
Mustapha Naïmi

L'eau, le feu et le Makhzen

La rive nord-ouest saharienne



KARTHALA

À partir d'une lecture des savoirs ethnographiques au Sahara Atlantique septentrional (Wad-Nun, Sagya al-Hamra et Tiris), cet ouvrage étudie les dispositifs à l'œuvre dans le changement sociopolitique en cours. Le milieu villageois, oasien et pastoral, constitue en effet un terrain de réflexion sur l'évolution des formes tribales dans des espaces où la marocanité est contestée par le F. Polisario. L'auteur y questionne les différentes faces de l'identité pastorale et semi-pastorale.

Dans le contexte de la gouvernance territoriale et de l'apparition de nouveaux modèles de leadership, le rapport traditionnel entre la région du Wad-Nun et les deux régions de la Sagya al-Hamra et du Tiris fait place à de nouveaux types de comportement et d'action notabiliaire. La comparaison entre les trois régions laisse à voir la possibilité d'une anthropologie post-polisarienne, qui fait le ménage dans le corpus abondant mais répétitif concernant le F. Polisario. D'entrée de jeu, l'auteur souligne l'avancée urbaine au Sahara et l'intérêt de la ville qui n'apparaît plus d'abord comme une créature étrangère, mais comme la représentation à la fois de l'État, de l'économie marchande et de la modernité.

Dans les trois régions de la rive nord-ouest, la saharanité se présente désormais sous le régime de la coexistence de divers ensembles ethniques dans un même espace politique. Ce nouveau modèle marque une rupture avec les représentations antérieures de la saharanité, qui mobilisaient les images de la synthèse et de la fusion. Il détermine un autre espace, celui de la relation et de l'échange entre des groupes humains porteurs d'identités particulières, volontiers désigné par la notion d'interculturel, devenue au Sahara un maître-mot du langage politique ou médiatique. Le modèle est riche en promesses. L'ouvrage se clôt par une synthèse des débats instaurés aujourd'hui entre les études postcoloniales et des études du développement caractérisées par le manque de travaux sur le Maroc saharien.

Mustapha Naïmi est professeur de l'Université Mohamed V-Souissi à Rabat, où il dirige l'Équipe des études sahariennes pluridisciplinaires à l'Institut universitaire de la recherche scientifique.

ISBN : 978-2-8111-1448-0

L'EAU, LE FEU ET LE MAKHZEN
LA RIVE NORD-OUEST SAHARIENNE

Cet ouvrage est publié avec le concours de l'Agence
pour la Promotion et le Développement Économique
et Social des Provinces du Sud du Royaume

KARTHALA sur internet:
www.karthala.com
(paiement sécurisé)

Couverture : Le Sahara connaît une croissance urbaine rapide. L'urbanisme
y revêt parfois des aspects sauvages. Photo Agence de déve-
loppement des Provinces du Sud.

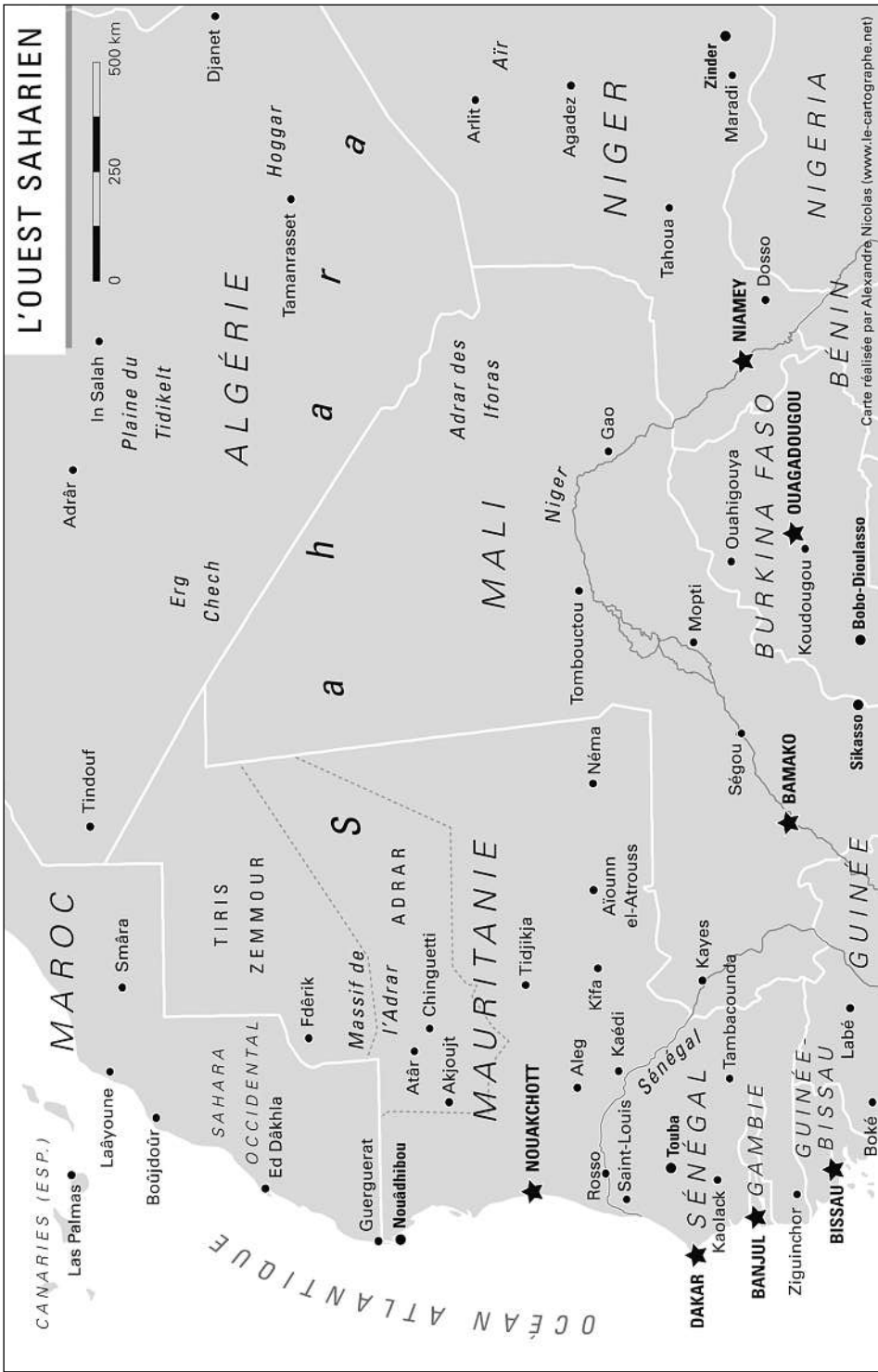
© Éditions Karthala, 2016
ISBN : 978-2-8111-1448-0

Mustapha Naïmi

L'eau, le feu et le Makhzen

La rive nord-ouest saharienne

**Éditions Karthala
22-24, boulevard Arago
75013 Paris**



Introduction

Cet ouvrage part d'une mise en perspective socio-anthropologique des savoirs ethnographiques stricto sensu pour étudier les *dispositifs analogiques* à l'œuvre dans le changement sociospatial au Sahara ex-espagnol. Il s'agit d'étudier les changements des valeurs qui s'y opèrent dans un contexte assimilant les nouveaux modes d'actions aux relations socio-spatiales et aux phénomènes qui incarnent la faculté d'absorption des mutations engendrées par la modernité et l'incorporation dans la société d'accueil. Les groupes sahariens ne peuvent être réduits à un récepteur neutre. Leurs conditions de vie suscitent de nouvelles recherches qui nous poussent à traiter des dynamiques spatiales de la sédentarisation des nomades, laquelle est liée à quelques réticences au sujet de l'histoire coloniale, sujette à un flou épistémologique systématique. Nous interrogerons les sources écrites, abondantes au sujet du F. Polisario ; un champ mémoriel controversé relatif à des expressions telles qu'histoire de la colonisation, l'histoire du fait colonial ou encore l'histoire de la situation coloniale¹. Nous poserons la question de la médiation des sources orales et écrites en des termes qui révèlent une forte incidence liée à l'imprécision des contours de l'histoire du Makhzen marocain. Afin de questionner les référents de l'identité politique pastorale et semi-pastorale, nous adoptons le principe de précaution qui concourt à dissiper le flou concernant les mobilisations de ces dernières années dans le Wad Nun, le Wad Dra, la Sagya al-Hamra et Wad Dahab (Tiris). Les monographies et les rapports militaires français et espagnols ont anticipé la constitution d'un socle consensuel des tribus pastorales et semi pastorales pour ajouter aux relations complexes entre les mémoires en compétition.

Le savoir ethnographique nous invite à étudier ces relations à partir des concepts, des théories et des situations qui unissent les groupes claniques à leur situation contextualisée. Il s'agit de décrire la constitution des savoirs ethnographiques en comparant la diversité des expériences coloniales. Partant d'une approche analytique qui affronte ces questions par l'entrée biographique, cet ouvrage avance quatre raisons pour expliquer l'intérêt qu'accorde l'anthropologie à l'ordre tribal : chaque tribu est constituée de groupes claniques dans un Sahara qui connaît depuis cinq décennies une grande diversité culturelle ; l'ordre tribal subit les influences et les pratiques des représentations qui peuvent jouer de ce fait un rôle

1. Voir sur cette question George. Balandier, 1951, « La situation coloniale : approche théorique », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 11, p.44-79.

majeur dans l'histoire de la discipline. Le lien entre la tribu ouest-saharienne et le Makhzen est présenté dans un contexte relationnel qui peut donner de la période postcoloniale une définition plus englobante en distinguant sa temporalité propre². Ce lien, rarement perçu comme résultant des pistes esquissées par la genèse des échanges transsahariens, n'est pas discerné comme un fait social total³. La spécificité du champ social, qui se doit d'être appréhendée et d'évidence évoquée en amont de l'incidence des représentations tribales, indépendamment du pouvoir du Makhzen, nécessite une relecture critique des textes en utilisant les apports récents des études sur le F. Polisario.

Si l'on désire lier les monographies aux appréhensions défendues par le F. Polisario et par le Makhzen, l'analyse interpelle la distanciation critique censée aboutir à une décripation des tensions entre mémoire orale et postures historiographiques et à l'apaisement des interactions entre repentance et reconnaissance. Il faut accorder plus d'importance à l'appréhension des critères prioritaires pour questionner la médiation proposée par les bibliothèques. Cela revient à conceptualiser la dimension frontalière et à cerner les catégories qui traversent la portée de la notion de morcellement identitaire.

Lorsqu'on veut suivre les représentations qui situent le F. Polisario en tant que lieu de différenciation théorique, il nous faut interroger la question identitaire. Pour ce faire, nous partons d'une vision contrastée qui nous invite à réfléchir sur les stimulations qu'ont apportées les lectures critiques de l'histoire et de l'anthropologie sur les nouveaux objets qu'elles ont fait apparaître (la prise en compte d'échelles plus larges que la communauté tribale, le rapport entre les anthropologues occidentaux et leurs interlocuteurs et confrères autochtones). Non pas qu'il faille négliger l'empirisme ethnographique qui a produit de remarquables résultats en nous invitant à utiliser de manière critique les descriptions ethnologiques passées. Mais il importe de défendre avec constance l'ancrage théorique de la production du savoir anthropologique, utile aux recueils d'études de cas ethnographiques portant sur l'Ouest saharien.

La question identitaire tire son existence de la complexité et de la diversité des liens qui unissent les groupes résidentiels à leur environnement social et symbolique dans les trois régions du Wad Nun, de la Sagya al-Hamra et du Tiris⁴. L'ordre tribal, apparu comme un régulateur de l'ordre social pour le fonctionnalisme des années 1930, n'est plus ce dispositif d'équilibre pastoral et économique des décennies écoulées.

2. Akhil Gupta, « Une théorie sans limite », in Marie-Claude Smouts (dir.), 2007, *La Situation postcoloniale. Les postcolonial studies dans le débat français*, Paris, Presses de Sciences Po, p. 218 ; *id.*, 2006, « Pour comprendre la pensée postcoloniale », *Esprit*, décembre, p. 76-168.

3. Georges Balandier, « Préface », in Marie-Claude Smouts (dir.), *La Situation postcoloniale*, *op. cit.*, p. 24.

4. Carbone J.-P., Barbey Ch., 1972, « Découverte de sépultures néolithiques dans le complexe dunaire du Draa Malichigdane », *Notes Africaines*, Dakar, n° 136, p. 108-111.

En revanche, il importe de fournir les outils théoriques et méthodologiques indispensables à la compréhension des faits et processus sociaux contemporains qui relèvent de la différence culturelle et du comparatisme entre les trois régions. C'est pourquoi il est préférable de s'inscrire dans la tradition de l'anthropologie qui a vu éclore et se développer les recherches sur l'existence des modèles possibles, où la solidarité organique entre groupes alliés par les liens tribaux instaure un réseau de relations spécifique. Ce dernier emprunte parfois la forme du clientélisme politique et contribue aux marques hiérarchiques persistante entre protecteurs et protégés.

La compréhension des enjeux et des concepts issus des enquêtes anthropologiques menées récemment dans ces trois régions permet d'éviter le défaut majeur des nouvelles écoles qui manquent souvent d'un ancrage ethnographique solide. L'aspect le plus intéressant de la relation intertribale que l'on peut effectuer est sans doute la réflexion sur les évolutions contemporaines du rapport entre la région du Wad Nun et les deux régions de la Sagya al-Hamra et du Tiris dans le contexte de la gouvernance territoriale et de l'apparition de nouveaux modèles de leadership, qui entraînent de nouveaux types de comportement et d'action notabiliaire. La comparaison entre les trois régions paraît parfois arbitraire, mais elle a l'indiscutable intérêt de nous faire accéder à la conclusion qui évoque la possibilité d'une anthropologie post-polisarienne, c'est-à-dire ne se satisfaisant plus de l'ignorance des analogies qui rapprochent les avatars de ce corpus abondant mais répétitif sur le F. Polisario.

Si la segmentation des trois régions du Wad Nun, de la Sagya al-Hamra et du Tiris passe par les approches pluridisciplinaires et par celles portant sur les paradigmes de l'évolution de la société vers l'urbanisation, elle engage la pluralité des domaines de réflexions théoriques qui endosse sans exclusive les renouvellements méthodologiques et thématiques. De nouveaux objets élargissent et redéfinissent le paysage de la recherche en suscitant des confrontations théoriques et empiriques, des interrogations croisées et des échanges entre spécialistes de divers terrains sur des questions telles que les recompositions identitaires, la diffusion des cultures, les enjeux des alliances tribales sur les sociabilités urbaines, sur les pouvoirs politiques, les métamorphoses du religieux comme enjeu social et politique.

De ce fait, nous présentons cet ouvrage comme une sorte de manuel sur la gouvernance territoriale de la région du Wad Nun et du Wad Dra (Goulmim-Smara), laissant à Pierre Bonte le soin d'analyser les représentations anthropologiques des groupes de la région de la Sagya al-Hamra (Laayoune-Boujdour) et du Wad Dahab dans le Tiris (Dakhla-Aousserd). Nos enquêtes respectives ont débouché sur deux préalables à la comparaison entre la région du Wad Nun et du Wad Dra (Goulmim-Smara) et les deux autres. D'une part, il ne s'agit pas de prendre pour équivalentes ces quatre régions à cause des différences des conditions du développement, le Wad Nun ayant acquis son indépendance dès 1956 et le Wad Dra en

1958 ne peuvent être comparés à la Sagya al-Hamra et au Tiris sous occupation espagnole jusqu'en 1975. Il s'agit plutôt de prendre en compte les types d'évolution de systèmes inspirés des deux moules coloniaux, français dans le Wad Nun et espagnol dans le Wad Dra, la Sagya al-Hamra et Wad Dahab. D'autre part, on ne peut pas appliquer les mêmes grilles de lecture aux différents cas dans les trois régions. Cela se justifie par la nécessité de comparer les modes d'organisation des pratiques tribales et pastorales, dont la taille est l'un des principes de différenciation, avec une urbanisation plus rapide durant les trois dernières décennies dans la Sagya al-Hamra et de Wad Dahab.

