



**Mer partagée, part maudite. La fabrique rituelle d'un
horizon maritime : mer et sacré chez les pêcheurs
Imrâgen (Mauritanie)**

Hélène Artaud

► **To cite this version:**

Hélène Artaud. Mer partagée, part maudite. La fabrique rituelle d'un horizon maritime : mer et sacré chez les pêcheurs Imrâgen (Mauritanie). *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, 2012, 130, pp.53-70. hal-01779384

HAL Id: hal-01779384

<https://hal.science/hal-01779384>

Submitted on 26 Apr 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Hélène Artaud*

***Mer partagée, part maudite.
La fabrique rituelle d'un horizon
maritime : mer et sacré chez les pêcheurs
Imrâgen (Mauritanie)***

Résumé. La mer a longtemps été perçue pour la société maure comme un monde en marge, étranger et étrange. Seule exception notable : la relation liant les communautés imrâgen à l'espace maritime. Dans la perception imrâgen de la mer se présentent d'emblée comme enchevêtrés les mondes naturels et surnaturels. Les modalités de leur articulation procèdent toutefois de logiques que seuls distinguent et maîtrisent certains initiés, dépositaires du « secret de la mer ». Quelques familles, issues des groupes maraboutiques Bârikalla et Buhubbayni, ont ainsi réussi à asseoir leur légitimité sur la côte par l'exercice de pouvoirs supposés influencer le cours des phénomènes naturels (vents, intensité des courants, cycle de la lune) ou le comportement d'espèces marines (dauphins et tortues), dont ils ont fait leurs principaux émissaires. Quelles sont la nature, l'efficacité et les limites de ce pouvoir sur la mer ? Comment inscrit-il le marabout au cœur de l'écologie imrâgen, le sacré au principe de l'équilibre naturel ? C'est à ces questionnements que nous nous proposons d'apporter quelques éléments d'analyse.

Mots-clefs : mer, marabouts, dauphins, Imrâgen, secret

Abstract. *Shared sea, accursed share. The ritual making of a sea horizon: The sea and the sacred among Imrâgen fishermen (Mauritania)*

To Moorish society the sea has long been a marginal world, both foreign and strange, with one notable exception: the link between imrâgen communities and the maritime space. The imrâgen immediate perception of the sea is one of intertwined natural and

* Assistante du professeur Descola au Collège de France, chaire d'Anthropologie de la nature, Laboratoire d'Anthropologie sociale Paris V^e.



supernatural worlds. The details of their relation, however, are based on mechanisms that only a few insiders, custodians of the “secret of the sea” can identify and control. Some families, from Bârikalla and Buhubbayni marabout groups have managed to establish their legitimacy on the coast through the exercise of powers thought to influence the course of natural phenomena (wind, current intensity, moon phases) or the behavior of marine species (dolphins and turtles), that they appropriated as emissaries. What is the nature, effectiveness and limitations of such power over the sea? How does it place the marabout at the heart of imrâgen ecology, how does the sacred fit in with the principle of natural balance? The purpose of our analysis is to shed some light on these issues.

Keywords: sea, marabouts, dolphins, Imrâgen, secret

S'agissant des relations de l'Afrique à la mer, le geste théorique le plus largement esquissé par la littérature consista à les caractériser par leur marginalité, voire leur inexistence. Si d'autres peuples firent de l'océan un espace de réserve, d'échanges, de pouvoirs, – preuve qu'il n'y peut être essentiellement réfractaire –, « l'Océan constitua, (pour les sociétés africaines), une véritable barrière à laquelle (elles) s'adossèrent sans véritablement en utiliser les ressources » (Chauveau, 1986: 176).

Le paradigme représenté sur ce point par la société maure ne saurait donner à cette thèse de prolongement plus heureux. Si l'on excepte une histoire récente qui l'incita brusquement à en tirer profit, il semble que la Mauritanie se soit toujours détournée de son littoral. Les pêcheurs Imrâgen, – dont l'inscription prolongée sur la côte n'est pourtant plus à établir¹ – n'ont, semble-t-il, pas suffi à nuancer la radicalité de telles affirmations : les écrits les concernant insistant le plus souvent sur leur extraction pastorale, sur le rôle occupé par les référents continentaux dans les formes de domestication de l'espace maritime. Dans ce monde où aucune spécificité culturelle ne semble être a priori attachée à la mer, penser les articulations de celle-ci au sacré semble dénuée de pertinence.

Pourtant, si l'on prête attention à l'ambiguïté des pratiques auxquelles elle donne lieu localement², à l'ambivalence des sentiments qu'elle inspire et des genres qu'elle représente³, – cette ambiguïté étant, semble-t-il, l'expression même du sacré (Chelhod, 1961 : 70) –, les représentations liées à la mer ne sauraient mieux s'y inscrire. Espace redouté, instable et repoussant, la mer semble, plus qu'aucun autre espace, nécessiter des dispositifs rituels spécifiques. Ces procédés visant à neutraliser les forces ou les mobiliser à des fins favorables, ont d'ailleurs fortement participé à instruire la structure de cette société, et à affermir, localement, le rôle de « médiateurs » singuliers.

1 La plus ancienne évocation connue apparaît sous la plume de Valentim Fernandes, (au xv^e).

2 Parmi les pratiques singulières des pêcheurs Imrâgen, celle qui consiste à couper la tête des mulets et tortues de mer, suggère une certaine ambivalence des représentations attachées à cet espace. La doctrine malikite, à laquelle est rattachée la pensée religieuse maure, considérant comme licites et propres à la consommation, tous les animaux aquatiques ou marins.

3 Comme dans grand nombre de sociétés de pêcheurs la mer est un élément sexué. Les Imrâgen ne dérogent pas à la règle, mais le genre associé à l'espace maritime est soumis dans le Banc d'Arguin à une alternance. La mer appartenant successivement aux genres masculin et féminin.

Comprendre en quoi consiste cette dialectique du sacré et de la mer, nécessite d'inspecter le large spectre de ceux, – objets et êtres⁴, personnalités ou collectifs, humains ou non-humains –, qui y participent, et en constituent les moments différenciés et complémentaires. C'est en nous appuyant, de façon assez traditionnelle sur les disjonctions terminologiques de profane/sacré, initié/non-initié, que nous espérons apercevoir dans son ensemble la fabrique partagée d'une certaine forme de sacralité.

Nous enfonçant dans ces différenciations, nous procéderons à l'analyse des interactions sociales et symboliques auxquelles l'espace maritime donne lieu.

