



**HAL**  
open science

## Les Rgaybat (1610-1934) TOME II Territoires et société

Sophie Caratini

► **To cite this version:**

| Sophie Caratini. Les Rgaybat (1610-1934) TOME II Territoires et société. 1989. hal-03609779

**HAL Id: hal-03609779**

**<https://hal.science/hal-03609779>**

Submitted on 22 Mar 2022

**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.

**LES RGAYBĀT  
(1610-1934)**



**Sophie CARATINI**

**LES  
RGAYBÂT**

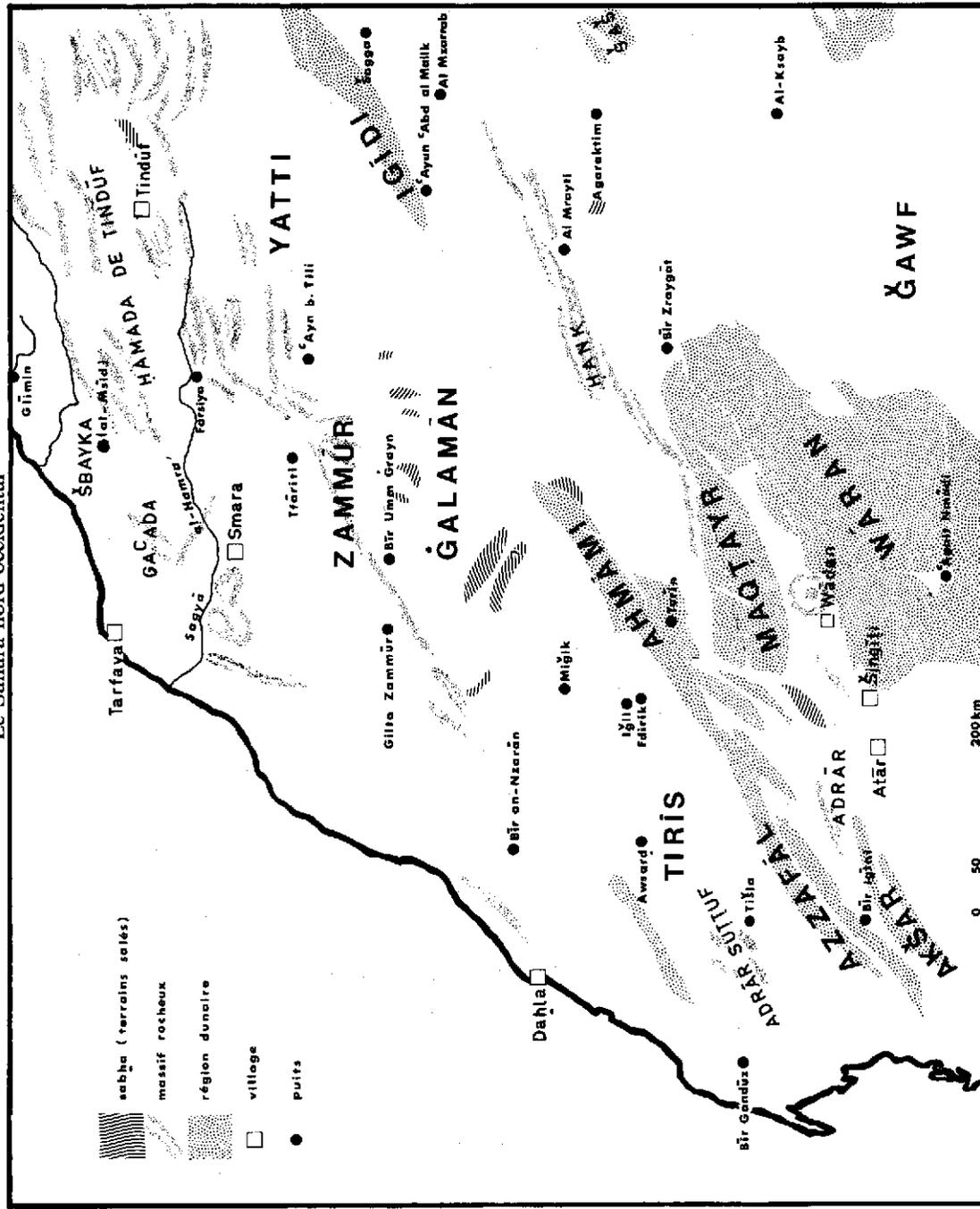
**(1610-1934)**

**TOME II**

**TERRITOIRE ET SOCIÉTÉ**

**Éditions L'Harmattan**  
5-7, rue de l'École-Polytechnique  
75005 Paris

Le Sahara nord-occidental



Carte réalisée par Anie Montigny

## PRÉFACE

*Ce n'est pas un voyage ordinaire que l'on fait à travers le pays des Rgaybât en se laissant emmener par Sophie Caratini. L'invitation est irrésistible, et dans un paysage superbement décrit, nous sommes introduits dans les ombres de la tente comme dans la géométrie politique de ces grands nomades.*

*Le bruit fait autour des Rgaybât m'était parvenu à travers les chroniques des gens de Gumbu du Sahel. Or, dans la plupart des études de cette région la limite sud du Sahara apparaît comme une frontière que ni les ethnologues des nomades, ni ceux des sédentaires (dont j'ai été) ne parviennent à franchir. Ce « sahel », ce rivage qui relève pourtant des deux civilisations, est trop généralement évoqué comme n'appartenant qu'à une seule, en raison d'une coupure administrative qui ne repose que sur des conventions. Conventions bien artificielles pourtant comme en témoignent les épaisses archives laissées par les militaires coloniaux qui, pendant des années, n'ont cessé de placer et de déplacer leurs indispensables « frontières » (« naturelles » bien sûr !) qui leur servent à classer les « tribus » et à distinguer le cas échéant les bons des méchants. Frontières auxquelles les symbioses entre éleveurs et agriculteurs ne se prêtent jamais et qui n'ont cessé d'être enfreintes. Où fallait-il tracer la limite, entre ces régions inventées sous le nom de Mauritanie et de Soudan ? au nord de la transhumance ? au sud des zones de nomadisation ? au nord des cultures sous pluie ou le long d'un isohyète bien choisi ?*

*Or, j'avais donc entendu le nom de « Regeybat » sur ces rives sud du Sahara, parmi les Soninké de Gumbu du Sahel qui en recevaient autrefois la visite redoutée chaque année. Chaque année, dès après les premières pluies, lorsque les paysans devaient s'éloigner journallement de leurs gros villages pour soigner leurs champs, des cavaliers nomades montés sur dromadaires et que mes interlocuteurs identifient comme des « Regeybat », fondaient sur eux pour exiger un tribut en or, prix de la « paix des champs » et qui les autorisaient à vaquer à leurs occupations agrestes*

sans se faire enlever leurs femmes et leurs enfants. Ces dangereux nomades n'étaient pas confondus avec d'autres habitants de ce Sahel, les éleveurs transhumants maures qui, à la saison sèche, venaient lentement du fond de l'horizon dans leurs palanquins posés en déséquilibre sur le dos des bœufs porteurs. Chaque tente maure était l'hôte d'une famille soninké, toujours la même, avec laquelle elle entretenait des relations étroites. Lorsque le doyen de la famille maure dépassait en âge le doyen de la famille soninké, on l'installait à sa place. Les enfants des uns étaient baptisés du nom des autres. En échange de mil, le bétail des visiteurs, parqué chaque nuit sur de nouveaux champs en friche, fumait les terres. Les bœufs porteurs ramenaient les récoltes et leurs propriétaires recevaient un dixième des sacs transportés. Le lait, les peaux étaient échangés, de préférence contre des rouleaux de toile écrue qui servaient à confectionner les tentes. Les liens étroits qui se tissaient avec ces transhumants protégeaient les enfants des sédentaires contre leur capture.

Ce n'était pas le cas en ce qui concerne les Rgaybāt qui ne pactisaient jamais et qui apportaient au contraire la peur.

D'anciennes traditions lient pourtant les familles fondatrices de Gumbu au Tiris : de là viendraient certaines d'entre elles et l'une des grandes esclaves mythiques de la famille Dukure, une femme formidable qui avaient cent et une têtes pour porter cent et une calebasses, en serait selon la légende, originaire. S'agit-il cependant d'un temps où les Rgaybāt n'étaient encore rien ? Le pillage ordonné, l'enlèvement des captifs ou le rançonnement, étant, selon les informations de Sophie Caratini, des activités relativement récentes.

C'est en effet la genèse des Rgaybāt comme peuple politique que nous donne à observer Sophie Caratini et la manière dont ils sont parvenus à se désengager d'un entrelacs social complexe dans lequel ils n'occupaient à l'origine qu'une situation modeste.

Leur rapport avec le désert et ses autres habitants, surtout par le jeu de l'occupation de zones d'élevage différenciées et sans cesse élargies, leur conquête et la politisation du milieu est l'aventure que relate Sophie Caratini en sacrifiant les habituelles rubriques ethnologiques à la démonstration historique de cette entreprise et en lui soumettant l'organisation de ses matériaux.

L'organisation sociale décrite ici se situe dans une période historique relativement ciblée, celle qui s'articule autour de la colonisation et pendant laquelle les Rgaybāt semblent avoir atteint une apogée. Sophie Caratini s'efforce de ramener ses informations ethnologiques à cette période, y compris ses propres observations qu'elle doit donc ajuster au temps. Sur ce plan, l'on reste parfois dans l'incertitude quant au synchronisme des descriptions et des événements, sans que l'on soit pourtant choqué par cette procédure. Au moins, l'auteur ici nous prévient : les Rgaybāt dont on nous parle ne sont plus nos contemporains. Pourtant ils n'ont pas

*disparu. Il reste à nous dire quels combats ils mènent aujourd'hui dans la guerre moderne qui laboure les flancs du Sahara et son peuple.*

*Il y a donc beaucoup à apprendre de cette œuvre, parce qu'elle est visiblement guidée par les questions qui ont intrigué l'auteur et auxquelles elle a voulu se donner à elle-même des réponses. Sa construction est donc celle d'un ouvrage, non pas descriptif ni pédagogique, mais qui donne à voir et à comprendre. Il est, de surcroît, écrit dans un style tout aussi « fonctionnel » qui porte en lui, sans ajouts ni ornements, tout son sens et se trouve par là même illuminé parfois du reflet poétique des lieux et des faits. En bref, il s'agit d'un ouvrage qui a les « défauts » de n'être ni conformiste ni académique, ni donc ennuyeux, et qui donne plaisir à lire et beaucoup à penser.*

*Claude Meillassoux, novembre 1988.*



## INTRODUCTION

Lorsque les forces françaises occupent l'Adrār mauritanien, en 1905, et regardent vers le nord, elles sont arrêtées par un espace désertique immense et inconnu, sur lequel une tribu bédouine finit à peine d'instaurer sa suprématie : les Rgaybāt. Tel est le nom des descendants de Sīd Aḥmad ar-Rgaybī, saint homme, descendant du Prophète — dit-on — et qui s'installa, au début du XVII<sup>e</sup> siècle, au sud du wād Dar'ā, avec sa famille et quelques disciples. En 1934, maîtres incontestés d'un territoire pastoral de 400 000 km<sup>2</sup>, ils sont plus de 25 000. Ils se nomment alors eux-mêmes « fils des nuages » (*awlād an-naw'*) car leurs cycles de nomadisation sont incertains, et soumis exclusivement aux caprices des pluies.

Comment ces pasteurs semi-nomades, et parfois même agriculteurs, sont-ils devenus chameliers et guerriers, dans quel contexte géopolitique ont-ils conquis leur territoire, pour y résister ensuite pendant près de vingt ans à l'occupation coloniale ? Telles sont les questions essentielles auxquelles nous avons répondu dans le précédent volume (*Les Rgaybāt (1610-1934). Des chameliers à la conquête d'un territoire*). Cet historique situe le cadre spatio-temporel dans lequel est née et a grandi l'une des plus grandes tribus bédouines du Sahara occidental. Le contrôle du territoire y apparaît comme une préoccupation permanente des éleveurs.

Au-delà de la chronique événementielle, nous allons ici essayer de montrer comment cette tribu maure, cette *qabila*, s'est constituée à travers la lutte pour le contrôle territorial. Pour ce faire, nous avons choisi d'analyser l'organisation sociale de cet espace, de ce *trab ar-Rgaybāt* (terre des Rgaybāt), sur lequel la vie économique, sociale, et politique de ces pasteurs nomades s'est déroulée entre 1610 (date de l'acquisition d'une terre par l'ancêtre éponyme) et 1934 (date de la reddition des Rgaybāt aux forces coloniales françaises). Il n'y a pas — en effet — de contrôle territorial possible sans une occupation effective de l'espace à contrôler. Cette relation dialectique

du groupe à son espace a de multiples conséquences : il faut d'abord être là, mais il faut aussi être nombreux, et toujours plus nombreux, être unis, être forts et armés et... vivre, c'est-à-dire produire, consommer, se reproduire. Il faut en outre se soumettre aux conditions géographiques locales, compte tenu du niveau de développement des techniques pastorales du lieu et de l'époque. On voit donc que les préoccupations des pasteurs ne se limitent pas à l'élaboration de méthodes d'élevage qui soient en harmonie avec les particularités de leur milieu. Il semble même que les contraintes politico-sociales soient les plus fortes, et qu'il faille relativiser, dans une large mesure, l'impact du déterminisme géographique pour expliquer les modes de vie de ces populations, même s'il convient de reconnaître l'influence évidente de certains facteurs naturels.

Par ailleurs, l'histoire joue, dans cette société, un rôle de tout premier plan, comme dans l'ensemble du monde arabe et musulman. Chacun se définit en référence à son passé. La dynamique sociale elle-même ne saurait être appréciée hors du temps. C'est pourquoi nous n'aurions pu examiner comment, pratiquement, s'est effectuée l'organisation territoriale du *trab ar-Rgaybāt* à une période déterminée, sans avoir parallèlement reconstitué les événements. Seul un souci de clarté nous a conduit à réunir les faits historiques dans un premier volume et les faits de société dans un second. Dans notre esprit, ils sont indissolubles. Notre objectif a été de reconstruire mentalement l'imbrication des éléments de l'organisation territoriale pour mettre en évidence les principaux systèmes de relations, ainsi que les rapports qui interviennent entre ces différents systèmes. A l'origine, nous avons conçu notre corpus d'informations comme autant de réponses fournies à cette unique mais en même temps multiple question : *Qui va où, quand, et pourquoi faire ?*

— *Qui ?* renvoie à tous les individus ou tous les groupes d'individus possibles ;

— *Où ?* renvoie à tous les mouvements possibles effectués sur le territoire ou en dehors de lui ;

— *Quand ?* renvoie à la fois au temps historique et au temps quotidien et saisonnier ;

— *Pourquoi faire ?* renvoie à tous les types possibles d'activité de chacun et de tous.

On peut aboutir, à partir de ce schéma directeur, à la classification des principales activités, du rôle de chacun dans ces activités, des lieux divers où elles se déroulent, et des moments pendant lesquels elles ont lieu. Ce faisant, nous avons éliminé de prime abord toute idée préconçue sur l'importance relative de ces diverses activités, et des individus ou groupes d'individus qui en sont les sujets. Les différences ne sont apparues qu'après la classification que nous avons exprimée en termes de territoire, puisque telle est notre problématique.

