à proximité d'un réservoir d'où sera tirée l'eau nécessaire à leur irrigation, où poussent quelques carottes, oignons, melons et pastèques, voire, plus rarement, du raisin.

15. « Archives » détenues par des notables : le *fgīh* Muḥammad Bešīr al-ʿAbd, pour les Fwāḫer al-Šarqiyīn, et un lettré, descendants des prestigieux cheikhs de la zaouïa madanīe, Rḥayyem ʿAbd Allāh, lequel, établi en ville, à Ajdābiya, tenait un rôle homologue auprès de l'autre section de la *qabīla*, les Fwāḫer al-Ġarbiyīn.

AnIsl 27 (1994), p. 109-136 Gianni Albergoni
Droit coutumier, ethos tribal et économie moderne: un 'urf bédouin de 1970.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

document dont *a priori* l'ethnologue ignorait totalement l'existence est un fait par lui-même significatif; il y a des chances que ce ne soit pas un simple revirement d'attitude, aussi soudain que gratuit, mais qu'il ait des raisons positives. Et il se peut d'ailleurs que le sens prêté au document que l'on a choisi de produire et que la portée escomptée de ce geste soient sensiblement décalés par rapport à leur signification intrinsèque.

On se souvient que le *ʿurf* a été mentionné pour la première fois à l'occasion d'une conversation sur le prix du sang. C'est le *fgīh* lui-même, son rédacteur, qui en a fait état à l'appui de ses affirmations selon lesquelles les Fwāḫer observaient scrupuleusement, en cette matière comme en toute autre, les prescriptions légales de l'islam. Dans son esprit c'était là une pièce importante pour accréditer une certaine image de sa tribu, une image idéalement conforme au statut revendiqué, et le *ʿurf* semblait bien être brandi comme un argument crucial permettant d'authentifier cette image.

Mais plus encore que les circonstances de sa présentation à l'ethnologue, ce sont les circonstances ayant conduit à la rédaction du *ʿurf* et à sa surprenante reproduction dactylographiée, qui seraient intéressantes à connaître [16]. Malheureusement, l'enquête n'a pas permis d'aller au-delà des raisons génériques invoquées par le document lui-même et les circonstances précises sont demeurées occultées. Il y a selon toute vraisemblance quelque rapport avec l'administration locale, ne serait-ce qu'en raison de sa forme dactylographiée; mais l'initiative en revient-elle, comme le prétend le texte, aux bédouins eux-mêmes ou non ? Les éléments nous manquent pour répondre directement à cette question. Mais on peut essayer d'y répondre et d'expliciter la signification de l'épisode en se penchant sur le texte lui-même.

Que peut-on dire en effet du document envisagé en tant que tel, et compte tenu des quelques commentaires apportés par les intéressés lors de sa lecture ? Bien qu'on le donne — et qu'il se donne lui-même —, explicitement, pour l'authentique et immémorial *ʿurf* des Fwāḫer, notre document n'est pas ce qu'il prétend être : la codification et la compilation d'une réglementation traditionnelle, un recueil de droit coutumier. Ni par son contenu, ni par ses omissions, ni par son lexique.

Si on le rapporte à ce que l'on sait des réglementations coutumières ayant cours parmi les bédouins de Cyrénaïque, on est d'emblée frappé en effet par son caractère lacunaire ou, mieux, sélectif. Même parmi les quelques thèmes canoniques pris en compte par tous les *aʿrāf* tribaux de la région, il n'en aborde finalement qu'un nombre restreint. Quant à ceux-là mêmes qui sont abordés, de nombreux aspects sont passés sous silence, y compris des aspects directement corrélés avec les questions traitées. Et ceci alors que, dans les commentaires, ces mêmes points on ne se fait pas faute de les expliciter, sans réticence aucune.

16. On connaît, dans la région, d'autres exemples de compilation par écrit d'un *ʿurf*, notamment pour les Awlād ʿAli. La traduction d'un document de cette sorte, vraisemblablement « *taken down at a ʿUrfi court* » est présentée par Murray en annexe de son ouvrage (*Sons of Ishmael*, 1935 : 313-328). Autres exemples *in* Stewart, « Tribal Law in the Arab World... », *International Journal of Middle East Studies* 19, 1987 : 483.

AnIsl 27 (1994), p. 109-136 Gianni Albergoni
Droit coutumier, ethos tribal et économie moderne: un ʿurf bédouin de 1970.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Ainsi, même en matière de droit et de procédure criminels, préoccupation généralement centrale des coutumiers bédouins et axe important aussi de notre document, la plupart des données majeures répertoriées par l'ethnographie cyrénéenne ne sont ni confirmées, ni infirmées, mais sont simplement absentes du texte. Or, l'enquête permet d'affirmer, sans la moindre hésitation, que ce sont là pourtant, pour la plupart d'entre elles, des normes et des pratiques coutumières que les Fwāḫer n'ignorent aucunement, qu'ils ne songent par ailleurs nullement à récuser ni occulter. Nous allons en voir des exemples.

Aussi la question se pose-t-elle de savoir quelle logique a orienté la sélection des thèmes abordés par le document. Pourquoi ceux-là et seulement ceux-là ? Pourquoi pas tel ou tel autre ? En sachant que l'incompétence du rédacteur ou le caractère maladroit d'une compilation hasardeuse doivent d'emblée être écartés des réponses possibles, ces interrogations reviennent en somme à se demander quelle est la signification de ce document, quelle était sa raison d'être.

Il ne peut s'agir donc de s'appuyer sur notre document pour comparer la coutume cyrénéenne à d'autres coutumes bédouines. Il convient en revanche de confronter point par point ses stipulations avec celles d'autres *aʿrāf* de la région et de les replacer dans l'ensemble des pratiques coutumières effectivement suivies par les Fwāḫer eux-mêmes, telles qu'elles se dégagent à travers l'enquête.

Soit la question de la *diya*. Chez les Fwāḫer, comme chez tous les bédouins de Cyrénaïque, des hommes qui se considèrent solidaires, dans les affaires de sang, on dit qu'ils forment une *ʿamāra dam* et on appelle *ʿamar al-dam* le pacte qui les lie, « le pacte du sang » [17]. Cette solidarité s'entend au sens actif ainsi qu'au sens passif, comme l'obligation partagée de mener une vengeance ou comme le risque accepté de la subir, comme le devoir de contribuer au payement du prix du sang et comme le droit d'avoir sa part d'une réparation obtenue.

L'étendue et la composition des groupes liés par de tels pactes sont variables, à la différence de ce qui paraît être le cas notamment parmi les bédouins du Sinaï, de Palestine et de la Péninsule — du moins si l'on en croit une documentation ethnographique qui ne semble pas cependant tout à fait satisfaisante. En termes de parenté agnatique, la co-responsabilité n'est pas nécessairement circonscrite à cinq générations, comme souvent au Proche-Orient où un tel groupe est précisément appelé « le groupe

17. Colucci, « Istituti delle tribù cirenaiche », *Rivista delle colonie italiane*, 1929 et *Il diritto consuetudinario della Cirenaica*, 1931; Peters, « Some structural Aspects of the Feud among the Camel-Herding Bedouin of Cyrenaica », *Africa*, 1967, maintenant reproduit in *The Bedouin of Cyrenaica*, 1990.
On utilise un terme forgé sur la même racine pour désigner ceux qui sont liés par le pacte de sang et on dira des mêmes : *yʿamrū dam*, « ils restaurent le sang », « ils partagent le prix du sang ». Notons aussi que l'expression, commune en Cyrénaïque, est inconnue en Tripolitaine, comme du reste au Maghreb. Les lexicographes arabes connaissent une forme *ʿimāra* désignant un groupe tribal, voire plus particulièrement un groupe capable de subsister et de se défendre tout seul, en ne comptant que sur ses propres forces (voir Chelhod, *Le droit dans la société bédouine*, 1971 : 44 et Robertson Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, 1907 : 68-69).

AnIsl 27 (1994), p. 109-136 Gianni Albergoni
Droit coutumier, ethos tribal et économie moderne: un 'urf bédouin de 1970.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

des cinq », *ḫamsa* ou *ḫums* [18]. Aucun principe de cet ordre n'est énoncé comme tel, mais l'on convient que ce cinquième degré constitue bien, le plus souvent, la limite du cercle à l'intérieur duquel le lien joue effectivement. La différence avec la manière dont est comptée ailleurs la coresponsabilité dans les affaires de sang est même, en principe tout au moins, encore plus grande puisqu'il n'est purement et simplement pas question ici de calculer des degrés de parenté : un *ʿamāra dam* est un groupe discret dont la composition et les contours sont définis une fois pour toutes et non pas un cercle d'agnats centré sur *ego*, différent donc pour chaque groupe de germains comme cela peut être le cas ailleurs [19]. En Cyrénaïque, le pacte de sang — *ʿamar al-dam* — peut d'ailleurs non seulement être établi volontairement entre agnats beaucoup plus éloignés, mais aussi s'étendre à des non-agnats et être conclu entre des groupes sans que ceux-ci soient généalogiquement proches [20]; stipulé dans de tels cas, généralement par écrit, le pacte de sang est alors appelé *mukāteba* [21].

Chez les ʿAwagīr, très large regroupement saʿādī de Cyrénaïque occidentale, constitué en fait de trois tribus largement autonomes, une de celles-ci, les Mṭāwaʿ, représentait traditionnellement, avec ses très nombreux groupes rattachés, un seul ensemble solidaire pour la vengeance et le prix du sang : le groupe *ʿamāra dam* est donc ici un ensemble de très grande taille, regroupant plusieurs milliers de personnes. Mais il n'en est pas de même pour les deux autres sous-tribus. Dans l'une d'entre elles, les Sdeydī, c'est chacune des *ʿāilāt* qui la composent qui forme un groupe de vengeance distinct : pour un effectif démographique et une structure segmentaire à peu près comparable, au lieu d'un seul *ʿamāra dam*, les Sdeydī en ont donc une vingtaine.