Horizon partagé, postures contrastées : guerriers, marabouts et pêcheurs

Imrâgen, marabouts et guerriers : des mécanismes distincts d'appropriation de l'espace maritime

Les pêcheurs Imrâgen appartiennent à des groupes tribaux divers : maraboutiques (*zwâya*) et guerriers (*hassân*) dont ils ont traditionnellement constitué la base⁵. Le caractère hétéroclite et transversal conféré à cet ensemble a sans doute fortement participé à en définir les conditions de vie et, le cas échéant, les divergences et complémentarités structurelles qui y affleurent. Comprendre la relation particulière existant entre les différents protagonistes présents sur la côte, nécessite de l'envisager comme une relation de type triangulaire : entre les tributaires Imrâgen affectés à la pêche d'une part, leurs maîtres (marabouts ou guerriers) occasionnellement présents d'autre part, et l'espace maritime. Seul dénominateur commun à ces groupements tribaux hétéroclites et seuls liens tangibles entre eux, la mer, – et le poisson, dont les migrations imposent à l'ensemble des groupes (pêcheurs et non pêcheurs) un cadre strict de pratiques, tant techniques que sociales⁶ –, constituent un horizon commun. C'est donc sur la mer, ou en référence immédiate à elle que chacun d'eux aura à intervenir, pour prétendre à une certaine légitimité sur la côte, affermir ou stabiliser, des liens de domination et de dépendances sur leurs sujets. Les guerriers, *hassân* et marabouts, *zwâya*, le feront avec des modalités variables et distinctes, qui relèvent des valeurs épistémologiques, heuristiques propres à chacun de ces groupes.

4 Cf. Chelhod, 1955, chapitre VI; « les êtres et les objets sacrés ».

5 Il est fort probable que les Imrâgen aient initialement constitué une main d'œuvre servile affectée à la pêche dans le but de pourvoir à leur propre subsistance -déchargeant ainsi les campements de brousse de bouches à nourrir supplémentaires dans des périodes de sécheresse- et ponctuellement celles de leurs maîtres respectifs.

6 Cf. H. Artaud (sous presse), « Une éthique Imrâgen de la conservation a-t-elle existé ? »



Les tribus guerrières, situées aussi bien au Nord que plus au Sud du Banc d'Arguin, impriment sur leurs tributaires la logique impartie à leur ordre : l'imposition de la force. Considérés comme les résidents l  gitimes⁷ au Nord d'une zone territoriale strat  gique⁸, les guerriers Awl  d Bousba' ont exercé sur elle un contrôle autoritaire et exclusif⁹. Dans la partie sud, la diversité des procédés fiscaux¹⁰ dont les pêcheurs Imrâgen de la fraction Awl  d Abdel Wahred avaient à s'acquitter, auprès des guerriers Trarza, pour jouir d'un « droit d'entrer dans la mer », attestent d'une logique coercitive analogue. L'appropriation effective de l'espace maritime se faisant, chez les guerriers par le biais d'un contrôle quasi-foncier de celui-ci¹¹.

Les marabouts, ou *zw  ya* quant à eux, « ne portant pas les armes et se consacrant aux activités productrices et aux études religieuses » (Bonte, 1982 : 490) exercent sur leurs sujets le pouvoir exégétique impart   à leur ordre. Leur emplacement social se construit en référence à la place symbolique et médiatrice qui leur est dévolue, entre les hommes et les forces surnaturelles.

Avec des modalités différentes, marabouts et guerriers ont tous deux réussis à imposer un rôle d'intermédiaires entre les Imr  gens et le milieu maritime. Soit, dans le cas des guerriers un rôle de médiateur entre les Imrâgen et l'espace maritime dont ils régulent et autorisent la pénétration. Soit, dans le cas des marabouts un rôle de médiateur entre les Imrâgen et l'espace maritime dont ils interprètent et favorisent les signes¹². La promiscuité de groupes tribaux distincts, qui caractérise l'espace du Banc, est donc rendue possible par la stricte répartition, appropriation différenciée et complémentaire des pouvoirs d'agir sur le milieu maritime et d'y interférer.

S'agissant de la réflexion qui nous occupe présentement : des relations du sacré à la mer, il paraît nécessaire de nous situer d'emblée à l'intérieur du groupe auquel il en incombe la charge : les marabouts, et de préciser le type de relation qui en articule les membres.

7 Cette légitimité tient à la reconnaissance de leur droit coutumier en 1930 par une convention qui établit pour chaque ensemble tribal une zone continentale et maritime associée.

8 Le complexe insulaire se présente comme le cœur du Banc d'Arguin : tant sur le plan de la pêche qu'en raison des possibilités qu'elle présente sur le plan stratégique : lieu de retraite en cas de *ghazzi*.

9 Nous n'avons pas le temps de développer ici ce point qui ne constitue pas l'objet du présent article, mais le pouvoir des Awl  d Bousba' se caractérisait par deux éléments principaux : leur droit de regard et d'appropriation sur tout ce que rejette la mer et peut y naviguer.

10 « (Les Trarza) revendiquèrent hautement la suzeraineté du rivage sur lequel ils étaient établis (...) Ils créèrent des centres de pêche avec des captifs acquis en Mauritanie et perquirent le droit dit « d'entrer dans l'eau » sur tous ceux qui voulurent p  cher entre Ergueibat et Arguin. » (R  vol, 1937 : 191).

11 Le terme *bakh* ou *Bah* caractérise d'après Paul Dubié, (1953) « une redevance réelle sur les cultures », p. 167, autrement dit d'ordinaire assorti à l'exploitation de la terre présente selon Thomas, p. 18 une « analogie étroite » avec la logique des redevances prélevées par les Trarza sur la mer.

12 « L'interprétation » du milieu maritime représente pour les tribus maraboutiques le principal moyen dont elles disposent pour affermir localement leur emprise sur les hommes et les lieux. Cette médiation herméneutique dont Spinoza avait évoqué l'infailible et paradoxale efficacité constitue ici un atout de première importance. » (Artaud, 2010 : 120).

Le pouvoir dont jouissent les marabouts, et qui leur a permis d'inscrire sur la côte une autorité durable, relève du domaine de l'occulte et du sacré. Nous avons déjà supposé plus haut que ce rôle d'inter-censeur, entre les hommes et le milieu naturel, consiste pour les marabouts en une *inter-prétation* de ce dernier. La capacité à déceler les logiques inhérentes aux phénomènes naturels maritimes et à y intervenir permettait aux marabouts d'y inscrire une certaine opacité et, ce faisant, de faire de la mer un espace d'étrangeté, pour les pêcheurs eux-mêmes. La mer devenait un espace dont la stabilité nécessitait l'entremise de la surnature, et l'intervention de son émissaire.

La place du marabout : au principe de l'ordre maritime

C'est à l'intérieur des lois naturelles que vont affleurer celles de la surnature et s'affermir le pouvoir imputé aux marabouts. Les familles maraboutiques présentes sur la côte ont sans doute fort bien compris le rôle fédérateur qu'avaient, sur leurs tributaires, le milieu maritime et l'autorité qu'elles tiraient d'un pouvoir adapté à cet espace. Comprendre la place occupée par le marabout dans le dispositif de pêche, nécessite d'en reconnaître les « moments ». L'efficacité symbolique du procédé rituel arbitré par le marabout durant la pratique de la pêche-à-pied, dépendra en grande partie de sa capacité à en incorporer, à en prolonger et à en compléter les logiques. Nous avons dit plus haut que les communautés, fussent-elles d'extraction tribales diverses, étaient soumises aux règles ichtyologiques et fédérées par elles durant les mois de migration du mullet jaune, correspondants à la période hivernale, « chte ». La technique de pêche consiste à cette période à encercler le banc lors de son passage pour le rabattre vers le rivage, dans une zone de faible profondeur où la prise est aisée. Lorsque les bancs sont trop distants de la côte, tout le dispositif échoue : aux pêcheurs démunis d'embarcation la seule possibilité d'une bonne pêche repose sur la proximité du banc. Tout ce qui dévierait la trajectoire du banc est inespéré. La participation des dauphins qui viennent rabattre le mullet dans le filet des pêcheurs, apparaît sinon comme providentielle, au moins comme une condition suffisante à la réalisation d'une bonne pêche¹³.