Le territoire n'est pas seulement le théâtre des activités sociales, il est en même temps l'enjeu des luttes que mènent l'ensemble du groupe, ou plus précisément les hommes du groupe. Également, à l'intérieur du territoire, comme à l'intérieur de la *qabila*, les rivalités économiques et politiques ont

pour enjeu non seulement l'exercice du pouvoir mais aussi l'usufruit des zones de parcours. Car la richesse des ressources pastorales n'est pas équitablement répartie sur le *trāb ar-Rgaybāt* : il y a des zones dites « préférentielles » de nomadisation ce qui sous-entend un partage des zones de parcours, même si, théoriquement et juridiquement, chacun a le droit d'aller faire paître ses troupeaux ou bon lui semble. Comment les segments sociaux peuvent-ils être égaux s'ils ne disposent pas de pâturages équivalents ? Comment les rivalités peuvent-elles s'exprimer au niveau territorial, et sur quel type de rapports s'établissent les attributions des zones pastorales ? De surcroît, ces zones pastorales ne diffèrent pas uniquement au niveau des ressources en eau ou en végétation. Leur situation géopolitique n'est pas identique ; dans un processus d'expansion guerrière, il est bien évident que les zones situées au centre d'origine sont mieux protégées que les zones périphériques qui sont aussi celles des combats. Comment l'égalité peut-elle se maintenir entre les segments qui occupent le centre et ceux qui occupent la périphérie ? Tous les hommes de la *qabīla* participent-ils de la même façon aux combats ? Y a-t-il des groupes plus guerriers que d'autres, où sont-ils situés et quelle est leur position politique interne ?

A l'intérieur des segments s'organise la vie économique et sociale. Comment s'effectuent les procès de production ? Les ressources pastorales sont-elles équitablement réparties entre tous les éleveurs d'un même segment ? Qui prend les décisions économiques concernant la nomadisation et le choix des pâturages ? Quels types d'organisation spatiale président à tous ces mouvements entre les individus ? L'espace vécu des hommes est-il le même que celui des femmes ? Celui des adultes, le même que celui des enfants ? Celui des personnes libres le même que celui des esclaves ? Comment apparaissent les différences ? Y a-t-il des cercles spatiaux de liberté qui correspondent à des cercles spatiaux de pouvoir ? Quel est le degré d'autonomie de chacun, de chaque famille, de chaque campement à l'intérieur du segment ?

Telles sont les questions types auxquelles notre présentation des faits cherche à répondre. L'espace de chaque individu, de chaque groupe, est significatif de la place de cet individu ou de ce groupe d'individus dans la société. Et la somme des espaces de chacun constitue le territoire, ou du moins la partie vécue, utile, de cette portion d'espace. C'est pourquoi, malgré le découpage classique de notre plan, l'analyse de l'aspect spatial de telle ou telle relation la met automatiquement en rapport avec les autres niveaux de l'organisation sociale qui sont pourtant traités séparément. Prenons un exemple : lorsque nous décrivons l'espace de l'esclave dans le cadre de l'étude de l'unité domestique, nous envisageons certes, en priorité, son rôle économique dans la production, mais aussi, par le biais de l'examen de son espace vécu dans le cadre des activités qui sont les siennes, on voit apparaître son rôle politique, sa place probable dans la hiérarchie sociale.

Nous avons eu la chance d'avoir en notre possession un manuscrit arabe rédigé par Muḥammad Sālim *wuld* 'Abd al-Hayy en 1931 (1). Ce document se veut une synthèse de l'histoire des Rgaybāt. Il a été réalisé d'après les

manuscrits anciens conservés par la famille 'Abd al-Hayy qui exerça la fonction de *qāḍī* chez les Rgaybāt. Ce texte nous a permis de reconstituer l'ordre de naissance des fils et petits-fils de l'ancêtre éponyme. En conséquence, il a été possible de retrouver l'ordre des lignages en tant qu'aînés et cadets, aînés d'aîné ou de cadet, cadets d'aîné ou de cadet, etc. Nous avons obtenu ainsi une suite ordonnée de segments établis d'après le modèle de la filiation patrilinéaire, à partir de l'ordre de naissance des différents ancêtres auxquels ils se rattachent. Nous avons ensuite comparé le rang du segment dans la *qabīla* avec la zone territoriale préférentielle qui lui est attribuée historiquement. De même, nous avons établi une autre série de relations entre les différents segments, leur place sur le territoire, leur rôle dans les activités militaires, leur pouvoir éventuel au sein du groupe. A l'intérieur de chaque segment, nous avons procédé parallèlement. Il n'est pas possible, ici, de faire des distinctions au niveau territorial (au sens strict) puisqu'il s'agit d'unités de nomadisation, et que les ressources pastorales sont exploitées en commun. Nous nous sommes plutôt attachée à analyser la répartition de la richesse en bétail, l'organisation du pouvoir de décisions économiques (production, nomadisation, etc.) et politiques (défense et contrôle territorial, participation aux expéditions guerrières, etc.).

D'après la théorie classique (2), lorsque les segments sont hiérarchisés, ils tendent à se transformer en chefferies. Or, la fonction de chef chez les Rgaybāt est à la fois peu développée et conjoncturelle (guerre), et n'existe pas au niveau tribal. Nous avons donc été amenée à construire un modèle segmentaire dans lequel les *processus de fission et de fusion ne tendent pas à reproduire un système de segments égaux mais un système de segments inégaux. C'est la nature même et surtout le sens de l'inégalité qui est reproduite par ce système de fusion et de fission.*

Les rivalités et compétitions lignagères semblent alors avoir pour fin de tenter, en permanence, de remettre en question *non pas le système lui-même mais le sens des inégalités*. En cela, elles contribuent à lutter contre leur développement, à maintenir l'autonomie, et à freiner l'accentuation de la hiérarchie. Cet équilibre permet en partie au système d'être « acéphale ». L'analyse des positions politiques personnelles des différents chefs de segments et de lignages par rapport à l'administration coloniale au moment où elle allait investir le pays, ainsi que l'étude des choix de rattachement des fractions à la France ou à l'Espagne, permettent d'observer comment le sens des rivalités joue pratiquement. On voit apparaître à la fois l'inégalité du système et la fragilité de son équilibre interne. En revanche, son *apparence égalitaire* explique certains tâtonnements de la politique coloniale qui a fait souvent de grossières erreurs d'interprétation (et donc, de stratégie) dans ses tentatives de division. L'administration a néanmoins bénéficié, parfois sans s'en rendre compte, des contradictions internes de la *qabīla*.

L'esquisse de ce modèle de société lignagère segmentaire nous a incitée à envisager le mariage dit « arabe » en fonction de cette orientation des inégalités que nous dégageons. Nous avons donc posé l'hypothèse que le mariage avec la cousine parallèle patrilatérale pouvait être une alliance orientée. C'est-à-dire que lorsqu'un frère aîné donne sa fille au fils de son

frère cadet l'union ainsi réalisée n'a pas la même signification et ne joue pas le même rôle que lorsque le frère cadet donne sa fille au fils de son frère aîné. La confrontation de cette hypothèse avec les faits de parenté, d'économie et de politique nous a permis de comprendre comment l'alliance matrimoniale concourt à maintenir l'organisation territoriale et favorise la reproduction du système.

Pour faciliter l'appréhension des faits, nous les avons regroupés et hiérarchisés en trois volets classiques : économique, social, politique. Ainsi nous distinguons tout d'abord le territoire de l'espace économique. Le territoire délimite un espace géographique, qui est ici un espace pastoral. Comment cet espace est-il partagé entre les différents segments et quels sont les contraintes techniques et sociales auxquelles le type d'élevage adopté, l'élevage camelin, doit se soumettre ? Telles sont les questions fondamentales auxquelles nous tentons de répondre avant de déterminer la place du territoire dans l'espace économique de la *qabila*. Il ne s'agit pas d'une société d'auto-subsistance ; l'espace économique est donc plus large que l'espace pastoral et doit inclure les zones périphériques d'échange, qu'il s'agisse d'échanges violents ou socialisés.

Nous envisageons ensuite le territoire comme le lieu privilégié de la vie sociale. Nous analysons tout d'abord l'organisation territoriale de la cellule sociale la plus petite, l'unité domestique. C'est à ce niveau que se manifestent les premiers clivages. La vie quotidienne des individus étant centrée sur les activités de production, c'est surtout au sein de celles-ci qu'apparaissent les différences fondamentales. Les autres moments de la vie sociale, telle qu'elle se déroule à l'intérieur de l'espace domestique sont brefs et ne contredisent pas ces rapports de production. Notre description aboutit à l'élaboration d'un schéma particulièrement révélateur qui met en relation l'espace territorial de chacun avec ses activités et son rôle dans la production pastorale.

Les unités domestiques sont regroupées en unités de résidence, les campements, au sein desquels les familles entretiennent des relations de voisinage. Comment sont constituées ces unités de résidence, comment spatialement la vie s'y organise-t-elle, quels sont les principaux types de relations qui s'établissent entre les individus, et comment s'inscrivent-ils au sol, y a-t-il des lieux de sociabilité privilégiés et de quelles valeurs sont-ils investis ? Tels sont les problèmes que nous abordons dans un deuxième temps.

La troisième étape envisage l'unité de nomadisation qui est le groupe résidentiel le plus large, la fraction. Nous nous interrogeons sur la composition et la fonction de ce regroupement territorial. Cette approche nous permet de poser le problème du contrôle territorial tel qu'il se manifeste pratiquement. En quoi consiste ce contrôle, quelles formes prend-il, quel type d'organisation répond à ses exigences ? Les réponses apportées à ces questions permettent de saisir la nature de la « zone territoriale préférentielle », et d'appréhender la structure et les fonctions du segment à travers l'étude de son inscription dans l'espace à tous les niveaux de regroupement des individus.

On peut alors retrouver notre thème initial : la relation qu'entretient la *qabila* avec son territoire. Il s'agit là de l'analyse des relations des différents segments entre eux, à partir de l'organisation territoriale de l'ensemble du groupe. Nous devons pour ce faire reprendre l'analyse détaillée des processus de segmentation tels qu'ils ont effectivement eu lieu dans l'histoire. L'étude de l'organisation politique du territoire permet de dégager un rapport parallèle entre les notions spatiales de centre et de périphérie et la distribution de l'autorité entre les segments. Nous voyons apparaître une relation entre la place des groupes de filiation dans la hiérarchie politique, et la situation de leurs zones territoriales préférentielles respectives. Cette relation se transforme historiquement car le développement de la fonction guerrière, à la périphérie et dans les lignages cadets, vient contrebalancer l'autorité traditionnelle du centre et des lignages aînés. Il est possible de montrer, par la suite, en reprenant certains aspects de l'histoire politique du début du siècle, que les lignages cadets cherchent à supplanter les lignages aînés en s'appuyant sur l'autorité coloniale pendant la période de la résistance. Cette analyse permet de vérifier notre hypothèse de départ sur l'inégalité orientée des segments, et de voir comment cette inégalité se manifeste, dans la réalité, en particulier au niveau des échanges internes (circulation des biens et des femmes). Nous pouvons alors envisager l'alliance matrimoniale en fonction de ce que nous avons montré précédemment, et formuler, à l'aide d'une étude exemplaire (alliances contractées dans un lignage sur cinq générations), l'ébauche d'une nouvelle interprétation du mariage dit « arabe » (tel qu'il est pratiqué chez les Rgaybāt) et, en particulier de sa nature soi-disant « endogamique ».

*erratum* : Afrayīl a été translittéré 'Afrayīl par erreur dans le tome I.

1. Reproduit dans l'annexe du tome 1.
2. Cf. D. MARSHALL SAHLINS, 1961.

## CHAPITRE I

### ESPACE ÉCONOMIQUE ET TERRITOIRE

*« Le troupeau est comme la lune lorsqu'il ne croît pas, il décroît. »*

(Proverbe)

Au commencement de leur histoire, les Rgaybāt n'ont pas de territoire propre : du XVII<sup>e</sup> siècle au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, ils nomadisent dans des régions contrôlées par des groupes *hassān* (1) : les Takna et les *awlād Dlaym* (2). En revanche, ils disposent d'un espace économique. Quel est-il ? Il varie au cours de l'histoire en fonction avant tout de l'importance démographique de la *qabīla*. Cette importance démographique est, au minimum, proportionnelle à l'accroissement du nombre des troupeaux. Les Rgaybāt sont essentiellement des éleveurs : ils ne sauraient survivre à la disparition de leur bétail sans une reconversion totale de leur mode de vie. L'agriculture a joué, très certainement, un rôle appréciable dans la vie économique des premiers d'entre eux lorsque les campements ne s'éloignaient pas de la *Sāgya al-Hamrā'*. Au XIX<sup>e</sup> siècle, le passage rapide au grand nomadisme, permis et provoqué par l'extension méridionale des parcours des éleveurs, modifie quelque peu l'équilibre agriculture/élevage, et l'activité agricole devient secondaire sans pour autant disparaître complètement. Cela ne signifie évidemment pas que les besoins en céréales de la population se soient modifiés : ce qui ne peut plus être récolté sera échangé contre les produits de l'élevage.

En se libérant de la tutelle politique des habitants des *qṣūr* (3), les Rgaybāt accentuent donc leur dépendance économique à l'égard des régions agricoles. Mais lorsqu'ils se battent, ce n'est pas à ce propos : l'alliance avec les Takna leur garantit l'accès aux marchés (4).

Si, donc, les Rgaybāt ont lutté, ce n'était pas pour acquérir des champs ni des marchés, mais des pâturages pour leurs troupeaux. Jusqu'à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, ils parcourent en toute sécurité les espaces qui leur sont nécessaires. Mais ils doivent ensuite prendre les armes pour acquérir le libre accès, puis le contrôle, de leurs terrains de parcours. On peut, au fil de l'histoire, dessiner les contours de leur espace économique. Il est constitué, en tout premier lieu, par les terrains de parcours des nomades et par les zones agricoles qui leur sont immédiatement périphériques. Située, jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle, au nord sur le *wād Nūn*, cette périphérie s'élargit vers le sud pour englober la région de l'Adrār, et s'étend même jusqu'au fleuve Sénégal (le

marché de Ndār, Saint-Louis, en particulier). C'est là qu'en effet les populations ayant une nomadisation méridionale vont s'approvisionner. La période de la récolte des dattes, en Adrār, est même un moment privilégié qui attire de nombreux campements vers les palmeraies.

Il ne faut pas omettre, dans la zone périphérique, les vastes régions d'élevage qui servent de refuge aux troupeaux pendant les mauvaises années. Là aussi, les limites varient au cours de l'histoire. Orientées exclusivement vers le nord jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle, elles s'étendent ensuite vers le sud (Adrār, Trârza et même Tagānt) au fur et à mesure que les parcours des nomades s'en rapprochent. D'autres régions d'élevage font également partie de l'espace économique de la *qabīla*. Ce sont les plus périphériques, les plus lointaines. Les Rgaybāt n'y mènent jamais paître leurs troupeaux, mais certains d'entre eux y organisent parfois des expéditions de prise de bétail. Les troupeaux de la *qabīla* peuvent, de la même façon, être la proie d'autres éleveurs guerriers nomadisant généralement dans des régions difficilement accessibles. Ce degré d'accessibilité varie lui aussi au cours du temps. Les Tagakānt de Tindūf (5), par exemple, sont hors de portée pendant presque tout le XVIII<sup>e</sup> siècle. Au début du XX<sup>e</sup> siècle, les pâturages de cette région sont devenus partie intégrante du territoire.

On peut donc distinguer, dans l'espace économique des Rgaybāt :

- un centre composé des pâturages habituellement exploités par les éleveurs ; il correspond aux limites du territoire que les Rgaybāt cherchent à contrôler ;
- une périphérie proche et amie où les nomades trouvent à la fois des marchés agricoles et des pâturages refuges en cas de sécheresse ;
- une périphérie lointaine et hostile que constituent les zones où l'on va s'emparer du bétail d'autrui et celles d'où l'on vient vous voler ; elles se recourent parfois.

## I. TERRITOIRE ET TERRAINS DE PARCOURS : PARENTÉ ET NOMADISME

Le territoire est le lieu de la vie sociale, économique et politique du groupe. Il correspond à l'ensemble des terrains de parcours contrôlés par la *qabīla*. Il n'est qu'une portion de l'espace économique des Rgaybāt, mais il en est la plus vaste et la plus importante. C'est par l'exploitation de ce territoire que les nomades réalisent leur activité de production première : l'élevage. Ses limites définissent également une étendue, un espace géographique. Les éleveurs doivent s'adapter à ses caractéristiques.