18. Voir par exemple : Burkhardt, *Notes on the Bedouins and the Wahabys*, vol. I, 1907 : 148-157; Murray, *Sons of Ishmael*, 1935 : 205; Chelhod, *op. cit.* : 276 sq.; Ginat, « Blood Revenge in Bedouin Society, 1984 : 65. Quant au mode de calcul de ces cinq générations, notons que non seulement la littérature ethnologique en propose plusieurs versions différentes, mais que le désaccord se situe parfois entre les experts de droit coutumier d'une même tribu (voir Chelhod, *op. cit.* : 13)

19. Pour une modalité de calcul du *ḫamsa* de cet ordre, laquelle serait la modalité commune à tous les Bédouins du Proche-Orient, voir Chelhod, *op. cit.* : 278-280.
Il n'en va pas de même en revanche là où le *ḫamsa* est défini comme l'ensemble des agnats descendants de l'ancêtre placé cinq générations plus haut que le meurtrier (ou que la victime). Telle est la définition du *ḫamsa* au Negev selon E. Marx (*Bedouin of the Negev*) et du groupe correspondant chez les Rwala, bien qu'il n'y porte pas ce nom, selon Lancaster (*The Rwala Bedouin Today*).

20. Sur ce point on ne peut donc suivre Peters qui, lui, ne faisant pas état de cette variabilité, identifie le groupe *ʿamāra dam* avec la « section tribale tertiaire », c'est-à-dire avec un niveau défini de la segmentation, lequel est aussi de son point de vue le « corporate group par excellence » (*The Bedouin of Cyrenaica* : 61 et 87). De celui-ci il admet qu'il puisse être d'une profondeur généalogique et d'une importance démographique variables, mais à un degré bien moindre que celui que l'observation empirique permet de documenter.

21. Colucci, *op. cit.*, 1929. On dit aussi *mukātibīn*, « inscrits », pour des individus et des groupes rattachés et incorporés à une *qabīla* autrement que par un véritable lien agnatique, lien censé caractériser les membres « authentiques » du groupe. Il ne semble pas qu'il y ait dans ce cas nécessairement référence à un quelconque acte écrit.

AnIsl 27 (1994), p. 109-136 Gianni Albergoni
Droit coutumier, ethos tribal et économie moderne: un 'urf bédouin de 1970.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Aussi, le cas de la sous-tribu des Fwāḫer Umm Šayba, tous rassemblés pour former un seul *ʿamāra dam*, comme le répète avec tant d'insistance leur *ʿurf* de 1970, est-il certainement remarquable par son ampleur, mais, en Cyrénaïque, il n'est pas unique. Toutefois, si les éléments résultant de l'enquête sont nombreux qui nous empêchent de douter du caractère effectif de cette large cohésion corporative à l'époque actuelle, il n'en est pas de même de sa prétendue ancienneté. Et on pourrait même se demander si, à l'origine de la rédaction de notre document, il n'y a pas eu précisément la volonté de promouvoir un nouveau pacte, élargi à l'ensemble de la sous-tribu, c'est-à-dire à ses dimensions actuelles.

Corrélativement avec l'existence de groupes de vengeance d'une telle ampleur, on constate que ceux-ci ont en commun certaines coutumes en matière de prix du sang et que sur ce plan aussi, les clauses du *ʿurf* de 1970, comme les usages effectivement suivis dans la *qabīla* des Umm Šayba, sont moins exceptionnels qu'il n'y paraît. Ainsi de l'usage selon lequel, même en cas d'homicide commis à l'intérieur du cercle solidaire du groupe *ʿamāra dam*, une compensation matérielle, collectée auprès de tous les membres du groupe à l'exception des parents proches de la victime qui en sont bien évidemment dispensés, peut être versée à ces derniers [22]. Simplement, dans ce cas, chez les Fwāḫer, le montant de la compensation n'est censé atteindre que la moitié du prix du sang.

Le texte fait à plusieurs reprises allusion à une sanction que le groupe peut prendre à l'encontre d'un de ses membres; la seule sanction qui soit évoquée est aussi la plus grave qui puisse être prise : c'est l'exclusion. À vrai dire, selon le terme utilisé dans le texte, il s'agit plus précisément de la décision par la *qabīla* de ne plus « se sentir solidaire et responsable » [23] des actes d'un de ses membres, de retrancher celui-ci du corps social. Chez les Fwāḫer comme chez les autres bédouins de Barqa, une telle décision ne peut émaner que du *miʿād* de la tribu; elle est consignée généralement dans une *brāwa*, un acte écrit contresigné par les cheikhs; elle est solennellement proclamée

22. Là aussi les affirmations péremptoires de Peters (*ibidem*), selon lequel il ne saurait y avoir de versement de prix du sang au sein du groupe coresponsable, semblent dictées surtout par les besoins de la démonstration et sont en partie contredites par les faits.

23. Le texte utilise la forme verbale, *tabarāʿa*, d'une racine que l'on retrouve dans les termes utilisés pour désigner l'acte d'exclusion — *brāwa* ou *barāʿa*, ou bien *tabriya* —, chez tous les bédouins de Barqa, comme chez leurs cousins du désert occidental égyptien (Murray, *Sons of Ishmael* : 315). Le même terme désigne en Cyrénaïque l'acte par lequel quelqu'un se dissocie volontairement et définitivement de son *ʿamāra dam*. Or, on le retrouve encore à propos d'une sorte d'accord contractuel qui permet au membre d'un groupe engagé dans une affaire de sang en position débitrice, à condition toutefois qu'il ne soit pas un proche agnat du meurtrier, de se désolidariser temporairement de celui-ci, moyennant le versement d'une compensation matérielle au groupe « créancier », et de ne pas être dès lors compté parmi les cibles possibles des vengeurs, tout en demeurant solidaire de son groupe en revanche en cas de payement de la *diya*. Cette façon de se soustraire partiellement à ses obligations et de se mettre à l'abri lors d'une vengeance, appelée en Cyrénaïque *tūb al-brāwa* « la chemise de la *brāwa* », connaît des modalités semblables au Proche-Orient avec le « chameau du sommeil », *baʿīr al-nūm*. Voir Ginat, *op. cit.* : 65 et Chelhod, *op. cit.* : 188.

AnIsl 27 (1994), p. 109-136 Gianni Albergoni
Droit coutumier, ethos tribal et économie moderne: un 'urf bédouin de 1970.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

sur les lieux de marchés et communiquée aux autres groupes. L'individu n'est pas expulsé du *waṭan*, mais, ayant perdu la qualité de membre du groupe, il n'est plus « inviolable », *maʿṣūm*, comme l'est pour la *qabīla* chacun de ses membres. C'est de son propre fait que, généralement, il se résout alors à l'exil et qu'il quitte le territoire en cherchant refuge auprès d'un autre groupe disposé à l'accueillir [24].

Parmi les clauses présentes dans le texte qui apparaissent singulières dans le pays, il faudrait citer en premier lieu la répartition de la charge d'une dette de sang, non pas en parts égales entre les membres du groupe co-responsable, mais en fonction de leur richesse. De cela nous ne connaissons pas d'autre exemple. En deuxième lieu, mais en deuxième lieu seulement, car ce n'est déjà plus que des différences relatives : la part de la compensation allant aux héritiers directs de la victime, part qui est plus importante chez les Fwāḫer — la moitié de la *diya* — que dans les autres tribus où elle atteint rarement le tiers [25]. Quant à la prise en compte du caractère prémédité ou involontaire de la faute — et donc quant à la modulation du montant de la *diya* en fonction de ce critère —, c'est sans aucun doute une préoccupation généralement ignorée par les *aʿrāf* bédouins; mais pas tout à fait cependant, dans notre région, où il n'y a pas que des groupes à statut religieux pour partager avec les Fwāḫer ce souci [26].

On pourrait, d'autre part, s'étonner que l'expression *ʿamāra dam*, si commune dans le pays, et d'ailleurs couramment utilisée par les intéressés dans la conversation, ne figure jamais dans le document. Plus généralement, comme on l'a déjà noté à propos du terme *ʿurf* lui-même qui est préféré à son synonyme cyrénéen, *darāyb*, le lexique local, vernaculaire ou non, est évacué. Si bien que là même où les choses, quant au fond, ont les mêmes traits dans le texte que dans la réalité, elles n'y ont cependant pas le même nom.

En fait, si l'on ignorait l'identité des Fwāḫer, au vu de cette version écrite de leur droit coutumier, rien ne laisserait supposer qu'il s'agit de bédouins de Cyrénaïque. Rien n'y évoque en effet ce pays, aucun élément ne fait écho aux *aʿrāf* bédouins de la région. Et ceci non pas tant en raison des quelques détails différents que le texte contient, qu'en raison de tous les détails qui n'y figurent pas.

Le document, on l'a dit, ne traite que de questions pénales et foncières et ignore purement et simplement tout le reste. C'est dire qu'il ignore donc toutes sortes de dispositions coutumières en matière d'héritage, de mariage, de divorce, de contrats et obligations diverses. Plus significatif encore : tout en traitant de crimes et de délits, il ne dit rien de la vengeance, ni ne fait la moindre allusion à la notion de l'honneur, notion centrale pourtant dans la conception bédouine des choses, véritable pivot des droits coutumiers tribaux, en Cyrénaïque comme ailleurs dans le monde arabe. Aucune mention

24. Le statut accordé aux réfugiés et autres personnes venant de l'extérieur et les diverses clauses et modalités de la protection, voilà d'ailleurs un autre volet du droit coutumier des Fwāḫer que les rédacteurs du *ʿurf* de 1970 ont totalement ignoré.