L'intervention des marabouts va donc consister à favoriser ce rapprochement et interférer entre les pêcheurs et les dauphins. Cette intervention ne doit pas procéder du seul vouloir du marabout. Sans une demande initiale de la part des Imrâgen, ce dernier ne « peut » intervenir. Cet élément semble avoir son importance, si l'on se fie à sa récurrence dans les récits extrêmement réservés, – nous y reviendrons –, que nous avons pu recueillir auprès des marabouts. Pourquoi une telle insistance sur ce point ?

Une première hypothèse consisterait à supposer qu'en mettant en avant la demande rituelle préalable de l'*amrig*, le but du marabout serait de prévenir ainsi

13 Un adage connu de tout *amrig* a d'ailleurs systématisé cette relation sous la formule suivante : « un village qui n'a pas de dauphin ne cuisine pas vite. »

tout soupçon d'intérêt. Le marabout a naturellement un intérêt double à intervenir. D'abord parce qu'en répondant à la demande de l'*amrig*, il « consent » à venir occuper, dans l'économie domestique locale, une place symbolique et effective fondamentale : celle de garant d'une bonne pêche. Ensuite, parce que cette intervention a une contrepartie matérielle bien réelle. Un « don » de poisson, « don » strictement et préalablement défini, qu'une seule intervention du marabout suffit à justifier et pérenniser. Ce « contre-don » porte des noms correspondant à une mesure spécifique. La contrepartie est nommée *tjikrit*¹⁴ dans le cas des Ehl Barikalla, *taghade*¹⁵ chez les Ahl al-Maqarri.

Mais une seconde hypothèse peut être avancée laquelle dénote cette fois-ci d'une composition structurelle présente dans l'ensemble des rituels, affleurant dans toute « fabrique du sacré » : son caractère pluriel et processuel¹⁶. L'importance accordée à la formulation d'une demande initiale, peut également signifier la pluralité fondamentale des rôles et des interventions qui structure le rituel sacré. Dans le cas des Imrâgen, les rituels sont initiés par une demande, mais également émaillés par des interventions extérieures ponctuelles sans lesquelles le processus ne serait pas complet.

Pour en avoir une idée plus claire arrêtons-nous un instant sur la description qui en est le plus souvent faite par les marabouts. La scène se déroulerait donc de la façon suivante.

Le marabout est sur la plage, en retrait de la mer. Il manipule un matériau qui en est issu, – le plus souvent un fragment de *verdouss* –¹⁷, puis y appose son souffle¹⁸. Quand cette opération est achevée, le *hjâb* fait à partir de l'os de seiche est remis à un *amrig*, de préférence blanc, dans les versions qui nous ont été faites parmi les Awlâd Abdel Wahred. Une fois déposé dans la zone appropriée, les pêcheurs se munissent de leur *echeguel*¹⁹, et font ensemble « *t'chelu* »²⁰. Les dauphins affluent et rabattent vers la rive le banc de poisson qui passerait, sans leur concours plus au large, hors de portée des pêcheurs.

Le *hjâb* est, dans toutes les descriptions qui nous en ont été faites, toujours présenté sous la forme d'un support matériel de type *verdouss*, auquel est associée

14 *Tjikrit* est le nom de la corde au travers de laquelle on passait les poissons, avant de les décharger sur la rive. Le *tjikrit* peut contenir jusqu'à dix poissons. Ce nom tenait donc lieu de mesure : un poisson donné pour dix pêchés.

15 La *taghade* consiste en un prélèvement d'un poisson sur toute pêche dont la prise est supérieure ou égale à cinq poissons pêchés (Thomas, 1920 : 19).

16 Quelques soient les valeurs religieuses qui le sous-tendent, le rituel semble nécessiter une participation collective, des interactions entre des membres affectés à des fonctions et des places différentes : la confusion des rôles amenant une subversion majeure.

17 Os de seiche.

18 Le fait d'attribuer au souffle (*nefs*) une vertu mystérieuse est un élément traditionnel. Lors d'incantations ou de rites oraux, il est en effet fréquent de procéder à des inspirations symboliques. Cet aspect est commenté par Doutté, p. 103 et suivantes.

19 *Echeguel* est le bâton sur lequel sont suspendus puis séchés les filets.

20 Ce geste consiste à battre avec le bâton la surface de l'eau.

la transcription ou l'énonciation d'un verset précis du Coran. En cela rien ne semble particulièrement différent des autres procédés dans lesquels ce qui est énoncé ou écrit constitue la matière même du procédé magique actif dans le talisman²¹. La dimension performative de l'incantation magique est ici constitutive du dispositif rituel²².

Une fabrique rituelle partagée

Le rituel fait participer les pêcheurs à plusieurs reprises : au commencement du rituel, par une demande ; dans son processus même, puisque l'un d'eux déposera le *hjab*, et, enfin par l'élaboration d'un récit dans lequel les marabouts occuperont un rôle de premier ordre. Ainsi cette délégation des fonctions place les pêcheurs Imrâgen au cœur du processus narratif. Mais quelle en est la raison supposée dans le cas qui nous occupe ? Pourquoi déléguer aux Imrâgen un rôle d'ouverture et de clôture du rituel ?

Le principal enjeu nous semble être d'affermir l'emprise des marabouts sur la mer tout en ne participant pas directement à l'évocation des séquences, parfois peu orthodoxes qui la fondent. Car, dans la question du sacré à la mer, la ligne de partage entre rituels magique et religieux, entre islam orthodoxe et survivance animiste est extrêmement sensible. La principale réserve consiste, pour les marabouts, à reconnaître être à l'origine de « rituels » dont le caractère spectaculaire prêterait à douter de leur inspiration et conformité avec les préceptes coraniques. Bien que notre propos ne soit pas de discriminer ici, entre les différentes pratiques, celles dont le caractère nous semble être le plus conforme à l'orthodoxie coranique, cette question est bien évidemment à l'horizon de tous les témoignages que nous avons pu recueillir sur le sujet. Et c'est cette réserve, à laquelle nous nous sommes inévitablement confrontés, qui structure le partage des rôles et des paroles impartis aux uns et aux autres. Ainsi, le rôle des Imrâgen est essentiel dans cette « fabrique » narrative : leur réputation d'observateurs peu scrupuleux des préceptes religieux leur conférant cette place dans le processus.