Il est d'usage, lorsqu'on tente d'exposer les spécificités de la vie économique d'un groupe humain, de commencer par un chapitre qui énumère les caractéristiques du milieu géographique dans lequel se meuvent les individus (6).

Le paysage des régions désertiques semble dans l'ensemble, peu marqué par la main de l'homme. L'agriculture à quelques exceptions près, y est

inexistante et l'élevage, extensif, n'a pas donné lieu à un paysage de bocage. Pourtant, des travaux récents, effectués principalement en régions sahé-liennes, ont montré à quel point l'exploitation, ou la non-exploitation, de la couverture végétale par différents types de bétail pouvait modifier le paysage saharien.

L'habitat humain concourt également à dessiner les contours d'un paysage. Si les campements, une fois évanouis, laissent peu de traces, il n'en est pas de même des villages et des villes. A la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, il n'y a que deux villages à l'intérieur du territoire des Rgaybāt : Tindūf, à peu près totalement délaissée par les Taġakānt en 1890 (7), et Smara, construite et abandonnée en quelques dizaines d'années (8). Il faut attendre la période coloniale pour voir surgir des sables de nouvelles cités. Au début, elles ne sont que de petits postes militaires fortifiés : Daĥla, Tarfaya, Fdirik et Bir Umm Grayn (ou Bir Moghrein).

Le paysage est le reflet de l'espace aménagé par et pour les éleveurs. On y remarque immédiatement la précarité de cet aménagement : quelques points d'eau, des tombes, quelques monuments funéraires érigés sur le tombeau d'un saint... presque rien. Quant aux modifications du tapis végétal, ou même du climat, nées de l'exploitation pastorale du territoire, elles sont certainement importantes, mais aucune étude scientifique n'a été faite à ce propos dans la région.

Climat, relief, podologie, flore, faune, etc., constituent les données générales de cet espace géographique. Nous n'en ferons pas l'énumération et renvoyons le lecteur aux ouvrages des géographes.

En effet, ces facteurs sont susceptibles d'intervenir à des niveaux divers de la vie sociale (économique, politique, culturel) ou encore de ne pas intervenir du tout. Prenons l'exemple des dunes, élément du paysage. Nous retiendrons ce qui intéresse directement les Rgaybāt en posant les questions suivantes :

- Est-ce une zone fréquentée ? Par qui et quand ?
- Est-ce une zone de pâturage ?
- Est-ce un point de repère ?
- Est-ce un refuge, un obstacle ?
- Souhaite-t-on y planter sa tente et où ? etc.

Quelques-unes des composantes du milieu géographique seront donc évoquées, lorsqu'elles ont donné lieu à des processus d'adaptation particuliers : à propos du cycle pastoral, des choix de sites favorables à l'installation des unités résidentielles, des tactiques guerrières, etc.

L'espace pastoral des Rgaybāt est constitué par le territoire à proprement parler, c'est-à-dire l'ensemble des zones de parcours qu'ils contrôlent. S'y ajoutent les régions périphériques amies, où les troupeaux sont acceptés pendant les périodes difficiles. Elles seront envisagées à part étant donné leur caractère d'exception. Il convient d'étudier comment, à l'intérieur du territoire, qu'on peut nommer l'espace pastoral « habituel », les Rgaybāt s'organisent, entre eux, pour se répartir les richesses naturelles. Une première information nous est fournie par la dualité nominale des deux principaux groupes : Rgaybāt de l'Ouest (Rgaybāt Sāhil) et Rgaybāt de l'Est (Rgaybāt Šarg ou Rgaybāt al-Gwāsīm (9).

On peut se demander pourquoi, historiquement, la *qabila* qui a occupé ces régions immenses a toujours été unique et non scindée en deux groupes voisins, amis ou ennemis, qui auraient eu chacun, l'un à l'est, l'autre à l'ouest, une nomadisation nord/sud ? Deux facteurs en sont la cause : le temps et l'espace, l'histoire et la géographie.

### A. L'espace pastoral au XVII<sup>e</sup> siècle et au XVIII<sup>e</sup> siècle

A l'origine, les Rgaybāt sont de petits transhumants dont les terrains de parcours ne dépassent guère le *wād Šbayka*. Ils possèdent un peu de petit bétail, sont essentiellement agriculteurs et peu nombreux. Il est possible qu'ils restent assez groupés. Ayant la réputation d'être des hommes de religion, ils sont en paix sur le territoire des *ayt Lahsan*, Takna des *ayt aġ-Gmal* (10), et font allégeance aux seigneurs *Glīmin* (ou Goulimine). Ils ne leur versent pas la *ħurma* (11) que les tributaires payent, en pays maure, aux groupes guerriers, mais le *ġāfir* (12), de moindre importance, et qui est plutôt considéré comme la consécration d'une relation d'alliance entre un protecteur et un protégé, ou même entre groupes équivalents. C'est une garantie de paix. De cette époque, la mémoire collective a gardé peu de choses :

*« Les Rgaybāt s'occupaient à la lecture du Coran et s'adonnaient à l'étude de la science. Ils vivaient de commerce divers et de labeurs. Ainsi ils accumulèrent les biens et se multiplièrent en procrétant (13). »*

Il est également possible que leur réputation religieuse leur permette d'acquérir quelques dons de la part des nomades des environs (14). Ils ont certainement presque toujours vécu sous la tente. Un doute subsiste cependant car des ruines dans le *wād Šbayka* leur sont attribuées. De plus, les traditions rapportent, à propos du passage de la sédentarité au nomadisme des premiers Rgaybāt, l'anecdote suivante : *Sīd Aħmad ar-Rgaybī* fut enterré dans le *Maħmid*. Au lendemain de sa mort, ses disciples (puisqu'il n'avait pas d'enfant, il s'agit d'S.A.R.1. [15]) lui construisirent un tombeau, une *qubba*. Le monument funéraire s'écroula dans la nuit. On le bâtit à nouveau ; il s'écroula encore. Il fut alors admis que *Sīd Aħmad ar-Rgaybī* voulut ainsi montrer à ses enfants et descendants la voie du nomadisme, leur interdisant désormais d'habiter dans des maisons. Cette légende ne démontre pas évidemment que les premiers Rgaybāt ne vivaient pas sous la tente, mais le fait qu'elle existe, et qu'à une certaine époque, la société ait éprouvé le besoin de l'inventer, est en soi significatif.

Les traditions font également état, d'un acte par lequel *Sīd Aħmad ar-Rgaybī* aurait acheté une terre au sultan (16). Or, en pays musulman, les terres non vivifiées sont considérées comme des terres mortes, n'ayant aucune valeur, et ne pouvant en aucun cas faire l'objet de transactions. Elles ne peuvent appartenir ni à un individu, ni même à une communauté. Il n'est de propriété foncière (privée ou collective) que quand la terre est le lieu d'une production agricole. C'est dire qu'une terre morte cesse de l'être à partir du moment où elle est cultivée. On peut alors parler de régime foncier. La terre, vivifiée, acquiert une valeur marchande et peut faire l'objet de transactions.

Si, donc, l'ancêtre éponyme de la *qabīla* a réellement acheté une terre, il ne peut s'agir que d'une zone cultivée. Cela confirme, dans le lointain passé des Rgaybāt, un stade agricole. Mais un agriculteur s'il est également éleveur, n'est pas forcément un villageois. Tout dépend de la place relative de l'agriculture et de l'élevage dans ses activités de production. Aujourd'hui encore, les nomades, et plus particulièrement certains Rgaybāt al-Gwāsim, continuent de transporter dans leurs bagages, un araire. Il est vrai que l'agriculture n'a pas totalement disparu de leurs activités, et que bien des familles exploitent des fonds de *wād*, nommés *ma'adar*, où elles vont semer, après les crues, les années pluvieuses. La situation actuelle de guerre au Sahara occidental a considérablement modifié les activités économiques des éleveurs. Pourtant ces zones agricoles sont nombreuses au nord-ouest du *trāb ar-Rgaybāt*, de l'Imrikli au *wād Dar 'a*. Elles sont délimitées avec précision et peuvent, depuis la période coloniale, donner lieu à des transactions : elles ont été appropriées de façon privative par les individus (ou familles) qui avaient l'habitude de revenir les cultiver chaque année. Cela s'est effectué au détriment de la pratique collective.

C'est sans doute au moment de la première scission des Rgaybāt en deux groupes distincts qu'il faut chercher l'origine de la double orientation est/ouest qui marque leur histoire. C'est le premier niveau de segmentation de la *qabīla*. L'événement est d'importance. La mémoire collective l'a précieusement gardé, et le rapporte sous la forme suivante : Sīd Aḥmad ar-Rgaybī avait deux fils : Qāsim et A'li. Qāsim était l'aîné. C'était un homme fort et avisé qui sut réunir et faire prospérer de nombreux troupeaux. Son frère était un chenapan : il lui volait du bétail qu'il allait vendre. Sīd Aḥmad ar-Rgaybī décida, avant sa mort, d'établir l'ordre entre ses fils et les sépara : il dit à Qāsim de nomadiser à l'est et ordonna à A'li de s'en aller vers l'ouest. Depuis ce jour, les Rgaybāt aiment à le conter, lorsque les al-Gwāsim, descendants de Qāsim, se rencontrent sur un même pâturage avec les Rgaybāt Sāḥil, descendants d'A'li, ils établissent toujours leurs campements de manière à ce que les premiers soient à l'est des seconds. L'histoire ne parle pas du troisième fils de Sīd Aḥmad ar-Rgaybī, A'mar, le benjamin. Ses descendants font aujourd'hui partie des Rgaybāt Sāḥil. Cette légende est remarquable. Elle met en scène deux personnalités antinomiques : l'aîné, sage, riche et paisible ; le cadet turbulent, pauvre et violent. L'un accumule, l'autre vole et, sans doute, dépense. Nous retrouvons la dualité de la société maure : le religieux et le guerrier, le *zwāyī* et le *ḥassānī* (17). On comprend aisément qu'il était inutile de citer le troisième fils : il est implicitement assimilé au cadet. Quant à la fille, son existence est occultée, non seulement par cette légende mais, d'une façon plus générale. Pourtant Sīd Aḥmad ar-Rgaybī a eu une fille, Sultāna, morte avant d'avoir été mariée. Son tombeau est près de celui de Ballāw (Rgaybāt Sāḥil) (18) à Tazwa Mirān. C'est un lieu de pèlerinage fréquenté notamment par les vieux, les malades, les infirmes et les femmes stériles.

Il est probable que la première scission des Rgaybāt n'ait pas eu lieu du vivant de l'ancêtre. Un lignage se sépare rarement des autres au niveau de la première génération. Ce serait là une attitude suicidaire, à moins que le

chef de famille n'ait eu, comme Mā' al-'Aynīn... une trentaine de fils (19). Il faudrait, dans le cas contraire, un drame de famille particulièrement grave pour qu'une telle rupture survienne. La scission est probablement intervenue plus « normalement » c'est-à-dire lorsque le groupe de filiation s'est élargi à plusieurs générations. L'unité de résidence devint alors difficile, et l'autorité du lignage aîné mal supportée par les représentants du ou des lignages cadets. Parmi ces cadets, certains sont devenus âgés et respectables. Leurs fils et petits-fils aspirent à l'indépendance. D'autres facteurs peuvent également provoquer la séparation, notamment chez les nomades ; ils sont d'ordre économique : les troupeaux, devenus trop importants, exigent la dispersion. On a toujours le recours de les envoyer au loin avec les bergers mais, pour avoir des bergers sûrs, il faut être puissant et riche. De plus, les éleveurs ont besoin pour leur alimentation quotidienne, de la proximité d'une partie au moins de leurs troupeaux : les chamelles laitières.

La légende que nous avons évoquée a dû certainement naître beaucoup plus tard, lorsque la séparation des Rgaybāt était chose faite depuis longtemps.

Les notions de *sāhil* et de *šarg* sont moins précises que celles d'ouest et d'est par lesquelles nous les traduisons improprement et par commodité. Elles ne font pas référence aux points cardinaux, mais à des régions par rapport auxquelles on a coutume de s'orienter. Le *sāhil* fait référence aux zones qui bordent l'océan Atlantique, du *wād Nūn* jusqu'à Saint-Louis. Le *Šarg* est encore plus vaste puisqu'il s'étend, du nord-est au sud-est, de la *hamada* de Tindūf au Brakna. Au début du XX<sup>e</sup> siècle, la nomadisation des Rgaybāt *Sāhil* s'étend beaucoup plus au sud que celle des Rgaybāt al-Gwāsīm qu'on appelle alors parfois Rgaybāt du tell, du « nord ». Le tell est, pour les gens du désert, la région du *wād Nūn*. Ce peut être aussi la montagne, l'Atlas. Les populations de la *Sāgya al-Ḥamrā'*, par exemple, appellent plus volontiers les Rgaybāt al-Gwāsīm, Rgaybāt *Šarg* et ceux de la Mauritanie les nomment souvent Rgaybāt Tell.

Les Rgaybāt se sont-ils séparés avant ou pendant qu'ils nomadisaient dans la Ga'ada, cet *iliwīs* (« tapis de selle ») de Sid Ahmad ar-Rgaybī ? Reprenons la comparaison que nous avons établie entre les Rgaybāt d'hier et les Filāla d'aujourd'hui (20) :

« La tribu comprend deux fractions faisant au total 200 tentes :

— Chorfa

— Oulad Sidna Boubaccar Siddig

(...) Les Filāla nomadisent entre l'oued Chebika et la Gaada dans le sillage des Ait Jmel. Leur caractère religieux les fait respecter par tous et ils ne sont les protégés de personne. Ils ne descendent jamais jusqu'à la Séguia (...) Ce sont presque des sédentaires. (...) La tribu est riche en chameaux et en moutons à laine (21). »

Nous en déduisons, par association, que les Rgaybāt n'étaient pas scindés en deux groupements avant leur extension vers la *Sāgya al-Ḥamrā'*.

Au XVIII<sup>e</sup> siècle, ils parcourent les pâturages de la *Sāgya al-Ḥamrā'*. Si leur paysage s'est un peu transformé, leur mode de vie n'a pas fondamen-

talement changé. Le nord de la Sāgya est un pays de plateaux fertiles entrecoupés par des plaines sableuses. La circulation y est aisée, sauf dans le Zayni et l'Aydār qui sont plus montagneux. La mer est bordée par un cordon de dunes. La partie orientale y est plus agricole que la partie occidentale à l'exception de la plaine cultivée de la Dura.

Passer de la Ga'ada à la Sāgya al-Ḥamrā' ne représente pas un long parcours : le sud du plateau borde la vallée du wād. C'est une large vallée, profonde, sableuse, difficile à franchir. Pâturages et terrains de culture y sont nombreux. En fait, ce qu'on évoque généralement sous le terme « région » de la Sāgya al-Ḥamrā' comprend :

- la vallée du wād ;
- les régions fertiles qui la bordent depuis Smara jusqu'à al-'Ayūn : les plaines de la Bṭayna, le plateau d'Izik et de la Ga'ada, la plaine de la Dura ;
- l'Imrikli, qui s'enfonce dans le désert, généralement associé à cet ensemble car les terrains de culture sont nombreux et les modes de vie semblables.

A l'ouest, sont les brouillards côtiers, les dunes de sable, les eaux saumâtres ; à l'est, le plateau aride de la hamada.