25. Voir Colucci, *Istituti...* : 266-267

26. Les Awlād ʿAlī notamment (Murray, *op. cit.* : 314).

AnIsl 27 (1994), p. 109-136 Gianni Albergoni
Droit coutumier, ethos tribal et économie moderne: un 'urf bédouin de 1970.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

n'y est faite des diverses institutions, coutumes, procédures, communément décrites, qui entourent la *diya*. Rien n'est dit sur les procédures d'apaisement et les négociations, rien sur le rôle et la qualité des intermédiaires et des arbitres, ni sur le montant des compensations et leur échelonnement.

Rien n'est dit non plus de la *ṣanaʿa* [27], qui apparaît pourtant chez les Fwāḫer, et partout en Cyrénaïque, comme un complément primordial du prix du sang. Il s'agit de l'usage selon lequel le meurtrier, ou l'un de ses proches agnats, se constitue comme otage entre les mains des proches de la victime, voire leur est livré par les siens, entièrement ligoté sur une monture, « portant deux mètres de tissu blanc plié sur la tête », c'est-à-dire son *kafan*, « suaire » : sa vie est offerte en contrepartie de la vie qu'il a prise.

Le geste, fortement ritualisé [28], vise à engager le groupe offensé à épargner, sur son honneur, la vie de l'homme et à accepter d'emprunter la voie de la négociation. Le coupable ainsi « épargné », le *ṣnīʿ*, est censé devenir sa vie devant l'obligé du groupe offensé, soumis à son égard à diverses obligations, marquant symboliquement pour lui et pour les siens un statut de débiteur et de dépendant pouvant d'ailleurs être prolongé durant trois générations mais susceptible néanmoins d'être racheté. En particulier, au nombre de ces obligations, il y a des redevances annuelles pouvant aussi, en principe, être exigées indéfiniment sous peine de voir les hostilités reprendre [29]. Notons, cependant, que les explications des informateurs concernant cette institution et les narrations à propos plus particulièrement, de la livraison volontaire du coupable, ont souvent quelque chose de stéréotypé, de stylisé. Elles semblent moins être le récit d'épisodes réels qu'une sorte d'allégorie, le reflet hyperbolique d'une image idéale, selon la rhétorique propre aux choses de l'honneur.

Au même titre que la *ṣanaʿa*, il y a toute sorte de choses dont le document ne souffle mot et qui sont pourtant, sans doute possible, des usages que les Fwāḫer en fait partagent avec les autres Bédouins de Barqa, des usages qu'il connaissent, qu'ils pratiquent ou qu'ils ont pratiqué dans le passé mais dont ils ont gardé le souvenir et dont ils parlent d'ailleurs très librement. C'est dire donc que le tri opéré, par les compilateurs du *ʿurf*, parmi les règles et procédures coutumières des Fwāḫer n'est vraisemblablement pas une censure. Pas en tout cas une censure à usage interne.

On pourrait en revanche supposer que, face à l'administration, face aux autorités de l'État, on ait trouvé utile de présenter, à travers ce *ʿurf*, une image plus flatteuse de la tribu en élaguant, en infléchissant certains aspects et en en privilégiant d'autres. La stricte

27. *Ṣanaʿa ou ṣunʿ*, c'est-à-dire « faveur », « protection »; *ṣnīʿ* est donc celui à qui cette faveur a été accordée, le « protégé » ou « asservi ». Celui-ci est aussi appelé parfois *mustaṭnib*, d'après *ṭunub*, corde de fixation de la tente, symbolisant le lien de protection, le lieu d'asile.

28. Dans des formes d'ailleurs multiples. Voir, pour plus de détails, Colucci, *Istituti...*

29. Peters (*The Tied and the Free* : 174) ne semble connaître la *ṣanaʿa* que sous la forme de ces redevances annuelles supplémentaires. Le même terme désignerait au Sinaï un versement supplémentaire qui vient s'ajouter dans certaines circonstances au montant normal de la *diya* (Kennett, *Bedouin Justice* : 54 et 71).

AnIsl 27 (1994), p. 109-136 Gianni Albergoni
Droit coutumier, ethos tribal et économie moderne: un 'urf bédouin de 1970.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

conformité aux préceptes islamiques qui est en effet invoquée dans le texte pourrait être aussi comprise dans cette optique. C'est elle qui aurait paru aux rédacteurs comme le meilleur gage à fournir; c'est ce critère qui aurait inspiré leur tri.

Il est un fait que le document semble, pour une part au moins, s'adresser aussi à un interlocuteur externe qui n'est autre que l'État. Sans quoi il ne prendrait pas la peine d'affirmer le loyalisme de la *qabīla* à son égard.

Au début des années soixante-dix, la Libye est en train de vivre la mise en place d'un nouveau régime, issu du coup d'État des jeunes officiers nassériens qui a emporté la monarchie sanūsīe, c'est-à-dire l'instauration d'une nouvelle légitimité et de nouvelles règles du jeu. Or, une telle conjoncture politique nationale semble en effet un contexte opportun pour de telles démarches. Cependant, compte tenu du poids qui est accordé par le *ʿurf* à l'observance des principes légaux musulmans, on pourrait plutôt supposer que la rédaction du document est antérieure à la chute du régime monarchique : celui-ci paraît un destinataire plus naturel pour une telle protestation d'orthodoxie que le régime suivant. Et il n'est pas besoin d'attribuer aux Fwāḫer une perception très aiguë des nuances dans l'orientation idéologique des régimes, pour penser qu'ils aient su comment interpréter les références d'un pouvoir issu d'une *ṭarīqa* réformiste telle que la Sanūsīya.

Quoi qu'il en soit, il est évident que notre document possède une tonalité « islamique » générale, qu'il fait usage par endroits d'un lexique et révèle une inspiration peu habituels dans un code coutumier. Si, d'un côté, nous avons pu souligner à quel point absences et omissions y sont significatives, il est aussi, d'un autre côté, une présence qui l'imprègne tout aussi fortement, c'est l'islam. Un souci manifestement l'habite de bout en bout : que le *ʿurf* soit fondé sur — et respectueux de — la *šarīʿa*. Cette intention, ou mieux, cette conviction d'être en règle avec les préceptes de la Loi est non seulement nettement proclamée dans le texte, mais elle est aussi sans cesse réitérée dans les commentaires qu'on en fait.

Ces commentaires ne se réduisent pas d'ailleurs à des protestations génériques : une feuille annexe contient les références des versets coraniques censés servir de fondement aux diverses clauses du *ʿurf*. Ils peuvent aussi trouver par moments des accents plus particuliers. Ainsi, pour la fraction de la *diya* effectivement réservée aux proches parents de la victime, la légitimité religieuse de l'usage inscrit dans leur *ʿurf* ne saurait être mieux garantie, disent-ils, puisque le même principe est appliqué en Arabie Saoudite.

Quant à l'État et à ses lois, ils soutiennent qu'un coutumier en tout point respectueux de la Loi islamique tel que le leur ne saurait, par la force des choses, contredire la législation d'un État musulman. Mais ils peuvent aussi ajouter des commentaires plus circonstanciels et trouver des arguments mieux adaptés aux réalités présentes — réalités que de toute évidence l'on n'ignore point —, car entre temps le contexte politique a changé et la *Jamāhīrīya* a remplacé la monarchie sanūsīe. Ainsi, le *ʿurf* serait effectivement en opposition avec le « capitalisme », soutient son rédacteur, et il entend bien du reste s'opposer à « l'accaparement des terres » par des particuliers, mais, ce faisant, il n'est nullement en contradiction avec la « troisième voie » de Geddāfī.

AnIsl 27 (1994), p. 109-136 Gianni Albergoni
Droit coutumier, ethos tribal et économie moderne: un 'urf bédouin de 1970.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Dans le *ʿurf*, l'infléchissement dans un sens islamique de quelques règles coutumières est substantiel. Quoi qu'il en soit de leur observance effective dans la pratique, c'est là un trait significatif à retenir. Peu importe d'ailleurs, que la prise en compte de la distinction, quant à l'homicide, entre *ʿamd* et *ḫaṭaʾ* ne soit pas, en Cyrénaïque, une singularité absolue des seuls Fwāḫer. Pour d'autres coutumiers tribaux de la région qui connaissent cette distinction et qui trahissent par d'autres traits une meilleure connaissance de la *šarīʿa* [30], une hypothèse explicative s'impose immédiatement : qu'il y a là un héritage de l'influence longuement exercée par la Sanūsīya. Mais cette influence sanūsīe est peu probable dans le cas des Fwāḫer, pour des raisons que l'on va bientôt aborder. À leur propos, c'est vraisemblablement d'autre chose qu'il s'agit. La meilleure connaissance du droit musulman et la volonté d'en tenir compte que révèle indiscutablement leur *ʿurf* peuvent bien être de leur propre fait. Et si les proclamations d'orthodoxie sont sans doute banales, il nous semble qu'il ne s'agit pas ici que de cela, soit de donner un vague vernis islamique à un code coutumier.

Il nous reste à envisager le deuxième registre du document, tout ce qui concerne le territoire, ses ressources, leur appropriation, leur exploitation. Ne serait-ce que par les références à des données techniques et économiques tout à fait récentes en Libye que ce second volet contient, notre version du *ʿurf* n'a indiscutablement pas grand-chose à voir avec un quelconque code coutumier préexistant. C'est par là que la conviction s'impose qu'il s'agit d'une élaboration originale, directement en prise sur le contexte de l'époque, soucieuse d'en prendre en compte les éléments, d'y faire face.