Ce n'est donc pas en marge de l'activité de pêche, mais au sein même de son processus technique et social que sont greffées ces instances médiatrices. Retenons, à l'issue de cette première partie, que la relation du sacré à la mer n'est pas un dispositif binaire, entre le marabout, d'une part, et les phénomènes sur lesquels il a à intervenir de l'autre, ou entre l'officiant et ceux qu'il officie, mais une réalité plus complexe à laquelle les Imrâgen ont incorporé une profondeur particulière,

21 L'ouvrage d'Edmond Doutté sur la question est assez complet. Notamment aux pages 162 et suivantes de l'ouvrage où est décrit le recours systématique à diverses formes d'analogies usitées dans les rituels magiques.

22 La valeur performative du langage magique donnerait lieu à des développements innombrables. De Malinowski à S. Tambiah, (« Form and Meaning of Magical Acts, A Point of View », in R. Horton-R. Finnegan, *Modes of Thought*, Londres, Faber and Faber, 1973) tous s'accordent à dire que : « the uttering of the words itself is a ritual » (Leach, 1966 : 407).

établi des inférences entre le milieu naturel maritime et des êtres sacrés. Mais, si la charge d'établir une relation sacrée à la mer incombe aux marabouts, admet-elle des variations d'un marabout à l'autre ? Y a-t-il une seule façon de relier mer et sacré, ou plusieurs liens possibles, tendus de l'un à l'autre ?

Horizon fragmenté : les différents émissaires du sacré

Barikalla et Tendgha : intrigues narratives contrastées, espaces maritimes apposés, savoir partagé

Si, comme nous l'avons vu précédemment, le sacré est, dans la société maure, fortement dépendant de l'« ordre »²³ qui en est l'officiel dépositaire : les tribus maraboutiques, les relations du sacré et de l'espace maritime ne paraissent pas être homogènes au sein de chacune d'elles. Il semble, en y portant une attention plus soutenue, que les deux ensembles maraboutiques présents sur la côte : les tribus Tendgha et Barikalla, n'aient pas porté un intérêt analogue à l'espace maritime ou, tout au moins, ne l'aient pas phénoménalisé de la même façon. Ces variations s'expriment en grande partie dans des usages divergents de l'espace maritime. La mer étant tantôt présente à titre de décor, comme paysage incorporé au récit, en donnant une contextualisation plus ferme ; tantôt comme domaine spécifique appelant un traitement rituel approprié et singulier, dont seuls quelques marabouts auraient eu « connaissance ».

Dans le cas des Ehl Barikalla, l'espace littoral s'est effectivement inscrit dans la trame d'une tradition ésotérique, mais à titre de décor principalement. Les miracles, ou « karamât », qui égrainent la tradition tribale Barikalla, – et participent à faire de la frange maritime une zone d'influence réputée de certaines de ses familles –, se caractérisent par les deux points suivants : le primat accordé à la dimension individuelle d'une part : le saint étant au centre/le centre de l'intrigue, et, d'autre part, le caractère subalterne, tout au plus paysager ou « décoratif » imparti à la mer dans la narration. Tous les miracles connus sur le littoral pour être attribués aux Ehl Barikalla sont plus exactement imputables à un individu du groupe : le saint Ahmed Bezeyd. Ce personnage, – appartenant à la seconde moitié du XVIII^e –, demeure encore aujourd'hui un référent commun et familier²⁴ aux populations de la côte. Outre l'extraordinaire pouvoir qui lui est conféré, dont les anecdotes actualisent ponctuellement le souvenir, il est sans doute permis de voir dans ces récits le témoignage d'une inscription territoriale ancienne des Barikalla dans la zone. Mais ce qui, présentement, doit attiser notre curiosité, est ailleurs.

23 P. Bonte (1987) nomme « ordre » les valeurs hiérarchiques des groupes statuaires par analogie avec les institutions politiques antiques.

24 Il est d'ailleurs invoqué en toutes occasions. F.X. Pelletier (1986) constate par exemple p. 217 qu'« il ne s'est pas passé un jour à Teychot sans que j'entende ce nom, Ahmed Bezeyt, lorsque par maladresse, quelqu'un laissait tomber quelque chose par terre ».

Il est en effet surprenant de constater que les « karamât » d'Ahmed Bezeyd, quoique inscrites effectivement sur le littoral, ne semblent lui attribuer qu'un rôle de second plan : horizon plutôt qu'objet véritable de ses miracles.

Chez les Tendgha, au contraire, les récits relatifs à la tradition sacrée ne présentent pas dans leur narration et leur intrigue les mêmes structures. Les actions individuelles ne semblent pas constituer la matière du récit, le primat étant plutôt accordé à leurs inscriptions dans un ensemble plus vaste, le lignage. Il n'est donc pas tant question de récits visant à construire une mythologie hagiographique locale, que d'actions éparpillées dont les versions souvent anonymes ont à s'unifier rétrospectivement dans un lignage. L'identité du marabout n'est pas, de toute évidence, l'élément le plus important à retenir. Le caractère fondamental du récit est bien ici à situer ailleurs : dans le fait qu'affleure, par sa médiation, un lien entre le sacré, – entendu non comme être sacré mais collectif –, et l'élément maritime. La mer ne représenterait plus ici un cadre narratif, un décor permettant de situer l'action, elle n'est pas ici en marge du sacré, mais bien le lieu de possibilité de son exécution.

Les distinctions, que nous venons d'établir dans les ensembles maraboutiques Tendgha et Barikalla, entre deux modalités de mobiliser l'espace maritime dans des intrigues narratives, apparaissent cependant « brouillées » par des convergences plus tardives. Il semble, en effet, que les procédés d'interventions sur la mer tendent à s'homogénéiser dans les deux groupes, pour prendre finalement la forme « schématique » décrite plus haut²⁵. Le principal objectif de ces interventions pratiquées sur *techotha* est, nous l'avons dit, de favoriser la pêche, lors de la période si sensible de migration du mulot, et de le faire par l'entremise de « charmes » destinés aux espèces qui y participent : les dauphins. Deux personnalités, respectivement issues de chacune des tribus maraboutiques, sont considérées comme étant les initiateurs de ces pratiques : Bukhari de la famille des Mohammed Ahmed et Mohammed Ould Ammah dit Veyude, de la famille Makali. La symétrie de leur pratique respective tient sans doute à la constance des motifs suivants : le lieu et la saison où le rituel s'opère (l'hiver, sur *techotha*) ; la place imputée au marabout dans le dispositif (le « charmeur » de dauphins) ; les intermédiaires sollicités (les dauphins), les contreparties réelles attendues (*tijikrit* ou *taghade*).

Si ces pratiques s'apparentent donc par leurs profondes similitudes, il est important de se poser les questions suivantes : sont-ce les caractéristiques du milieu, des techniques de pêche qui ont stimulé leur analogie ? Au quel cas les formes de sacralité seraient en quelque sorte déterminées par des caractères morphologiques et techniques. Ou, est-ce une certaine proximité entre les deux hommes qui aurait stimulé une forme de mimétisme, tangible dans l'analogie de leurs pratiques ? Au quel cas les formes de cette sacralité de la mer seraient susceptibles d'être transmises et partagées.