La région de la Sāgya al-Ḥamrā' est le dernier îlot cultivé de la zone septentrionale du Sahara. Encore ne s'agit-il pas de culture irriguée. On y pratique une agriculture de décrue, après les pluies. Les wād coulent encore au nord, les bonnes années. La vie agricole est trop irrégulière et incertaine pour permettre la sédentarité. C'est une région complémentaire : les habitants des qṣūr septentrionaux, comme les éleveurs du désert, viennent y mener leurs troupeaux et y semer l'orge. Seuls peuvent y survivre des groupes numériquement peu importants : de petits transhumants mi-agriculteurs, mi-éleveurs, associés aux populations du wād Nūn afin d'avoir le recours de s'y réfugier en cas de sécheresse. Outre les moutons à laine et les chèvres, on rencontre des chameaux, des ânes, des chevaux et, plus rarement, les années pluvieuses, quelques bœufs.

A la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, les Rgaybāt sont passés au Zammūr où ils se mêlent aux awlād Sālīm et awlād al-Mawlāt (22). Le Zammūr est un pays de moutonniers : les fractions qui y nomadisent sont probablement les moins guerrières des awlād Dlaym. Les Rgaybāt, dont la réputation religieuse est bien établie, et qui sont, *a fortiori*, protégés par un groupe puissant, s'avancent sans problèmes au milieu de leurs campements. Une politique matrimoniale avisée est menée rondement : après quelques générations, les awlād Sālīm et les awlād al-Mawlāt deviennent, pour bien des Rgaybāt, des parents maternels :

*« Lorsque les Rguibat devinrent nombreux, ils s'avancèrent et s'installèrent au Zemmour où ils vivèrent en très bons termes avec ses habitants et se marièrent avec les femmes de ces derniers (23). »*

Le massif du Zammūr est une zone relativement arrosée : l'isohyète reliant les points géographiques qui reçoivent plus de 50 mm d'eau par an

en dessine les contours. C'est un massif rocheux déchiqueté, bordé de falaises. Les *wād* y sont profondément encaissés. Les eaux ruissèlent dans des cuvettes fermées et forment de grandes mares qui subsistent plusieurs mois. La plus grande est également la plus célèbre ; on l'appelle « *gīlta Zammūr* » ou même tout simplement, « *al-gīlta* » :

*« La Guelta collecte les eaux qui tombent dans un rayon de 30 kilomètres environ. Bien remplie, elle permet d'abreuver des troupeaux assez considérables et peut durer un an. Le fait est cependant assez rare. L'eau disparue, on peut creuser des puisards qui donnent de l'eau pendant très longtemps encore. Dans les années malheureuses elle se couvre d'un magnifique tapis de verdure. Mais les pâturages ne peuvent subsister plus de six à sept mois (octobre à mars) si abondantes qu'aient été les pluies. Les herbes sont grillées et les vents chauds les réduisent en poussière. Le pays est alors complètement dénudé (24). »*

D'après Muḥammad al-Muḥṭār *wuld an-Ndī*, le terme même de Zammūr est associé à la réalité géographique de la région (en fait il s'agit d'un terme berbère signifiant l'« olivier sauvage ») :

*« Zemmour veut dire que lorsque les oueds coulent, l'eau mugit jusqu'à effrayer les populations ; on dit de cela "zim" c'est-à-dire mugir et mour al-Haraka veut dire le mouvement, le déplacement (25). »*

Situé au nord du tropique du cancer, le Zammūr participe aux zones climatiques du bassin méditerranéen. Son altitude, relative en comparaison de la platitude générale du relief, et la proximité de l'océan, favorisent la pluviométrie. Néanmoins les précipitations sont très irrégulières. Il y a même des années sans eau : les pasteurs doivent alors rejoindre, avec leurs troupeaux, les régions de la Sāgya al-Ḥamrā' ou même du *wād Dar'a* et du *wād Nūn*. Les bonnes années, en revanche, on peut cultiver l'orge dans certains fonds de *wād*. Paysage de rocher, de mares et de pâturages fournis, lorsqu'il a plu, le Zammūr est, à la belle saison, le paradis des moutons à laine. Lorsque les chaleurs de l'été ont grillé les herbages, moutons et campements remontent vers le nord : les moutonniers n'estivent pas dans le désert. En revanche, les chameliers viennent y installer leurs campements d'été autour des principaux puits.

Si le Zammūr est favorable au développement de l'élevage, et bien que son climat, sec, soit très sain, la vie y est dure pour les hommes : les écarts de température sont très grands tant entre la nuit et le jour qu'entre l'hiver et l'été :

*« La température la plus fréquente est le froid ; les chaleurs arrivent à la fin de l'été et au début de l'automne. C'est au printemps que le froid est le plus intense et que viennent les brouillards que certains appellent "dzehala" : ce dernier est comme la pluie sans être la pluie (26). »*

C'est un Maure qui parle : il est frappé par le froid plus que par la chaleur à laquelle il est accoutumé. Un Européen aurait sans doute ajouté que le Zammūr est, l'été, une véritable fournaise dont la température est augmentée

encore par la présence des roches sombres et dénudées. Les populations du Zammūr se reconnaissent d'ailleurs à leur vêtement : ils portent, l'hiver, comme les montagnards de l'Atlas, la djellaba de laine.

## B. L'évolution démographique

En 1796, déjà, un Rgaybī enseigne le Coran à Tindūf et les campements de la *qabīla* se rapprochent de ceux des éleveurs Taġakānt. La progression des Rgaybāt a été rapide : entre la naissance de l'ancêtre éponyme, en 1590 et l'année 1800, deux siècles se sont écoulés, soit, sept générations : il est d'usage chez les historiens démographes d'adopter le nombre moyen de 30 ans pour évoquer le temps qu'il faut à une génération pour se renouveler. Il aurait donc fallu, à partir d'un ancêtre unique, sept générations pour que les Rgaybāt soient à l'étroit dans le Zammūr. Nous ne pouvons pas faire de démographie historique car nous ne disposons pas des sources suffisantes à l'élaboration d'une telle étude ; pourtant, en nous inspirant des principaux facteurs que ces nouveaux historiens de la population ont dégagés, nous allons tenter, par un calcul rapide, de déterminer les grandes lignes de la composition de la population « Rgaybāt » qui nomadise entre la Sāgya al-Ĥamrā' et le Zammūr à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. C'est en effet le moment à partir duquel les campements de la *qabīla* sont sur le point de déborder la région. C'est le moment de la rupture entre, d'une part, les Rgaybāt al-Gwāsim et les Rgaybāt Sāhīl, et, d'autre part, entre la production mixte à dominance moutonnaire et le développement de l'élevage exclusivement camelin. C'est aussi le temps révolu des marabouts et les premiers balbutiements des guerriers. La société est à la veille de subir une mutation profonde.

En suivant Leroy Ladurie et les démographes historiens (27) considérons trois facteurs : la fécondité, la nuptialité et la mortalité.

### a) la fécondité

Les Rgaybāt, au XVIII<sup>e</sup> siècle, ne cherchent pas à limiter les naissances : il est nécessaire d'avoir le plus d'enfants possibles, pour une femme comme pour un homme. Il existe, bien entendu, des pratiques clandestines d'avortement, mais elles sont quantitativement négligeables. L'allaitement qui, selon la coutume, se prolonge pendant 18 mois a, sur l'organisme, un effet souvent stérilisant et retarde la grossesse suivante. En moyenne, une femme va donc avoir un enfant tous les deux ans. Une femme normalement constituée met donc au monde entre 10 et 15 enfants. Compte tenu du taux élevé de la mortalité infantile (40 % aujourd'hui, peut-être plus encore à l'époque), elle en conservera entre cinq et sept.

### b) La nuptialité : le mariage

Les démographes historiens ont mis en évidence l'importance de l'âge du mariage ainsi que celle du célibat. Dans les pays de religion chrétienne,

ce dernier a pu avoir une influence non négligeable sur la démographie, mais en terre d'islām, il est pratiquement impensable : un homme ne saurait avoir d'indépendance, de tente personnelle, s'il n'est pas marié, sauf dans des cas exceptionnels qui ne jouent pas ici. D'une manière plus générale, nous dirons que le célibat n'existe pas : la pression sociale qui pousse tous les individus, hommes et femmes, à se marier est très forte. Personne ne saurait y résister. C'est donc un facteur que nous pouvons éliminer.

Pour déterminer l'âge du mariage, nous ne pouvons nous référer qu'à l'époque actuelle. Dans l'ensemble du monde maure, on se marie jeune : entre 14 ans et 16 ans, pour les filles (parfois plus jeunes encore), et entre 18 et 20 ans pour les garçons. La polygamie stricte n'a pas cours chez les Rgaybāt où elle est réprouvée par la morale sociale et endiguée par les particularités des contrats de mariage. Mais la polygamie, au sens large, ne consiste pas uniquement à posséder plusieurs épouses en même temps ; le concubinage est une forme de la polygamie, et le divorce, qui permet les mariages successifs, en est une autre. Le concubinage est assez fréquent avec les femmes de rang inférieur : les esclaves. Le divorce est actuellement un phénomène extrêmement répandu dans les villes. Il était probablement beaucoup moins fréquent dans le passé. Cette hypothèse se vérifie au niveau des personnes âgées qui sont encore en vie : beaucoup d'entre elles ont passé leur vie avec un, au maximum deux compagnons (ou compagnes). Des enquêtes statistiques seraient nécessaires. Un facteur cependant, d'importance, alimente notre propos : le caractère politique que revêtait, la plupart du temps, les alliances matrimoniales. Dans l'histoire des Rgaybāt le mariage a joué un rôle essentiel puisqu'il a permis l'assimilation d'un grand nombre d'individus à la *qabīla*. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, il est fondamental. Peut-être perdra-t-il un peu de son importance lorsque les guerriers auront réussi à dominer les groupes voisins et que la force des armes aura, pour une certaine part, remplacé la stratégie politique. A l'époque où nous nous situons, le divorce est donc freiné : il serait très mal venu, voire imprudent, de répudier une femme issue d'un lignage de notables.

Dans une société patrilinéaire à dominante patrilocale, la femme va, la plupart du temps, habiter dans le groupe d'appartenance de son époux. Les Rgaybāt ont parfois tenté d'imposer la matrilocalité aux étrangers qui épousaient leurs filles. Théoriquement la patrilinéarité ne permet pas aux enfants issus de ces unions de devenir Rgaybāt : s'ils le deviennent, ce sera au titre de l'assimilation.

Compte tenu de ces différents facteurs, nous ne retiendrons, dans nos calculs, que les individus de sexe masculin. Nous obtiendrons ainsi le nombre de tentes des Rgaybāt issus de l'ancêtre éponyme par les hommes exclusivement. En admettant que Sīd Aḥmad ar-Rgaybī ait été réellement descendant du prophète, ils forment donc l'ensemble des Chorfa, les nobles de la *qabīla*. A ces parents réels, il faut ajouter les parents issus d'un processus d'adoption que nous appelons « assimilés classificatoires », ceux qui ne sont pas issus de l'ancêtre par les hommes. Ils ont été intégrés au groupe depuis le mariage de Sīd Aḥmad ar-Rgaybī avec une femme des Sallām :

« Les premiers qui vinrent à lui furent les Sellam d'origine arabe. Sid Ahmed se maria avec une femme Sellam et ses enfants devinrent ainsi neveux des Sellam qu'on appela dès lors Reguibat (28). »

Cette politique s'est poursuivie jusqu'au XX<sup>e</sup> siècle. Une accélération de l'assimilation se fera lorsque les Rgaybāt acquerront le prestige de la force guerrière. Ce n'est pas encore le cas à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. D'après les données dont nous disposons, les parents « assimilés classificatoires » (30) représenteraient actuellement environ les deux tiers de la *qabīla*. Il nous a été demandé de ne pas divulguer les noms des lignages d'origine extérieure, et particulièrement les plus anciens. Nous serons donc contrainte ici, à analyser ces mécanismes sans utiliser des informations qui nous ont été pourtant données. Les principales fractions qui constituent cette partie des Rgaybāt ont conservé un récit légendaire qui raconte les circonstances de l'arrivée du premier d'entre eux auprès des Rgaybāt. Certains situent l'événement à l'époque même de la vie de Sid Ahmad ar-Rgaybī et montrent, d'une manière ou d'une autre, l'amitié et le respect réciproque des deux ancêtres. Ce sont des épisodes de leur histoire que les Rgaybāt n'oublient certes pas, mais qu'ils préfèrent garder pour eux.

La plupart de ces *dhīla* (29) ont été amenés à demander l'asile et/ou la protection des Rgaybāt pour des raisons de religion, de misère ou de peur. Il y eut également des indépendants qui, pour une raison ou une autre ont dû, ou voulu, quitter leur groupe d'appartenance ; certains en sont même fiers, si le groupe d'origine est prestigieux. Les membres de la famille Dāf, par exemple, qui se considèrent comme Rgaybāt et sont considérés comme tels par tout le monde, ne cachent pas leur origine *awlād* Dlaym. A propos de cette famille, dans laquelle nous avons longuement séjourné, nous pouvons préciser que si Dāf, l'ancêtre éponyme du lignage, était un *wuld* Dlaym, pratiquement toutes les femmes de cette lignée qui s'étend maintenant sur près de cinq générations sont des Rgaybiyāt nobles (30).

D'autres groupes adoptés, au contraire, éludent la question de leur origine ou même nient vigoureusement le fait qu'ils pourraient avoir une origine extérieure, et vénèrent Sid Ahmad ar-Rgaybī comme s'il était réellement leur ancêtre. Nous ne les citerons pas ici. Remarquons toutefois l'extraordinaire persistance de ces facteurs. Beaucoup de parents « assimilés classificatoires » ont épousé, comme les descendants de Dāf, les filles des Rgaybāt : l'assimilation s'est donc faite en partie par la matrilocalité. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, la *qabīla* n'a pas encore pris les armes, mais exerce par son prestige religieux et sa politique matrimoniale l'attrait qu'elle aura plus tard par ses victoires. Néanmoins, il est difficile de connaître la proportion des parents réels et des « assimilés classificatoires », à cette époque.

### c) Le mortalité

Le rôle de la mortalité dans la croissance démographique est fondamental. Malheureusement nous ne saurions l'évaluer avec précision. Les épidémies jouent un rôle moins important chez les nomades que chez les sédentaires. La maladie est peut-être également moins répandue, car le taux

très élevé de la mortalité infantile a déjà éliminé tous les individus peu résistants. Les crises de subsistance sont aussi difficiles à évaluer, d'autant que le système social peut y faire face : d'une part, les alliances permettent le refuge des gens et des troupeaux, en cas de sécheresse, dans des zones plus favorisées ; d'autre part, lorsque l'espace pastoral est saturé, les Rgaybāt l'élargissent en exploitant des pâturages toujours plus vastes. On peut donc dire que la mobilité des populations leur permet de résoudre en partie les problèmes que posent ces crises de subsistance, c'est-à-dire les moments où la production ne satisfait plus la consommation. La redistribution permanente des richesses contribue aussi à faire face à ces crises. Au XIX<sup>e</sup> siècle, un très important facteur de mortalité est la violence. Là aussi nous sommes incapable de l'évaluer précisément.

A la lumière de ces observations, et en nous appuyant sur les généalogies dont nous disposons, nous pouvons tenter de déterminer le taux de croissance de la population rgaybāt à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle : établissons, à partir des trois premières générations, une moyenne de foyers, de tentes.

— Le nombre de tentes correspond à deux générations adultes et vivantes : celle du grand-père et de ses fils mariés. Les petits enfants peuvent souvent établir leur propre foyer avant le décès de leur aïeul, mais le fait est mineur.

— Un couple a, en moyenne, deux à trois fils : la moitié du nombre total d'enfants parvenus à l'âge adulte. Cette hypothèse se vérifie assez bien dans le cas des quatre premières générations :

#### Tableau

- 1 — première génération : Sid Aḥmad ar-Rgaybī : 1 tente ;
- 2 — deuxième génération : Qāsim, A'li et A'mar : 3 tentes ;
- 3 — troisième génération : Bbayh, Dāwud, al-Fāqir, Mūsā, S'ayyad, Dāwud, l-Mḍanna, Tālib, Ših : 9 tentes ;
- 4 — quatrième génération : 'Alī l-khāl, Ya'la, Hanni, Marzūg Mūsā, Hmād, Brahīm, Laḥsan, al-Ḥusayn, Muḥammad, Ḥmād, Mbrayk Sā'id, Sid Muḥammad, A'mar, Ḥmād, Sid Mawlūd, Muḥammad, Bbayba, at-Tahār, soit 27 tentes (auxquelles nous devons ajouter les fils de Ših dont nous n'avons pas le détail précis).