Dans un Sahara qui a connu des mutations rapides et conflictuelles, la stratégie d'intégration territoriale et le mode de ralliement des groupes de la Sagya al-Hamra et du Tiris s'observent par l'ampleur du budget national consacré à l'habitat, aux services collectifs (eau, électricité) et au désenclavement routier, par l'octroi de privilèges et les subventions aux produits alimentaires de première nécessité, l'exonération fiscale de la TVA et des impôts sur les sociétés pour les investisseurs. V. Veuilla a démontré l'assouplissement, au niveau régional, des mesures de contrôle et de régulation du secteur de la pêche en vue de satisfaire les revendications dans le domaine de la pêche artisanale et côtière. À cela s'ajoute le transfert progressif au niveau régional de l'essentiel des compétences en matière d'aménagement du territoire et de planification. Cette tendance caractérise l'évolution du système centralisé vers une régionalisation censée accompagner la décentralisation. Au vu des compétences rognées à la fois par la puissance des trois régions et par l'existence de municipalités provinciales, la régionalisation est une question de déconcentration plus que de décentralisation. L'expression de développement territorial doit dans ce cas être prise dans son acception large qui désigne l'ensemble des politiques publiques se déclinant spatialement par régions, villes ou objectifs globaux. La pratique du développement territorial héritée de la France avec sa délégation interministérielle a été partout adoptée.

Le phénomène de la nouvelle ville saharienne émane d'une réalité urbaine paradoxale : le fait tribal ouest-saharien contraste nettement avec l'urbanisation déséquilibrée dont le passé colonial n'est pas aussi lourd qu'ailleurs et dont les traces de la course à l'indépendance demeurent sources de conflit entre le Maroc et le F. Polisario. Les trois régions du Sahara s'urbanisent (Goulmim-Smara-Laayoune-Boujdour-Dakhla-Aousserd), alors que le conflit décrit le parler politique des tribus du Sahara comme illustrant à lui seul un paradoxe. En fait, parler de façon globale des villes sahariennes pose un redoutable problème de méthode, tellement les trois régions sahariennes sont marquées par de très fortes ségrégations, causes et conséquences de fortes disparités régionales. Il y a donc plusieurs manières d'étudier et de considérer les villes sahariennes comme lieux d'intégration et de confrontation de l'État avec le système tribal.

Par exemple, les villes de la région de Goulmim éparpillées entre le Wad Nun, Bani et le Wad Dra sont respectivement urbanisées depuis les

années de l'indépendance, alors que l'urbanisation dans les cités de la région de la Sagya al-Hamra et du Wad Dahab ne remonte qu'aux années 1980. Cependant, la concentration de la pauvreté freine plus les effets du développement des villes de la région de Goulmim dont la marocanité n'est pas contestée. C'est pourquoi, pour cet état des lieux sur les études urbaines des nouvelles cités, nous partons d'un cadre théorique renouvelé dans lequel la référence au peuplement présent et passé se trouve être intrinsèquement liée à la notion de genèse, qui prend en compte l'ensemble des dimensions anthropologiques pertinentes dans cette dynamique. Cette perspective se fonde sur les travaux que l'Équipe des études sahariennes pluridisciplinaires (l'EESP) a conduits conjointement avec nos collègues français et espagnols depuis le milieu des années 1970. L'intervention et le développement spatialisé, relevant de deux politiques publiques de développement non systématiquement coordonnées dans le cadre d'une planification des trois régions, nous a imposé, à Pierre Bonte et moi-même, de prendre en charge l'étude de l'ensemble du Maroc saharien en répartissant l'espace en deux parties. Pierre Bonte s'emploie à analyser les mutations rapides et brutales des deux régions de la Sagya al-Hamra et du Wad Dahab pendant que je m'occupe de la partie relative au Wad Nun et au Wad Dra (Région de Goulmim-Smara).

Les dispositifs d'aménagement du territoire ayant été faits sans logique de coordination, l'ensemble des politiques publiques et des modes d'intervention en relation avec les collectivités locales se sont faits sans considération du territoire national, comme un tout destiné à être prioritairement équilibré. La décentralisation et, plus particulièrement, la complexité du jeu urbanistique des acteurs politiques dans le champ de l'aménagement des trois régions n'ont plus pour référence la promotion conjointe, mais le territoire régional. L'urbanisation politique, étant un phénomène complexe, met en jeu la société saharienne dans sa globalité et dans ses évolutions. Elle impose donc l'étude de la ville dans chacune des trois régions indépendamment des autres.

À ces contraintes méthodologiques s'en ajoutent d'autres encore plus graves. Ceux qui étudient la ville saharienne ne peuvent pas travailler avec les ONG et les agences internationales (Banque mondiale, Fonds monétaire international, ONU-Habitat, UNESCO). Le conflit du Sahara a fait que les ONGs et les agences internationales se considèrent inaptes à travailler sous l'égide de l'État marocain, à cause du caractère contesté de la marocanité de la Sagya al-Hamra et du Wad Dahab. Non seulement les régions du Wad Nun et du Wad Dra, qui sont non contestées, subissent les aléas de cette position, mais cela se traduit par un déficit des programmes de développement et de formation susceptibles d'instaurer des structures de gestion urbaines et municipales pour réduire la pauvreté, assurer une gestion de l'environnement et augmenter la participation citoyenne à la gouvernance locale, grâce à des programmes de formation et à des processus de recherche sur les enjeux urbains. Dans les villes sahariennes, les relations entre les associations d'habitants et les pouvoirs locaux sont

ardues, notamment en matière foncière. Les ONGs et les agences internationales auraient pu intervenir par des recherches, des expérimentations et des actions de formation, d'information, d'innovation et d'expertise sur les milieux, afin de favoriser un développement urbain, pastoral et régional durable. Elles auraient pu participer à l'amélioration des relations au moyen de mises au point d'instruments ou de méthodes et de mises à disposition d'expertise permettant de former un milieu technique local et de rompre l'isolement du mouvement associatif.

En conséquence, les divers travaux sont le fait de chercheurs ou de bureaux de recherche indépendants, qui travaillent pour le compte de l'Agence de développement des Provinces du Sud, spécialisée dans l'analyse des processus de développement urbain et/ou pastoral à travers la recherche-action, l'appui technique, la formation et l'information dans les trois régions. Les sujets d'étude sont extrêmement variés selon les chantiers ou les intérêts de recherches soutenus par chaque groupe de chercheurs, de scientifiques ou d'intervenants. Mais il reste autant d'analyses possibles sur les villes sahariennes et de recherches à faire sur les enjeux et phénomènes urbains sahariens qu'il y a d'ONG et de groupes internationaux qui s'intéressent au développement de l'Ouest africain. Les principaux secteurs d'expertise sont le développement durable, la gestion des infrastructures et des services urbains, le renforcement institutionnel, la décentralisation, les finances publiques et locales, l'aménagement du territoire et la formation.

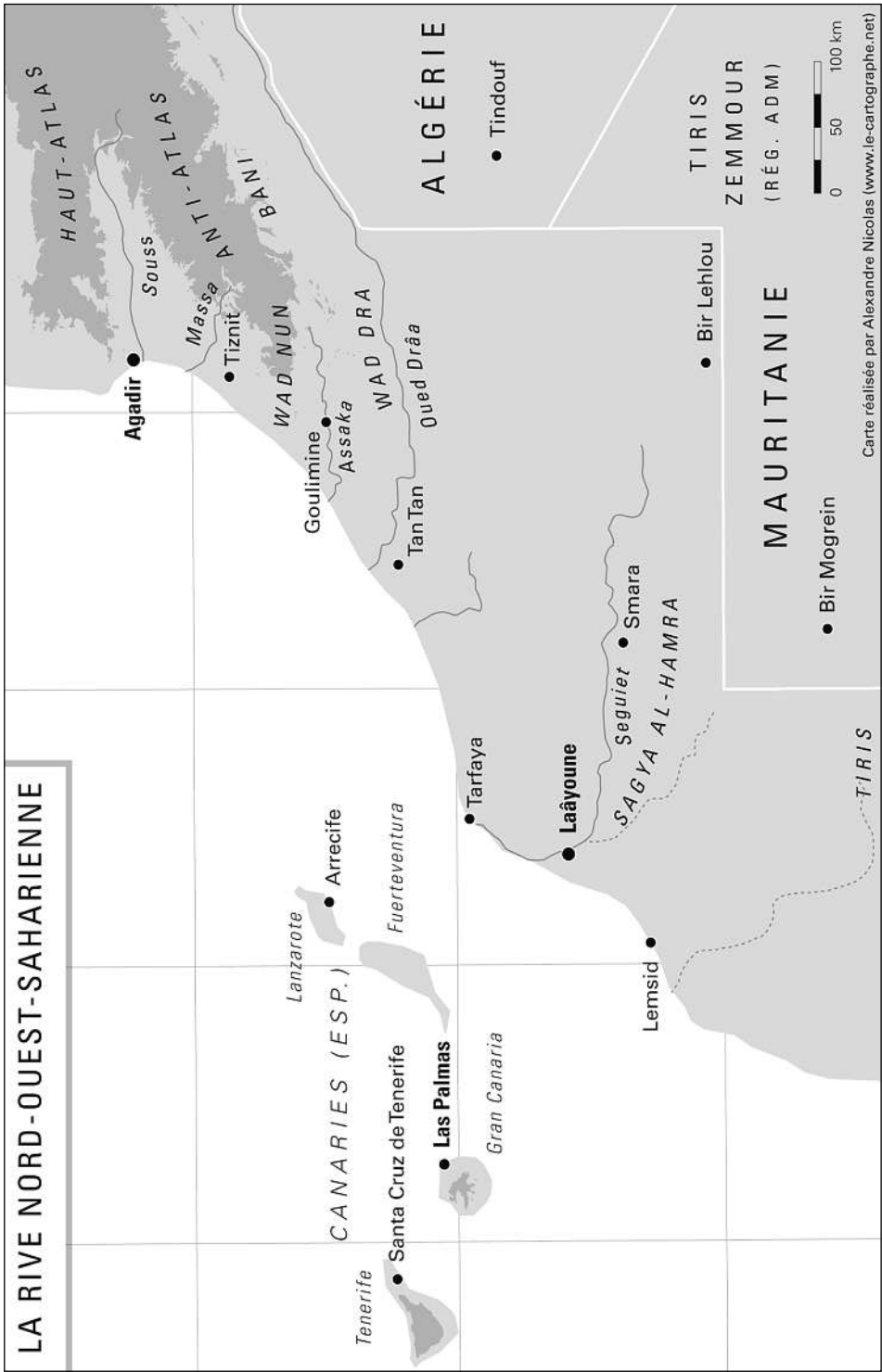
L'étude des villes sahariennes passe par des réseaux ou des passerelles Internet qui deviennent des lieux d'échanges et de réflexions sur les questions liées à la ville et aux phénomènes urbains. La production scientifique qui se concentre sur les études urbaines en contexte saharien semble suivre les deux principaux paradoxes des villes en situation conflictuelle : urbanisation anarchique, accompagnée d'une rapide croissance démographique urbaine. Ces paradoxes semblent justifier les deux directions prises par les recherches : l'une non universitaire, axée sur l'état des collectivités urbaines et rurales, le développement durable, économique et politique local, qui s'accompagne de formations de terrain pour les populations (par des groupes de recherche-action s'intéressant aux enjeux urbains dans une perspective d'actions concrètes pour l'amélioration des conditions de vie); l'autre universitaire et scientifique, plus théorique et méthodologique, sur les grands phénomènes urbains.

Ce n'est évidemment pas dans l'espace urbain uniquement que l'on peut trouver un support empirique intéressant à mettre en rapport avec la thématique que nous avons présentée ci-dessus. L'espace villageois, oasien et pastoral saharien, constitue un domaine de réflexion dans une étude, globalement socio-anthropologique, de la situation d'émergence des formes tribales dans des espaces donnés comme fortement périphériques. Il s'agit de développer des travaux empiriques et des directions de recherche dans ces espaces appréhendés à partir de leurs particularités, où se construisent continûment des systèmes de réseaux et de représentations grâce à des symboles appropriés, contextuellement définis et redéfinis.

Dès le premier chapitre, nous montrerons que la recherche prend conscience de l'avancée urbaine du Sahara et de l'intérêt scientifique de la ville qui n'apparaît plus d'abord comme une créature étrangère, mais qui est à la fois représentation de l'État, de l'économie marchande et de la modernité. Elle rend nécessaire la reprise en de nouveaux termes des questionnements sur le changement de perspective théorique afin de faire émerger de nouveaux espaces de description empirique qu'il devient important d'arpenter, suggérant à la fois la reprise de l'enquête de terrain et l'approfondissement des cadres d'analyse. La synthèse que constituent les propositions théoriques renouvelées vise à appréhender l'objet à décrire ; elle propose des directions concrètes pour les reprises empiriques impliquées par cette modification du cadre. Cette situation appelle un constat : la poursuite de l'élaboration du cadre théorique et le réinvestissement des domaines des sciences humaines et sociales débouchent sur un intérêt particulier pour la ville par lequel on passe graduellement de la description de la tribu à celle de la ville urbaine.

L'ouvrage se clôt par la synthèse des critiques des termes du débat entre les études postcoloniales et les études du développement, caractérisés par le manque de travaux sur le Sahara sous gouvernance marocaine. L'ouvrage présente plusieurs éléments (critique des États-nations, de l'histoire, de la connaissance, du vocabulaire, des hiérarchies et des territoires) qui permettent un éclairage original sur les dynamiques sociales, culturelles, politiques et économiques par des approches critiques en études internationales.

LA RIVE NORD-OUEST-SAHARIENNE



1

La tradition académique ouest-saharienne

Alors que la recherche en anthropologie situe l'Ouest saharien comme un lieu de patrimoine culturel et cultuel varié, le lecteur se heurte à une méconnaissance traversant les écrits nord-sahariens, idéologiquement ambivalents, pour lesquels le Sahara n'est qu'une singularité exotique, une sorte de périphérie ethnographique. Cette situation atypique découle d'une ignorance d'autant plus durable qu'elle est liée à une perspective plus générale. Le fil argumentaire de ce chapitre est l'idée partagée selon laquelle les rapports spatiaux et les rapports sociaux sont en interaction dynamique de sorte que, s'il advient qu'un des pôles du couple est fragilisé, l'autre l'est également. Ceci nous amène à une précision sur l'appréhension du changement sociospatial qui aurait pu servir de base à une théorie anthropologique unitaire. On peut regrouper cette donnée autour de quatre propositions. L'origine rituelle de la culture nordique répond, en première instance, à des exigences culturelles ou magico-religieuses : une forme de culte unitaire entre le sud et nord. L'unité de tous les rites, du double point de vue de leur fonction et de leur structure, a pour objectif de promouvoir la vie, c'est-à-dire la stabilité et la prospérité des sociétés et de leurs membres. Tous sont agencés suivant le même scénario et sont constitués des mêmes traits, diversement développés, combinés ou hiérarchisés : l'origine royale de tous les rites, qui apparaissent comme des modèles réduits ou des éléments détachés de la cérémonie d'intronisation ; la découverte que les premiers rois furent des rois morts, c'est-à-dire des victimes sacrificielles, et que le sacrifice humain est à l'origine de tous les grands rituels. Voici les éléments d'origine qui font de l'ethnographie saharienne la base d'une anthropologie identifiable, s'affirmant déjà comme autonome et passant pour être un champ d'une acuité propre.