Cependant, précisément sur ce plan et d'un même mouvement, le texte s'offre aussi comme ce qui pourrait ne paraître qu'une crispation traditionaliste, une simple réaffirmation des valeurs tribales. La teneur en est à la fois traditionnelle et inédite, conformiste et novatrice. On y passe du *waṭan* au tracteur, de la sacro-sainte exploitation en commun des pâturages à la mise en valeur individuelle de périmètres irrigués. On est de plain-pied avec une institution tribale séculaire et archaïque telle que la dette de sang comme avec les investissements productifs. On y parle de l'unité solidaire de la *qabīla*, mais en ignorant le langage de l'honneur, tandis que ses membres y sont désignés comme des « associés ».

Il ne s'agit pas simplement d'un travail de mise à jour, de faire rentrer quelques données nouvelles dans les vieilles cases. Il s'agit bel et bien de concilier le passé et le présent, l'élevage et la mise en valeur agricole, le *waṭan* et le marché, les valeurs tribales et la logique économique, de dire à quelle condition et dans quelles limites celle-ci est conciliable avec celles-là. Notre document tient autant de la codification juridique, voire de l'œuvre législative originale que de l'exhortation moralisante, du rappel solennel des grands principes idéologiques d'une société tribale.

Or, il apparaît qu'un même fil conducteur parcourt en fait les deux registres du texte, les stipulations concernant le prix du sang et celles concernant les questions foncières.

30. Par exemple, les coutumiers Awlād ʿAli d'après les versions écrites que l'on en possède.

AnIsl 27 (1994), p. 109-136 Gianni Albergoni
Droit coutumier, ethos tribal et économie moderne: un 'urf bédouin de 1970.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Les unes comme les autres répondent à une même logique, à un souci commun : affirmer, préserver l'unité de la tribu. Il se peut d'ailleurs qu'il s'agisse désormais moins de protéger que de restaurer une cohésion déjà passablement entamée. Cela revient au même.

Le *ʿurf* ne retient que deux thèmes : la *diya* et le *waṭan*, c'est-à-dire, le groupe comme entité morale solidaire et le groupe comme entité économique. Car ce sont les thèmes qui comptent. Et il n'en traite d'ailleurs que pour autant que cette dimension est concernée, car il n'est lui-même concerné que par cette dimension fondamentale de la société tribale. Comme les Fwāḫer eux-mêmes le soulignent, ce *ʿurf* est bien davantage qu'un *ʿurf*, il mériterait d'être une « constitution d'État », un *dustūr*, disent-ils. C'est la charte, la loi fondamentale de la tribu. En n'étant pas ce code coutumier dont il s'attribue le nom, notre *ʿurf* n'en est pas moins une expression tout à fait authentique et significative de la société tribale dont il émane.

Les derniers nomades chameliers.

Au cours des dernières décennies, en Cyrénaïque comme ailleurs, plus qu'ailleurs, la société nomade a subi de plein fouet les assauts de la modernité, assauts conjugués d'une modernité déclinée sur plusieurs plans à la fois : l'État issu de l'indépendance, puis celui instauré par le régime révolutionnaire et leurs capacités nouvelles de contrôle et d'intervention, d'une part; le boom pétrolier et ses innombrables conséquences directes et indirectes dans tous les domaines de la vie économique et sociale du pays, d'autre part. Les transformations induites dans le monde bédouin ont été profondes, d'autant qu'elles succédaient elles-mêmes aux dramatiques atteintes subies lors de la conquête coloniale, puis pendant le conflit mondial.

Mais si de ce fait la place du nomadisme pastoral dans une Cyrénaïque naguère encore quasi intégralement bédouine a été très considérablement réduite, si sa physionomie a été profondément altérée, il s'en faut de beaucoup que pastoralisme et bédouinisme y aient tout à fait disparu. On ne saurait davantage prétendre qu'ils n'y font plus figure que d'un monde à l'agonie. Car, au contraire, ce qui a pu se maintenir de ce mode de vie et de cette société dans les steppes de Barqa n'est nullement une simple survivance, témoignage inerte d'un univers archaïque, figé dans le carcan de ses traditions et économiquement obsolète. Comme d'autres pasteurs, les Bédouins de Cyrénaïque n'ont pas fait que subir des changements qui leur étaient imposés de l'extérieur, mais ont su activement s'y adapter.

De ces processus de restructuration en cours dans le monde nomade cyrénéen et de ces stratégies actives d'adaptation aux données du temps déployées par des groupes bédouins, les Fwāḫer, tribu chamelière du Sud-Ouest cyrénéen, sont un excellent exemple.

Dans la Libye des années soixante-dix, les Fwāḫer se signalaient d'emblée comme un exemple remarquable de résistance tout à la fois à la sédentarisation et à la dissolution du groupe, l'exemple d'une *qabīla* demeurée jusque-là à peu près intacte, à peine

AnIsl 27 (1994), p. 109-136 Gianni Albergoni
Droit coutumier, ethos tribal et économie moderne: un 'urf bédouin de 1970.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

entamée par le mouvement d'immigration vers les villes et de fixation dans les nouveaux centres sédentaires, encore capable de s'affirmer comme une entité collective solidaire et le montrant, à l'occasion, par des initiatives collectives tout à fait originales.

Précisions d'emblée que cette résistance nomade n'est cependant nullement assimilable à une simple imitation du passé. Ainsi, les options techniques et économiques des Fwāḫer en matière d'élevage ne font pas preuve d'une moindre souplesse dans l'adaptation, que celle dont fait preuve l'ensemble du monde agro-pastoral cyrénéen.

À cette époque, le poids numérique des Fwāḫer dans ce que la Cyrénaïque compte encore comme pasteurs nomades est en fait prépondérant. En fait, à l'exception de quelques petits groupes épars et surtout d'un segment entier de la grande *qabīla* des ʿAbaydāt, les Awlād Šahīn, les derniers éleveurs de chameaux du pays ce sont eux. Ils se perçoivent eux-mêmes comme des éleveurs particulièrement experts et, effectivement, telle est la renommée indiscutable dont ils jouissent dans le pays, où, avec quelques rares autres groupes en Cyrénaïque, ils sont appelés *asyād al-nāga*, « seigneurs de la chamelle », ce qui semble bien être en matière d'élevage un titre d'excellence.

Les Awlād Umm Šayba — dont provient notre pseudo-*ʿurf* —, dits aussi al-Fwāḫer al-Šarqiyīn, les Fwāḫer de l'Est, constituent, sur les deux grandes fractions dans lesquelles se partage traditionnellement l'ensemble de la *qabīla*, — et qui sont l'une et l'autre qualifiées, à leur tour, de *qabīla* — celle qui a été longtemps numériquement et politiquement dominante [31]. À l'époque de l'enquête elle compte, selon ses propres notables, environ un millier d'hommes [32] et représente ainsi, plus de la moitié de la tribu.

Dans la petite ville d'Ajdābīya, principal centre de toute la Barqa al-Baydhā situé à la limite occidentale du territoire de notre tribu, les habitants sont tous originaires des tribus nomades de la région. On y trouve des Mġārba, des Zwaya, d'anciens clients de ces deux tribus, mais seulement quelques Fwāḫer, appartenant tous à la fraction des Fwāḫer de l'Ouest.

Parmi leurs homologues « de l'Est », les Awlād Umm Šayba, encore plus rares sont ceux qui se sont établis dans l'un des petits centres urbains situés à la périphérie de leur *waṭan*. Guère plus à Sulūq [33] qu'à Ajdābīya. Rares aussi ceux qui se consacrent entièrement à d'autres activités que l'élevage et l'agriculture, qui exercent un métier

31. Au début du siècle De Agostini (*Le popolazioni della Cirenaica*, 1922-1923 : 353-358) évalue la population de la branche Umm Šayba à 1600 personnes.

32. D'hommes qui « font le jeûne », *rijāl ṣā'mīn*.

33. Siège de la mudirīya dont dépendent les Fwāḫer al-Šarqiyīn, Sulūq, à la différence d'Ajdābīya, est une création coloniale. Situé au cœur de la Barqa al-Ḥamrā', parmi les nombreux centres de mise en valeur agricole qui parsèment cette région relativement favorisée, Sulūq était devenue pour les Awlād Umm Šayba un pôle d'attraction en tant que point d'eau et que marché au bétail. Des puits profonds, anciens, avaient été aménagés avec bassins et pompes à moteur; ils étaient demeurés les seuls points d'eau permanents de toute la région jusqu'au début des années soixante-dix qui avait vu l'inauguration d'autres « puits du Gouvernement », pareillement motorisés et ouverts à tous, notamment Bir Šḫeytīr.

AnIsl 27 (1994), p. 109-136 Gianni Albergoni
Droit coutumier, ethos tribal et économie moderne: un 'urf bédouin de 1970.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

nouveau, et cela même parmi les plus jeunes. La quasi-totalité est restée attachée à son mode de vie et à son territoire traditionnel.

Ils prétendent qu'aucun *Faḫrī* n'est engagé dans l'armée, dans la police ou dans quelque autre emploi public que se soit; ils se disent absents de l'administration locale comme des sphères du pouvoir politique et économique régional. On ne saurait dire quelle était dans ces affirmations la part de la fierté et quelle était la part du regret. En tout cas, pour autant que l'on puisse en juger, elles n'étaient pas tout à fait dépourvues de fondement.