Nous déduisons qu'à chaque génération le nombre de tentes se multiplie par trois. Mais il s'agit là d'un cas idéal. Les générations se succédant, en moyenne, tous les trente ans nous obtenons :

1620 : 1 tente (date de mariage de l'ancêtre éponyme)	
1650 : 1 tente + 3 tentes .....	4 tentes
1680 : 3 tentes + 9 tentes .....	12 tentes
1710 : 9 tentes + 27 tentes .....	36 tentes
1740 : 27 tentes + 81 tentes .....	108 tentes
1770 : 81 tentes + 243 tentes .....	324 tentes
1800 : 243 tentes + 729 tentes .....	972 tentes

Si l'on ajoute les parents « assimilés classificatoires » en considérant qu'ils

formaient déjà les deux tiers de la *qabīla* nous obtenons le chiffre de 2 916 tentes c'est-à-dire environ la moitié de celui que nous fournissent les documents coloniaux pour le XX<sup>e</sup> siècle (31). En l'absence de document permettant l'étude scientifique de l'histoire de la démographie nous pouvons poser l'hypothèse suivante :

— La croissance démographique du groupe *rgaybāt* (parents réels et assimilés) a d'abord connu une période faste de rapidité, entre le XVII<sup>e</sup> siècle et le XVIII<sup>e</sup> siècle, due à la politique d'alliance matrimoniale, à la paix et à l'occupation d'un espace pastoral favorable, entièrement compris dans une zone géographique qui reçoit une moyenne de pluie supérieure à 50 mm d'eau par an.

— En passant au grand nomadisme guerrier, au XIX<sup>e</sup> siècle, les *Rgaybāt* ont certes considérablement agrandi leur espace pastoral et leur cheptel, mais leur croissance démographique ne s'est pas nettement élevée. Au contraire, les aléas de la vie économique (espace pastoral désertique situé dans une zone géographique recevant entre 20 mm et 50 mm d'eau par an), et les aléas de la vie politique (la guerre) ont freiné, voire stoppé l'accroissement de la population, malgré l'apport de nouveaux parents « assimilés classificatoires ». Le taux de mortalité infantile et adulte est en progression.

Au XX<sup>e</sup> siècle, la lutte contre l'occupation coloniale accroît le taux de mortalité : la croissance démographique régresse, du moins jusqu'à la date de la reddition des *Rgaybāt* en 1934.

Si, donc, une « explosion » toute relative, de la croissance démographique a poussé les *Rgaybāt* à conquérir de nouveaux pâturages, elle s'est produite au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle. Un facteur fondamental est encore plus difficile à évaluer : l'histoire de l'accroissement du bétail. Les documents des archives coloniales présentent les *Rgaybāt* comme des éleveurs riches possédant près de 100 000 chameaux. Il ne s'agit que des troupeaux des *Rgaybāt* *Sāḥil* soit environ 1 600 tentes d'après ces mêmes estimations. Nous obtenons une moyenne de 68 chameaux par tente. Le chiffre n'est pas considérable puisqu'une famille ne peut survivre avec un troupeau inférieur à 20 têtes (chamelles). De plus le bétail n'est pas ainsi idéalement réparti entre les éleveurs. Il est en outre soumis à de rudes épreuves : les cas de pasteurs riches ruinés par une épidémie, une sécheresse ou une série de *ḡazyān* sont innombrables. L'accroissement du bétail camelin est lente et sans cesse remise en question.

Étant donné le type d'élevage extensif pratiqué, l'équation pâturage / bétail / éleveurs ne permet pas l'accroissement indéfini du bétail ni des pasteurs. Le *trāb ar-Rgaybāt* est ce que les écologistes nomment un « milieu saturé ». En revanche, l'importance d'un groupe peut se modifier : la population est fractionnée en différents groupes qui se font et se défont au cours de l'histoire. Chacun tend, en permanence, à réunir le maximum d'individus au sein d'une *qabīla* unique. S'il y a croissance, il s'agit non pas de la population, mais du nombre des membres d'un même groupe. L'accroissement numérique des *Rgaybāt* n'a pu se faire que par l'élargissement de leur espace pastoral et au détriment des autres groupes (*Ṭaḡākānt* et *awlād* *Dlaym* en l'occurrence).

Au XVIII<sup>e</sup> siècle, les Rgaybāt sont scindés en Rgaybāt al-Gwāsīm et Rgaybāt Sāhīl. Leurs zones de parcours respectives sont peu différenciées. Il apparaît sans doute des tendances est/ouest qui vont par la suite se développer ; mais lors du premier conflit avec les Tagakānt, en 1796, les deux fractions participent aux combats (32).

### C. L'espace pastoral au XIX<sup>e</sup> siècle et au XX<sup>e</sup> siècle

Au début du XIX<sup>e</sup> siècle, la *qabīla* a déjà atteint son second niveau de segmentation. Les ancêtres respectifs des différents groupes sont les petits fils de Sīd Aḥmad ar-Rgaybī, du moins dans leur grande majorité. Nous sommes approximativement à six, sept, ou huit générations de l'ancêtre éponyme. Les ruptures entre les segments se stabilisent, environ, toutes les quatre ou cinq générations. Les Rgaybāt al-Gwāsīm se scindent en trois groupes :

- les al-Bbayhāt, descendants de Bbayh *wuld* Qāsīm ;
- les Brahīm u Dāwud, descendants de Dāwud *wuld* Qāsīm ;
- les Fuqrā descendants de al-Faqīr *wuld* Qāsīm.

Les Rgaybāt Sāhīl se scindent en sept groupes :

- les *awlād* Mūsā, descendants de Mūsā *wuld* A'li ;
- les Swā'ad, descendants de S'ayyad *wuld* A'li ;
- les *awlād* Dāwud, descendants de Dāwud *wuld* A'li ;
- les al-Muḏnīn, descendants de l-Mḏanna *wuld* A'li ;
- les *awlād* Tālib, descendants de Tālib *wuld* A'mar ;
- les *awlād* Šīh, descendants de Šīh *wuld* A'mar.

Auxquels il faut ajouter :

- les Thālāt, descendants de Brahīm 'Abd ar-Rahman *wuld* Sīdī *wuld* Brahīm at-Thālī *wuld* Sīdī 'Abdallah *wuld* Sīdī Muḥammad *wuld* Sīdī A'li *wuld* Sīdī Brahīm *wuld* 'Abd as-Sālām *wuld* Mašīš. Cousins des Rgaybāt, si ceux-ci (et ceux-là) sont effectivement descendants du célèbre mystique 'Abd as-Salām ibn Mašīš, ils sont, comme les parents réels, classés Chorfa.

Certaines d'entre ces dix fractions nouvelles doivent s'éloigner de la Sāgya al-Hamrā', et s'en aller nomadiser au-delà du Zammūr. En effet, tous ne vont pas conquérir, ensemble, les nouveaux terrains de parcours de la communauté pastorale comme, peut-être, ils l'avaient fait jusque-là. Une raison économique essentielle impose le partage des tâches : les moutons ne sauraient survivre au-delà du Zammūr. Or, ils constituent la majorité des troupeaux des Rgaybāt. Les uns vont donc rester avec les moutons en deçà des limites méridionales et orientales du Zammūr ; les autres vont se convertir à l'élevage camelin pour pouvoir déborder sur les pâturages sahariens. La reconversion n'est pas immédiate. Il y a un stade intermédiaire d'élevage mixte : les éleveurs les plus périphériques possèdent des chameaux parallèlement aux moutons. Le bétail camelin se rencontre en effet dans la Sāgya

al-Ḥamrā' et dans le *wād* Dar'ā. C'est dans le *wād* Nūn que les échanges se font entre les éleveurs et les agriculteurs.

Les Rgaybāt sont donc accoutumés à cet animal, et possèdent les connaissances techniques indispensables à la production chamélière. Changer de terrains de parcours signifie toutefois l'acquisition d'un autre savoir : la science des pâturages désertiques. Jusque-là, la nomadisation s'effectuait dans un rayon assez restreint, et la densité des populations permettait la circulation rapide des informations. Si l'on excepte les années catastrophiques, les transhumances s'effectuaient régulièrement et sans grandes surprises.

Au moment des grosses chaleurs, tout le monde se retrouvait autour des puits dans le *wād* Dar'ā ou même le *wād* Nūn. Observons la disposition territoriale des différentes fractions au début du XX<sup>e</sup> siècle : elle nous renseigne sur ce qui s'est passé aux siècles précédents. Au nord, et sur un axe ouest/est, nous voyons s'échelonner, de la Sāgya al-Ḥamrā' à l'Igīdi :

- les al-Bbayhāt,
- les Braḥīm u Dāwud,
- les Fuqrā.

Au sud/ouest, selon un axe nord/sud nous voyons s'échelonner, de la Sāgya aux abords de l'Adrār :

- les *awlād* Ṭālib,
- les Swā'ad et les al-Mudnīn.

Au Sud, d'ouest en est :

- les *awlād* Šīh,
- les *awlād* Dāwud,
- les *alwād* Mūsā

Les Thālāt s'échelonnent tout au long de cet axe nord/sud (33).

Il ne faut pas prendre ce schéma au sens strict, et en conclure que les différentes fractions ne nomadisaient que sur une partie de l'espace pastoral. Le territoire des Rgaybāt appartient à tous. L'irrégularité du climat et des ressources ne permet pas qu'il en soit autrement. Cette répartition des fractions sur la carte ne représente que des usages, des zones préférentielles, des tendances. Mais à n'importe quel moment de l'année, on peut trouver n'importe quel campement n'importe où. Il sera néanmoins surprenant de rencontrer une tente al-Bbayhāt dans les dunes de l'Akšār : le phénomène est rare ; il n'est pourtant pas théoriquement impossible. Et quand bien même on ne le rencontrerait jamais, cela reste une potentialité qui n'est pas à négliger.

Une première évidence apparaît : les Rgaybāt al-Gwāsīm et Rgaybāt Sāḥil nomadisent selon deux axes distincts à partir d'un point central commun : la Sāgya al-Ḥamrā'. Les uns s'étendent vers l'est, les autres vers le sud, tout au long du *sāḥil* que sont le rivage de l'océan et les régions qui le bordent. Ils sont séparés de la mer par les Zargiyīn (Takna), au nord, les 'Arūsi'īn et les *awlād* Tidrarīn, au centre, les *awlād* Dlaym, au sud (34).

Nous voyons donc que les descendants de Qāsīm, le fils aîné « fort et avisé » de Šīd Aḥmad ar-Rgaybi, sont restés dans la Sāgya et le Zammūr :

ce sont donc les descendants du cadet A‘li, le « chenapan », et du benjamin A‘mar qui ont dû quitter les bons pâturages du nord et s'éloigner des Takna protecteurs. Au deuxième niveau de segmentation nous retrouvons le même phénomène : parmi les Rgaybāt al-Gwāsīm, la disposition ouest/est s'est faite de la manière suivante :

— A l'ouest : les al-Bbayhāt occupent les zones les plus anciennes et les plus favorables. Ils sont essentiellement moutonniers. Ce sont les descendants du fils aîné de Qāsīm lui-même, nous l'avons vu, fils aîné de Sīd Aḥmad ar-Rgaybī.

— A l'est des al-Bbayhāt : les Brahīm u Dāwud. Leurs terrains de parcours sont à cheval entre le Zammūr et le Galamān. Ils pratiquent un élevage mixte : chameaux et moutons. Ce sont les descendants du fils cadet de Qāsīm. L'amplitude de leurs déplacements est plus grande que celle des al-Bbayhāt.

— A l'extrémité orientale des zones de parcours des Rgaybāt al-Gwāsīm sont les Fuqrā. Ils nomadisent entre la hamada et l'erg Igīdi. Ce sont les plus pauvres des Rgaybāt de l'Est.

D'après A. Cauneille, les chameliers al-Gwāsīm n'auraient « franchi la barrière du Zemmour » qu'après 1907, l'année de la victoire de Fūst (35) qui consacre la suprématie des Rgaybāt au Sahara nord-occidental. Néanmoins le schéma de l'orientation des fractions nous est donné : d'ouest en est, des zones les plus favorisées aux régions les plus arides nous avons :

- 1 — les fils du fils aîné du fils aîné de l'ancêtre éponyme ;
- 2 — les fils du fils cadet du fils aîné de l'ancêtre éponyme ;
- 3 — les fils du fils benjamin du fils aîné de l'ancêtre éponyme.

La disposition des différentes aires préférentielles des Rgaybāt Sāḥil est un peu plus difficile à analyser. Elle nous enseigne tout d'abord que les premiers à avoir débordé sur les zones pastorales du désert, les premiers à s'être convertis au grand nomadisme chamelier furent les *awlād* Mūsā : c'est eux qui, en effet, sont les plus proches de l'Adrār à la fin du processus d'expansion. Ce sont eux également qui ont, à la veille de la colonisation, la réputation guerrière la plus prestigieuse. Par ailleurs, la situation géographique est ici inversée : se sont les pâturages du sud, les plus éloignés du point de départ, qui sont les plus arrosés : le tropique du cancer a été franchi, le climat est différent : la saison pluvieuse n'est plus l'hiver mais l'hivernage (l'été). Les pluies tropicales de la mousson du golfe de Guinée remontent vers le Sahara arroser les reliefs de la région adraroise et parfois même la zone d'Igīl.

Les *awlād* Mūsā sont les descendants du fils aîné, Mūsā du second fils A‘li, de Sīd Aḥmad ar-Rgaybī. « Derrière » eux, pourrait-on dire, se pressent, au nord, les Swā‘ad, descendants du deuxième fils d'A‘li, à l'ouest, les *awlād* Dāwud, descendants du troisième fils d'A‘li. Viennent ensuite, à l'extrême ouest, les *awlād* Ših, issus du fils cadet d'A‘mar, le dernier fils de Sīd Aḥmad ar-Rgaybī. Leurs aînés, les *awlād* Ṭālib, descendants du fils aîné d'A‘mar ainsi que les al-Muḡnīn, issus du plus jeune fils d'A‘li sont restés à mi-chemin entre le Zammūr et Igīl.

Nous avons là une situation apparemment un peu compliquée qui procède cependant toujours de la même dichotomie aîné/cadets. La seule anomalie semble être la position des *awlād Šīh*. Nous aurions pensé les trouver auprès de leurs cousins germains, les *awlād Ṭālib*. Or il n'en est rien : nous les voyons suivre de près les *awlād Mūsā* et les *awlād Dāwud*. Compte tenu de leur position occidentale dans une région où la direction favorable est, cette fois, l'est, ils occupent en fait la zone économique la plus incertaine. Par rapport aux *awlād Ṭālib*, restés proches du Zammūr, à l'abri derrière l'ensemble des Rgaybāt Sāhil, ils ont bien joué leur rôle de cadets en s'éloignant vers le sud.

Les Rgaybāt Sāhil sont donc échelonnés selon deux axes de nomadisation. Le premier axe, nord/sud, détermine deux zones favorables : au nord, les abords du Zammūr et au sud-est, les abords de l'Adrār. Le deuxième axe ouest/est, perpendiculaire au premier, et suit, à peu près, les limites méridionales du *trāb ar-Rgaybāt*. Nous pouvons donc ainsi résumer la situation :

- Les fils du fils aîné, Mūsā, du second fils de l'ancêtre éponyme occupent la région économiquement la plus favorable (le Tiris aux abords de l'Adrār) qui est aussi la plus éloignée du point de départ.
- Les fils du fils aîné, Ṭālib, du troisième fils de l'ancêtre occupent une région favorable de par sa situation (proche du Zammūr).
- Tous les descendants de cadets d'A'fī et d'A'mar occupent les zones intermédiaires.