C'est à l'aide de cette grande idée que nous développons, à partir de concepts exploratoires tels que la sacralité et la gestion du savoir religieux, une recherche fustigeant la propension à suivre les sentiers battus et l'incapacité à se détacher des faits bruts. Il s'agit de justifier les hypothèses hardies dont il ne faut plus défendre les couleurs et réduire l'administration de la preuve à la portion congrue. Ce texte fournit au lecteur l'occasion d'une réflexion sur la manière de penser l'héritage cultuel et culturel

hassani/bidan, dont la logique et l'organisation ne semblent pas encore avoir intégré, tant dans le cadre social que dans les comportements individuels nordiques, les mesures d'une version promue au rang de référence institutionnelle. Avec ses implications scientifiques, humaines et logistiques, l'Ouest saharien en ressort plus proche et moins exotique, mais surtout confronté à des défis communs aux sociétés modernes. Dépasser la dimension exotique, qui restitue de la communauté saharienne une image emblématique, revient à s'efforcer de réduire quelques zones d'ombre à l'aide de passages plus explicites des écrits antérieurs, et à combler certaines lacunes à l'aide de travaux plus récents, où les concepts de l'anthropologie trouvent leur accomplissement en milieu saharien. Interroger à la fois les méthodes et les pratiques, c'est réduire l'extrapolation à des données que la situation actuelle de l'échange ethnographique appelle. Cela revient à entrevoir les prolongements dont l'enquête sur le terrain est virtuellement porteuse. L'enquête reflète la représentation d'une tradition saharienne qui n'a jamais cessé de s'enrichir au fil des ans et des travaux. On assiste ainsi à la persistance de phénomènes instituant une mémoire que l'on peut dire ethnographique, plaçant les régions sahariennes dans un temps continûment retrouvé.

Les traditions pastorales nous montrent les groupes résidentiels représentés à travers des catégories qu'une anthropologie de l'espace peut construire à partir des valeurs de la territorialité au Sahara. En dégagant des spatialités propres à la culture bidan, l'anthropologie de l'espace remet en cause les stéréotypes nordiques remplis de sanctions et ignorant tout de la cosmogonie du milieu au Sahara⁵. Elle considère l'espace non pas comme une toile de fond, mais comme une production sociale spécifique, lieu d'usages propres, réducteurs des lacunes et des incompréhensions au sujet de l'ensemble pastoral. Ayant forgé ses traditions jurisprudentielles, la société produit ses prescriptions évocatrices de l'histoire sociale, objet qui suspend les évidences, bouscule nos traditions disciplinaires, réduit les stéréotypes et l'indifférence de l'élite des cités du nord envers celle savante du Sahara.

Qu'est-ce que la cosmogonie ouest-saharienne ?

La jurisprudence saharienne, ensemble des décisions rendues, désigne les règles énoncées par les fuqaha sous la forme des sources créatrices de

5. M. Naïmi, 1987, « La rive sud-saharienne de 1842 à 1872 dans les registres comptables de la famille Bayrouk (l'apport de trois nouvelles sources) », *Colloque sur les sources arabes de l'Histoire africaine*, UNESCO, Commission Internationale pour une Histoire scientifique et culturelle de l'Humanité, Rabat ; réédité dans l'Université d'été de Mohammedia, juillet 1987, *Colloque sur le Maroc, de l'avènement de Moulay Abdelaziz à 1912*, 3 vol., p. 167-193.

droit, lorsque celles-ci prévoient et résolvent les difficultés. Les fuqaha ouest-sahariens traitent des aspects de l'histoire sociale et économique enracinés dans les prescriptions juridiques, comme le dernier miroir des perceptions et pratiques dans lesquelles émergent les choix communautaires réalisés ou induits par leurs articulations et leurs limites. Le recueil des sources majeures renvoie aux domaines de l'histoire des lois⁶, des conflits et des représentations religieuses, des pratiques et des formes politiques. Comment se reproduit cette société qui a sa propre logique, ses interdictions et ses prescriptions ? Les hassan, les zwaya, les *aznegae*, les hratin, les ma'almin et les iggâwn ont des interactions et des comportements intégrés à des séquences qui structurent le partage des activités vitales. Riche en connaissances, la société pastorale fait évoluer le regard et les opinions portées sur elle. Ignorer les travaux des juristes, des archivistes et des chroniqueurs dans les campements ouest-sahariens fait que l'on ignore par le fait même les querelles qui ont fait l'objet d'écrits et de discussions aussi passionnantes que savantes.

Que ce soit dans le domaine poétique, guerrier, religieux, ou dans n'importe quel champ d'expression culturelle, la perception orale et écrite de l'espace ouest-saharien ne se réduit pas au monopole des seuls gestionnaires de l'écrit (zwaya), car, si tel était le cas, nous rencontrerions le problème non résolu de l'articulation entre les deux notions de culture savante et de culture pastorale. On ne rendra certes pas justice à la société pastorale en dissociant ces deux notions là où il importe de ne pas réduire la complexité, les manifestations, les interactions et les clivages du système de croyances. Notre souci, qui est d'éviter de présenter ces deux concepts en situation conflictuelle, est de ne privilégier aucun type de savoir par rapport à un autre. Toutes les facettes de la culture saharienne sont l'apanage de groupes ayant un goût prononcé (ou excessif) pour les choses de la poésie avec les guerriers et les griots, ou de l'esprit avec les érudits ou les zwaya, ou le savoir professionnel avec les hratin, et les ma'almin qui accueillent la richesse de leurs modes culturels sans masquer pour autant le recours religieux aux saints protecteurs des lieux. Loin de s'effacer dans la société saharienne sécularisée, le sacré et le profane sont soumis à l'observation attentive du réel. Ils nous révèlent leur persistance et leur déplacement sous des formes variées. Pour prendre en compte les phénomènes symboliques dans l'analyse des comportements individuels et collectifs, nous allons explorer les liens existants

6. Yahya ibn al-Bara, 1999, *Milkiyat al-Ard Fi muritaniya, abaduha al-Ijtimaiah wa-as-Siyasiyah, dirasah fi an-nusus al-fiqhiyah wa-al-waqai*, IEA, Université Mohamed V, Rabat; Mohamed El-Mokhtar Ould Bah, 1981, *La littérature juridique et l'évolution du Malikisme en Mauritanie*, Université de Tunis Faculté des lettres et sciences humaines; Ould Hamidoun Mokhtar, 1952, *Précis sur la Mauritanie. Saint-Louis (Sénégal)*, Centre Ifan, in 8°, 72 p., fig., pl., h.t.; Miské Ahmed Baba, 1968, *Al-Wasit (1911). Tableau de la Mauritanie à la fin du XIX^e siècle*, B. IFAN, 1968, p. 117-164; Stewart C.C., Stewart E.K., 1973, *Islam and social order in Mauritania. A case study from nineteenth century*, London, Clarendon Press, 204 p., 22 cm, cartes, fig., phot. bibliogr., index.

entre les modes d'intervention, sous un angle privilégiant les processus par lesquels sont conçues et mises en œuvre les articulations entre groupes de spécialisation.

Loin de se réduire à la corésidence compétitive, le droit à l'espace renvoie à la souveraineté de l'islam, expression des devoirs entre les groupes résidentiels. Le malékisme fait des *zwaya* les porte-parole du droit dont ils sollicitent protection et rémunération, œuvrant à l'éclat, à la prééminence et à la distinction des obligations, apanage du malékisme, accomplissement de la condition sociale des *hassan* et mise en rapport avec la fonction des *hratin*, *ma'almin* et *iggâwn*, archivistes de la mémoire orale et des rythmes poétiques. L'analyse narrative veut que chaque assemblée (*jma'a*) ait ses traditions et soit considérée comme l'incarnation vivante de son passé. Il s'ensuit que la mémoire des groupes ne saurait être comprise si on ne tient pas compte de leur passé, en ayant recours à toutes les méthodes disponibles pour connaître ses racines et sa spécificité.

Sans renier les mythes de base, les fêtes se chargent des significations et des traditions païennes qui restent tenaces. Indicatrices des restes du paganisme, les dates des fêtes sont accrochées aux célébrations païennes, espérant y insérer encore plus le malékisme intransigeant. C'est le cas par exemple pour la guerre de l'eau, *ihyyâdn*, la fête du feu (*achoura*) et la fête du *mawlûd* derrière lesquelles se profilent les traces d'anciennes croyances. Les initiatives politico-religieuses des mérinides au ^{xiii}e siècle qui ont initié la fête du mawlid prennent des sens politiques dérivés.

Les réitérations des maîtres des sciences et du sacré

Existe-t-il, au-delà de la notion de territorialité, une manière propre à la recherche de concevoir, de traiter et d'écrire les notions relatives à la gestion sacrée du territoire ? À cette question, nous nous efforçons d'apporter une réponse qui met l'accent sur trois thèmes : décrire, nommer et penser les représentations et les valeurs qui modèlent les usages profanes et sacrés du territoire, et enfin le mode sur lequel les groupes résidentiels articulent l'espace au temps. Allons au stade des rituels anciens, à l'activité symbolique la plus apparente, celle des réitérations entachées d'emprunts au système cosmogonique ; réfléchissons sur la notion de sacrifice offert aux saints protecteurs des lieux. Cette forme de sacrifice permet d'analyser la filiation des mythes qui soudent les lieux sacrés ayant rendu possibles les pèlerinages aux saints protecteurs de l'espace. Elle met l'accent sur les sources des motivations renvoyant, par comparaison, à l'analyse des facteurs qui conduisent à la remise en question de leur objet.

Sacrifice et sacralisation du territoire

Que dire du lien entre sacrifice fait aux saints protecteurs de l'espace oasien du Wad Nun et gestion sacrée de l'espace pastoral de la Sagya al-Hamra, du Tiris et de l'Adrar mauritanien ? Acte social et universel, le sacrifice fonde l'ordre social, régule la violence humaine et toutes les institutions d'origine religieuse. Cette fonction sert à réduire l'écart entre la Sagya al-Hamra, le Tiris et l'Adrar ; elle se sert des mythes qui racontent l'histoire du sacrifice fait aux Saints du Wad Nun, Sidi Waggag, le fondateur de l'État malékite nord-ouest africain, son disciple Ibn Yasin, I'zza-u-Hda, le fondateur de l'État des Ayt I'zza-u-Hda à Assa, Mohamed b. Slimân al-jazuli, le rédacteur des *Dlâ'il al-Khayrat* et le théoricien de l'État saadien, disciple affilié à la voie confrérique des Ouest-Sahariens Igdaln Âl-Amghar, fondateurs de la zawya de Tît. Le sacrifice à ces symboles de l'État, demeuré à ce jour exemplaire, est un processus interminable qui a pour fonction d'apaiser les violences intestines, et de jouer un rôle préventif à la violence et à sa perpétuation infinie.

Parmi les traits essentiels du sacrifice, il y a ceux qui traduisent la perception sacralisée de l'espace et conduisent notre réflexion critique et analytique sur le lien entre le sacrifice et les foires annuelles aux alentours des cités transsahariennes, les anciennes plaques tournantes du commerce caravanier. Ce choix s'explique par le fait que le sacrifice est l'acte collectif le plus accompli par les communautés dans le Wad Nun. Lorsqu'il est pratiqué par des pèlerins venus de l'Adrar, il marque leurs itinéraires empruntés à travers les siècles d'une empreinte de sacralité vite relevée par les consultations juridiques (fatawâ) du XVIII^e au XX^e siècles⁷. Les routes des commerçants et des pèlerins les codifient et prennent l'allure d'un mouvement de grande ampleur sociale⁸. En cela, le pèlerinage aux saints du Wad Nun par les groupes résidentiels de la Sagya al-Hamra, du Tiris et de l'Adrar fait partie de la spiritualité. Sa perpétuation correspond à une quête communautaire du sacré, satisfaisant le besoin du recours à la protection des esprits et des divinités locales⁹.

L'Ouest saharien, interminable site de monuments archéologiques¹⁰, transmet le souvenir d'un passé reculé et des noms mythiques des tumulus élevés aux saints musulmans protecteurs des lieux¹¹. Tel est le cas de

7. Yahya o. al-Bara, 2000, *Fiqh, société et pouvoir, Étude des soucis et préoccupations socio-politiques des théologiens-légistes maures (fuqâha) à partir de leurs consultations juridiques (fatawâ) du XVII^e au XX^e siècles*, thèse de doctorat en ethnologie et anthropologie sociale, EHESS, Paris.

8. Al-Fâsi al-mahdi b. Ahmed b. 'Ali b. Abi al-Mahâsin, 1913, *Moumti' al-Asmâ'fi dîkr al-jazouli wa attoubbâ'*, trad. A. Graulle, A. M., XIX, Paris, Leroux, p.279.

9. Mohamed w. chaykh al-Mokhtar al-Kounti, *ar-Risâla al-Ghallâwiyya*, mss.

10. Vernet, Robert (éd.), 2003, « L'archéologie en Afrique de l'Ouest ; Sahara et sahel », *Journal des africanistes*, V.73, n° 73-1, p.191.

11. Ballouche A., Petit-Maire N., Riser J., 1996, « Paléogéographie et morphologie quaternaire », In *Le Bassin de Tarfaya*, J. Riser éd., p. 103-110.

Zraywila, l'une des cités du W. Nun qui conserve à travers les siècles les souvenirs de la sacralité. Gardée par la bénédiction des *Ayt I'zza-u-Hda* depuis le VIII^e/XIV^e siècle, elle est modeste par son apparence mais grande par les souvenirs qu'elle renferme. Les tombeaux des saints, jadis gestionnaires de l'irrigation et de la dynamique nord-ouest saharienne,¹² incarnent la dimension sacrée, véhiculée par l'iconographie évoquant la simplicité des tombes, l'absence des attributs de la violence ou de quelque signes de conflits, comme on en rencontre habituellement dans les cités sacrées¹³. Le motif qui porta les *Ayt I'zza-u-Hda* à se faire inhumer là s'explique par leur fonction autrefois importante dans l'emménagement et l'échange des produits caravaniers¹⁴. Leurs tombes sont les marques d'une dynamique transsaharienne importante apportant à chaque palier historique l'insigne d'une sacralité débordante. On associe souvent ces tombes aux tumulus abondants sur les hauteurs et partout dans le porteur de la cité¹⁵. Cette abondance des tumulus ajoute à la valorisation du Wad Nun où les groupes de la Sagya al-Hamra, à son tour terre des saints, des martyrs et des aïeux, témoignent de la vénération de leurs ancêtres pour les tombeaux des saints et des personnages pieux¹⁶.

L'espace sacralisé se présente en tant qu'itinéraire de pèlerinage où l'on peut relever dans le Wad Nun et la montagne des *Ayt BA-Amran* la densité remarquable des cimetières sacrés bordant les itinéraires, les villages et les sites des anciennes plaques tournantes du commerce caravanier¹⁷. Les itinéraires relient les têtes de ponts où se situent les cinq sanctuaires majeurs, Abd al-Krim ar-Ragragi à Tighmart, M'hammad b. 'Mar à Asrir, 'Mar-u-'Amran à Tagawst, I'zza-u-Hda à Assa, Mhand-u-Brahim Shaykh à Tamanart, al-Ghazi à Gulmim. Chacun de ces sanctuaires occupe une place particulière dans l'imaginaire ouest-saharien¹⁸. L'importance des rites qui symbolisent leur rôle historique de saints protecteurs de l'Ouest saharien n'échappe pas aux plus exigeants parmi les érudits de la Sagya al-Hamra, rites d'autant plus manifestes qu'ils datent de la fondation de l'État malékite, reconnu par l'intérêt qu'on lui témoigne dans l'ensemble du nord-ouest africain¹⁹. On doit ajouter que le

12. *Muqaddima fi 'ilma at-tarbî* (Introduction à la science du carré), mss, 12 dans Yahya Ibn al-Bara, « Les théologiens mauritaniens face au colonialisme », dans *Le Temps des marabouts, Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique Occidentale Française v.1880-1960*, Paris, Karthala, 1997, p.86-87.