On sait pourtant l'attrait qu'exercent sur des nomades appauvris — et il en est parmi les Fwāḫer — les revenus offerts par les postes dans l'armée et dans les diverses administrations. Or, de tels postes, dans la Libye de l'époque, sont proposés en grand nombre, grâce à la toute nouvelle aisance que la rente pétrolière garantit à l'État, et ils sont *a priori* largement accessibles aux hommes des tribus. On sait aussi, d'autre part, l'attrait qu'exerce la ville sur les éleveurs plus fortunés. Partout ailleurs on voit des nomades récemment enrichis s'y établir à demeure, ou, tout au moins, y posséder une maison où ils viennent résider de temps à autre; on les voit y envoyer volontiers un fils suivre des études. Pas les éleveurs Fwāḫer, alors même qu'un certain nombre en auraient tout à fait les moyens.

Dans ces années, on assiste à une véritable ruée sur la toute jeune université de Benghāzī; les étudiants d'origine bédouine y sont nombreux, mais pas un seul n'est issu de notre *qabīla*. Pourtant, des années auparavant, voire deux générations plus tôt, le cas des Fwāḫer aurait paru remarquable pour la raison inverse : il y en a eu, en effet, qui ont étudié à l'université « sanūsīe » d'al-Beydhā [34]; il y en aurait même eu antérieurement qui avaient, eux, été élèves à al-Azhar. Or, ceci paraît d'autant plus significatif quand on songe qu'à cette époque il est déjà exceptionnel qu'un homme issu du milieu bédouin veuille s'instruire, mais il est tout à fait impensable qu'il s'expatrie pour cela jusqu'en Égypte. À l'exception de quelques cas rarissimes — tel rejeton d'une illustre lignée de cheikhs tribaux —, les seuls lettrés, dans le milieu bédouin indigène traditionnel, se recrutent parmi les lignages religieux, lesquels, depuis des décennies d'ailleurs, se confondent avec la Sanūsīya. Celle-ci jouit ainsi en cette matière d'un monopole de fait. Un double monopole en quelque sorte : car son personnel comprend la totalité ou peu s'en faut de tout ce que le pays compte comme gens sachant lire et écrire; car son système d'enseignement est le seul existant et que, durant des générations, c'est à celui-ci que s'adresse quiconque veut recevoir une instruction. Mais, encore une fois, pas les Fwāḫer.

Les quelques traits que l'on vient de dégager pour caractériser la position des Fwāḫer dans la société et dans l'économie libyenne des années soixante-dix peuvent être

34. Celle-ci est une création de la monarchie sanūsīe, dans la Libye indépendante. Elle a été édifiée dans les lieux mêmes où, un siècle auparavant, avait été fondée la première zaouïa libyenne de la Ṭarīqa, en remplacement du prestigieux centre d'études qu'avait été Jaghbūb jusqu'à sa fermeture par les Italiens.

AnIsl 27 (1994), p. 109-136 Gianni Albergoni
Droit coutumier, ethos tribal et économie moderne: un 'urf bédouin de 1970.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

éclairés si on les situe par rapport à d'autres aspects moins contingents, si on les inscrit dans une durée, dans le prolongement du passé. Notamment par rapport au statut imparti à la *qabīla* dans le cadre de la société bédouine traditionnelle.

Au sein de celle-ci, le statut de notre *qabīla* est marqué, comme on l'a vu, par une ambiguïté. D'une part, en effet, les Fwāḫer sont désignés communément comme *murābiṭīn al-ṣadgān*, c'est-à-dire comme tributaires, comme un groupe dont le statut avait été celui de dépendants, de protégés des Saʿādī, les grandes *qabīlas* guerrières, les « nobles », possesseurs du territoire. Cette appellation les désigne aussi, par la même occasion, par opposition à un autre statut, celui reconnu aux *murābiṭīn bel-baraka*, ou « marabouts de la bénédiction », les groupes à statut proprement religieux. Pour leur part, cependant, les Fwāḫer, non seulement récusent avec vigueur une telle imputation, mais avancent, à propos de leur identité et de leur véritable statut, autrement dit de leur origine, de tout autres prétentions.

De nos jours ces distinctions statutaires ne recouvrent plus des inégalités réelles entre les conditions sociales respectives. De telles barrières ne correspondent plus à grand-chose de tangible. Mais elles n'ont pas perdu pour autant toute signification. Dans la *Jamāhīrīya* elles sont, bien entendu, comme les affiliations tribales, hors-la-loi. Mais, indépendamment des anathèmes de l'idéologie officielle et corrélativement, en revanche, à leur relative obsolescence dans la réalité sociale, il est certain qu'une désignation telle que *murābiṭīn al-ṣadgān* est considérée aujourd'hui par tous comme insultante, ce qui n'était pas le cas autrefois. Comme nous avons pu le constater en plusieurs occasions, on ne saurait qualifier ouvertement quelqu'un de la sorte ni même y faire simplement allusion en présence des personnes concernées, sinon dans le but de les offenser.

Titres de noblesse.

L'argumentation développée par les Fwāḫer quant à leur statut est originale : elle revient en quelque sorte à revendiquer pour le groupe les attributs d'une excellence à la fois guerrière et religieuse, à se réclamer des titres, *a priori* antithétiques, d'une double noblesse. D'une part leur argumentation se développe autour du thème du *waṭan*, comme territoire propre à la tribu, possédé par elle de tout temps et sans le bon vouloir de qui que ce soit, défendu à l'occasion les armes à la main; bref un *waṭan* tel qu'en possèdent en Cyrénaïque seulement les tribus saʿādīes, ni plus ni moins. D'autre part, sans crainte de contredire par là ce profil guerrier, ils revendiquent pour eux une origine censée leur valoir la reconnaissance d'un statut religieux et mettent en valeur leur profil d'hommes de savoir et de piété.

Or, s'il est des traces historiques suggérant une ancienne sujétion des Fwāḫer, il en est aussi qui les montrent, au moins depuis la reprise du contrôle ottoman sur la région, vers le milieu du XIXe siècle, totalement affranchis de toute dépendance, constitués en *qabīla* autonome sur leur propre *waṭan*.

Ce *waṭan* est l'objet d'une grande fierté. Des poèmes en vantent les mérites, décrivent ses frontières, disent l'attachement qu'on lui porte. Ce n'est qu'un pays aride,

AnIsl 27 (1994), p. 109-136 Gianni Albergoni
Droit coutumier, ethos tribal et économie moderne: un 'urf bédouin de 1970.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

« recouvert de silex », mais c'est un pays excellent pour l'élevage, une vraie « bénédiction pour les chamelles » qui y donnent du lait en abondance. Par ailleurs de nombreux documents écrits — titres de propriété, *mazbatas* ottomanes, actes notariés, en arabe et en turc — détaillent plus prosaïquement et très précisément les limites exactes de ce territoire [35], proclament les droits de ses propriétaires légitimes, les Fwāḫer, et les font entériner par les deux grandes tribus saʿādīes de la région, les ʿAwāgīr et les Mġārba, dont les cheykhs ont apposé leur signature au bas de ces textes. À plusieurs reprises dans le passé — et à des occasions diverses : une contestation, un conflit armé, une correction mineure de frontière — de nouveaux actes ont été établis dans ce but.

Ces documents prouvent indiscutablement que, dès l'époque où le pays retourne sous juridiction ottomane, notre tribu n'est pas — ou n'est plus — la vassale d'une autre tribu; que le territoire sur lequel elle est établie est bien le sien, son propre *waṭan*, et non un territoire « concédé » par un autre groupe qui serait donc son suzerain. C'est là, en effet, très précisément ce que reconnaissent les cheikhs saʿādīs qui contresignent ces documents. Ce *waṭan* qui est aujourd'hui bien le leur, leurs traditions disent comment ils ont su en toute occasion le défendre les armes à la main. Ils se gardent cependant d'interpréter explicitement leur autonomie territoriale comme l'aboutissement d'un processus d'émancipation. Ils n'admettent jamais explicitement ce qu'un certain nombre d'indices, propres à leur cas comme à d'autres cas comparables, sembleraient pourtant suggérer : qu'ils soient des *marābiṭīn al-ṣudgān* affranchis. Qu'ils soient au nombre de ces « tributaires » tels seulement de nom qui, dans le lexique indigène, étaient désignés conventionnellement comme : *al-marābiṭīn al-buyḍ* [36].

Comme les Fwāḫer le disent eux-mêmes, leur *waṭan* est en tout point comparable à celui des tribus saʿadiennes, n'était-ce peut-être un confinement dans l'intérieur du pays. Il ne comprend en effet aucune portion de djebel ni de zone côtière, autrement dit, des terres les mieux arrosées. Cette accentuation du caractère steppique de leur *waṭan* n'est manifestement pas sans rapport avec leur vocation chamelière; celle-ci pourrait bien, à son tour, avoir été un facteur de leur émancipation, selon l'équation commune à d'autres provinces du domaine bédouin, voire à d'autres sociétés de pasteurs nomades non-arabes, dans lesquelles on constate que spécialisation chamelière, spécialisation guerrière et rang social supérieur vont généralement de pair.

L'argumentation des Fwāḫer, on l'a dit, élude en quelque sorte la conclusion qui semblerait découler logiquement de la thématique du *waṭan*, de l'autonomie et de la force guerrière. Se vouloir affranchis, ce serait admettre que l'on a été asservi. Or, en fait de statut et d'origine, leurs prétentions sont bien plus hautes. Sans crainte de contredire par là leur fierté guerrière, ils se veulent issus d'une très illustre souche chérifienne

35. Les frontières des territoires tribaux en Cyrénaïque sont très clairement définies et il n'est point exceptionnel qu'elles soient consignées dans des documents écrits. Sur cette question et pour un exemple du même ordre se rapportant aussi à des bédouins agro-pasteurs, voir Stewart, *Bedouin Boundaries in Central Sinai and the Southern Negev. A Document from the Ahaywât Tribe*, 1986.