A la lumière de cette description, nous pouvons supposer l'orientation territoriale des fractions Rgaybāt à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. Nous retiendrons les notions de « centre » et de « périphérie ». Le centre est constitué par la Sāgya al-Hamrā'. C'est en même temps un centre géographique et un centre historique : c'est là que nomadisent les ancêtres de la *qabīla*. Ce centre s'élargit au cours de l'histoire. Au début, il est, dans le *wād Šbayka*, la résidence de l'ancêtre éponyme, qui bouge peu. Ensuite, il s'étend à la région du *wād* lorsque les Rgaybāt nomadisent jusqu'aux abords de la Sāgya al-Hamrā'. Puis le centre de nomadisation s'étend à la Ga'ada, lorsque les campements atteignent le Zammūr. Enfin, à partir du XIX<sup>e</sup> siècle, c'est l'ensemble de la Sāgya qui constitue le centre du territoire de la *qabīla*. Il tend même à déborder quelque peu sur le Zammūr, point de rencontre des éleveurs.

A la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, la périphérie de l'espace pastoral « habituel » est constituée par les points du Zammūr qui sont en bordure du désert. Ils sont occupés, vers le sud, par les descendants des cadets de l'ancêtre éponyme, les Rgaybāt Sāhil. Vers l'est nomadisent les descendants des fils cadets du fils aîné de l'ancêtre.

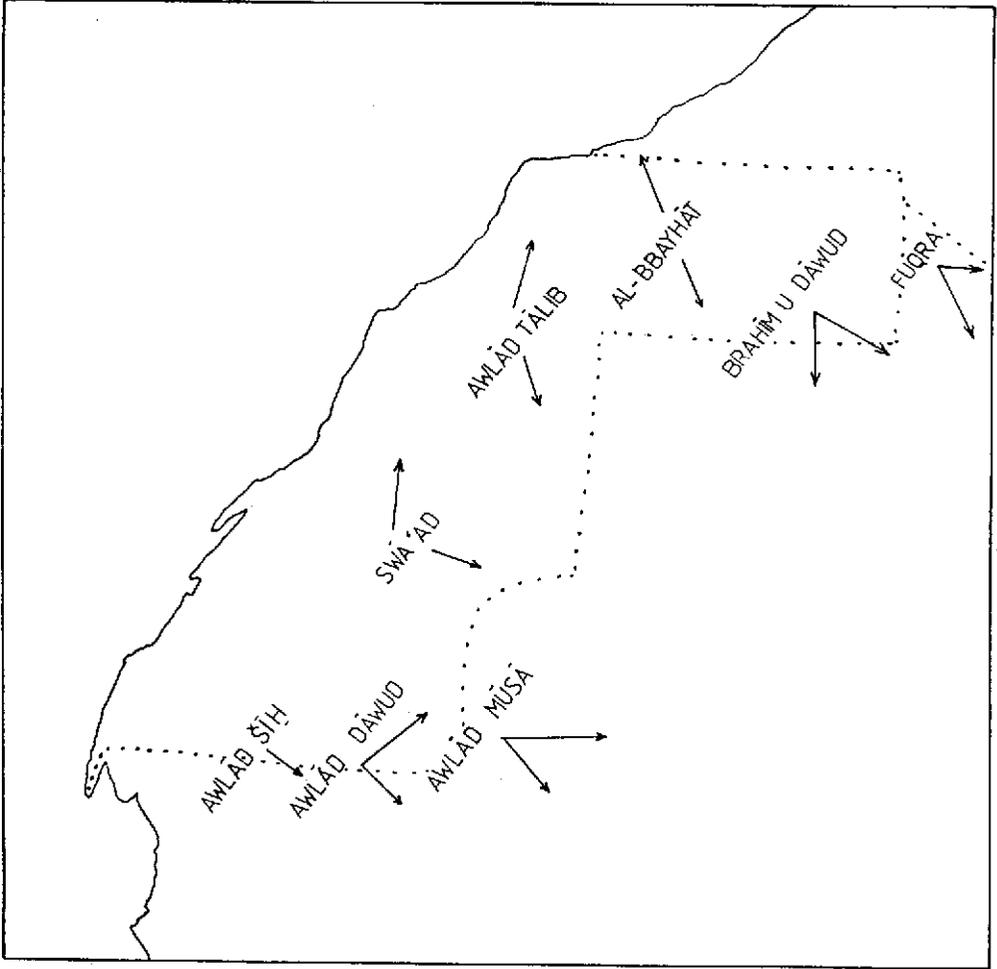
Parallèlement à la relation centre/périphérie, qui oriente le mouvement général des transhumances, nous avons mis en évidence la relation aîné/cadet. Seuls les lignages issus du fils aîné du fils aîné de l'ancêtre restent au

centre historique du territoire. Moutonniers en grande majorité, ils sont aussi les plus religieux, les plus pacifiques. Tous les cadets sont à la périphérie. Parmi les cadets rangeons les parents « assimilés classificatoires », les *dhīla*. En effet, ceux qui constituent une fraction autonome, ou même un lignage homogène, nomadisent dans le sillage des cadets de la *qabila*. Si nous trouvons, chez les al-Bbayhāt, des parents « assimilés classificatoires », ils ont, certes, bénéficié de la position centrale des aînés mais, au sein même des fractions, ils sont associés aux lignages cadets : il est évident qu'il y a chez les al-Bbayhāt des descendants de cadets issus des générations qui ont suivi Bbayh. Le processus ayant tendance à se reproduire, ces lignages cadets, au sein même de la fraction aînée, jouent un rôle également périphérique et tendent à être repoussés vers l'extérieur par la poussée démographique. Celle-ci est donc plus forte au centre qu'à la périphérie.

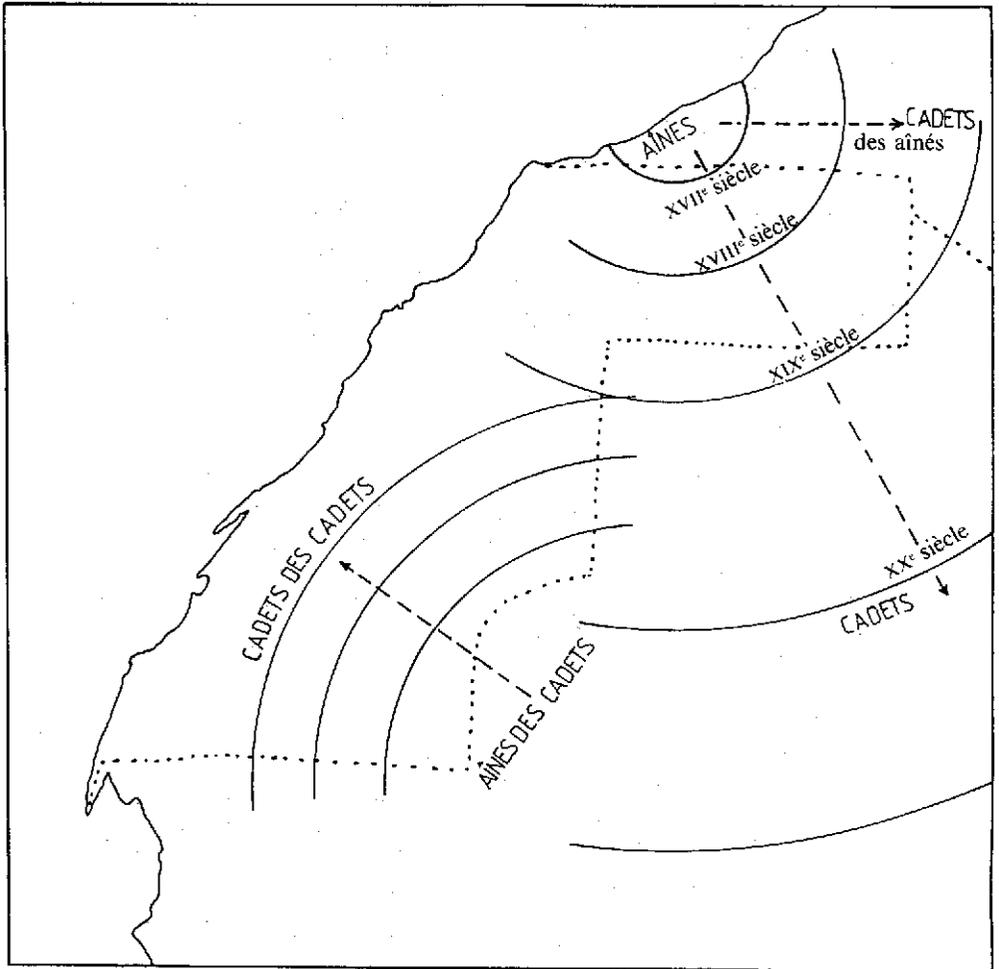
Ce que nous appelons, au début du XX<sup>e</sup> siècle, le centre historique du territoire comporte en fait un centre et une périphérie : ils correspondent à ceux que nous avons mis en évidence pour les siècles précédents. Lorsque donc, nous parlerons des lignages cadets nous ne distinguerons pas l'opposition parents réels/parents « assimilés classificatoires » mais l'opposition aînés/cadets. Ce faisant, nous assimilons, dans notre raisonnement les lignages adoptés à des cadets ; le plus souvent même à des cadets de cadets. D'après les recherches que nous avons effectuées sur ces *dhīla*, il semble bien que leur situation géographique, comme leur rôle historique, soit comparable à ceux des cadets réels de la *qabila*. Cette association nous permet de ne pas citer nommément les lignages assimilés, sans pour autant nuire à notre exposé. Par ailleurs, nous ne disposons pas de l'arbre généalogique précis de tous les Rgaybāt vivant actuellement. Si nous avons pu recueillir des informations sur les parents « assimilés classificatoires » les plus notoires, nous sommes consciente d'en ignorer beaucoup, et particulièrement les isolés qui n'ont pas constitué de groupe homogène.

Au XX<sup>e</sup> siècle, l'évolution du nomadisme des Rgaybāt est considérablement modifiée par la colonisation de la Mauritanie, d'une part, puis de l'ensemble du *trāb ar-Rgaybāt*. Or, l'armée française est en Adrār dès 1909. Si les chameliers al-Gwāsīm débordent sur les pâturages sahariens à partir de 1907, ce n'est pas seulement parce qu'à Fūst les guerriers de la *qabila* ont repoussé les *awlād Bū as-Sba*<sup>4</sup>. Un facteur essentiel est à prendre en considération : l'occupation française des marges du territoire, et plus particulièrement ses marges sud et sud-est, paralyse les populations qui vivent dans ces régions. Elle modifie le rapport de forces préexistant entre les groupes guerriers maures, soumis et retenus, face aux grands nomades qui ont désormais le champ libre. Cette liberté n'est pas seulement une liberté de nomadisation. Elle a déjà été acquise par les luttes de la période précoloniale. Elle consiste en un bouleversement profond des relations d'alliance et d'hostilité établies entre les différents groupes maures ; elle permet l'acquisition rapide de bétail par les prises effectuées dans les zones soumises. Elle signifie un ensemble de transformations à tous les niveaux : économique, social, politique, idéologique.

### RÉPARTITION DES FRACTIONS RGAYBÂT AU DÉBUT DU XX<sup>e</sup> SIÈCLE



## MODÈLE DE RÉPARTITION DES FRACTIONS DANS LE TEMPS ET DANS L'ESPACE



La répartition des fractions sur l'espace pastoral « habituel », c'est-à-dire sur le territoire des Rgaybât, s'effectue en fonction de la double dichotomie centre/périphérie et aîné/cadet. L'analyse se complique lorsque que nous nous interrogeons sur les relations entre les aînés d'un cadet et les cadets d'un aîné, notamment dès qu'on s'éloigne du centre. Retenons la relation ainsi établie entre l'organisation du territoire et les relations de parenté. Ces deux phénomènes apparaissent simultanément dans le temps et dans l'espace. Nous pouvons les représenter par un schéma (voir ci-contre) illustrant à la fois leur aspect synchronique et diachronique : sur un fond de carte traçons, à partir du *wād Šbayka*, une série de cercles concentriques qui représentent, à la fois, les phases historiques de l'extension territoriale, et à la disposition des fractions (segments) qui occupent ce territoire au fur et à mesure de la conquête et des processus de segmentation.

Nous prendrons garde, toutefois, à ne pas céder à la tentation de vouloir à tout prix faire passer dans ce moule conceptuel, certes pratique, toutes les instances de la vie sociale des Rgaybât. *Il ne s'agit que d'un modèle.* Comme tout modèle, il est séduisant, mais simplificateur.

Territoire et parenté sont néanmoins des faits sociaux indissolublement liés. On ne peut comprendre l'organisation du premier sans avoir procédé à l'analyse du second. La relation territoire/parenté est un produit de l'histoire.

## II. CHAMEAUX ET CHAMELIERS

Jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle, les Rgaybât sont en majorité moutonniers. Certes le chameau n'est pas absent des campements. Sa place dans la production pastorale est cependant secondaire. À partir du XIX<sup>e</sup> siècle, le cheptel camelin de la *qabīla* se développe. Les Rgaybât sont alors presque tous chameliers, et les moutons ne représentent plus qu'un dixième des animaux qu'ils possèdent :

*« Le mouton et la chèvre :*

*On ne les trouve que chez les Jenha, Lbouihat, Ayaycha qui ne franchissent pas le Zemmour, chez quelques autres fractions à cheval sur la falaise et quelques gros propriétaires pour qui c'est un luxe et le réservoir du trop plein de leur richesse. Le cheptel est donc petit (1 500 têtes environ) et est voué, lorsqu'il s'écarte du Zemmour, aux risques d'une mort rapide en cas de sécheresse ou d'absence de pâturages (36). »*

Bien qu'il ait joué, dans l'histoire, un rôle fondamental, nous n'aborderons pas ici l'étude de l'élevage moutonnier pour les raisons suivantes :

- nous n'avons pas pu enquêter dans les régions où la production moutonnaire représente l'élément essentiel de la vie pastorale (guerre du Sahara ex-espagnol) ;
- ailleurs l'importance actuelle du cheptel ovin est négligeable par rapport à celle du cheptel camelin ;
- c'est le chameau et non pas le mouton qui est l'élément de référence

majeur au niveau de la circulation des biens, tant à l'intérieur de la société que sur les marchés périphériques.

Négliger cet aspect de la production pastorale est pourtant commettre une « impasse ». Elle nous amène à évacuer la dimension diachronique de la vie économique des Rgaybât ce qui est contraire à nos positions de principe. Nous y sommes cependant contrainte.

## A. Le chameau : contraintes techniques

*« Celui qui n'a pas de chameaux devient fou et peu importe la route si l'on trouve de l'eau à l'arrivée. »*

(Proverbe)

Sans le chameau, les Rgaybât n'auraient pas pu s'éloigner du Zammûr (37). Aucun autre animal domestique ne saurait vivre dans un espace géographique aussi aride. Et cela tant que les hommes n'auront pas trouvé le moyen, acquis les techniques, déterminé le mode d'organisation du travail, qui permettent de développer les cultures fourragères et accroître les points d'eau. Encore faudrait-il que les investissements destinés à ces aménagements soient considérés comme « rentables » par les hommes du monde moderne. Mais nous abordons là un aspect de la production pastorale qui nous éloigne quelque peu de notre sujet.

C'est, donc, en suivant leurs chameaux, et surtout leurs chamelles laitières que les nomades se sont enfoncés plus avant dans le désert. La domestication implique une dépendance de l'animal à son berger, partant une dépendance du berger à l'animal. L'éleveur doit aider son cheptel à satisfaire ses besoins, s'il veut que celui-ci se reproduise et s'accroisse régulièrement et s'il veut, surtout, *posséder* un troupeau (ou plusieurs).