13. Bensimon Y., Martineau M., 1987, « *Le Néolithique marocain en 1986* », dans *L'Anthropologie*, n° 2, p.623-652.

14. M. Naïmi, 1990, « I'zza-u-Hda », *Encyclopédie du Maroc*, II, p.517-518.

15. M. Naïmi, 1991, « Banî », *Encyclopédie du Maroc*, III, p.1018-1020.

16. M. Naïmi, 1991, « Tazggaght », *Encyclopédie du Maroc*, III, p.2035-2037.

17. Al-Baydaq, Abu Bakr 'Ali as-Sanhaji (VI^e-XII^e siècle), 1971, *Kitâb akhbâr al-Mahdi ibn Tumart wa ibtidâ' dawlat al-muwwahidyn* [Livre de l'histoire du mahdî ibn Tumart et des débuts de l'État almohade], annot. Abd al-Wahab ibn Mansûr, éd. Dar al-Masûr, Rabat.

18. Mukhtar w. Hamidoun, 2009, *Hayât Mouritaniyâ*, Tajakant, t.6, annot. Yahya w. al-Barrâ' et al-Husayn b. Mhand, relecture Mohamed w. Mawlud w. Dadâh, 15, 101, p.155.

19. J. Devisse, 1972, « Routes de commerce et échanges en Afrique occidentale en relation avec la Méditerranée. Un essai sur le commerce médiéval au XI^e au XVI^e siècle »,

Wad Nun a également contribué à maintenir la richesse des écrits médiévaux ouest-sahariens²⁰.

Garder inviolables les cimetières des moines guerriers (*mujahidin*) dans un environnement pastoral et transhumant est en soi le signe concret de l'enracinement du sacré²¹. On craint et on évite les lieux sacrés, on dort à proximité d'eux pour pouvoir bénéficier d'une intercession des saints. Au XII^e siècle déjà, les nuits des pèlerins se disposent autour du cimetière où trône M'hammad b. 'Mar à Asrir²². À l'origine du pèlerinage, il y a la dimension du saint et l'importance de Nul-Lamta, capitale religieuse, culturelle et scientifique, plaque tournante du commerce des produits de la savane et du pastoralisme, et chef lieu des almoravides. L'arbitrage du saint fait de lui une autorité incontestée qui règle les différends des groupes²³. Il incarne une force d'attraction qui renforce activement la paix de la place du marché et la dynamique du mouvement caravanier. Il héberge les commerçants et les éleveurs pèlerins qui écoulent leurs marchandises sous sa protection. Il les distingue par les insignes soufis et une condition exceptionnelle, en leur procurant protection et considération. D'après l'iconographie, l'expression Id. Warhman évoque les gens de Dieu, les marcheurs itinérants qui se donnent à Dieu en sillonnant l'Ouest saharien et sa rive nord-ouest, dépouillés de tout, s'appuyant sur le système des alliances intertribales et sur la protection des saints locaux. Ils reçoivent rituellement, au cours des cérémonies d'ouverture des foires, les bonnes intentions et la protection des *zwuyas* des cités. Grâce à cette consécration, les Id. Warhman doivent approcher de l'autel dans un état de pureté; la présence de personnes atteintes de souillure peut compromettre le bon déroulement du sacrifice. Ils participent de l'animal sans défaut, comme un dromadaire jeune ou adulte, mâle ou femelle, sans nuance de couleurs, mais en rapport avec les aspects de la sainteté et des usages du mausolée.

Demander la bénédiction du saint protecteur des lieux est un engagement libre et volontaire. Le commerçant, l'éleveur et le pèlerin se soustraient à leur lieu de provenance, pour se fondre en une autre dimension : celle de se mettre sous la tutelle du saint protecteur²⁴.

Revue HES, 50, 1, 42-73 ; 50, 3, p.357-397 ; Norris H.T., 1972, *Saharan Myth and Saga*, Oxford Clarendon Press

20. M. Naïmi, 2004, *La dynamique des alliances ouest-saharienne*, MSH, p. 185 sq.

21. Mouhand Baba b. 'Bayd ad-Daymany (décédé en 1277/1860-1), 1995, *al-isâba fî manâqib Mhand Baba*, annotation Mohammad w. Mohamed al-Yadâli, Faculté des Lettres, Nouakchott.

22. M. Naïmi, 1990, « Asrir », *Encyclopédie du Maroc*, II, p.409-411.

23. Abu Yaqub Yusuf Ibn Yahya ibn al-Zayyat al-Tadili, 1984, *at-Tashawwuf ila rijal at-tasawwuf*, ed. Ahmed Tawfiq, Rabat, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines ; *Regards sur le temps des soufis : Vie des saints du sud marocain des v^e, vi^e, vii^e siècles de l'hégire* ; traduit de l'Arabe par Maurice Faure, éd. A. Toufiq, EDDIF/UNESCO, Casa-blanca 1994-1995.

24. Talib Ahmad w. Twayr aj-Janna, *Rihlat al-munâ wa-l-minna*, ms.

Le lien entre la protection des saints et la sacralité des lieux est observable dans les rituels²⁵. Les rites préparatoires, accomplis avant la mise à mort de l'animal sacrifié, sont destinés à mettre l'assistance en état de recevoir la puissance sacrée des victimes²⁶. On dépose près de l'autel le vase destiné à recueillir le sang, le vase à eau et le récipient qui contient du sel. On ne sollicite pas le consentement de la victime, mais on l'asperge de henné. Un descendant du saint protecteur des lieux peut à ce moment achever sa prière avant d'autoriser le boucher (*ma'allam*) à procéder à la mise à mort en évoquant l'importance du saint, sa bénédiction et sa protection des lieux. Celle-ci est au centre de la cosmogonie des hommes porteurs de la victime qui entament une marche autour de l'autel dans un silence général, aspergeant l'autel et l'assistance, jetant des grains de blé, et prononçant la prière à laquelle participe activement l'assistance. Au moment de l'égorgeage est poussé le cri rituel des femmes et le sang recueilli est versé ensuite sur l'autel.

Le nombre de victimes sacrifiées lors des foires des années 1960 à Asrir indique le nombre des groupes sacrificateurs et l'importance du saint et des lieux. Des groupes sacrificateurs arrivent de loin dont le nombre illustre l'importance stratégique du saint et renforce la mimétique. L'iconographie des récits collectifs dans la Sagya al-Hamra, le Tiris et l'Adrar renforce les mythes des saints du Wad Nun ; elle raconte l'explication du processus sacrificiel en tant que stimulus du renforcement de l'alliance entre groupes. En reconnaissant que la prière commune peut conduire à une alliance qui accrédite les sacrifices, l'iconographie renvoie à des traits comparables mais jamais vraiment identiques. Même si nous constatons la similarité du rapport qui unit ces pratiques, nous apprécions un peu mieux la richesse et la complexité du sacrifice en tant qu'il se confond avec le mythe²⁷. La pensée mythique en révèle la communauté des valeurs. Les rites, spectacles accomplis, ne sont qu'une phase de la recomposition de l'alliance qu'accélère aujourd'hui la dictature du consommable. Le vieux sacrifice, don lié aux forces cosmiques, achève de se perdre aujourd'hui dans un sacrifice, échange tarifié selon le barème des lois du marché. Le sacrifice peut fanatiser, mais séduit de moins en moins. On ne remplace pas les rites du salut éternel par les remises en cause et on ne compense pas l'espoir insensé de l'au-delà par un calcul de promotion.

Il en découle que l'approche spatiale, telle qu'elle ressort de la pratique sacrificielle, regroupe les recherches portant sur les rapports sociolo-

25. L. Justinard, *Notes sur l'histoire du Sous au xvi^e siècle*, Archives Marocaines, 1933, 77, p. 116-117.

26. Scubla, Lucien, 1993, « Vengeance et sacrifice : de l'opposition à la réconciliation », *Droit et cultures*, 26, p. 77-101.

27. Gernet L., 1968, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, Maspero ; Hubert H. et M. Mauss, 1899, « Essai sur la nature et les fonctions du sacrifice », in M. Mauss, *Œuvres I. Les fonctions sociales du sacré*, Paris, Éditions de Minuit (1968) ; Touati H., 1994, « Entre Dieu et les hommes », *Lettrés, Saints et Sorciers au Maghreb (xvi^e siècle)*, Paris, Éditions de l'EHESS.

giques entre la Sagya al-Hamra et le Wad Nun²⁸. Relevons en tout premier lieu que la vitalité de l'espace est assurée par le transport des valeurs de la sacralité telles que chacun, du nomade, du transhumant et du caravanier, l'aperçoit²⁹. C'est là une démarche qui rend compte des signes et des déplacements des valeurs de la sacralité des saints protecteurs des lieux.

Les visites pieuses

Une première donnée concernant la sacralité des lieux par les saints protecteurs du Wad Nun montre que les sources hagiographiques font une distinction claire entre espaces profanes et espaces sacrés. Les prières insistantes faites aux mystiques expliquent les raisons réelles pour lesquelles les visiteurs des deux sexes pratiquent la visite des tombeaux et montrent le culte des saints et une façon de les implorer et de les associer à Dieu. Il est fort probable qu'en dénonçant le culte des saints, les fuqaha veulent priver les pèlerins des avantages sociaux et religieux que leur assure la fréquentation du même lieu. Recommandée par les descendants du Prophète (chorfa), cette pratique permet de se rassembler souvent pour confirmer et consolider l'association comparable à une forme de polythéisme. C'est ce qui ressort clairement de l'ouvrage *Uns al-faqir* d'Ibn Qunfud au VII^e/XIII^e siècle. Sans le vouloir, *Kitâb at-Tashawwuf* fait prédominer le mode de tenue des foires à partir de leur proximité des zawiya-s³⁰. La règle ne commande pas que l'on porte les meilleurs vêtements ; elle concilie l'élégance et la condition économique. Le visiteur doit, autant que faire se peut, se parfumer, pour les mêmes motifs précités. Il doit, selon ses possibilités, offrir l'aumône aux pauvres, marcher dignement et, en cela, faire preuve de révérence pour le lieu saint et pour les autres pèlerins. En outre, cette attitude évite aux autres d'être incommodés par une mauvaise conduite et des comportements inconvenants.

Les visites pieuses depuis la Sagya al-Hamra aux zawiya-s de Sid M'hammad b. 'Mar al-Lamti d'Asrir se nomment « ziyarah ». Les coupes de Sidi ar-Ragragi, Sidi I'zza-u-Hda d'Assa, Dada Yyub d'Asrir et Sidi 'Mar-u-^cAmran de Tagawst et al-Ghazi de Goulmim deviennent les marqueurs médiévaux du sacré³¹. Leur rôle fait des zawiya-s les dépositaires du sacré, aptes à maintenir l'équilibre entre les groupes et le monde des esprits assurant le succès du pastoralisme, de la pêche, de la récolte,

28. Mohamed Salim w. Abd al-Hay, 1992, *Les principales préoccupations des Rgay-bât*, p. 128.

29. V. Monteil, 1968, *al-Bakri*, p. 60

30. Ibn Zayyât, *Tashawwuf*, 1984, 89-90 ; M. Sûsi, *Ma'sul*, 1960, XI, p. 39.

31. Mohamed Yahya al-Walâtî, (m.1330/1912), 1990, *Rihlat, Voyage à la Mecque (Rihlat al-Walâtî)*, dar al-Gharb al-Islâmî, p. 26-27 sq.

du commerce caravanier, de l'émigration et aptes à prévenir les maladies qui découleraient d'une désobéissance envers certaines pratiques. Les visites pieuses font ainsi des coupoles les localisatrices du sacré³².

Pour mener cette enquête, nous sommes parti de l'idée qu'il faut distinguer d'abord entre espaces sacrés et espaces profanes. La manière dont les gens perçoivent l'espace se lit dans leurs comportements, dans leur symbolisme et dans leur système de valeurs³³. Lorsqu'il s'agit de comprendre un comportement ou un système de valeurs, il est important de proclamer, à propos de la croyance, que le lieu de culte se trouve au centre de l'orientation. Ce n'est que dans la mesure où l'on accepte cette croyance, où l'on comprend le symbolisme de la perception sacralisée, qu'on arrive à découvrir les dimensions d'une spatialité³⁴. Pour faire mieux ressortir les catégories spécifiques d'une spatialité de type sacré et traditionnel, nous n'avons pas insisté sur certains aspects aberrants et cruels, comme les *razzias*. Nous n'avons pas non plus parlé du processus de dégradation et de dégénérescence dont aucun phénomène de sacralisation n'a jamais réussi à se préserver. Enfin, en opposant l'espace sacré à l'espace profane, nous avons entendu souligner surtout l'appauvrissement apporté par la sécularisation d'un comportement mythique; si nous n'avons pas parlé de ce que l'homme a gagné à la sacralisation des saints protecteurs des lieux, c'est que cela nous paraissait plus ou moins connu des lecteurs.

Reste un problème auquel nous n'avons touché que par allusions: dans quelle mesure le « profane » peut-il devenir, en lui-même, « sacré »? Le problème dépasse la compétence de l'historien des religions, d'autant que le processus en est encore au stade initial. Mais il convient de préciser d'entrée de jeu que ce processus est susceptible de se dérouler sur des plans multiples et en poursuivant des objectifs différents.

Enfin, il existe une troisième possibilité de développement: accepter l'opposition sacré-profane en tant que caractéristique des religions, tout en précisant que l'islam est une « religion », que par conséquent l'islam n'a pas besoin d'une telle dichotomie du réel et que le musulman vit dans un cosmos et dans l'histoire en même temps. Les différentes versions écrites³⁵ et orales nous indiquent que la vie dans les campements du Wad Nun et de la Sagya al-Hamra a représenté une inquiétude permanente pour les semi-nomades qui regardaient partir les caravanes et les attendaient au retour. Les récits rappellent les moments d'émotions quand à l'horizon

32. Les pèlerinages à la Mekke et au mausolée du prophète à Médine se nomment hajj « grand pèlerinage » par rapport au petit appelé « umrah ».

33. Zempléni A., 1987, « Des êtres sacrificiels », p.267-317, in M. Cartry (éd.), *Sous le masque de l'animal. Essais sur le sacrifice en Afrique noire*, Paris, PUF; Detienne M. et J.-P. Vernant, 1979, *Les cuisines du sacrifice en pays grec*, Paris, Gallimard.

34. Tamanârti Abu Zayd abd ar-Rahman b. Mohamed al-Jazuli al-Maghâfirî, 1953. *Al-Fawâ'id al-jamma bi isnâd 'ouloum al-oummah*, trad. Cl. Justinard, Publ. de la S.H.M., Durand éditeur.

35. Monteil Vincent, 1946, « Choses et gens du Bani », *Hespéris*, 3-4, 33, p.385-405.

apparaissent les *azalais* en provenance du sud³⁶. Une caravane en berne pouvait signifier la disparition de l'un de ses membres. Pendant ces longues périodes d'attente, les visites pieuses aident les lignages à rassembler leurs forces et leurs courages pour espérer. Dans les étendues menant au Tirs, au sud de la Sagya al-Hamra, les femmes viennent rarement seules rechercher aux lieux de culte la paix et la confiance. Elles prient et brûlent des cierges pour leurs proches, leurs fils ou leurs époux non loin des campements (*fargan*). Une prière est célébrée à la mémoire des absents et une aumône est posée en leurs noms sur les tombes des saints protecteurs des lieux. Même après 1962, date à laquelle les dernières caravanes sont organisées, la solidarité entre les campements a permis aux tentes frappées par un ou plusieurs deuils de subvenir à leurs besoins.