36. Les *murābiṭīn* connaissant une véritable condition de dépendants tributaires étant dits *murābiṭīn al-ḥumr*.

AnIsl 27 (1994), p. 109-136 Gianni Albergoni
Droit coutumier, ethos tribal et économie moderne: un 'urf bédouin de 1970.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

et réclament le statut d'une véritable aristocratie religieuse. D'une part ils invoquent une étroite parenté avec les plus prestigieux *ašrāf* de toute la Libye, les Fwāḫer de Tripolitaine, ensemble de lignages se réclamant d'un saint célèbre du XVI^e^ siècle, Sīdī ʿAbd al-Salām al-Asmar al-Fitūrī de Zliten. D'autre part, ils mettent en avant le lustre de leur propre accomplissement en matière de sainteté et de savoir : les saints du passé et la longue tradition de *fugahā* [37] que vante la *qabīla*. Ils exaltent le caractère exemplaire de la tribu tout entière en fait de piété et de savoir ou soulignent, comme on l'a vu à propos du *ʿurf*, le scrupuleux respect dont font preuve leurs coutumes à l'égard de la Loi musulmane.

Or, les saints vénérés dans la tribu sont en effet issus de ses propres rangs, mais il n'en est guère dont le souvenir soit resté vivant dans le pays et il n'en est point dont la renommée dépasse de nos jours ses frontières. Les seuls Fwāḫer qui soient tenus en grande considération sur le plan religieux ne sont pas ceux de Barqa, mais une fraction de la tribu établie depuis longue date au Fezzān. Enfin, à l'extérieur de la *qabīla* elle-même, on ne tient nulle part ses membres pour *ašrāf*.

Mais notre tribu n'en demeure pas moins, même pour qui ne la verrait que de l'extérieur et ne tiendrait aucun compte de ses prétentions chérifiennes, un groupe dont les notables sont généralement des hommes de savoir et de piété, des hommes ayant indiscutablement des compétences et des qualités spécifiques dans le domaine du religieux.

Cette ambivalence de leur position statutaire et cette sorte de stratégie collective de promotion statutaire — ou de reconquête d'un statut religieux perdu — déployée par les Fwāḫer, permettent peut-être de comprendre un épisode déjà ancien de leur histoire, épisode qui demeure cependant un trait saillant du portrait que l'on peut brosser de notre *qabīla*. L'implantation de la *ṭarīqa sanūsīya* en Cyrénaïque, au XIX^e^ siècle, a rencontré en effet chez eux un des rares obstacles que celle-ci ait trouvé sur son chemin dans le pays; assurément l'obstacle le plus opiniâtre. Elle fut la seule tribu importante à refuser, en s'y opposant par la force, l'implantation d'une zaouïa sanūsīe sur son territoire, tout en maintenant de son côté, face à l'hostilité de celle-ci, sa propre zaouïa d'Ajdābīya, affiliée à la *ṭarīqa madanīya*, et même le projet d'en édifier une deuxième à Antelāt. Malgré son envergure, la Sanūsīya n'est, pour les ambitions de notre *qabīla*, qu'une rivale, qu'une intruse venant troubler sa stratégie; elle s'oppose à la confrérie en quelque sorte d'égale à égale.

Cette fière dissidence des Fwāḫer à l'égard de l'hagiocratie sanūsīe, pourtant triomphante, signale, dès le siècle dernier, une singularité qui ne semble jamais se démentir

37. Ici, il ne faut pas entendre ce terme au sens restreint de « juriste », « expert de jurisprudence », mais au sens plus large d'« homme de religion ».

Les bédouins de Cyrénaïque appliquent cette dénomination à tout personnage pieux et lettré, mais aussi à toute sorte de figures de saints et de thaumaturges, enfin à ceux qui sont un peu de tout cela à la fois. Chez les Fwāḫer plus particulièrement, à l'époque de l'enquête, il y avait une vingtaine de personnes désignées comme *fgīh*. À certains égards d'ailleurs, par leur statut et leurs fonctions, ils étaient des notables parmi d'autres notables.

AnIsl 27 (1994), p. 109-136 Gianni Albergoni
Droit coutumier, ethos tribal et économie moderne: un 'urf bédouin de 1970.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

depuis. Lors de la conquête coloniale, ils ont été tardivement soumis, mais ce fût moins de leur propre fait qu'en raison tout simplement de leur dislocation territoriale, dans une région de l'intérieur plus tardivement investie : à travers les archives coloniales, ils n'apparaissent pas aussi résolument engagés dans la résistance que d'autres groupes voisins. Dans la Libye indépendante, on les sait à l'écart sous la monarchie comme sous le nouveau régime et réfractaires aux mirages de la ville. En somme, l'histoire contemporaine du pays semble les voir demeurer toujours en marge.

Or, à les entendre, c'est là un choix volontaire. Cette marginalité, ce retrait, les Fwāḫer semblent en effet entièrement l'assumer. C'est du moins ce que proclament, très explicitement, leurs représentants les plus autorisés, leurs *fugahā*. Dans leurs propos s'affirme la volonté de rester entre soi, de se préserver. Ils exaltent le mode de vie bédouin qui seul permettrait la fidélité aux « valeurs tribales » — *qiyam al-qabā'il* — et à l'islam, et dénoncent la ville, étrangère, qui est impure et corruptrice. Tout y est mauvais, comme le dit un poème : l'eau et la nourriture que l'on y trouve, la hauteur prétentieuse des immeubles, le luxe excessif de l'habillement. S'établir en ville c'est se couper des siens, bientôt ne plus savoir qui ils sont et tout oublier de sa tribu d'origine. Ils exhortent à la cohésion, à la solidarité de la *qabīla*, puisque là s'accomplit l'idéal bédouin et que là a toujours été sa force. Bref, la thématique et la rhétorique de ce discours pourraient tenir en une formule : c'est un éloge traditionaliste de la tradition bédouine.

Il nous semble que le *ʿurf* de 1970 relève précisément de cet état d'esprit, qu'il est un outil original mis au service de cette stratégie collective : un élément qui serait à la fois le produit de l'un et un instrument de l'autre. Mais un élément qui semble de prime abord assez paradoxal : tout à la fois anachronique par sa forme et actuel par son contenu.

Ethos tribal et économie moderne

Tout cela en effet n'est ni gratuit, ni tout à fait illusoire. Notre *ʿurf* fait partie d'une stratégie défensive qui a sa cohérence. Il a beau apparaître d'emblée aussi inadéquat quant au fond qu'il est anachronique dans sa forme, la stratégie qu'il sert ne manque pas de lucidité, comme le montre le fait que le *ʿurf* soit focalisé précisément sur certains thèmes. Le texte comporte un diagnostic assez réaliste où les principaux dangers qui menacent le groupe, son patrimoine et son mode de vie sont bel et bien identifiés.

La crainte majeure concerne les risques d'expropriation. Les souvenirs de l'expérience coloniale, de l'installation de colons venus de la péninsule italienne sur des terres récupérées par divers procédés sur les bédouins, y sont vraisemblablement pour quelque chose, bien que la région des Fwāḫer n'ait point été touchée directement. Mais il y a surtout un fait bien plus récent et plus inquiétant : depuis les années cinquante, quasiment depuis son indépendance, le pays est sillonné dans tous les sens, exploré, quadrillé, par toutes sortes d'experts et de techniciens, généralement étrangers, qui mesurent,

AnIsl 27 (1994), p. 109-136 Gianni Albergoni
Droit coutumier, ethos tribal et économie moderne: un 'urf bédouin de 1970.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

auscultent, forent, marquent, bornent, y compris les recoins les plus reculés et les plus désertiques, comme précisément le territoire des Fwāḫer. Pour les besoins de la recherche et de l'extraction pétrolières d'abord, puis d'autres activités qui en sont des retombées, partout on a tracé des pistes, fait des forages, procédé au bornage des concessions, enclos des espaces.

Aussi ce danger d'expropriation a-t-il à leurs yeux une urgence bien précise et un visage très concret : ce sont ces « entreprises » et ces « ingénieurs » [38], disent-ils, qui arpentent le pays et qui échafaudent des projets de mise en valeur un peu partout et donc, inévitablement, pensent-ils, sur leurs terres aussi. Ce que, de toute évidence ils craignent avant tout à propos de ces projets, c'est que, voulus et conduits par d'autres, ils ne se fassent aussi au profit d'autres, à leurs propres dépens. Et leur argumentation prend alors un ton plus technique pour démontrer combien sont aberrants les plans des experts qui visent à imposer à ce « pays de silex » qu'est le leur une destination agricole.

Mais, comme le *ʿurf* l'énonce très nettement lui-même, les menaces repérées ce sont aussi des menaces internes, plus insidieuses : les mentalités qui changent, les aspirations individualistes, les tendances à la privatisation, donc à la division du patrimoine commun.

Pour une telle stratégie de défense communautaire, une certaine efficacité d'ailleurs n'est pas exclue. Quelques années avant la rédaction du *ʿurf*, la *qabīla* des Awlād Umm Šayba avait eu à faire face à une contestation territoriale. Le litige portait sur la délimitation précise de terres de labour situées à la frontière nord du *waṭan*, dans une riche zone d'épandage au débouché, sur la plaine côtière, d'un important réseau de *wādī*s. Cette zone, connue sous le nom de *Silik al-ʿAyṭa*, est partagée entre plusieurs segments tribaux et avait été déjà au siècle dernier une des principales pommes de discorde entre notre *qabīla* et les divers autres groupes, tous évidemment intéressés à l'usage de terres si privilégiées. Le *Silik* — ou, tout au moins, la part qui leur revient — est pour tous les Fwāḫer de l'Est un secteur économiquement capital de leur territoire, à la fois pour les terres de labour, le pâturage et le grand nombre de citernes qu'il contient. Symboliquement, il est le cœur de leur *waṭan*. *Gubūr šyāb Umm Šayba*, le cimetière le plus important de la *qabīla* — et, le plus ancien, semble-t-il — se trouve sur le *Silik*. À l'époque de notre enquête, c'était de loin leur principal lieu de rassemblement à la saison sèche [39].