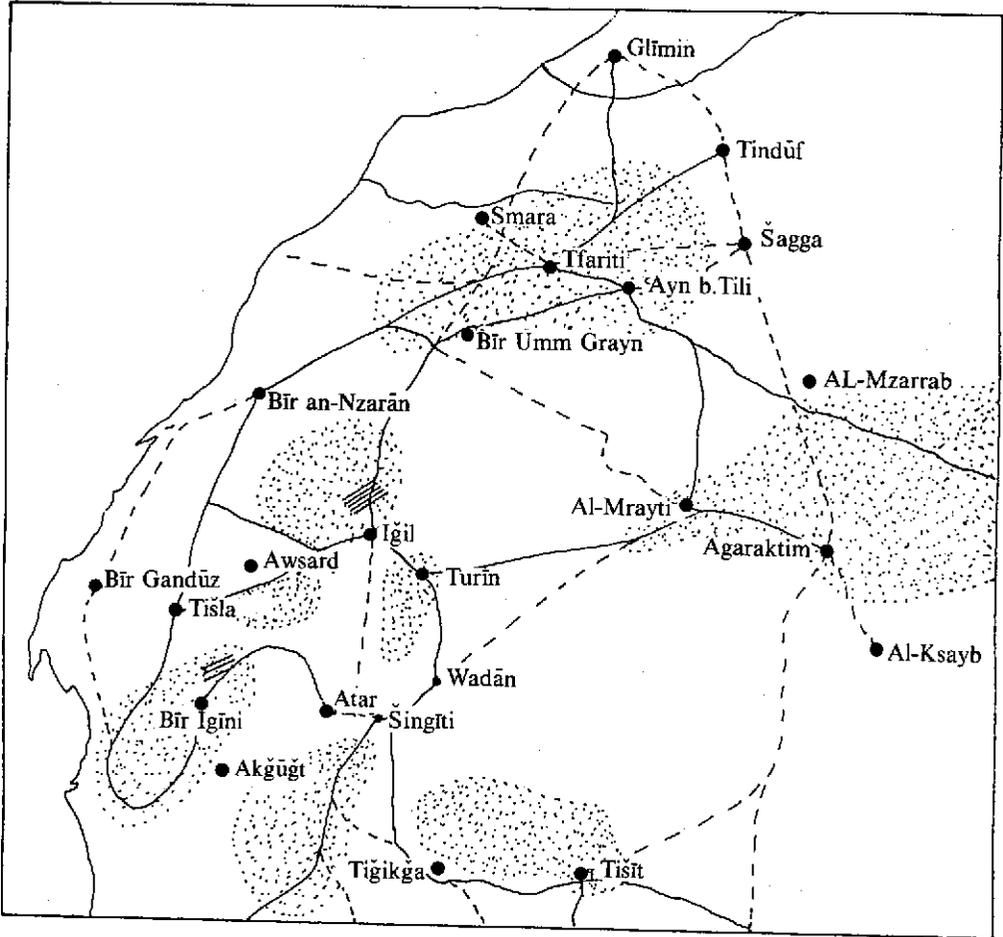
Nous voyons immédiatement apparaître deux grands groupes de contraintes auxquelles les pasteurs doivent se soumettre. Les premières de ces contraintes sont d'ordre technique : elles sont imposées par les caractéristiques zoologiques de l'animal, auxquelles viennent s'ajouter les contraintes géographiques du milieu pastoral.

### 1. Les contraintes zootechniques

Abreuver son troupeau et le mener sur les pâturages qui lui conviennent, telles sont les premières tâches du chamelier. Dans des régions où les pluies, inférieures à 50 mm d'eau par an (en moyenne) sont, de surcroît, irrégulières et imprévisibles, la science des pâturages est un art difficile. Elle requiert, à la fois, une connaissance approfondie : de l'animal, de ses besoins, de ses goûts ; de la végétation (espèces et rythmes de croissance) ; des lieux, des chemins et des distances ; du temps, des saisons et des pluies. La science de l'eau est, au Sahara, tout aussi indispensable, car les mares spontanées sont rares et éphémères. Pour abreuver son chameau, l'homme doit trouver de l'eau, aménager des puits et savoir les retrouver. Le pasteur, enfin, réunit en un troupeau les animaux dont il prend soin. Cette pratique lui impose

# CARTE DES CHEMINS DE LA TRANSHUMANCE

d'après les indications de Jacques Gallouadec



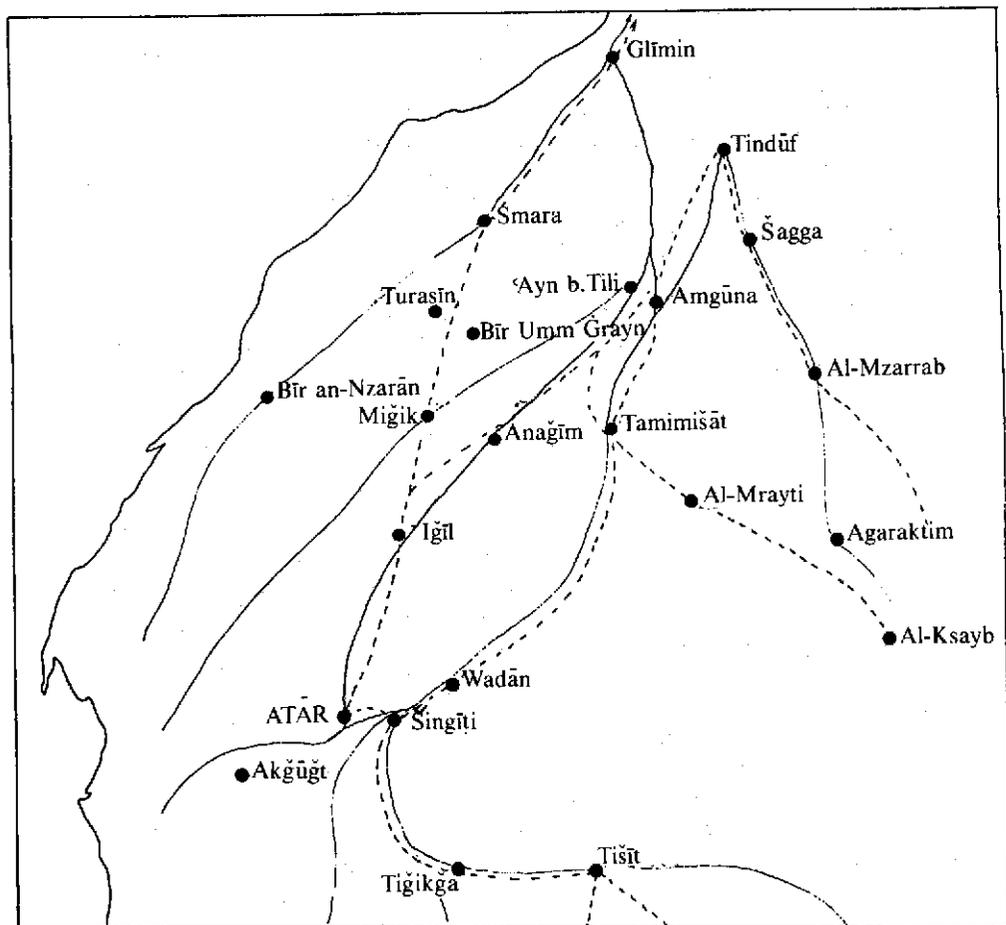
Zones d'élevage 

Pistes principales des éleveurs 

Pistes secondaires des éleveurs 

Cures de sel 

### CARTE DES PISTES CHAMELIÈRES d'après les indications de Jacques Gallouadec



Routes d'exportation des chameaux —

Routes d'exportation du sel - - -

l'acquisition de connaissances éthologiques sur les tendances et les limites de l'instinct grégaire de son bétail.

La science du chamelier est acquise, dès le plus jeune âge, par un long apprentissage. Elle est le résultat à la fois d'une expérience personnelle, fruit d'une pratique quotidienne ininterrompue, et d'une expérience transmise : chaque génération initie la génération suivante à son art :

*« J'avais douze ans et soif de connaître les enfants de mon âge. Ma mère m'offrit deux chamelles, ma tante une encore et je me vis repartir vers le camp de mon oncle Salem, ma deuxième école, celle des pâturages et de la patience. Un vieillard borgne, que j'amusais beaucoup en mimant les négociants du Sud de la Mauritanie entreprit de me convaincre que le cercle des mots est très pauvre, celui du commerce encore plus et que le secret de la nature était l'unique problème digne d'une vie. Comprendre et écouter l'espace, deviner le vent et déchiffrer ses courses, connaître la saveur des plantes et les méandres de la soif, vivre dans la lumière toujours, tout le temps et ne pas désespérer, c'était cela le mystère. Je passai des jours et des nuits, malgré moi, à scruter l'horizon pour localiser des bêtes égarées, à lire les traces, à écouter les vents et les sables. Je devins un digne élève du désert et appris petit à petit l'expérience de l'élevage. Ainsi j'assimilai lentement les plantes et les bêtes, les pierres et les étoiles. Bien avant mon mariage, je pouvais dire si telle ou telle région contenait de l'eau, à quelle profondeur et pendant quelle période de l'année (38). »*

Pour savoir où et quand il va mener son bétail paître ou boire, le chamelier doit tout d'abord avoir appris à connaître son animal : ses capacités de résistance à la faim et à la soif, ses limites, ses besoins en sels minéraux, les distances qu'il est capable de parcourir sans boire ou manger, la quantité d'eau et de nourriture qui lui est nécessaire. Tous ces facteurs varient dans le temps : au cours des saisons comme au cours des ans. Le chameau est en effet soumis à des rythmes : rythme saisonnier et rythme de croissance. Pour répondre aux besoins fluctuants de son troupeau le chamelier a acquis et mémorisé la connaissance empirique de son espace pastoral, et plus particulièrement ses ressources en eau et en pâturages.

Nous ne procéderons pas ici à la description détaillée des caractéristiques anatomiques et physiologiques du chameau, ni à l'étude de son comportement. Nous renvoyons à ce propos le lecteur à l'ouvrage de Madame H. Gauthier-Pilters (1981) qui a longuement enquêté sur cet animal dans le Sahara occidental.

## 2. Les contraintes géographiques

Les éleveurs élaborent leur cycle annuel de nomadisation en fonction à la fois du moment et du lendemain. L'expérience leur a montré que, selon les sols, les pâturages varient quantitativement et qualitativement ; leurs rythmes de croissance diffèrent également. Certains naissent et meurent vite. D'autres sont plus durables. Les agrostologues distinguent une strate herbacée, composée essentiellement de graminées, au ras du sol, et une strate ligneuse et aérienne. La première fournit au bétail un pâturage d'herbe verte,

l'hiver, qui se transforme, l'été, en paille sèche, pauvre en matières azotées. La seconde forme un pâturage d'épineux, arbres, arbustes ou buissons dont le cheptel utilise les feuilles, les fleurs, les fruits. Sa valeur fourragère est particulièrement importante l'été.

Le climat au niveau du sol est essentiel pour la végétation. Or c'est là que les effets de la radiation solaire sont les plus violents, les températures les plus élevées (entre 60°C et 80°C en saison chaude), l'évaporation la plus intense. C'est le sol qui subit les variations les plus brusques de température et d'hygrométrie, et c'est à son niveau que les vents sont le plus chargés de sable. Pourtant, lumière et chaleur, lorsqu'elles se combinent avec assez d'humidité, sont bénéfiques au développement de la flore. C'est pourquoi, malgré la faiblesse des précipitations, les pâturages sahariens se reconstituent rapidement dès les premières pluies.

Le premier facteur géographique dont dépendent les transhumances est évidemment le régime des pluies. Sans eau, le sol reste stérile. Situé de part et d'autre du Tropique, le *trāb ar-Rgaybāt* bénéficie, nous l'avons dit, de deux saisons pluvieuses. A la fin de l'été, de violents orages remontent la falaise de l'Adrār, longent la partie orientale du Zammūr, et vont mourir, par le Tafilālt, vers l'Atlas marocain. Ils parviennent, certaines années, à éclater, très localement, à l'est de cette ligne, vers le Hank et l'Igīdi. Les Rgaybāt disent alors : « Il pleut sur une corne de la gazelle et pas sur l'autre », tant les zones arrosées sont dispersées et peu étendues (39).

La région la plus arrosée par les pluies d'hivernage est le Zammūr. La caractéristique fondamentale des précipitations en cette saison est l'irrégularité. Elles agissent localement : l'ensemble de la région n'est jamais arrosé, et des zones entières sont parfois privées d'eau pendant plusieurs années.

En hiver et au début du printemps, le vent d'ouest apporte parfois quelques averses. Si elles se produisent trop avant dans la saison, les plantes herbacées n'ont pas le temps d'accomplir leur cycle vital et sont grillées par les chaleurs de l'été avant d'avoir pu constituer réellement un pâturage. Les bonnes années, elles arrosent la Sāgya al-Hamrā', le Zammūr et l'Adrār Şuţţuf. Le régime des pluies présente des cycles pluriannuels : on a remarqué que des périodes de sécheresse se produisent environ tous les dix ans. Il ne pleut plus sur les pâturages sahariens pendant quelques années consécutives. Nous avons tenté de reconstituer ces cycles périodiques d'après les renseignements climatiques, notés de façon éparse, dans les documents des archives coloniales. Il n'y figure aucune information sur les pluies qui ont arrosé le *trāb ar-Rgaybāt* avant l'installation des Français en Adrār. A partir de cette période, il apparaît que si les années de sécheresse semblent effectivement présenter une certaine périodicité, de l'ordre d'une dizaine d'années, elles *alternent* au nord et au sud avec une régularité remarquable. Lorsque plusieurs années sans pluies ont fait disparaître les ressources pastorales au Tiris et aux abords de l'Adrār, les pâturages du nord (Sāgya et Zammūr) sont généralement florissants. A l'inverse, lorsqu'au nord, le degré de pluviométrie est déficient pendant plusieurs années consécutives, les régions du Tiris et de l'Adrār sont souvent bien arrosés et les pâturages abondants.

Depuis quelques années, on parle de désertification du Sahara. Les causes et les effets de ce phénomène n'ont pas été encore partout analysés et mesurés scientifiquement. D'après les enquêtes réalisées par l'Unesco dans les régions sahéliennes, lors de la grande sécheresse des années 1970, il apparaît que l'évolution rapide et les transformations structurelles des sociétés humaines, au XX<sup>e</sup> siècle, y jouent un rôle prépondérant (40). Chez les Rgaybât et, d'une façon plus générale, en Mauritanie, le phénomène a été observé par les éleveurs. Les terrains de parcours des chameliers s'étendent aujourd'hui beaucoup plus au sud qu'au début du siècle. « *A cette époque — disent les anciens — on pouvait aller à pied, de campements en campements, d'Igîl jusqu'au wād Dar 'a.* » Il faut se méfier des images d'Épinal et du rôle sélectif de la mémoire, mais il est évident que la désertification a atteint cette partie du Sahara occidental.

La vie végétale dépend de l'eau. Elle se localise, de préférence, sur des sols capables, soit de retenir l'humidité en surface, soit de l'absorber pour la conserver en profondeur : les argiles et les sables. Ainsi pouvons-nous dire, en schématisant à l'extrême, que les graminées et les épineux correspondent à deux modes d'adaptation de la flore au milieu désertique. Les premières ont un rythme de croissance rapide et un cycle végétatif accéléré, qui est bouclé avant les premières chaleurs. Ce sont les éphémères, qui poussent volontiers sur les sols argileux. Les seconds ont un cycle vital plus lent, mais présentent des particularités qui leur permettent de résister à l'aridité du climat : racines nombreuses et très profondes, rétrécissement des surfaces foliaires soumises à l'évaporation, réserves d'eau, sécrétions protectrices (gomme, résine, etc.). Ils constituent la végétation arbustive des régions sablonneuses. Les plantes qu'on dit halophytes présentent les caractéristiques d'un troisième mode d'adaptation au milieu saharien. Elles poussent sur les terrains riches en chlorure de sodium. Leur goût est donc salé. Leur rôle dans le cycle alimentaire du chameau est important.