Mouvance et déplacement des nœuds géographiques sacralisés

La sacralité du pouvoir politique, rite hébraïque, se trouve associée à la naissance de l'État impérial des Almoravides³⁷. Aux v^e/xi^e siècles, Sidi Waggag, le fondateur de l'État des Almoravides, et son disciple A. b. Yasin ont acquis une telle puissance politique grâce à leur image sacralisée qu'ils peuvent poser leurs conditions avant de consentir à l'élection du prince almoravide³⁸. La désignation est devenue déterminante, surtout pendant les crises entre les *Igdaln* (*Gdala*) et les *Iwillimmidn* (*Lamtuna*). Au viii^e/xiii^e siècle, Sidi I'zza-u-Hda reproduit le même modèle en créant l'État des *Ayt I'zza-u-Hda* à Assa³⁹. Ce saint homme est un mahdi, élu par les groupes de la rive nord-ouest saharienne, puis sacralisé après son décès à Assa. Il fonde la dynastie qui porte son nom, prenant le soin de sacraliser sa descendance de son vivant⁴⁰. Les *Ayt I'zza-u-Hda* demeurent, durant cinq siècles, les maîtres des lieux dont le prestige et la sacralité ne se seront concurrencés que par le lignage descendant du saint Sidi Hmadu-Musa. Au x^e/xvi^e siècle, les *Ida-u-Samlal* de Tazarwalt rentrent en compétition directe avec les *Ayt I'zza-u-Hda* qui tentent de cumuler le pouvoir et la légitimité en s'assurant les pleins pouvoirs sur l'Anti-Atlas au xi^e/xvii^e siècle. Ils attribuent toutes les coupôles sur les hauteurs aux

36. Monteil Vincent, 1949, « Notes sur la toponymie, l'astronomie et l'orientation chez les maures », *Hespéris*, XXXVI, Paris, Larose, p.216.

37. M. Naïmi, 2004, *La dynamique des alliances ouest-sahariennes*, MSH, p.84-90.

38. L'Équipe des études sahariennes pluridisciplinaires (EESP), 2013, *Sidi Waggag b. Zalluw al-Lamti, aux origines du malékisme étatique nord-ouest africain*, DTGSN, Rabat ; M. Susi, 1960, *Ma'sul*, 10, 3 ; M. Naïmi, 1990, « I'zza-u-Hda » *E.M.* ; t.2, 517-518 ; *id.*, 2004, *La dynamique*, p.198 sq.

39. V. Monteil, 1967, « Chronique de la zaouia d'Assa », *Mélanges Mohamed el-Fassi*, Univ. Mohamed V, Rabat, p.81-90.

40. M. Naïmi, 1990, « Assa », *E.M.*, t.2, p.412-414.

Ida-u-Samlal et revendiquent la descendance chérifienne⁴¹. Ils ne seront concurrencés que par quelques churfa de Wazzan venus faire souche au x^e/xvi^e siècle.

À travers ces exemples, le rituel de la sacralité dynastique se fixe progressivement. Cela se voit à travers la description des chroniques et des exploits mythiques mémorisés au cours des rituels⁴². Nous sommes là en présence de princes territoriaux communément appelés *talib-s* ou *murabit-s*, qui ont acquis une telle puissance politique qu'ils peuvent poser leurs conditions avant de consentir à la désignation des occupants des terres irriguées. Le rituel du sacré ne se fixe qu'en fonction de la description des gestes, valeurs, pratiques et paroles prononcées au cours des rites de sacralité (*ziyarah*). Les acclamations des groupes territoriaux se font dans les foires et aux *moussems* des *zawiyas* qui accordent aux familles des saints les insignes de la sacralité.

Convergences et formes associées

D'où vient le dispositif d'investissement sacré de l'espace pâturé (sites, rituels et réseaux d'irrigation)? Notre enquête s'attache à certains usages caractéristiques de l'espace étudié, en particulier aux mécanismes de la solidarité sociale. Ces usages confirment le socle d'invariants qui caractérisent encore les relations entre les lieux saints de la Sagya al-Hamra et du Wad Nun; ils nous conduisent à dégager trois formes d'interrelations: la proximité, l'ouverture et les alliances se rattachant aux voies confrériques et aux foires annuelles que l'on peut analyser quant aux échanges ouest-sahariens. Pour comprendre les rapports entre les institutions du sacré, notre enquête a révélé que les interrogés, membres des différentes classes d'âges des tribus de la Sagya al-Hamra, se scindent en tendances dans leurs comportements face aux saints protecteurs du Wad Nun: ceux qui se situent à l'extérieur (les hostiles), ceux qui se situent à la périphérie (les indifférents, les nostalgiques, les attachés sociologiques), ceux qui se situent au noyau central (les fidèles/les engagés). Notre enquête de la fin de 2002 révèle que 80 % des interrogés se déclarent attachés aux repères traditionnels. Ils se divisent en deux catégories. Le groupe majoritaire est celui des pèlerins occasionnels (43 %). Les pèlerins réguliers (37 %), eux, sont pour la plupart des commerçants et des éleveurs soucieux du bon déroulement des affaires: l'influence de la religion n'est pas très perceptible dans le domaine des opinions et des mœurs. Ce que la totalité des

41. M. Naïmi, 2013, « Genèse et dynamique de l'imâma, ordre étatique, compétitions et apport de Sidi Waggag », *Sidi Waggag b. Zalluw al-Lamtî, aux origines du malékisme étatique nord-ouest africain*, DTGSN, Rabat.

42. Ahmed w. al-Hassan, 1989, « *Harakat al-imâm Nâsir ad-Dîn* », *Les Annales de la Faculté des Lettres*, Université de Nouakchott, n° 1, p.5-17.

pèlerins déclarent, c'est le souhait de maintenir leurs repères religieux qui trouvent leurs fondements dans un héritage culturel et dans les croyances auxquelles ils adhèrent. Leur progression est lente parmi les jeunes mais régulière car ce courant puise sa force dans la tradition orale. Les institutions du sacré n'indiquent pas seulement l'existence d'un domaine « de convergence », mais aussi celui d'une « pensée de la sacralité ».

Les choses se passent-elles effectivement de cette façon dans le Wad Nun? Une observation livre ce que nous appelons la vérification expérimentale. Les jeunes générations sont aussi déterminées à s'associer aux cultes des ancêtres que celles de la Sagya al-Hamra. On y rencontre beaucoup de jeunes ayant un niveau d'études élevé et résidant à Goulmim ou à Assa. Les opinions croyant au culte commun des espaces sacrés représentent 12 % de la population jeune et 83 % des personnes ayant plus de 60 ans. Le recours au pèlerinage des lieux de culte traverse donc une crise notable chez les jeunes. Le phénomène est perceptible à travers la lecture de certains indices : la raréfaction des participations aux foires annuelles almuggar/moussems. On assiste à l'effondrement de la courbe des pratiques rituelles (*ma'ruf-s*), tant masculines que féminines.

Cette approche nous a servi à désigner la valeur culturelle, les conditions de sa production et l'expérience que procure son partage. Dans la lancée de ce constat, nous avons identifié deux espaces (intérieur : « du soi vers l'autre », et extérieur : « déterminations successives du soi par ses contacts avec l'autre »), comme expressions des fonctions qui analysent les façons de se lier. La relation entre les représentations et le symbolisme religieux, d'une part, et entre le territoire et le lieu d'ancrage de l'autre, est inventoriée selon trois modalités différentes, quelles que soient l'aire géographique nord-ouest saharienne et la nature des faits relatés.

Les rapports mythico-historiques des traditions orale et écrite⁴³ rendent déjà vraisemblable l'assimilation entre le Wad Nun et la Sagya al-Hamra dans une perspective diachronique : fondation et marquage symbolique, légitimation d'une sacralité du territoire et des interpénétrations ethniques⁴⁴.

Mythes et sacralité des spécialités dévalorisantes

Sur le contenu mythique des tâches léguées aux hratin, le rôle des saints protecteurs des lieux est pour ces oasisiens une forme de garantie morale, qui s'affirme en opposition avec l'idéal du guerrier ; une forme d'expérience sacrée, inquiète de justice et sévère, qui, au lieu de s'exalter

43. Cubla L., 1985, « Théorie du sacrifice et théorie du désir chez René Girard », in *Violence vérité* (Colloque de Cerisy autour de René Girard), Paris, Grasset.

44. Cf. Ahmad at-Tādilī as-Sawmā'i, *Kitāb al-Mu'zā fī manāqib shaykh abī Ya'zā*, annot. Ali al-Jāwī, Fac. Ibn Zohr, Agadir, 1996, p. 272.

dans l'éclat des fêtes, pénètre toute la vie par le strict accomplissement des tâches quotidiennes. L'importance des mythes propres à la conservation des biens hratin tient au fait que le musulman y projette son expérience de la vie dans les domaines entremêlés du social, du politique et des relations avec les forces cosmiques et avec les divinités. Plutôt qu'un certain manque de réflexion spéculative, le mythe exprime une expérience existentielle de la société⁴⁵. Les histoires divines advenues au temps primordial reflètent ainsi un monde d'archétypes des hratin, maîtres du fer et du feu, que doivent reproduire les actions de l'homme dans l'histoire et le cosmos. Ce rapport aux archétypes assure dès lors la sacralité de ces actions, notamment dans l'ordre légué par David et Salomon. Le monde des prophètes rois et de leurs pouvoirs magiques, car il n'y a pas de prophète unique et transcendant, concrétise les trois aspects de la relation homme-nature : la fécondité, le pouvoir, le monopole du savoir faire.

À travers ces archétypes mythiques est représentée une société polythéiste sur le modèle de la société humaine. Il est remarquable que les aspects du monopole du savoir faire sont souvent dissociés et ne sont pas intégrés dans l'union des hratin au sacré. La mise en actes dans les rituels renouvelés ou marqués par des emprunts et des syncrétismes crée des interactions entre les différentes pratiques religieuses qui coexistent dans un espace géographique et social.

La seconde idée est liée à la communication entre les morts et leurs proches qui se fait habituellement à travers les songes. Cette question atteste un processus de spatialisation, à savoir le passage du lieu à un espace dont les composantes sont articulées mais qui n'est pas borné, c'est-à-dire territorialisé. La communication des proches avec leurs morts transmet l'information au moyen du rêve qui sert à appréhender le sacré et renvoie à une présence mystérieuse, de quelque chose ou de quelqu'un, au-delà des limites habituelles de l'expérience humaine.

L'expérience du sacré se manifeste en faisant irruption dans les formes sous lesquelles on enterre le mort. Elle est d'ordre affectif, émotionnel, bien qu'elle se présente en images, en catégories intellectuelles, en pratiques, en institutions religieuses. Elle partage avec le religieux les rites et les symboles et fait de la religion l'institutionnalisation de l'expérience du sacré par rapport au sacré instituant l'expérience elle-même. Sans expliciter toujours une relation qui reste très problématique, les théories de la laïcisation de la société moderne engendrent ou appuient un discours sur le « transfert de sacralité », notion qui recouvre en fait plusieurs aspects. On peut en retenir trois.

1) D'abord la mise en place de nouveaux dispositifs de sélection, de protection et de partage de la valeur, incarnée le plus souvent dans des sites, des objets, des pratiques considérées comme des biens collectifs inaliénables dans lesquels se trouvent incarnés « l'esprit », les « fondements », l'« histoire » d'une collectivité particulière. Les institutions, les

45. Kuczynski Liliane, 2002, *Les marabouts africains à Paris*, Paris, CNRS Éditions.

lois, les discours dominants et ordinaires tracent autour de ces biens, et grâce à eux, le périmètre de l'exceptionnel, tout comme les religions construisent l'espace qui détermine les relations à la transcendance.

2) De là découle le déploiement des modalités très particulières qui encadrent et orientent le contact avec ces nouveaux réceptacles de la valeur collective. Citons, par exemple, la monumentalité du cadre de leur présentation, la dramatisation de leur apparition, la « ritualisation » de leur approche, les débats sur la distance entre ces « choses » et les groupes (respect ou familiarité; consommation ou protection); l'émergence de catégories de spécialistes, connaisseurs ou experts, qui se représentent comme une aristocratie de gardiens de la valeur. Et ici les métaphores du « temple » (pour désigner le musée, le théâtre...), de la « liturgie » (pour les formes du contact), des « prêtres » (pour les créateurs et les médiateurs) sont centrales et très largement partagées.

3) Enfin, la désignation du complexe, mal définissable, d'émotions qui saisissent celui qui est admis à entrer en contact avec ces lieux et ces événements où la valeur culturelle se manifeste, emprunte massivement aux langages de la phénoménologie de l'expérience religieuse, jouant en particulier sur l'antithèse du fascinant et du tremendum (telle qu'elle a été formulée en 1917 par Rudolf Otto) ou sur les transferts du langage de l'expérience mystique. Donc le « sacré », pour conserver le terme le plus générique, est une référence très présente dès qu'il s'agit de désigner dans leur différence les réceptacles de la culture et les expériences, personnelle et collective, que génère leur accès. Bien évidemment les discours et les pratiques qui visent à une « désacralisation » (voire au « sacrilège ») au nom de la liberté absolue du créateur comme au nom du partage démocratique des biens de culture, renforcent le caractère massif et inquestionnable du sacré comme paradigme.

Partons de l'exemple de ce vieil homme assis, la nuit tombante, sur le bord du chemin conduisant à l'entrée de la cité de Goulmim, pendant que les jeunes filles, autorisées à quitter les limites de la cité, s'amusent. Ce moment de la journée est propice aux demandes de mariage et même à d'autres excès, ce qui prouve bien l'importance de la volonté délibérée de permettre l'éloignement régulier de la cité. Voilà qu'un passant s'adresse au vieil homme : « Ah ! Tu es comme moi, perdu, et tu hésites à avancer » ; puis un amant s'adresse à lui : « Ah ! Tu es comme moi, tu as rendez-vous avec ton aimée » ; puis un ivrogne bafouille : « Ah ! Tu es comme moi, tu ne sais plus où est ta maison » ; enfin un sage le regarde et dit : « Ah ! Tu es comme moi, tu médites à l'écart des autres ». Querelle d'interprétations sur fond d'intentionnalités erronées ou exactes, nul n'en sait rien. Mais cette histoire met en scène ce double phénomène : il y a le désir qui se projette, il y a ce que chacun croit savoir selon son expérience. Comment identifier ce mode d'apparitions par le biais d'espaces conjoints opérant les distinctions adéquates ?

Notre hypothèse de départ est une définition provisoire du territoire qui se définit par trois propriétés absentes de l'entité espace : alors que celle-ci

est un contenant indifférencié (parcouru, traversé, occupé par des flux, des réseaux, par des configurations quelconques, économiques ou sociales, etc.), le territoire est l'objet d'une appropriation, de l'exercice d'un pouvoir sous quelque forme que ce soit⁴⁶. Alors que l'espace est illimité, le territoire est borné par des limites (visibles ou invisibles, matérielles ou symboliques, historiques ou naturelles); alors qu'un espace n'est pas qualifié par un terme qui l'identifie intégralement et exclusivement, un territoire est désigné par un seul nom propre⁴⁷.