La contestation cette-fois là opposait les Fwāḫer à leurs voisins du Nord, les Šheybāt, fraction cliente rattachée aux ʿAwāgīr, — lesquels en effet, dans ce différend, soutenaient leurs clients. En 1953, le tribunal de Benghāzi, devant lequel avait été porté

38. « Entreprises » et « ingénieurs », ce sont tout aussi bien les compagnies pétrolières que les bureaux d'études, voire les organismes internationaux — la FAO notamment — et leurs experts qui, à l'époque, sont nombreux sur le terrain où ils mènent toute sorte de recherches pour le compte du gouvernement libyen.

39. Une centaine de tentes, fin août, dans un rayon d'à peine quelques kilomètres.

AnIsl 27 (1994), p. 109-136 Gianni Albergoni
Droit coutumier, ethos tribal et économie moderne: un 'urf bédouin de 1970.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

le différend, déclara les titres collectifs de propriété présentés par les Fwāḫer irrecevables et leur accorda un délai de deux semaines pour produire les certificats adéquats. On vit alors la fraction tribale se transformer en société par actions : une assemblée de cheikhs établit, en quelques jours, en suivant un procédé généalogique, le recensement exhaustif des membres de la sous-tribu. Entre ceux-ci furent alors réparties des « actions », *ashum* [40]; des titres de propriété individuelle fictifs, correspondant à des parts théoriques de territoire, furent attribués à chaque chef de famille en fonction de sa position dans la généalogie [41]. Le tribunal cette fois fit droit à leur requête et les Fwāḫer eurent gain de cause.

Il manque encore, cependant, un volet capital au portrait de notre tribu. On a dit comment les Fwāḫer se replient sur les valeurs bédouines, sur la vie pastorale, à l'intérieur des frontières d'un *waṭan* jalousement préservé. Jusque-là on serait donc fondé à n'y voir que passéisme et particularisme tribal. Rien ne serait plus faux. Car, contrairement à ce que l'on pourrait croire, cela ne les a nullement empêchés par ailleurs de s'adapter, sur certains plans, aux conditions nouvelles et d'adopter ce qui leur paraissait utile. Leur attachement à un cadre de vie tribal et cette sorte de surenchère idéologique apparaissent comme un moyen plutôt que comme une fin.

Face au marché et à la très grande variété de produits nouveaux qui y sont offerts, les Fwāḫer ne semblent avoir ni réticences particulières, ni scrupules excessifs, et devant ces menus signes de la modernité, ils ne se montrent ni plus ni moins ouverts que d'autres dans le pays. Eux qui sont si méfiants, on l'a dit, à l'égard de la ville et des habitudes urbaines, n'en ont pas moins adopté, comme tout le monde dans le pays, toutes sortes d'items nouveaux en matière d'alimentation, d'outillage domestique, voire d'habillement, sans paraître donc attacher beaucoup de prix à des éléments qui ont pourtant une grande portée symbolique. Ces grands spécialistes de l'élevage ont très vite appris à apprécier le lait condensé en boîte... et ce que sa consommation permettait en ce qui concerne les déplacements du troupeau : il n'était plus nécessaire désormais de garder à proximité immédiate du campement, pour les besoins de la consommation quotidienne, un certain nombre d'animaux pouvant être traits.

À l'égard de l'État et de l'administration, ils sont on ne peut plus réservés, mais ne discutent pas l'utilité des services et des aides publics et en regrettent plutôt l'insuffisance. Ainsi vient-on de loin jusqu'à l'unique infirmerie du territoire, à Antelāt, pour la tournée hebdomadaire du médecin, bulgare ou pakistanais : on imagine pourtant les réticences qu'un exercice aussi « étranger » de la médecine est censé devoir susciter dans un milieu bédouin traditionnel. D'autant plus que, dans le cas des Fwāḫer, ce milieu bédouin, rappelons-le, vante sa propre tradition de médecine savante, que cette tradition est toujours vivante et que cette médecine demeure pratiquée. Et d'autant plus,

40. Il n'est pas clair à quelle mesure correspond la part unitaire, étant entendu que « l'action » — *sahm* —, elle, est bien conçue comme une certaine surface de terre.

41. Comme on le fait remarquer, cela aboutit à une très grande disparité dans le nombre de parts attribuées aux uns et aux autres.

AnIsl 27 (1994), p. 109-136 Gianni Albergoni
Droit coutumier, ethos tribal et économie moderne: un 'urf bédouin de 1970.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

d'autre part, que ces mêmes Fwāḫer se montrent aussi très scrupuleux et même rigoristes en matière de ségrégation féminine, contrairement au reste du monde bédouin de Cyrénaïque.

La mise en place d'écoles itinérantes par l'État libyen n'a pas en revanche rencontré leur faveur. Le principe en est simple : un instituteur vient s'installer avec la roulotte qui lui sert de logement à proximité d'un certain nombre de campements, et, pendant quelque temps, il fait la classe aux enfants. Les instituteurs étaient généralement palestiniens. Si les griefs des Fwāḫer à l'encontre de cette expérience qui est d'ailleurs, à l'époque, encore toute récente, paraissent souvent bien futiles [42], c'est qu'ils ne font que traduire en réalité une méfiance plus profonde, la méfiance que ne peut pas ne pas susciter une institution où se joue quelque chose d'aussi crucial que l'éducation des nouvelles générations.

Mais c'est surtout sur le plan de l'économie et des techniques pastorales qu'il importe d'examiner le comportement des Fwāḫer si l'on veut faire la part des choses. Or, quant à leurs attitudes et aptitudes dans ce domaine, ils soutiennent très bien la comparaison avec les autres bédouins de la région. Un certain nombre de traits d'introduction récente ont profondément transformé, partout dans le pays, l'activité agro-pastorale. Il n'en va pas autrement pour les Fwāḫer qui ont adopté l'ensemble de ces moyens nouveaux sans faire preuve d'une quelconque timidité à l'égard des innovations techniques et ont engagé leur activité vers le marché, résolument et sans componction.

Il suffira, pour illustrer le dynamisme des Fwāḫer dans ce domaine, de prendre un exemple. Au début des années cinquante, entre les puits de Sulūq et ceux de Sawunnū, autrement dit, sur l'ensemble du secteur le plus favorisé du territoire des Awlād Umm Šayba, les ressources en eau étaient extrêmement limitées et, à la saison sèche, généralement taries : les puits anciens de Ḫaraz, de Kardāsī et d'al-Ġarrīdīya, le long du rebord du djebel, et quelques citernes sur le Ẓāḥir ou dans la plaine, généralement mal aménagées et peu étanches. Sur ce même *Silik al-ʿAyṭa*, dont on vient de voir l'importance à la fois économique et symbolique pour tous les Fwāḫer de l'Est, ou, tout au moins, sur la partie du *Silik* qui leur revient, on ne comptait encore au début des années soixante que quelques citernes, d'ailleurs si rudimentaires qu'elles ne pouvaient retenir l'eau au-delà d'une vingtaine de jours. Aussi, quand à la fin de l'été, les campements venaient s'installer sur le *Silik* — mais il en était de même pour les campements de ʿAlem Dāwwūd, nettement plus à l'est — dans l'attente des premières pluies pour labourer, de longues corvées d'eau bi-hebdomadaires, à dos de chameau, étaient-elles nécessaires jusqu'aux seuls puits permanents de toute la région, Sulūq ou Sawunnū, pour faire face même aux besoins domestiques; sans parler des difficultés pour garder près du campement, ne serait-ce que quelques têtes de petit bétail vu l'impossibilité de les abreuver sur place. Or, au milieu des années soixante-dix, grâce aux efforts des

42. Par exemple : on n'y apprend pas, se plaint-on, les sourates coraniques en entier, mais seulement des fragments.

AnIsl 27 (1994), p. 109-136 Gianni Albergoni
Droit coutumier, ethos tribal et économie moderne: un 'urf bédouin de 1970.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

éleveurs eux-mêmes, plus de cinquante citernes nouvelles y avaient déjà été creusées et aménagées. On ne pourrait mieux faire état de l'opérosité de nos bédouins et de leur souci très moderne pour les investissements productifs [43].

C'est bien entendu le marché qui inspire ce dynamisme. Si, contrairement à la majorité des éleveurs de Cyrénaïque, les Fwāḫer se gardent bien d'abandonner le chameau dont ils demeurent les spécialistes quasi exclusifs dans le pays, tous, ils se risquent aussi dans l'élevage plus lucratif du mouton et nombreux sont parmi eux ceux qui y consacrent en fait désormais l'essentiel de leurs efforts. L'augmentation et la meilleure répartition géographique des ressources hydrauliques constituent déjà une première condition favorable : grâce à la multiplication des citernes, les mêmes territoires traditionnellement fréquentés apparaissent désormais mieux équipés pour faire face aux exigences plus grandes du mouton et non plus seulement à celles du plus rustique et plus sobre dromadaire. Plus important encore : on sait que, si nécessaire, le troupeau pourra estiver au djebel. Dans les conditions instaurées et garanties par l'État, il n'est plus question en effet de s'en voir interdire l'accès par des groupes hostiles ou, tout au moins, jaloux de leurs prérogatives, qui en réservent l'usage à leurs membres ou n'en accordent la faveur qu'à leurs alliés et clients : même en l'absence de tout accord préalable avec des propriétaires privés, la saison venue, sur les nouveaux périmètres de mise en valeur les chaumes sont ouverts à tous. Il reste cependant à acquérir des facilités d'abreuvement, et là, bien que les diverses formules contractuelles de vente et de location se généralisent, la possibilité de recourir à l'entraide et à toutes sortes d'ententes bilatérales établies sur d'autres bases que monétaires demeure la solution préférée. Le capital des relations sociales mobilisables demeure un élément primordial susceptible à lui seul d'infléchir la stratégie d'un éleveur. Les possibilités liées à l'usage des moyens de transports automobiles enfin ont aussi leur part; dans cette sorte de déplacements, en dehors du *waṭan*, ceux-ci sont couramment utilisés pour le transport du bétail lui-même.