25 Dans la troisième section de notre première partie.

Il semble, en effet, que l'aptitude à « charmer » la mer, exprimée dans des pratiques rituelles analogues chez l'un et l'autre marabout, soit le fait d'un savoir préalable qui en conditionne l'efficacité. Cette aptitude est conditionnée par la possession d'un « secret » : le « secret de la mer », *sih'r lebrar*. Sur ce point, il demeure naturellement difficile d'obtenir des précisions : il est dans la définition même du « secret » de ne pas être divulgué. La même réserve est tangible dès lors que sont abordées les modalités de sa transmission. Si on évoque la relation d'amitié qu'entretenaient Bukhari Ould Mohammed Ahmed et Mohammed Ould Ammah, on fait rarement allusion à un rôle d'initiateur rempli par l'un ou l'autre. Il n'est effectivement pas rare d'entendre des anecdotes décrivant leur soutien mutuel. Les pêcheurs Imrâgen racontent que Veyude, résidant à Mamghar, envoyait des dauphins au Nord, en direction de la localité de Teyschot, fief des Barikalla, lorsque ceux-ci venaient à manquer. D'autres anecdotes insistent, quant à elles, sur la complémentarité et, par conséquence, l'égale intensité des pouvoirs impartis à l'un et l'autre. L'anecdote suivante étant, dans ce genre de cas, systématiquement narrée :

Veyude et Bukhari Ould Mohammed Ahmed partis avec un amrig en mer y avaient été bloqués alors que le crépuscule approchait et qu'était suspendu, depuis plusieurs heures, le moindre souffle de vent. Burali Ould Mohammed Larmed suggéra à Veyude de se répartir leurs compétences de façon à atteindre avant la nuit leur destination. « De quoi veux-tu t'occuper : du vent ou de la course du soleil ? » Le premier fit se lever le vent et en intensifia la force, tandis que le second suspendu, le temps du trajet, la course du soleil.

L'analogie des processus opératoires, l'égalité de l'efficacité et de l'intensité de leurs pouvoirs font que la répartition de leurs champs d'application respectifs doit être précisément définie et bornée. Les territoires terrestres et maritimes apposés de ces deux ensembles maraboutiques ne semblent pas avoir suffi à brouiller les champs de leurs applications respectives. Mais, si les Barikalla et Tendgha paraissent fédérés par une pratique analogue susceptible d'influencer ou de modifier l'état de la mer, d'intervenir sur elle, il semble toutefois que l'antériorité, la transmission et l'origine du secret qui en conditionnent l'efficacité, ne reviennent pas indifféremment aux diverses fractions de l'ensemble Tendgha.

Ensemble Tendgha et secret de la mer

Si la présence des Barikalla sur la côte est établie de longue date²⁶, les Tendgha sont néanmoins reconnus comme étant la tribu dont l'inscription dans la zone demeure la plus ancienne. Pourtant, au sein même de ce monolithe Tendgha, des différenciations apparaissent. L'attachement et la familiarité à la mer ne semblent pas également partagés entre les familles qui le composent. Des distinctions nettes

²⁶ Thomas (1945 : 5) évoque la date suivante : « à la mort de Barikallah, il y a 250 ans, son fils Habiballah reçut en partage la bande ouest des terrains de parcours de sa tribu et une partie des tributaires Lgoudçat ; il installa ces gens entre Iouik et Rgueiba de Thila, dans la région poissonneuse des Détroits. »

affleurent aussi bien dans le champ de leurs compétences respectives, que dans le lieu légitime où celles-ci auront à s'exercer. En procédant aux recueils et à l'analyse des récits qui y font allusion, il est distinctement apparu que tous, au sein du groupe Tendgha, ne possèdent pas également le pouvoir d'agir sur la mer, le droit d'interférer entre elle et les pêcheurs. Le pouvoir sacré sur la mer, lequel dépend de l'acquisition de son secret, ne semble pas également communiqué aux différentes familles.

Nous avons choisi de présenter ici deux anecdotes susceptibles d'illustrer notre propos. Elles mettent en scène deux familles de la tribu Tendgha, dont les pouvoirs croisés à l'occasion d'un événement précis, seront amenés à se distinguer puis à s'exclure, mettant ainsi en évidence le caractère exclusif du pouvoir délégué au marabout sur la mer. La première anecdote oppose les Ahl al-Maqarri à leurs cousins Mountali à propos d'une demande formulée, lors de leur installation, par les premiers habitants de Mamghar : les Bouïali. Les versions que nous avons recueillies de cette anecdote présentent bien souvent des protagonistes différents à l'initiative de la demande²⁷. Mais l'opposition entre les deux familles maraboutiques reste en revanche stable.

L'actuel village de Mamghar était autrefois habité par les Awlâd Abdel Wahred et une autre population, à laquelle ils étaient venus se greffer : les Bouïali. Ils pêchaient ensemble sur cette portion de côte jusqu'à ce que les Bouïali, sans doute désireux de maintenir leur hégémonie sur la zone, partent voir les Mountali, pour que leur pêche soit fructueuse. Les Mountali firent un hjâb aux Bouïali et leurs filets rapportèrent un nombre prodigieux de gros poissons nommés Bououffara, tandis que les Awlâd Abdel Wahred ne pêchèrent plus que des serpents. À leur tour, les Awlâd Abdel Wahred partirent chercher secours auprès d'un membre de la famille des Ehl Boulâa, Bou O. Jeje, des Ahl al-Maqarri. Ce dernier prit un os de seiche, demanda à un pêcheur de la poser sur le champ au fond de l'eau au niveau de la techotha, et de pêcher comme à l'accoutumée. Les Awlâd Abdel Wahred rapportèrent alors en quantité importante, le poisson nommé Bououffara, tandis que les Bouïali ne pêchèrent à leur tour que des serpents. Lorsque les Bouïali rapportèrent ce dernier fait à leur marabout, celui-ci le découragea aussitôt. « Si les Ahl al-Maqarri sont intervenus, je ne peux que consentir à mon impuissance : eux seuls possèdent le secret de la mer ».

La seconde anecdote présente sous certains points, notamment sa conclusion, une facture analogue. Elle oppose les Ahl al-Maqarri à leurs autres cousins, probablement des Ehl Mouham :

Un certain Jdid, Bah Ould Jedi, des Buhubbayni avait rejoint les Imrâgen à Mamghar, alors que les Ahl al-Maqarri étaient en brousse. À cette époque, il y avait du poisson en grand nombre mais les bancs passaient loin de la côte, et les dauphins ne paraissaient plus depuis quelque temps. Les Imrâgen sollicitèrent Jedi pour leur faire un hjâb. Il le fit, mais rien n'en fut radicalement changé... De retour sur la côte, Ahl al-Maqarri fut informé de la chose. Il ne manqua pas de réprimander son parent, lui signalant que la mer était de telle

27 Dans les versions dont nous disposons, trois groupes distincts sont souvent nommés. Outre les Awlâd Abdel Wahred et les Bouïali, – version que nous avons retenue sans la privilégier cependant – un groupe, nommé Khandussa est très fréquemment mentionné. Sur ce dernier groupe, les informations sont imprécises : nos informateurs les identifient tantôt comme une fraction Awlâd Bousba', tantôt comme des parents des Bouïali.

façon partagée qu' : « au Nord, les Barikalla ont toute licence d'intervenir, mais au sud, seuls les Ahl al-Maqarri sont aptes à maîtriser la mer ». Sur ces mots Makali fit le *hjab* et les dauphins affluèrent...