Les systèmes symboliques à l'œuvre dans des sociétés particulières et dans la culture en général n'ont-ils pas tourné le dos à la notion de religion, entendue comme institution, et à celle de sacré compris comme univers séparé où se manifeste une transcendance, celle des relations entre l'étendue migratoire et les cimetières, et sur la place, la nature et le rôle des cimetières dans la ville marocaine, autour des formes revêtues par l'interrelation entre cimetière-ville? Sous l'angle de l'observation, de la description et de la compréhension des relations entre la mort, les cimetières et la ville à différentes échelles, un éclairage de géographe, enrichi d'une approche anthropologique, s'impose pour mettre en lumière ces espaces⁴⁸.

Les *zwaya*⁴⁹

Étymologiquement, le mot *zawiya* renvoie à un angle géométrique, conçu comme une portion du plan délimité par deux demi-droites de même origine mesurant 90° et qui s'appuie sur des expériences perceptives de l'espace (comme le coin d'une table...)⁵⁰, soit une psychomotrice (un changement de direction sur un chemin, une articulation du bras et de l'avant-bras...). La géométrie de l'angle droit est le point de départ du

46. Ibn Himâ Allah at-Tîshîy Ahmad as-Saaghîr, *Fath al-karîm fî hukmi al-mawât wa-l-harîm*, ms, sind; Ibn a-Sâlik Muhammad Abd ar-Rahmân, *Al-Qawl as-Sadîd al-wajîz fî ta'sîl mulk al-'Alawiyyin li-Habbâya aw-l-Rkîz*, ms, sind

47. La chronique de la *zawiya* d'I'zza-u-Hda au VIII^e-XIV^e siècle, dans V. Monteil, 1967, *La chronique de la zawiya d'Assa*, 81-84; M. Naïmi, 2004, *La dynamique*, p. 198-205; M. Susi, 1960, *Ma'sul*, 10, p. 3.

48. Mohamed b. Abî Bakr at-talib al-Bartali, 1981, *Fath al-chakour fî ma'rifa a'yân 'oulama' at-Takrour*, Beyrouth, Dâr al-Gharb al-islâmî; Sidi Muhammad w. al-Mukhtâr al-Kuntî, *Kitâb at-tarâ' if wa-t-talâ' idmin karâmat ach-chaykhayn al-walidatu- wa al-walid*, ms.

49. Voir sur la question: Mohammad w. Sa'id al-Yadâlî, *Chiyyam az-Zawâyâ*, ms, IMRS, Nouakchott; Mohamed w. chaykh al-Mokhtar al-Kountî, *ar-Risâla al-Ghal-lâwiyya*, mss.; Mohamed Salah w. Abd al-Wahâb an-Nâsiri, *Al-Haswa al-Baysâniyya fî 'ilm al-ansâb*, ms., « Tbleau historique », *Travaux P. Marty, Bull. Com. et Hist. et Scient. AOF*, janvier-mars 1921, p. 92.

50. Cf. Ermel, 2006, *Apprentissages géométriques et résolution de problèmes au cycle 3*, Hatier, 609p.

ribat en tant que lieu, construit ou non, de la dévotion et de la mobilisation jihadienne. C'est une sorte de sanctuaire vu comme une surface, un refuge, un lieu de prière et de méditation ouvert à qui veut trouver un couvert ou un peu de silence, faire la paix avec lui-même ou régler un différend. C'est une géométrie où se croisent les domaines du spirituel et du temporel, où l'on fait de l'imamat une réflexion profonde sur l'Islam almoravide, et où l'on revient sur la distinction entre la chari'a (Coran + Sunna) et le *fiqh* (jurisprudence) pour dénoncer les exemples emblématiques de l'injustice du moment et appeler à ce que ceux qui lient et délient – les ulémas (jurisconsultes) – du sens réel du Coran s'affranchissent du contrat et de la différenciation abusive entre la communauté ouest-saharienne et le lointain pouvoir makhzénien.

Cependant, cette position est à chaque fois contestée par des grands *fukah* ayant conclu que le Coran stipule l'obligation faite au musulman d'avoir à faire allégeance au sultan, qu'il soit ou non injuste. Pour le sultan et celui qui doit lui faire acte d'allégeance, le pèlerinage est l'occasion rêvée pour aller en sa présence se prosterner au nom de la jurisprudence musulmane, notamment celle du rite malékite. Cacophonie ou pas, cette problématique se lève à la suite de chaque provocation venue du danger qu'incarnent les chrétiens de la côte. Bien des manuels de jurisprudence malékite tentent de tirer des leçons des tiraillements politiques auxquels cette question donne lieu et empêchent nombre d'entre les prescripteurs juridiques de tirer les leçons qui s'imposent de la non-reconnaissance du pouvoir du sultan, acte non dénué de risques pour l'avenir de la religion et la cohésion de la société.

Ainsi, les *zwaya*, auteurs de l'écrit et gestionnaires des préceptes religieux, clament avoir été les propagateurs des valeurs, des dogmes où l'on répugne à faire des distinctions entre les codes de bonnes et de mauvaises conduites⁵¹. Leurs manuels d'introduction à l'Islam génèrent depuis cinq siècles une somme considérable d'ouvrages de référence⁵². Alors que le besoin d'harmoniser les traditions islamiques est admis, les *zwaya* font de l'élaboration des consultations juridiques leur titre de référence. Ils indiquent l'orientation à suivre dans chaque situation, associant l'élaboration des avis juridiques à la tradition écrite. Ils se veulent ceux « qui délient et lient », et se considèrent les docteurs délégués de la « *vox populi* » chargés du consensus (*al-'ijma'*) et source d'infaillibilité de la communauté tout entière. En tant que gestionnaires du religieux, ils se veulent les détenteurs du pouvoir judiciaire mêlé de pouvoir législatif. Il

51. Salmi A., 1956, « Le genre des poèmes de nativité (*mawludiyya*) dans le royaume de Grenade et du Maroc du XIII^e au XVII^e siècle », *Hespéris*, t. XLIII, p. 335-435.

52. Voir Ould Hamidou et Adam Heymowski, *Catalogue provisoire des manuscrits mauritaniens en langue arabe préservés en Mauritanie* (bibliothèque Nationale de Mauritanie et Bibliothèque Royale de Suède, Nouakchott et Stockholm, 1965-1966; Al-Khalil an-Nahwî, *Catalogue intitulé Bilâd Shinqit*, ALESCO, Tunis, 1987; Stewart, Charles, Sidi Ahmad b. Ahmad Salim, Ahmad b. Muhammad Yahya, *General Catalogue of Arabic Manuscripts at the IMRS*, Urbana and Nouakchott, 1992.

leur importe d'être à la base de tout exercice du pouvoir judiciaire selon les trois sources du droit : le livre sacré (*Coran*), la tradition du prophète (*sunna*), le consensus (*al-'ijma'*) pour dégager les règles de droit pratique et distinguer dans l'étude du Coran la tradition savante de l'attitude théologique. Cette vocation moralisatrice des décisions juridiques vaut aux zwaya le titre de docteurs de la loi, gestionnaires du sacré pratiquant à bon droit l'effort et la recherche à partir des textes du Coran et de la *sunna* (*al-ijtihād*)⁵³.

Les zwaya tiennent beaucoup au schéma traditionnel où la généalogie est de règle dans la transmission du pouvoir spirituel et temporel. Ils ne se sentent concernés que par les vérités établies par l'écrit où l'investigation du Coran est une étude qui en est toujours à son enfance. Est-ce parce que la gestion de l'héritage confrérique ne s'opère que par la tribalisation des disciples, issus de la parenté initiatique et spirituelle, exclus du droit à la succession ? La restriction des charges confrériques dans le cadre fondé sur le droit de sang reflète le caractère tribal de la voie confrérique (*tarîqa*). La préoccupation majeure des groupes zwaya repose sur la domination charismatique de la *zawiya*, son mode de gestion du sacré et son devenir religieux et social (Weber 1995 : 326). Dans une société sous la coupe des guerriers (*hassan*), la *zawiya* s'impose comme espace de protection sacralisée, sanctuaire, centre religieux, social et politique⁵⁴.

Les zwaya et le sacré

Les miracles (*karamat*) attribués à certains zwaya nous mènent à la notion de sacralité. Le monopole de l'écrit et des sciences ésotériques s'associe au pouvoir occulte dont seuls les zwaya ont le secret. Ils protègent et isolent les laïques auxquels ces interdits s'appliquent et qui doivent rester à l'écart de toute opposition ou ambivalence entre sacré et profane. Le sacré, n'étant issu ni de la force ni du droit, ne dépend de rien d'humain ; pourtant ce sont des objets et des institutions qui sont dites sacrés. En fait le sacré, ou la présence d'une transcendance, dépend de la capacité à le reconnaître. Cela peut paraître évident mais c'est souvent ce que l'on oublie en premier. Le sacré prétend unifier tous les éléments qui le composent tout en demeurant extérieur à eux. Ainsi ce qui est propre à notre monde (la matière) sert de révélateur à sa présence. Le problème c'est qu'ainsi posée, cette unification n'est possible que si elle est reconnue et donc visible comme telle. Pour ce faire, la notion de prestige religieux,

53. Hamès C., 1994, « Le rôle de l'islam dans la société mauritanienne contemporaine », *Politique africaine*, 55, p.46-51 ; Kane O., Triaud J.-L. (éd.) [1998], *Islam et Islamismes au sud du Sahara*, Paris, Iremam-Karthala-MSH, coll. « Hommes et sociétés ».

54. Ahmed b. al-Amîn changiti, 1958, *Al-Wasît fî Tarâjim Oudabâ' changît* ; Mâ al 'Aynayn w. La'tîq, sind, *Sîhr al-Bayân fî chamâ'il chaykhinâ Ma al-'Aynayn*, ms.

qui émane de toute voie confrérique (*tarîqa*), trace les germes sociaux du rôle politique et social d'une structure tribale (Ould Cheikh 1991). Elle se partage et se disperse entre les successeurs du Shaykh, fondateur de la *zawiya*, grâce à une sélection systématique. Celle-ci s'opère en faveur des figures marquantes par leur charisme social et spirituel. L'œuvre du saint fondateur demeure d'avoir réussi à mettre en œuvre une stratégie dynastique, basée sur le prestige de l'ascendance. Par ce mécanisme, il instaure sa légitimité spirituelle et généalogique parentale, scellant le lien entre pouvoir confrérique et pouvoir tribal.

Il reste que c'est par la dispense d'avis juridiques que les successeurs du fondateur deviennent en fait les maîtres des décisions qui influent sur la façon de représenter le droit musulman (*fiqh*) et de protéger ce qui est sacré pour chacun, afin que les gens exercent librement leur pastoralisme camelin et leurs métiers en sûreté dans les voyages lointains, sans risques pour leurs personnes et leurs biens. Leur spécialisation sert en fait à cumuler la connaissance des sources de la jurisprudence (*fiqh*), les compositions orales et l'analyse littéraire, employées conjointement dans la production intellectuelle. Telle est la caractéristique fondamentale de l'élite ouest-saharienne qui transcrit par écrit la culture *bidan*. L'honnête *zawi* a un penchant pour la poésie, l'amour des sciences et des livres, et la pratique religieuse. La langue hassanya, étant la langue du pays *bidan* (*trabe al-bidan*) se présente comme synonyme de raffinement et d'érudition. L'arabe dont elle émane est étudié et parlé par les lettrés musulmans et les communautés hassan, actives dans l'Ouest saharien. Le maniement de la tradition pastorale écrite suggère que l'Islam est approché avec un sérieux académique⁵⁵.

Et puis, à mesure que se fixent les ouvrages de jurisprudence, les *zwaya* relatent que la société *bidan*, agrégat de groupes partageant l'hassanya, laisse apparaître un système de valeurs dont les fondements sont bâtis sur des formes d'identification islamiques, se situant les uns par rapport aux autres⁵⁶. Ils retracent les contours des pratiques répréhensibles en statuent sur les décisions moralisatrices où les distinctions entre guerriers et pacifiques ressortent de l'environnement culturel et du milieu social. Mais cette approche reste teintée d'un académisme où l'histoire pourrait être résumée à une version faite sur mesure. Elle s'applique à la période où les *zwaya* ont été soumis de force par les guerriers qui ont fini par leur interdire de porter les armes. Les *zwaya* n'ont depuis le xvii^e siècle que l'écrit pour léguer leurs mémoires sélectives. Leur version sur l'évolution de l'islam ouest-saharien retrace le cheminement des groupes à tradition écrite dont

55. Mohamed Salah w. Abd al-Wahâb an-Nâsiri, *Al-Haswa al-Baysânyya fî 'ilm al-ansâb*, ms., « Tableau historique », *Travaux P. Marty, Bull. Com. et Hist. et Scient. AOF*, janvier-mars 1921, p. 92.

56. Mohamed Ibn al-Mokhtar Ibn Sa'id al-Yadali ad-Daymani, (décédé en 1166), 1990, *Nousous Min at-Tarikh al-Mouritâni, chyyam az-zawaya*, textes établis et présentés par Mohamed w. Babbah, Bayt al-Hikma, Carthage, Tunis; Mohamed Fâl b. Bâbah al-^cAlawî (décédé en 1349/1930), *Kitâb at-Takmila fî târikh imâratay al-barâkna w-at-Trarza, Bayt al-Hikma, Carthage, Tunis*, 1986.

les voisins peuvent faire la description ou plus simplement l'histoire (c'est l'exemple des guerriers hassan racontant les pratiques zwaya). Telle est la vocation des zwaya à qui il incombe d'orienter la mémoire et les valeurs. En tant que source inépuisable de l'écriture, leur tradition relativise le mythe de la société harmonieuse et stable. La mise par écrit restitue en fait la propriété dynamique du système social, vu et corrigé par l'historiographie zwaya. La version qui en découle définit la culture comme la somme des comportements des tribus dont les statuts sont répartis entre lettrés pacifiques et guerriers illettrés.

Avec cette dichotomie réapparaît une situation qui combine les approches hiérarchisantes. Alors que les guerriers hassan cherchent à dominer l'étendue migratoire par la force des armes, les zwaya, docteurs et fuqaha, tentent sans cesse de contribuer à l'élaboration de l'État idéal. Pour cela ils doivent inciter à un certain nombre de règles dont le contenu émane en particulier des décisions et des consultations juridiques (*fatwa*). La place des zwaya est déportée sur d'autres codes socioculturels et en référence à d'autres arts de vivre tels que le politique selon les avis jurisprudentiels. Par extension, l'académisme zwaya finit par devenir une notion péjorative qui désigne tout type de pratique culturelle reposant sur des conventions. Néanmoins, l'accent doit être mis sur la nécessité d'englober l'étude des traditions académiques des zwaya dans un cadre général propre, c'est-à-dire leur statut social et politique. Le meilleur avocat des zwaya sont évidemment leurs œuvres. Chaque œuvre d'elle-même, avec un discours, des éclaircissements fait craindre à bon droit quelque imperfection. Mais elle est nécessaire lorsque la mort a interrompu la course et brisé l'élan d'une pensée agissante. Car, pour prendre une juste mesure de ses dernières avancées, force est d'en retracer la genèse et d'en dégager les potentialités, de les replacer dans une dynamique générale.