En revanche, le maintien dans leur propre région d'un milieu social bédouin exceptionnellement dense et cohésif, qui permet donc d'entretenir les réseaux et mécanismes traditionnels de coopération, explique peut-être que le recours à des bergers salariés soit ici tout à fait exceptionnel, alors même que dans tout le reste du pays la chose est très fréquente. Le contraste est particulièrement frappant en ce qui concerne plus particulièrement les bergers de chameaux. Partout en Cyrénaïque ceux-ci sont des salariés; le travail paraît d'ailleurs trop ingrat aux Libyens, aussi s'agit-il exclusivement d'Égyptiens, de jeunes bédouins des Awlād ʿAlī. Partout, sauf chez les Fwāḫer. Chez eux ce sont les jeunes gens de la famille qui s'occupent du troupeau camelin.

Dans cette sorte d'ordre préservé qu'est la société Fwāḫer, même sur le terrain des évolutions économiques contemporaines, on constate des continuités significatives et point

43. Le prix de revient pour le creusement et l'aménagement d'une citerne de dimensions moyennes se situe à l'époque, à peu près, à 2 000 £ libyennes. Rapportée à la valeur marchande du bétail, cette somme équivaut à cent cinquante agneaux au moins.

AnIsl 27 (1994), p. 109-136 Gianni Albergoni
Droit coutumier, ethos tribal et économie moderne: un 'urf bédouin de 1970.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

de ces renversements et reclassements des positions sociales que l'on a pu observer par ailleurs. Ainsi, les entreprises agro-pastorales les plus modernes et les plus prospères sont souvent le fait de familles qui, dans la hiérarchie sociale traditionnelle, occupaient des rangs élevés. Ceci est vrai en particulier des actuels *fugahā* eux-mêmes, qui sont tous issus de lignées ayant accédé depuis plusieurs générations à la notabilité. Ces fervents défenseurs de la tradition, ces sévères censeurs de la modernité, se trouvent à la tête d'exploitations actives, résolument ouvertes sur le marché et gérées de la façon la plus moderniste.

Aussi peut-on se poser la question. La défense du *waṭan* et de la cohésion tribale est-elle l'expression authentique d'une volonté collective ou bien l'instrument d'habiles stratégies personnelles? Car, en revanche, il ne fait aucun doute que le repli de la *qabīla* n'est que tactique. Qu'il vise, consciemment, à assurer les bases d'une conversion, plutôt qu'à préserver les conditions d'une conservation. Malgré leurs professions de foi traditionalistes, malgré leur renommée bien établie de rustres et de bigots, les derniers éleveurs chameliers de Cyrénaïque ne sont pas des laissés pour compte du développement. Au contraire. Par la manière même dont ils ont su jusqu'ici préserver leur mode de vie, ils participent bien du mouvement d'ensemble qui voit le pastoralisme cyrénéen se transformer pour s'adapter. Réciproquement, que ce mouvement puisse s'accompagner de manifestations d'allure passéiste ne modifie en rien son sens : l'intégration du monde agro-pastoral à une économie de marché.

C'est dans ce contexte que la rédaction de leur *'urf* prend son origine et son inspiration. C'est en tant qu'élément d'une stratégie visant à préserver l'unité sociale la plus large tout en s'intégrant aux cadres de la société et de l'économie modernes du pays que ce *dustūr* tribal trouve sa raison d'être. Cette stratégie, entreprise depuis des générations, se déploie avant tout comme une stratégie symbolique de légitimation dont l'enjeu est le statut collectif. Cela passe par une revendication d'origine. À une époque plus récente, cette stratégie se trouve secondée, relayée, par un processus d'adaptation socio-économique. Mais, dans la mesure où les acquis de la mutation économique des Fwāḫer et les changements intervenus dans la société ambiante n'ont pas encore rendu caduques les enjeux statutaires, dans la mesure où donc, la nouvelle stratégie n'est pas à même de remplacer purement et simplement l'ancienne, cet effort d'adaptation continue à son tour à faire fond sur le même ressort fondamental : la cohésion du groupe, l'unité solidaire et corporative de la communauté tribale.

AnIsl 27 (1994), p. 109-136 Gianni Albergoni
Droit coutumier, ethos tribal et économie moderne: un 'urf bédouin de 1970.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Références bibliographiques

ABU-LUGHOD (L.), 1986. *Veiled Sentiments. Honour and Poetry in a Bedouin Society*. Berkeley/Los Angeles/Londres, University of California Press.

ALBERGONI (G.) et VIGNET-ZUNZ (J.), 1977. « Évolution du nomadisme pastoral en Cyrénaïque (Libye) », *Problèmes agraires au Maghreb*. Paris, Éditions du CNRS : 221-243.

BEHNKE (R.), 1980. *The Herders of Cyrenaica*. Urbana, Univ. of Illinois Press.

CHELHOD (J.),

1971. *Le droit dans la société bédouine. Recherches ethnologiques sur le* 'orf *ou droit coutumier des Bédouins*. Paris, M. Rivière.

1980. « Équilibre et parité dans la vengeance du sang chez les Bédouins de Jordanie », R. Verdier (éd.), *La vengeance. Études d'ethnologie, d'histoire et de philosophie*, Première partie, Livre I, Paris, Cujas.

COLUCCI (M.),

1927. « Il diritto consuetudinario delle tribù della Cirenaica », *Rivista coloniale* XXII (1) : 24-37.

1929. « Istituti delle tribù cirenaiche », *Rivista delle Colonie Italiane* III (3) : 262-272.

1931. *Il diritto consuetidinario della Cirenaica*. Rome, Litografia V. Ferri.

DAVIS (J.), 1987. *Libyan Politics. Tribe and Revolution. An Account of the Zuwaya and Their Government*. Londres, Tauris.

DE AGOSTINI (E.), 1922-1923. *Le popolazioni della Cirenaica. Notizie etniche e storiche*. Bengasi, Governo della Cirenaica.

EVANS-PRITCHARD (E.E.), 1949. *The Sanusi of Cyrenaica*. Oxford, Clarendon Press.

GINAT (J.), 1984. « Blood Revenge in Bedouin Society », E. Marx et A. Shmueli (eds.), *The Changing Bedouin*. New Brunswick (USA) et Londres, Transaction Books : 59-82.

HARDY (M.J.L.), 1963. *Blood Feuds and the Payments of Blood Money in the Middle East*. Leyde, Brill.

KENNETT (A.), 1925. *Bedouin Justice. Law and Custom among the Egyptian Bedouin*. Londres, Frank Cass & Co. (Réimpression 1968).

KHALAF (S.N.), 1990. « Settlement of Violence in Bedouin Society », *Ethnology* XXIX (3) : 225-242.

LANCASTER (W.), 1981. *The Rwala Bedouin Today*. Cambridge University Press.

MARX (E.), 1967. *Bedouin of the Negev*, Manchester, Manchester University Press.

MOHSEN (S.K.), 1967. « Aspects of the legal Status of Women among Awlad 'Ali », L.E. Sweet (ed.), *Peoples and Cultures of the Middle East*. Vol. 1, Garden City (N. Y.), Natural History Press : 220-233.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

MURRAY (G.W.), 1935. *Sons of Ishmael. A Study of the Egyptian Bedouin.* Londres, Routledge & Sons.

PETERS (E.L.)

1967. « Some structural Aspects of the Feud among the Camel-Herding Bedouin of Cyrenaica », *Africa, Journal of the International African Institute.* XXXVII (3) : 261-282.

1968. « The Tied and the Free », G. Peristiany (ed.), *Contributions to Mediterranean Sociology.* Paris/La Haye, Mouton : 167-188.

1989. *The Bedouin of Cyrenaica. Studies in Personal and Corporate Power.* (Edited by J. Goody and E. Marx). Cambridge, Cambridge University Press.

SAVARESE (E.), 1928. *Le terre della Cirenaica secondo la legislazione ottomana e le consuetudini delle tribú.* Part II *Le consuetudini delle tribù.* Bengasi, Arti Grafiche (Governo della Cirenaica, Ufficio Studi, Rapporti e Monografie Coloniali, II[e] série, 9).

SCHACHT (J.), 1983. *Introduction au droit musulman* (trad. de l'anglais par P. Kempf et A.M. Turki). Paris, Maisonneuve et Larose (Islam d'hier et d'aujourd'hui, 20).

STEWART (F.H.).

1986. *Bedouin Boundaries in Central Sinai and the Southern Negev. A Document from the Ahaywât Tribe.* Wiesbaden, O. Harrassowitz (Mediterranean Language and Culture Monograph Series, 2).

1987. « Tribal Law in the Arab World : a Review of Literature », *International Journal of Middle East Studies* XIX, 4 : 473-490.

AnIsl 27 (1994), p. 109-136 Gianni Albergoni
Droit coutumier, ethos tribal et économie moderne: un 'urf bédouin de 1970.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net