Ces anecdotes mettent en évidence le caractère réservé et consacré de la mer dans la tradition orale amrig. La légitimité des marabouts est, dans les deux récits, essentiellement liée à leur inscription dans un lignage, dans une famille à l'exclusion de toute autre : celle des Ahl al-Maqarri. Mais si ce secret de la mer assure la jointure du sacré et de l'espace maritime, comment expliquer cette partialité dans la transmission ? Qu'est-ce qui finalement rend possible et légitime son acquisition ? Et qu'est-ce que cette acquisition implique ?

La part maudite : un horizon abîmé

Conditions et implications du « secret de la mer »

Si on se réfère aux conditions requises sur le plan individuel par l'être en charge de faire le *hjab*, elles semblent communes à grands nombres d'écrits relatifs à la question²⁸. Les qualités de bonté, de piété, de générosité, indissociables d'une pratique rigoureuse de l'islam, semblent un préalable nécessaire. Mais, s'agissant de la mer, ces conditions ne sont pas suffisantes. L'efficacité du *hjab* dépend, nous l'avons vu, d'une condition supplémentaire : la possession de son secret. Ce dernier ne résulte pas d'une inscription généalogique précise. Si, comme nous l'avons vu avec l'exemple des Barikalla, le secret de la mer peut dans certaines occasions être transmis en dehors des relations de parentés ou d'alliances, le second exemple a défini que l'appartenance à un même ensemble tribal ne suffit pas à rendre la transmission nécessaire. Le secret de la mer a une « origine » et une forme d'« hérédité » dont on peut relever assez précisément le parcours au sein des Ahl al-Maqarri, au fil des générations.

Si son origine demeure allusive, les modalités de transmission du secret sont en revanche rapportées de façon précise. Abdallaï, premier dépositaire, aurait, avant de mourir, transmis à ses trois fils les enseignements acquis au cours de sa vie. À chacun d'eux il confia la charge d'un domaine de compétence distinct. Au premier de ses fils, Mohammed, il transmit le don de gouverner et la chefferie ; au second, Boyan, la curiosité pour le savoir et l'aptitude à apprendre et transmettre ; au dernier, Maqarri, il confia le secret de la mer. À l'issue de ce partage, la transmission du secret s'est perpétuée, et exprimée à chaque génération de façon sélective. Exception faite du cas que nous évoquerons plus bas, le détenteur du secret est unique. Son itinéraire de transmission suit, à partir de Bouh O.Maqarri, le principe d'aînesse,

28 Contentons-nous de cette référence à Doutté (1909) : « le plus souvent il est prescrit à l'opérateur d'être en état de pureté, au point de vue musulman ; de faire certaines prières ; de se livrer à des jeûnes... », p. 67.

sans distinction apparente de genre²⁹. Lorsque l'individu désigné n'a pas de descendance, -ce qui survient, nous le verrons par la suite, assez fatalement-, la transmission du secret s'étend au frère ou à la sœur immédiatement après lui, dans l'ordre de la filiation. Ce dernier le délègue par la suite à son premier né³⁰.

La possession du secret n'est pas anodine. Elle implique de consentir à perdre, en se l'appropriant, une part de ce qui constitue les biens ordinaires d'un homme : richesse et/ou filiation. La plupart du temps, celui qui exerce cette fonction sera distingué par cette *ablation* essentielle. Cet indice semble signifier que toute inscription au cœur du sacré se présente comme exclusive : privant le dépositaire du secret d'une inscription sociale humaine. Une place liminaire lui est assignée : la lisière de deux mondes, auxquels il est apparenté, sans pour autant y avoir une inscription manifeste. Cette contrepartie négative est évoquée chez les Ahl al-Maqarri dans les termes d'une alternative absolument significative à l'échelle de la tribu à laquelle ils se rattachent : les Buhubbayni.

Mohammedu O. Bouh, O. Maqarri avait une seule vache née dans une zone particulièrement hostile et sauvage. Celle-ci était, de l'avis de tous, condamnée à une mort certaine. Pourtant, contre toute attente, sa vache grandit, grossit, vivant en parfaite intelligence avec le monde sauvage alentour. Un cousin de Mohammedu venu le visiter lui demanda quel était son secret et comment il était parvenu à élever son animal sans que celui-ci ne lui fut arraché brutalement. M. se contenta de rétorquer : « si je te donne ce secret, il est fort possible que ta vache survive, mais il est certain que tu n'en auras jamais qu'une seule ».

Cette anecdote évoque de façon suggestive les privations que le secret implique à l'échelle de l'individu auquel il en incombe la charge. Mais pour l'exprimer, elle ne mobilise curieusement pas de référents ou d'images maritimes. Elle procède par le biais d'une « espèce » que les Buhubbayni ont culturellement investi de la valeur la plus importante : la vache³¹. Le message véhiculé par l'anecdote est donc clair : Mohammedu, possesseur du secret, est privé d'un des biens les plus précieux que puisse acquérir un homme et par lequel il puisse gagner en humanité³² : posséder du bétail. Les vaches étant chargées ici d'un statut autant symbolique qu'idéologique et social³³. Nous sommes donc avec ce récit introduit au cœur de la signification de ce que peut recouvrir le sacré la concernant : la possibilité de n'être à soi-même qu'une part incomplète. Puisque sans descendance, sans bien (richesse ou bétail), l'homme

29 La descendance de Maqarri essentiellement constituée d'ainé masculin ne nous permet toutefois pas de nous déclarer sur ce point.

30 Il est assez courant dans des sociétés patriarcales de confier au fils le secret, de façon à ce que celui-ci ne quitte pas la famille initiale. Chez les Ahl al-Maqarri, le secret revient généralement aux hommes excepté dans un cas précis où, descendant de Abdallaï, Mohammedu privé de filiation a, semble-t-il, transmis à sa sœur Buchra le secret afin que sa transmission soit assurée par son neveu.

31 Nos données sur la question concordent avec celles de F. Freire, *Narrativas naçrâni-s entre os bidân do sudoeste da Mauritânia: a viagem europeia e suas reconfigurações tribais*.

32 Nous nous basons sur le texte de P. Bonte, « Le bétail produit les hommes. »

33 L'exemple d'une dialectique explicite entre le référent bovin chargé de la signification Bouhoubayni et le milieu maritime est donné dans une autre anecdote recueillie sur les vaches qui sortirent de la mer.



consent à ne vivre que de moitié, ou à n'exister totalement que de façon liminaire : partagé entre deux espaces, deux mondes, deux catégories ontologiques.