La méconnaissance de la tradition académique ouest-saharienne

Faut-il parler d'errements de l'académisme citadin ? Les cités, plaques tournantes du commerce transsaharien, sous la domination des dynasties sahariennes, ont connu une période de grandeur exceptionnelle qui s'explique par le fait qu'elles possédaient une importance stratégique capitale pour la dynamique économique transatlantique, et surtout par ce qu'elles produisaient comme richesses. Les cités de Marrakech et Fès incarnent l'intégration des deux circuits transatlantique et transsaharien (Sidjil-massa, Nul, Tamdult, Taroudant); la dynamique caravanière a fortement impressionné les géographes arabes. Ces derniers ont magnifié l'histoire des cités prospères au détriment des circuits et villes transsahariennes elles-mêmes. Ce legs culturel a impressionné, à son tour, bon nombre de

générations de fuqaha ou d'étudiants, en les détournant d'une recherche de l'apport économique et culturel des circuits et villes transsahariennes. Même les régions limitrophes, telles l'Anti-Atlas et le Tafilalt, ont échappé à cette orientation, ce qui a permis une connaissance relative de l'Ouest saharien. D'autres secteurs, en dehors des traditions culturelles et scientifiques sahariennes, restent mal connus pour l'Afrique du Nord, concernant le rôle des fuqaha ouest-sahariens dans l'apport des universités d'al-qarawiyyin et de ben Yusuf en enseignants.

L'influence des généalogies arabes et churfa a contribué à ce que les couchitiques et les Iznagn, reliquat anthropologique, culturel et social des fonds ethnique ayant peuplé l'Ouest saharien avant la conquête des hassan, subissent les affres de leur pouvoir guerrier. Les ma^cqiliens ont marqué le destin économique, politique et guerrier de l'Ouest saharien. C'est d'ailleurs ce qui explique que le peu de choses que l'académisme citadin connaît se résume à la domination de la langue hassanya, ce qui a accru la méconnaissance des civilisations antérieures, encore que les *Imazighn* se situent au cœur des dynasties. Sans vouloir approfondir cet aspect, soulignons que la tradition généalogique dont le monopole incombe aux gestionnaires de l'écrit et du sacré reste généralement peu attirée par la recherche des identités tribales. Il est intéressant de noter que la tradition généalogique des churfa ne parvient que très lentement à l'élaboration de versions identitaires historiques et à plus forte raison préhistoriques. Pareillement, les fuqaha, même cultivés, demeurent en marge de leur histoire, ce qui, à nos yeux, constitue l'aspect le plus regrettable du problème⁵⁷.

L'apport des sciences ésotériques ou occultes en islam

Les documents talismaniques sont des écrits à usage magique, reproduisant un modèle général remontant fort loin dans l'histoire islamique. Les maîtres de l'écrit magique divisent leur monde en régions qu'ils appellent domaines. Un domaine est une zone géographique très précisément définie, délimitée par des chaînes de montagnes, des fleuves, des océans ou des déserts; les druides subdivisent en général un continent de bonne taille en trois ou quatre domaines. Ces régions, en quelque sorte druidiques, n'ont rien à voir avec les frontières politiques, ni avec les divisions ethniques; un domaine peut englober plusieurs pays, mêlant plusieurs ethnies. Par exemple, le Shaykh Ma al-A'aynayn reproduit la traditionnelle répartition des domaines géographiques de la planète, composés de sept provinces et d'un réseau d'indices et de signaux ancrant le récit

57. Un des exemples les plus concluants est celui de Muhammad Mahmūd b. Ahmad Yūra, *Dīwān al-Shaykh Muḥamd Ahmad b. al-Rabbānī*, mémoire de l'ISERI, Nouakchott, 1985, 6, p. 63.

dans l'histoire⁵⁸. Il fait ainsi du récit le fragment détaché d'un autre récit non dit, extérieur aux écrits qu'il nous laisse, mais dont les fragments constituent un recueil d'inscriptions et de faits, dans un monde fantastique inspiré de la terre sacralisée. Il invoque le fait que le premier des domaines de protection se fait par les esprits et que le second engloberait le Sahara atlantique; un autre couvrant toute l'Afrique pourrait être divisée en un domaine atlantique (au sud du Sahara), un domaine des espaces nordiques (ou circuit transatlantique), et un domaine septentrional (toute la partie sud du Sahara).

Parmi les idéologies identifiables, dont la liste n'est pas exhaustive, certaines sont « typiques », adoptées au Sahara depuis plus de onze siècles; on y trouve les carrés magiques⁵⁹. On peut citer le culte des ancêtres, qui est une morale sociale parfois prise pour une religion; de nombreuses croyances populaires issues du sacré antique et des cultes préislamiques; des interprétations particulières du principe du sacrifice. Certains se moquent volontiers des « superstitions » populaires, horoscopes, divination, magie, possession, processions, cosmologie, médecines « parallèles », guérisseurs, géomancie... Il n'empêche qu'au Sahara de l'Ouest les groupes font l'ascension de la main de fatma pour ses cinq doigts protecteurs contre le mauvais œil. Ils confectionnent des objets votifs lors de la fête de l'*as-hura* et vont aux cimetières où ils se placent sous la bénédiction des saints protecteurs des lieux. Et dans les foires annuelles les esprits protecteurs du commerce réapparaissent dans une lumière rouge au couché du soleil. La religion des Sahariens est un enjeu politique qui va au-delà des étendues migratoires. Les Sahariens posent de gros problèmes et vivent en communautés particulières, respectueuses des vestiges d'animisme partout visibles, où l'on a retrouvé des traces indiscutables et récentes de rites appartenant à des pratiques animistes. Les zwaya, constitués en communautés depuis le xvii^e siècle, se comptent comme une entité à part, relayés partout au Sahara par les descendants des saints protecteurs des lieux.

L'ordre protecteur, d'une forme en quelque sorte druidique, plus souvent appelé voie confrérique, peut être considéré comme une confédération de clercs ouest-sahariens. Tous ensemble, ces derniers constituent une voie de structure dont les membres vouent un culte tout particulier à la personne du saint initiateur de l'ordre et suivent une même tradition morale et philosophique⁶⁰.

58. Shaykh Ma al-A'aynayn, *kitab fî ma'rifat al-aqâlim as-sab'ah wa asmâuha wa hudûduha*, ms, s.d.

59. Epelboin A. et Hamès C., 1993, « Trois vêtements talismaniques provenant du Sénégal (décharge de Dakar-Pikine) », Damas, *Bulletin d'Études Orientales*, p.217-241, t.XLIV, numéro spécial « Sciences occultes et islam »; hamès C., « Cheikh Hamallah ou qu'est-ce qu'une confrérie islamique (tarîqa)? », *Arch. Sc. Soc. Des Rel.*, 1983, 55/1 (janvier-mars), p.67-81.

60. Ahmed w. al-Hassan, 1989, « Harakat al-imâm Nâsir ad-Dîn », *Les Annales de la Faculté des Lettres*, Université de Nouakchott, n° 1, p.5-17.

L'affiliation à la langue des hassan, règle de symétrie et brouillages identitaires

Il peut paraître présomptueux de prétendre apporter un éclairage nouveau sur l'affiliation des *azenagae* (Sanhadja/Sanhaja) et des *zwaya* de l'Ouest saharien à la langue des hassan¹. Les uns évoquent un raz-de-marée du parler hassaniyya dont l'aspect le plus frappant est d'éloigner les perspectives langagières des Sanhadja qui en viennent à penser comme des hassan. Ils estiment que si la langue des Sanhadja n'a pas survécu entièrement aux événements des XI^e/XVII^e siècles, c'est parce que les hassan n'ont pas ressenti concrètement et n'ont pas éprouvé quotidiennement la nécessité de la connaître. Les autres trouvent que si elle ne s'est pas montrée entièrement indispensable, c'est parce que la langue des Sanhadja a emprunté un canal différent de la langue hassaniyya en continuant à aménager les alliances matrimoniales, le système collectif de régulation, de transmission de l'identitaire et de protection des formes organisationnelles de l'assemblée. Or, nous savons que pour appréhender ces phénomènes de marquage dans le monde sanhadjo-hassanien, il faut se référer au contexte social et politique, aux formes d'organisation de la société et au contexte des valeurs, des comportements et des actions négociés. L'identité des Sanhadja, tributaire de la résistance des langues anciennes, semble avoir modelé le compromis avec l'idéologie des hassan. N'étant pas le tifinagh saharien, le libyque ancien, appelé libyco-berbère et/ou touareg ancien², continue à se manifester dans le tifinagh touareg avec des

1. L'anthroponyme *Iznagn* est le nom par lequel les confédérations de l'Ouest saharien sont désignées à l'arrivée de l'islam. En tant qu'identité anthroponymique, l'expression *Iznagn* sera arabisée en Sanhadja/Sanhaja dans les premières sources musulmanes. L'anthroponyme *azenagae*, nom propre utilisé comme terme classificateur des groupes ayant subi la domination des hassan, opère selon les principes classificatoires dans une société hassanisée sous l'effet des facteurs historiques évolutifs du XVII^e siècle. Il devient une expression de classification dont la particularité idéologique est à l'origine du statut associé à son existence sociale. Il est utilisé ici au sens où l'entend l'organisation sociale hiérarchisée en groupes statutaires.

2. Sur le tifinagh saharien, cf. Th. Monod, 1932, *L'Adrar Ahnet. Contribution à l'étude archéologique d'un district saharien*, Paris, Institut d'ethnologie, p. 135-139 ; M. Reygasse,

divergences entre les valeurs des signes et les variations dialectales. L'intérêt d'une telle résistance apparaît, lorsqu'on relève parmi les tribus religieuses (*zwaya*) de Tombouctou l'emploi des diacritiques du *sanhadjien* pour noter les voyelles brèves. Cet emploi ne constitue-t-il pas un terreau d'éclosion d'un mouvement fuyant l'avancée du parler hassanya et porteur de traditions à exigence systématique ? Ne faut-il pas évoquer à partir de là un schéma explicatif pour l'analyse du compromis entre les capacités d'adaptation des hassan et les objectifs des hassanisés ? Pour poser ces questions hors du domaine strictement linguistique, postulons, sans risque d'erreur, qu'un déblaiement anthropologique servira à mieux analyser le comportement situationnel de la langue des Sanhadja.

Pour une première relecture

Empruntant à l'histoire culturelle et sociale, à la sociologie des arts et à l'anthropologie, nous adoptons un postulat d'une toute puissance, celui de la manière dont la poésie hassan est en mesure d'éclairer de manière originale les rapports sociaux et les vécus subjectifs dans une société, en reconstituant l'imaginaire social véhiculé par la poésie épique. En d'autres termes, interrogeons-nous si la hassanisation a été purement linguistique ou bien si elle s'est traduite par la désintégration ethnique des Sanhadja. Dans le foisonnement des approches qu'a connues le champ de cette poésie, la hassanisation occupe une position particulière. Ni relecture hardie d'un système explicatif reconnu, ni théorie régionale d'une hassanisation circonscrite, tout essai sur l'apport de la poésie épique (*thaydîn*) dans l'histoire des guerres tribales doit faire partie d'une analyse thématique du contenu narratif qui glorifie, à l'écart de préoccupations religieuses, les conduites des héros historiques. Cela nécessite une étude stylistique montrant comment les poètes hassan sont porteurs d'une vision du monde turbulente et sarcastique. Les transformations sociales et culturelles qu'a subies la langue des Sanhadja auraient-elles débouché sur une conscience identitaire faisant émerger une autre entité ? Un travail comparatif sur un répertoire constitué de chants alternés à teneur lyrique permet d'illustrer la fonction remplie par la poésie orale ; le travail s'achève par un questionnement réflexif sur la notion de catharsis véhiculée par les griots (*iggawn*). Pour disposer d'une bonne visibilité, l'étude des termes de l'alliance paraît difficilement envisageable sans recours à la manière dont les Sanhadja se sont affiliés à la hassaniyya.

Alors que l'anthropologie de l'aire ouest-saharienne est classiquement construite sur la dimension culturelle de la langue hassaniyya, tout du

moins autour de la poésie épique (*thaydîn*) en tant qu’elle détermine la morphologie sociale et les fabrications culturelles, nous proposons de renforcer ce front pionnier dans la discipline en choisissant de s’interroger sur la nature, la prégnance et l’étendue du lien politique entre la culture et la langue des Sanhadja dans la société ouest-saharienne – sans pour autant prétendre invalider ou rejeter les acquis de la langue hassaniyya. En quête d’un point de mire qui permette d’aborder la société maure selon une approche globale, ce travail s’appuie sur les traits qui dégagent synthétiquement un champ de l’anthropologie sociale afin de produire une vue d’ensemble de l’affiliation des Sanhadja à la langue des hassan comme relation et non comme attribut. Nous pouvons ainsi nous plonger dans le descriptif des formes littéraires du pouvoir des hassan.

Bien que nous n’ayons pas de données ethnographiques précises, il nous importe de vérifier l’hypothèse d’une telle évocation. Alors que la langue des Sanhadja se présente comme un code stratifié dont l’évolution est influencée par les facteurs linguistiques externes, le hassaniyya se comporte comme un système ouvert où s’amorce l’adaptation des lignages recomposés. Évaluons les deux systèmes linguistiques et voyons ce que chacun des deux accorde à l’autre. L’émergence d’une parenté forgée par une nouvelle expérience transcende les différences et interpelle une autre acceptation de la notion d’affiliation. En quoi l’adaptation réduit-elle la compétition entre les Sanhadja et les hassan ? L’affiliation au hassaniyya ne pouvait-elle pas ouvrir sur la probabilité d’un emprunt réciproque ? Analysons les limites propres à chacun des deux systèmes linguistiques et voyons en quoi ils comportent des réponses aux questions posées. En l’occurrence, la dernière hypothèse s’impose : le facteur temps joue et par conséquent l’affiliation linguistique évolue différemment selon les aires de nomadisation. La comparaison langagière apparaît donc indissociable de l’étude de l’affiliation au parler des hassan.

Les vecteurs d’intégration de la conscience linguistique et identitaire

Nous nous évertuons à définir les représentations qui accordent une place évolutive au parler hassaniyya en tant que créatrice d’un type nouveau d’identité, générateur d’émiettement du parler azenagae. Dès avant l’arrivée des hassan, la langue des Sanhadja, régulière et univoque, recèle une part d’autonomie qui échappe aux locuteurs eux-mêmes³. Une

3. Vycichl W., 1991, *Sketch of the Siwan Language*, Université de Vienne (ms) ; Wagner Guy, 1949, *Les oasis d’Égypte à l’époque grecque, romaine et byzantine d’après les documents grecs*, Ifao, Le Caire, 1987 ; Wakid ‘Abd al-Latif, *Wā‘ât Amûn*, Sîwa ; Walker W. Seymour, 1921, *The Siwi language*, Londres.

frontière invisible, faite avant tout de paroles, distingue le *tifinagh*, appelé libyco-berbère ancien, du libyque. Elle alimente une force impossible à maîtriser qui empêche de prédire le devenir ou d'étayer l'évolution⁴. Cette langue se perpétue comme un vecteur d'intégration à large échelle nord-ouest africaine, démarquant difficilement les Sanhadja de leurs voisins du sud. Le *tifinagh* alimente des divergences sur les valeurs des signes proches des variations dialectales touarègues, azères et autres de la vallée du fleuve Sénégal.

Au ^v/_x^e/_{xi}^e siècles, le malékisme des almoravides (*murâbitûn*), antérieur à l'arrivée des *Maaqil* dans l'Ouest saharien, entreprend la formation des gens du *ribat* en tant que moines guerriers du *ribât*, à la fois lieu de retraite spirituelle et bases du *jihad*. Ce malékisme, pragmatique et flexible dans son expansion et ses rapports, cherche d'abord à s'accommoder aux réalités tribales. Il se caractérise par la réciprocité des contacts entre les fuqaha et les groupes résidentiels. En atteste le maintien de l'art tribal païen, de ses normes, de ses attitudes communautaires, l'item par lequel s'instaurent l'ordre moral et la superposition des rapports culturels. Bientôt les États des toucouleurs de la vallée du fleuve Sénégal seront fondés sur la notion de l'*imamat* malékite et du guide politique (l'imam-Almamy-*al-imâm*). Les juristes malékites se livrent à la formation du personnel nommé aux charges judiciaires et religieuses. Dans leur application, ils consolident le caractère idéal du rite par le biais d'une piété scrupuleuse et rigoriste qui fait face aux Nawazil, à savoir des cas survenus et résolus en référence aux *Massa'il* (cas d'espèces) et répertoriés dans la célèbre *Mudawana* d'al-imam Malik. Le rôle joué par la langue arabe comme agent unificateur (*Islam*) sert de canal pour imposer une théorie de la croyance compatible avec les dimensions culturelles. Le questionnement de l'ontologie devient prétexte à une ré-interrogation des principes fondamentaux du dialogue, possible ou non, entre le parler des Sanhadja et la langue arabe comme agent unificateur. Voilà comment le droit, fondé sur la montée du référent religieux, s'affiche comme une vision théorique qui fait autorité sur la question anthropologique et les disciplines différentes.