Porosité ontologique et indistinction : à la limite des mondes humains et non-humains

Ce qui semble opérer une rupture radicale entre les deux systèmes maraboutiques Tendgha et Barikalla est, pour les premiers, le rôle imparti dans les rituels à ces êtres de l'ombre que sont les « djinns ». La place accordée à l'« individu sacré » dans la tradition Tendgha le situe de toute évidence à la croisée de différentes catégories ontologiques – dont les plus instables sont les djinns – ; susceptible d'établir entre elles une communication privilégiée. Les djinns dont il est question chez les pêcheurs Imrâgen répondent, en partie, à la description traditionnelle. Ils partagent par exemple avec les hommes les mêmes caractéristiques et modes de vie : « they eat and drink, they propagate their species, they are subject to death, and, some of them, the Muhammeden gnûn, go to heaven after death³⁴ ». Mais leur inscription dans un collectif ne semble pas suffire à en stabiliser l'individualité : ce statut essentiellement ambivalent justifie d'ailleurs sans doute les réserves qu'ils inspirent, au regard d'une certaine orthodoxie islamique. Chelhod, dans son ouvrage *Les structures du sacré chez les arabes*³⁵, signale que les djinns sont, selon lui, caractéristiques « d'un stade primitif de vie religieuse durant lequel le sacré serait conçu comme une force diffuse et impersonnelle » dont ils partagent la plus profonde indistinction, puisque « de cette masse indifférenciée émergeraient parfois (ces) entités également anonymes ». Si l'indistinction semble être une catégorie heuristique pour appréhender ces phénomènes, elle se situe, selon nous, moins dans la façon d'apparaître aux humains que dans les relations qui les lient à certains d'entre eux, – nous y reviendrons ci-dessous. Les djinns, présents dans les rituels touchant l'espace maritime, sont, contrairement à la thèse avancée par Chelhod, « paradigmatiques » de ce type d'individuation, recouvrant en l'occurrence l'apparence d'espèces animales impliquées dans le dispositif de pêche. Cette apparence animale associée à la figure du djinn, manifestement ordinaire dans toute la ceinture magrébine³⁶, constitue selon Laforgue un élément toutefois peu commun en Mauritanie.

Il faut admettre que l'influence de l'Islam a été toute puissante sur le mécanisme mental des populations nigrito-berbéro-arabes de Mauritanie pour obtenir leur renoncement absolu à la représentation, à l'association de la faune et de la flore aux manifestations de leur activité rituelle et magique. L'action maraboutique ne doit plus rien à l'animisme primitif qui avait un sens si profond de la vie, et c'est au fond stérile et figé de la littérature arabe

34 Westermarck Edward, « The Nature of the Arab Ginn. », p. 252.

35 Joseph Chelhod, chapitre 2 « Le sacré anonyme : Jinn, démons, anges », p. 76.

36 Il a toutefois été signalé par Bel (1908 : 23-24) que « Les djinn peuvent à Tlemcen prendre toutes les formes ; telle ou telle légende tlemcénienne nous montre le djinn apparaissant sous l'aspect d'un chat noir, d'un chien, d'un bouc, d'une chèvre... »

que le « devin » maure emprunte aujourd'hui les éléments de son art hermétique qui par cela même, manque totalement d'originalité. (Laforgue, 1935 : 34-35).

Les djinns auxquels s'adresseront les marabouts lors des rituels favorisant la pêche, recouvrent pourtant bien la forme d'un animal, significatif au regard du dispositif technique ; animal dont la singularisation est telle qu'ils sont non seulement nommés, mais également différenciés par des physionomies spécifiques³⁷.

Il est donc clair que les djinns agissant dans le cadre de ces rituels de pêche sont loin d'être ces forces anonymes, impersonnelles suggérées par Chelhod. Les Imrâgen dénombrent une centaine d'individus dont ils connaissent précisément les caractéristiques physiques et sonores. Parmi eux, les plus célèbres sont pour la famille Bu-derbâla, des Ahl Bârikalla « *Mbarîk at-taysîr* », dauphin à bosse blanche et, « *Bu-dhirwa* », dauphin à la nageoire dorsale plus courte, pour les Ahl al-Maqarri. Leur singularisation est d'ailleurs si manifeste que les pêcheurs ayant fréquenté la côte à l'époque, signalent que le seul son émis par l'un d'eux leur était familier et reconnaissable.

Substance partagée, substance interdite

La contrepartie négative, à laquelle s'expose fatalement tout détenteur du secret de la mer, doit être repensée à la lumière de ce nouvel apport théorique. Nous émettions à l'instant, sur la pensée de Chelhod relative à l'indistinction, quelques réserves. Il semblait en effet peu approprié, dans le cas qui nous occupe, de rapprocher ces « djinns » du principe d'indistinction avancé par l'auteur. Une indistinction, – entendue dans le sens plus élargi d'indistinction ontologique fondamentale – nous semble en revanche pertinente pour appréhender la nature des relations humaines, naturelles et surnaturelles qui s'opèrent ici. Cette indistinction ontologique paraît même présupposée par l'extrême labilité, porosité qui caractérisent, lors de ces rituels, les relations des différents êtres en interactions.

Revenons donc sur cette contrepartie négative. S'il apparaît, à l'issue des réflexions précédentes, que le secret égraine jusqu'à l'isolement celui qui en est l'émissaire, cette solitude se double, nous le voyons à présent, d'une paradoxale familiarité et continuité avec le tout vivant. Les diverses catégories d'êtres trouvant, par sa médiation, un point de convergence et une soudure. Chez les Ahl al-Maqarri, cette indistinction ontologique entre l'être sacré et la mer est très notable et s'exprime, à notre connaissance, de deux façons.

D'abord, par le fait d'une continuité « analgésique » entre le marabout et la mer, entendons par là l'idée que tout ce qui affecte l'un produit une réaction sur l'autre. Ceci attesterait l'idée d'un certain prolongement, et partant d'une indistinction

37 Notons néanmoins que Chelhod a lui-même nuancé sa thèse en insistant sur ce point : les « jinni de certains grands poètes soient nommément connus », (p. 76) mais cette différenciation ne suffit toutefois pas à changer le caractère général du sacré, le fait qu'« on demeure dans la sphère de l'anonymat ».

essentielle entre l'un et l'autre. Les relations unissant le marabout à la mer seraient donc de nature co-substantielle : la mer ne faisant que phénoménaliser, par la fréquence ou le volume de ses flots, les affections ressenties par le marabout. Une anecdote le suggère. Elle raconte qu'autrefois, alors que la coutume voulait que le « don » de poisson, *taghade* soit systématiquement observée, un pêcheur le refusa à son marabout. Dans les jours qui suivirent, les dauphins désertèrent la *techotha*, les poissons passèrent au large, hors de portée des pêcheurs, les flots s'intensifièrent. Une vieille femme qui observait ces variations, s'exclama : « C'est la colère de la mer, parce que le marabout a été maltraité par toi... » .

L'autre élément susceptible de mettre en évidence la porosité des relations liant le marabout à la mer, touche une prohibition alimentaire attachée à la consommation des deux espèces marines actives dans le rituel. Le dauphin³⁸ en premier lieu³⁹ est strictement défendu aux marabouts. Mais, la tortue, dont la place hautement symbolique localement fait l'objet de trames narratives diverses et entrelacées, est plus strictement visée par cet interdit.

La prohibition qui touche cette dernière n'est pas clairement explicitée par les membres des tribus Buhbayni. Ils se contentent le plus souvent de dire que la viande de tortue leur donne des nausées⁴⁰. Mais, s'agissant de Bukhari Ould Mohammed Larmed, qui ne mangeait pas non plus la tortue, le lien est, pour ceux que nous avons interrogés à ce propos, très explicite. Consommer de la tortue revient à s'exposer à la perte du secret et de tout pouvoir sur la mer. Ces réflexions nous engagent également à relancer la question plus sensible d'un rapport entre le sacré en islam et le totémisme⁴¹.

Les deux exemples ci-dessus laissent effectivement supposer que la thèse d'un brouillage ontologique, exposée par Chelhod, dans une perspective sensiblement différente, pourrait, dans le cas qui nous occupe, définir les relations unissant la mer et le marabout : les affections ou intentions étant en quelque sorte partagées par l'un et l'autre, prolongées dans l'un et l'autre.

Le « secret de la mer » occupe sans conteste le cœur de cette dialectique, de la mer et du sacré, dont nous nous sommes efforcés ici de restituer les moments. Le caractère paradoxal d'une recherche sur le « secret » a naturellement stimulé diverses difficultés, d'ordre éthique et méthodologique. Défini par son caractère caché, non-dévoilé et non-dévoilable, le secret n'offrait qu'un seul traitement méthodologique possible : celui de la phénoménologie. Il n'a donc pas été question

38 Les dauphins connus des pêcheurs sont *uden* (*sotalia teuszii*) et *ejjana* (*tursiops truncatus*).

39 Exception faite d'une famille de pêcheurs à Mamghar, parmi laquelle la chaire du dauphin donne lieu à un partage rigoureusement défini et préalable à toute capture.

40 A. Bel établissait déjà dans l'ouvrage cité une relation entre sa théorie animiste des djinns, lesquels peuvent être aussi bien des chat, chien (...) et la « répugnance ou la vénération de nos indigènes pour certains de ces animaux et pour leur chair. », p. 24.

41 Cette question a fait l'objet d'un débat entre les différentes thèses soutenues par W.R. Smith, (*Kinship* : 211), Westermarck (1935 : 266-268) et Van Gennep (1920 : 234) qui, dans son chapitre III, évoque directement la prohibition alimentaire qui touche seulement certaines familles.

de savoir ce qu'est ce « secret de la mer », mais comment il se manifeste, se raconte, se transmet...

Appliquées de façon itérative, les oppositions contenues dans les couples sacré/profane, initié/non-initié, nous ont permis, – procédant à des forages progressifs –, de faire affleurer les dimensions contrastées de différentes stratégies, perceptions et ordres impliqués dans la fabrique de l'horizon maritime. À force d'affiner les liens de la mer et du sacré, ils se sont effectivement réduits à n'exister qu'à l'intérieur d'un lignage, voire d'un individu dont la place liminaire est apparue comme étant à la fois un facteur d'isolement, de fermeture généalogique, et de prolongement, d'une paradoxale ouverture ontologique. Mais, à cette dimension restreinte, est également associée une dimension processuelle et collective, dans laquelle s'articulent objets et êtres, individus et collectifs, humains et non-humains.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ARTAUD H., 2010, « La mémoire en « ressac ». Histoires, identités et savoir naturaliste : rupture ou continuité ? », *Maghreb Review* 35, n°1-2.
- sous presse, « Une éthique imrâgen de la conservation a-t-elle existé ? Relecture de l'écologie traditionnelle des pêcheurs Imrâgen à la lumière des textes de R.E. Johannes », in S. BOULAY (dir.), *Le Littoral mauritanien*, Paris, Karthala.
- BEL A., 1908, « La population musulmane de Tlemcen », *Revue des études ethnographiques et sociologiques*, p. 417-447.
- BONTE P., 1982, « Tribus, factions et État », *Cahiers d'études africaines* 87-88, XXII-3-4, p. 489-516.
- 1987, « Donneurs de femmes ou preneurs d'hommes. Les Awlâd Qaylân, tribu de l'Adrar mauritanien », *L'homme* XXVII, 102, p. 57-59.
- 1985, « Le bétail produit les hommes. », *l'Uomo* IX.
- CHAUVEAU J.P., 1986, « Une histoire maritime africaine est-elle possible ? Historiographie et histoire de la navigation et de la pêche africaines à la côte occidentale depuis le xv^e siècle », *Cahiers d'études africaines* 26, n° 101-102, p. 173-235.
- CHELHOD J., 1961, « La notion ambiguë du sacré chez les Arabes et dans l'Islam », *Revue de l'histoire des religions* 159, p. 67-79.
- 1965, *Les structures du sacré chez les Arabes*, Islam d'Hier et d'Aujourd'hui, Vol. XIII., Paris, G.-P. Maisonneuve et Larose, 288 p.
- DOUTTE A., 1909, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Alger, A. Jourdan.
- DUBIÉ P., 1953, « La vie matérielle des maures », *Mélanges ethnologiques*, Mémoires de l'Institut français d'Afrique Noire, n°23, Dakar, IFAN.
- FREIRE F., 1935, *Narrativas naçrâni-s entre os bidân do sudoeste da Mauritânia: a viagem europeia e suas reconfigurações tribais*. Tese de Doutoramento. Lisboa: FCSH.
- LAFORGUE P., 1935, « Les *djenoun* de la Mauritanie Saharienne », *Bull. Com. études hist. et sc. de l'A.O.F.*



- LEACH E., 1966, « Ritualization in Man in Relation to Conceptual and Social Development », in *Reader in Comparative Religion*, 3rd ed W.A. Lessa et E.Z. Vogt, New York, Harper.
- PELLETIER F.-X., 1986, *Les hommes qui cueillent la vie : les Imragen*, Flammarion.
- REVOL Ltnt., 1937, « Étude sur les fractions d'Imraguen de la côte mauritanienne. », *Bulletin du Comité d'Études historiques et Scientifiques de l'Afrique Occidentale Française*, tome XX, n° 1-2.
- THOMAS M.-A., 1920, *Notes sur les Imraguen de Mauritanie*, Centre des Hautes Études Administratives de l'Afrique et de l'Asie Moderne (CHEAM), vol 30, n° 757.
- VAN GENNEP A., 1920, *L'état actuel du problème totémique*, édition Ernest Leroux.
- WESTERMARCK E., 1935, *Survivances païennes dans la civilisation mahométane*, Paris, Payot.
- 1899, « The Nature of the Arab Ginn. Illustrated by the Present Beliefs of the People of Marocco », *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 29, n° ¾, p. 252-269.