Ainsi se précisent les facteurs d'une évolution qui permet, lors de l'arrivée des hassan aux ^{vii}/_{xiii}^e siècles, de redéfinir le concept de frontières ethniques entre les uns et les autres. Afin d'évaluer l'apport des hassan à l'insertion des pratiques religieuses ouest-sahariennes, les juristes malékites Sanhadja évaluent le lien entre la langue du Coran et leur parler. Ils savent que la culture se trouve avant tout reflétée par sa littérature orale. L'oralité est ce caractère privilégié de la littérature poétique qui révèle, sans conteste, une certaine expansion des valeurs en vogue. Doit-on risquer une analogie entre l'oralité ouest-saharienne de l'heure et

4. Sur le tifinagh saharien, cf. Th. Monod, 1932, *L'Adrar Ahnet*, p.135-139; M. Reygasse, 1932, *Contribution à l'étude des gravures rupestres et inscriptions tifinagh du Sahara central*, p.437-534.

une question centrale : la profondeur de l’islamisation. Analyser le rapport politico-rituel entre les éléments ethnographiques et historiographiques du VIII^e/XIV^e siècle, revient à regarder les Sanhadja et les hassan dans une perspective comparative face aux chorfa. La théorie de la noblesse religieuse « chérifisme », reposant déjà sur la différence généalogique entre les chorfa et les autres, montre que parenté, pouvoir et puissance sociopolitique de la noblesse religieuse font des chorfa les nobles qui valorisent la puissance des descendance. Cette orientation place les systèmes de parenté en tant qu’inventions fondées sur un schéma naturel : descendance sacralisée et descendance laïque⁵. Le rapport d’homologie et de différenciation noté dans les interactions étroites entre les chorfa d’un côté, les zwaya et les hassan de l’autre, révèle que les stratégies matrimoniales sont tributaires des processus syncrétiques à l’œuvre dans les revendications des personnages célèbres faisant figure d’ancêtres éponymes⁶. Ces revendications s’opèrent à travers la relecture des vecteurs de la pensée politique tribale, dans l’entremêlement des périodes antérieures.

L’exemple significatif des Tajakant, représentant le quart de l’armée almoravide, porte sur une histoire communautaire agissant sous la tutelle du religieux. La tradition évoque parmi les conséquences de la déchéance des Almoravides, la construction au VII^e/XIII^e siècle par les Tajakant de la cité de Tinigui entre Šanguitti et Wadan⁷. L’histoire de Tinigui fixe, selon les exigences d’une herméneutique de la tradition malékite, les traits d’une éthique sunnite. Le champ de la différenciation avec les hassan, à peine arrivés dans l’Ouest saharien, relève de la volonté des Tajakant de faire de Tinigui leur cité mère. Comme l’anthroponyme Kounta, celui de Tajakant est utilisé comme marqueur d’événements pour expliquer l’éclatement des chefferies Imssufn, l’une des principales confédérations Sanhadja. L’abandon progressif de la vieille expression Imssufn (Massufa) à partir de ce siècle traduit une nouvelle thématique, témoignant de la dynamique d’une reconstruction délibérément à la croisée de l’histoire des anciennes confédérations Sanhadja. Tilikant (Mudrik Attilkany) serait le commandant almoravide, l’ancêtre éponyme des Tajakant⁸ dont l’évocation est recueillie grâce aux indices des juristes Sanhadja de culture arabo-musulmane⁹. Les sources apportent une somme d’informations qui, sans donner de réponses claires, contribuent à éclairer la période antérieure à l’arrivée des hassan. La cité de Tinigui cumule avec Nul Lamta, dans le Wad Nun, la maîtrise des sciences de la religion, en s’appuyant sur les apports des

5. Mustapha Naïmi, 2004, *La dynamique des alliances ouest-sahariennes*, La Maison des Sciences de l’Homme, 179-184, 198-205.

6. *Idem*.

7. Mukhtar w. Hamidoun, 1995, *Hayat Mauritania*.

8. Ibn Khaldoun parle de cette filiation lors de la conquête du Maghreb central en 472/1079, en précisant que « le commandant de l’armée de Youssef ben Tachfin était Mazdeli ibnou Tilikan ibnou Mohamed, ben Wergout (tergout) appartenant à l’une des branches de Lemtouna ».

9. Khalil an-Nahwi, *Bilâd Chanquit*.

célébrités en la matière¹⁰. Une incursion dans la voie savante entraîne le développement des sciences qui s'occupent de quelques activités typiquement religieuses et littéraires dont la tâche principale est de maîtriser la langue du Coran¹¹.

Au-delà de ces aspects, les rituels multiséculaires portent une histoire se faisant sous la tutelle du religieux et autour des sanctuaires, selon la perception territoriale des fuqaha Sanhadja. C'est ce qui ressort des idéologies et des récits liés à la sacralité de l'espace que parcourent les groupes pastoraux dans leur processus d'ancrage identitaire. Souvent illustrés par des mythologies mettant en scène l'arrivée d'un fondateur suivi de l'autochtonie de ses successeurs, les récits étiologiques légitiment la communauté dans l'espace qui lui forge son identité. Les légendes de fondation, ou plutôt d'acquisition territoriale au profit d'un saint sur un chef local, mettent en scène la ruse et la force supérieure du héros, légitimant par là les forces divines dont il se revendique.

Les groupes hassan, dont le mouvement d'insertion dans la société Sanhadja ne peut se faire que dans le cadre des appartenances ethnoculturelles, arrivent d'abord comme chefferies minoritaires au bord des aires de nomadisation. Sont-ils malékites à leur arrivée en milieu Sanhadja ? À partir de quel type d'alliances, leur insertion dans ce milieu intervient-elle ? Les réponses les plus connues dans le Coran distinguent entre « arabes » et bédouins « a'râbe ». « Les Bédouins sont les plus infidèles, les plus hypocrites, les plus aptes à ignorer les lois que Dieu révèle à son apôtre (Mahomet), mais Dieu sait, il est le sage »¹². Le Coran les accuse de violence verbale, de n'avoir pas embrassé l'islam par conviction, d'avoir demandé au prophète d'être dispensés du jihad, d'avoir troqué à vil prix les versets de Dieu (le Coran) et d'avoir obstrué son chemin. C'est sur la base de ces accusations que la recherche des zwaya nous dirige vers l'analyse de la trajectoire biographique des groupes hassan, différents des Sanhadja et pris dans une idéologie du jihad dont la croyance ne tranche pas entre spirituel et temporel, le sacré et le profane, le céleste et le terrestre¹³. On peut déplacer l'investigation vers les Sanhadja, cible de la corrélation qui peut être établie entre la montée des hassan et une forme sociale aux effets encore inconnus. Brossons à grands traits le niveau de distinction des uns et des autres.

Même s'il est illusoire de chercher l'image exacte de ce qu'était la coutume des Sanhadja à l'arrivée des hassan, le droit coutumier apparaît au ^{xiv}e siècle comme une synthèse de coutume et de *chari'a*. Bien qu'ils soient venus d'Arabie, les hassan ont eux-mêmes amené leur droit coutu-

10. Ahmad ibn Mohamad al-Amîn ibn Ahmad al-Mukhtâr aj-Jaknî, *écrit sur les Tajakant*, ms ; Abdallah ibn al-Hâj Brahîm al-Alawî, sind, *marâqî as-su'ûd*, ms ; Chaykh Ma al-Aynayn, sind, *écrit sur les fuqaha des Tajakant*, ms. ; M. w. Hamidoun, 2009, *Hayat Mauritanya*, Tajakant, t. 6, 366 p.

11. Al-Bah b. Mohamed al-Amin al-Lamtuni, in Khalil an-Nahwi, 1978, *Bilâd Chanquit*.

12. *Coran* 9, 97.

13. Voir sur ce point C. Schmitt, 1988, *Théologie politique*, Paris, Gallimard.

mier distinct de la *chari'a*. La survivance de la coutume est tirée des normes d’action antérieure à l’islam. Elle représente l’unique norme des sociétés désireuses de garder des cloisonnements avec une valeur paradigmatique, ceux présentant un fonctionnement longtemps présent dans toutes les sociétés dont celle des Sanhadja. À l’arrivée des hassan, la forme la plus acceptée de la tradition orale Sanhadja est celle des transmetteuses dont les formes artistiques et les pratiques sont proches de l’*imzad* des Touaregs. Conservant leur pratique musicale, leur poésie, leurs chants et leurs danses chamelières lors des *illugan*, les Touaregs retracent un passé guerrier dont la musique du groupe dominant est réappropriée par les autres catégories qui en font leur principal vecteur culturel et identitaire. La cohésion et la vitalité du champ linguistique Sanhadja ressortent de la mémorisation du répertoire toponymique que les lettrés *zwaya* vont transcrire ultérieurement dans un fond de textes¹⁴. Dans quel cadre le répertoire de la littérature orale Sanhadja s’est-il mis à charrier des mots arabes ? Les chants religieux étant la parure du verbe, l’intérêt porté par les *fūqaha* des Sanhadja à la *chari'a* se traduit par de rares travaux de détail avant les x^e/xvi^e siècles. Ils restent pourtant nos meilleurs informateurs avec les poètes, les *iggâwn griots* et les *hartaniyyât*, transmetteurs de la parole, des connaissances et des formes linguistiques Sanhadja. Les *fūqaha*, qui s’efforcent d’intégrer la tradition du chant religieux par voie de transmission orale, œuvrent pour une vie culturelle transmise et façonnée par le recours à la poésie arabe préislamique de la *jahiliyya*. Le meilleur du corpus poétique préislamique Imru' al-Qays (d. v.530), al-A'cha et 'Amr ibn Kulthum) leur est parvenu par mémorisation. L’insertion de la poésie arabe (*qa'ida*), préislamique puis islamique, se fait par Ka'b ibn Zuhayr, auteur de *Baanat Souad*, surnommée *Qa'idat al-Burda* « poème du manteau », car après l’avoir entendu, le prophète lui aurait donné son manteau (*burda*). Dans leurs écoles les *fūqaha* contribuent à la mémorisation de ces *qasâ'id*, traversées chacune par une rime unique, reproduite à la fin de chaque hémistiche du premier vers, construite sur un monomètre et une structure tripartite de *nasīb*, *ra'îl*, *ġarad*. C’est ce qui donne un intérêt certain à la poésie arabe chantée ou scandée à l’arrivée des hassan.

L’importance croissante de ces *qa'â'id* stimule l’arabe usuel dans le milieu des *fūqaha* Sanhadja au moment où le contexte culturel va connaître une large régression avec la chute en 1591 de l’État songhaï à Tombouctou. Alors que s’ouvre une logique peu favorable à la sphère des *fūqaha* au x^e/xvi^e siècle, la poésie religieuse demeure l’expression de la tradition, édifice communautaire représentatif de la conscience sunnite. Le pouvoir

14. Voir à titre d’exemple tardif M'hamed w. Ahmed Youra, *Le livre des lettrés renseignés sur l'histoire des puits*, traduction intégrale par Paul Marty d’un opuscule rédigé à la demande de Gaden en Mauritanie qui évoque l’origine des noms des principaux puits, les conditions de leur création et contient un résumé des événements déroulés à proximité, *Bulletin du comité d'études historiques et scientifiques de l'OAF (BCEHSAOF)*, Larose, t.3, n°3, juillet-septembre 1920, 259-400.

des fuqaha étant déstabilisé avec l'ascension des principautés païennes et l'installation des Européens sur la façade maritime, les œuvres des poètes arabes comme Zuhayr Ibn Abî Sulmâ (m. ap. 602), de son fils Ka^cb, des trois poètes ^cutay^a (m. ap. 661), ^cudba Ibn ^cachram (m. v. 670), Jamîl Ibn Ma^cmar (m. v. 701), Kuthayyir Ibn ^cAbd al-Rahmân (m. 723), etc. sont plus que jamais transmises par voie orale.

Or, derrière l'arabe usuel des fuqaha Sanhadja pour interpellier les consciences, se cachent des réalités anthropologiques de portée très générale. Certaines questions relatives au lien entre savoir religieux et coutumes se posent lorsque le *fiqh* sunnite doit faire face à des situations nouvelles qui affectent la corésidence entre les Sanhadja et les hassan. La jurisprudence sunnite, n'étant pas hors système depuis le v^e-xi^e siècle, concerne une partie de la société qui ne survit que par référence aux pratiques coutumières. La résistance de la langue des Sanhadja dans la partie occidentale des Trarza et Brakna s'explique par le fait qu'elle ne s'associe pas à l'autorité politique émirale¹⁵. C'est seulement vers la fin du x^e/xvi^e siècle qu'apparaissent les Trarza et les Brakna en tant que branches collatérales des Mghafra. Reflet politique du pouvoir émiral hassan, ces émirats assurent difficilement le maintien de la langue hassaniya. Les manœuvres des Zwaya les opposent aux Awlad Mbarak et aux Hirnaanngé Fuuta, amenant le sud-ouest de la Gible à vivre au rythme d'un autre conflit, opposant au début du xi^e/xvii^e siècle les Trarza et Brakna aux Awlad Rizg¹⁶. Vaincus, les Awlad Rizg sont ravalés au rang d'azenagae pendant que les Idaw-u-I^ch et les machdouf conquièrent le rang de guerriers hassan. L'unité principale d'organisation sociale étant la tribu, les émirats du Trarza et du Brakna intègrent les éléments de diverses tribus sur la base de rapports avec les Idaw-u-I^ch (après la défaite des Awlad Mbarak). Ils se trouvent face à la rive gauche des royaumes du Walo (Wolof), du Fuuta (Pulaar) et du Ngalam (Soninké). Même si l'ancienne exploitation des salines de N'Terert est encore observée vers 1934 par Odette du Puigaudau, les conflits n'expliquent pas moins la dynamique culturelle des zwaya des villes de Boutilimit, d'Aleg, de Méderdra et de Rosso, encore chargées de traditions linguistiques azenagae.

C'est ce que reflète l'impact du droit tribal traduit dès 1485 avec ce qui allait devenir les premières transcriptions du droit coutumier en arabe¹⁷. La dualité et la rivalité entre les coutumes des Sanhadja et des hassan imposent la loi islamique (*chari^ca*) comme cadre moral dans lequel les deux législations s'inscrivent. Combinée aux lois coutumières, la *chari^ca* produit un cadre législatif réglemant l'utilisation, le partage, la distribution de la ressource pastorale et l'arbitrage des litiges. La coutume tient

15. P. Dubie, 1940, « L'ilôt berbérophone de Mauritanie », *BIFAN*, 3-4, 316 ; P. Dubie, 1940, *Le dialecte arabe hassâniya de Mauritanie*, Paris, Klincksieck, 292 p. en particulier 161 sq.

16. Šyyam az-zawâyâ, ms.

17. L'un des premiers actes coutumiers des greniers collectifs (*Igudar*) est rédigé en 1485 dans l'Anti-Atlas.