Les officiers méharistes distinguent les pâturages en fonction des sols. Cette classification présente un avantage : elle permet l'utilisation de la carte régionale et une meilleure compréhension des lignes de transhumance.

### Les pâturages de sable

Il convient de distinguer les régions de dunes des régions de plaines et de vallées. Le territoire des Rgaybât est bordé de massifs dunaires qui s'échelonnent du nord-est au sud-ouest : l'Igîdi, l'erg Šaš, la Maqtayr, l'Aḥmāmi, l'Akšār et l'Azzafāl. Ces régions présentent des structures morphologiques variées. Retenons simplement que l'appellation courante de « dune » se réfère à des paysages très différents : on rencontre des dunes isolées, en forme de croissant et toujours en mouvement, des dunes en cordon, des dunes en massif, etc. Il est des ensembles de dunes très élevés, d'autres où elles ne forment que des rides à la surface du sol. L'intensité, la régularité et, surtout, la direction des vents sont fondamentaux dans les formations dunaires. Ils en déterminent notamment la forme asymétrique du relief.

De l'Azzafāl au Zammūr, s'étend une vaste plaine sableuse qui constitue

l'essentiel du Tiris. On trouve également du sable dans les régions où le relief l'a retenu : entre les rochers de l'Adrâr Suṭṭuf, du Zammūr et de la haute Sāgya, ainsi que le long des petites falaises du Ḥank. L'ancien réseau hydrographique du Sahara, aujourd'hui fossilisé, a sculpté le sol de vallées plus ou moins larges. Elles sont pratiquement toutes ensablées. La plus importante est le bassin de la Sāgya al-Hamrā' et de ses affluents.

Toutes ces zones sont susceptibles de constituer des pâturages, à condition qu'il y pleuve suffisamment. Une restriction s'impose cependant à propos des dunes : on distingue généralement les dunes fixes, dites « mortes » et les dunes mouvantes, dites « vives ». La dune morte est maintenue par les plantes ligneuses qui y ont pris racine. La vie végétale et animale s'y développe. La dune vive, poussée par le vent, est stérile. La fixation des dunes est éphémère ou durable, selon les cas.

Les sables absorbent instantanément et profondément l'eau de pluie. En revanche ils conservent longtemps, en sous-sol, humidité et fraîcheur : ils sont favorables aux plantes vivaces qui ont un système de racines complexe et développé. Le pâturage de sable se présente le plus souvent sous la forme de buissons ou de chiendent que le vent ne peut arracher, et que les nomades assimilent parfois à des arbres (*haḍ, sbaṭ, ṣfar, askāf*, etc.). Il forme un tapis végétal discontinu qui ne permet en aucun cas un stationnement de longue durée. Bien qu'ils soient les moins fertiles, les terrains sableux sont les plus productifs de par leur capacité de rétention des eaux. Le pâturage de sable pousse lentement mais peut se maintenir pendant deux ans sans recevoir d'eau.

### Les pâturages de cailloux

Tout ce qui n'est pas sable est cailloux. Théoriquement c'est le domaine de la végétation herbacée qui pousse entre les pierres, les nomades la nomment *rbī'* ; elle constitue les pâturages verts les plus riches en valeur fourragère mais les plus éphémères (41).

En pratique, les variations sont infinies, car elles dépendent de la nature des roches, du relief, de l'importance des argiles et des sables, etc., qui entrent dans la composition des sols. Il existe une abondante *rbī'* de sable également.

On distingue trois types principaux de paysage de cailloux : la plaine (*reg*) le plateau (*hamada*) et les massifs rocheux (*kadya, galb*) (42). Le *reg* est une immense étendue plate recouverte de gravier ou de blocs durs. Yatti, Ṣulb et Ḡalamān forment, du nord-est au sud-ouest du *trāb ar-Rgaybāt*, un *reg* continu, au centre (géométrique) du territoire, qui se vide de campements aux approches de l'été. La *hamada* est un plateau recouvert de cailloux grossiers. Le territoire des *Rgaybāt* s'étend, au nord-est, sur la *hamada* de *Tindūf*. C'est un terrain calcaire, peu propice à la végétation. On y trouve cependant des dépressions argileuses favorables à la rétention des eaux de pluie.

Les terrains rocheux forment un contraste dans le relief généralement plat du Sahara occidental. Ils sont régulièrement arrosés tant par les pluies d'hivernage que par les averses de l'hiver. Les principaux sont, du nord au

sud, la haute Sāgya al-Ḥamrā', le Zammūr, la *kadya* d'Iḡīl, l'Adrār Ṣuṭṭuf. A l'est, les falaises du Ḥank qui se prolongent, vers le nord-est, par la région des *aglāb*, jouent un rôle similaire. Les pâturages y sont, pourrait-on dire, mixtes, car le relief, accidenté, est favorable à l'accumulation des sables. Les pentes d'éboulis pierreux permettent, après les pluies, l'éclosion d'une végétation comparable à celle du reg ou de la hamada.

La zone côtière est à isoler de l'ensemble que nous avons très schématiquement décrit. Deux types de paysages s'y rencontrent : les dunes en cordon et un relief calcaire chaotique nommé *agargar*, totalement aride. L'humidité de l'air n'y convient pas au bétail camelin. C'est un pôle de répulsion de la vie pastorale.

Les terrains salés sont nombreux, et sont généralement hostiles à toute végétation. Néanmoins leurs abords peuvent se couvrir, après les pluies, de végétation d'halophytes qui constituent alors les pâturages salés (43).

### Les points d'eau

Le deuxième type de contraintes géographiques est l'eau. Lorsque les pluies sont abondantes, les eaux ruissellent dans des dépressions et forment des mares. Les nomades les classent de la façon suivante :

— *ḍāya* : ce sont parfois de véritables lacs où l'eau stagnante disparaît petit à petit, par évaporation et infiltration. Elles durent plus longtemps dans les dépressions argileuses que dans les sables. Encore faut-il définir ce qu'on entend par « sable ». Le terme, dans son emploi courant, fait référence à un sol formé d'éléments fins. Mais il peut s'agir aussi bien de calcaires que de silicates ou d'argiles. Les conséquences de ces différences sont importantes, car elles font varier les capacités de rétention des eaux. En cas de fortes pluies, il peut se former des *ḍāya* au pied des dunes. Elles sont alimentées quelques temps par l'eau que la dune restitue, progressivement, à sa base, du côté des vents dominants. C'est notamment le cas en bordure du Ḥank. L'eau filtrée par les sables y est très pure. Les *ḍāya* les plus importantes sont dans les dépressions argileuses ; certaines peuvent s'y maintenir plusieurs mois.

D'autres termes désignent l'eau stagnante et permettent de préciser l'importance de la mare, le type de sol sur lequel elle est formée, l'ancienneté relative de sa constitution, etc. Ainsi, lorsque les *ḍāya* viennent d'apparaître et que l'eau y est encore très pure, elles s'appellent *ḡḍīr* ; lorsqu'il ne s'agit que d'une petite flaque d'eau à la surface du reg, elle est dénommée *tīšlit*, etc. (44).

Citons également la *ḡilta* qui est une mare formée par la rétention des eaux d'écoulement dans les cuvettes rocheuses. La plus célèbre est la *ḡilta* Zammūr. Autre forme de points d'eau, les oueds sont pratiquement toujours à sec. Une exception doit cependant être remarquée : la Sāgya al-Ḥamrā', dont les affluents sont alimentés par les eaux de ruissellement de la région de la haute Sāgya, coule, les bonnes années, jusqu'à l'océan. Ce n'est pourtant pas une rivière permanente. Les autres oueds n'atteignent pas la mer et se

déversent, lorsqu'ils coulent, dans des dépressions formant des mares qui s'évaporent plus ou moins vite.

La plupart de ces points d'eau « naturels » disparaissent rapidement. Ils sont insuffisants pour satisfaire les besoins en eau des hommes et des troupeaux. De plus, à la fin du printemps, ils sont presque tous à sec. Or, c'est la période où les pâturages sont brûlés par le soleil. Les éleveurs doivent alors impérativement abreuver leurs animaux. L'aménagement des ressources en eau dépend, là encore, des saisons et de la nature des sols.

Les Sahariens ont une connaissance empirique des nappes souterraines qui se transmet de générations en générations depuis des temps immémoriaux. Ils vont y puiser l'eau par l'intermédiaire d'ouvrages plus ou moins élaborés : puits et puisards. Ne disposant pas des techniques modernes de forage, ils n'ont pu atteindre que les nappes les plus proches du sol. Les puits les plus profonds, en bordure du Zammūr et sur les reg, descendent tout de même chercher l'eau à plus de 30 mètres de profondeur.

Les puisatiers rencontrent deux obstacles : le rocher et le sable. L'outillage dont ils disposent, une sorte de bêche, est tout à fait insuffisant pour traverser la roche dure. Paradoxalement, il est également impropre à résoudre les problèmes techniques posés par les sables bouillants dans les régions de dunes. On utilise alors des vans et des seaux de cuir.

On distingue les puits saisonniers et les puits permanents.

Les puits saisonniers permettent d'abreuver les animaux pendant la saison fraîche, et sont surtout indispensables aux chameliers qui suivent leurs troupeaux sur les pâturages « verts ». On les classe selon leur aspect. Nous retiendrons les principaux :

— *aršan* : c'est un simple trou d'eau, peu profond et coffré de paille.

— *'agla* : ce sont des sortes de puisards, profonds au maximum de quelques mètres. Ils sont souvent réunis dans un même endroit. Lorsque le sol est un peu argileux, ils ne sont pas coffrés. Dans le cas contraire, leurs parois sont retenues avec de la paille. Ces puisards peuvent porter d'autres noms, selon qu'ils sont plus ou moins profonds, salés ou non, creusés dans le rocher ou dans le sable, etc. (cf. Beslay, 1951).

Les puits saisonniers ont un débit d'eau incertain et variable. Ils présentent l'inconvénient d'être difficiles à retrouver pour qui n'est pas un habitué des lieux.

Les puits permanents sont nommés en fonction de leur profondeur ou technique de coffrage :

— *hāsi* : c'est le puits permanent par excellence. Il peut être plus ou moins profond. Chez les Rgaybāt, il n'excède pas une quinzaine de mètres. Il est coffré de paille ou laissé tel quel si le sol est argileux ou pierreux. *Hāsi* est en fait un terme générique utilisé pour désigner tous les puits permanents.

— *bīr* : *hāsi* s'appelle *bīr* lorsqu'il est très profond (plus de 15 mètres) et très solide grâce à un coffrage savant de pierre et d'argile.

— *'ayn* : « l'œil », terme qui désigne également la source, est un puits

intermédiaire entre *ḥāsi* et *bīr*. On le trouve souvent dans les sols rocailloux comme le reg. On rencontre souvent ce mot au pluriel : *‘ayūn*.

L'art de l'élevage camelin est soumis, au Sahara occidental, à des contraintes zootechniques et géographiques dont l'aspect est donc essentiellement irrégulier. Les ressources pastorales varient tant au cours de l'année qu'au fil des ans. La résistance et les besoins du bétail diffèrent également selon les saisons. Pour entretenir et accroître leur cheptel, les chameliers doivent sans cesse se mouvoir et sans cesse s'adapter aux conditions changeantes de leur milieu géographique. Le cycle des nomadisations ne se répète pas d'une année sur l'autre. L'amplitude des déplacements et la dispersion sont nécessaires. L'espace pastoral est donc très étendu et les parcours se modifient chaque année, car les zones de pâturages sont instables : les pluies, qui les font naître, sont non seulement irrégulières, mais localisées. Le nomadisme des Rgaybāt est dit « aperiodique » en référence à cette instabilité des cycles pastoraux. Les Rgaybāt, « fils des nuages » : *awlād an-naw'* suivent les nuages (cumulo-nimbus), et vont à la pluie. Chaque année, à la même période, le problème se repose : où et dans quelles proportions la pluie est-elle tombée ? Les pasteurs ne pourront pas quitter leurs zones d'estivage avant d'avoir rassemblé des informations précises sur la localisation et l'intensité des pluies. Il est même des années où les orages se font attendre en vain :

*« Qu'ils sont longs les étés où les nuages ne font que passer. On attend, on espère encore, les troupeaux commencent à s'épuiser. La terre devient "machdouda" et il faut se décider. Au gré des habitudes on se porte à la périphérie. Dans le Dra et au nord du Dra, pays qui même par mauvaise époque ont la ressource d'avoir des marchés d'orge achalandés. Dans l'Akchar, l'Adrar Sottof, l'Hammami, le Maqteir, l'Ouarane qui sont proches de la ligne des palmeraies de l'Adrar où on récolte de bonnes dattes ; dans l'erg Chech enfin et l'Iguidi car les ergs, même par sécheresse, ont toujours une maigre nourriture grâce à leurs plantes vivaces (45). »*

Le *trāb ar-Rgaybāt* peut être envisagé, sur le plan des ressources pastorales, comme un ensemble de régions complémentaires. Au cours de l'année, grâce à l'amplitude et à la variété de leurs déplacements, les chameliers tendent, idéalement, à accomplir le cycle de nomadisation suivant :

— *L'hiver* : les troupeaux sont dispersés sur les pâturages de cailloux et se nourrissent de plantes herbacées vertes.

— *Au printemps* : le bétail est dirigé vers les pâturages de sable qui sont encore florissants ; on y recherche surtout la fleur du *drinn* (46) (*sbāt*). Les pasteurs commencent à abreuver leurs animaux aux puits saisonniers qui ont encore quelques ressources en eau.

— *L'été* : le cheptel est rassemblé autour des puits permanents. Il se nourrit dans les pâturages de sable voisins, de paille *ḥašīš*, *ḥaḍ*, *askāf*...) et de *drinn*. Cette alimentation est pauvre, le chameau survit grâce aux réserves qu'il a pu faire pendant la bonne saison. Il doit être abreuvé à raison de cinquante

litres d'eau tous les quatre jours. Les « corvées » d'abreuvoir imposent donc un travail permanent, nuit et jour, étant donné l'importance des troupeaux rassemblés, la profondeur des puits et la précarité des techniques de puisage (seau de cuir, corde, traction humaine et/ou animale).

— *En automne* : lorsque la chaleur s'atténue, on attend la pluie. Dès les premiers orages, les troupeaux s'éloignent des puits. Mais il faut attendre la reconstitution des pâturages verts. Les pasteurs recherchent les mares qui diminueront les corvées d'abreuvoir, et les plantes salées qui purgent les animaux. Cette phase de la vie pastorale demande également beaucoup de soin et de travail. On doit, tout d'abord, éviter que les chameaux ne polluent les eaux : ils aiment en effet se baigner dans les mares. De plus, ils ne savent pas s'agenouiller pour boire, et sont donc obligés d'entrer dans l'eau pour s'abreuver. Il faut, d'autre part, veiller à limiter l'absorption de plantes salées : un excès de sel serait fatal au bétail affaibli.

Le cycle pastoral, que nous avons ainsi schématiquement décrit, n'est qu'un modèle. Il ne tient pas compte de toutes les catastrophes qui peuvent survenir, comme un vol de criquets pèlerins ou un souffle de ce vent brûlant, l'*irīfi*, capables d'anéantir en un jour les pâturages de toute une région.

Le relief constitue un facteur géographique également contraignant pour les animaux comme pour les hommes. Dans l'ensemble du *trab ar-Rgaybāt*, il est plat. Si les troupeaux franchissent sans peine plaines et plateaux, il n'en est pas de même des régions accidentées et des zones dunaires. Les massifs rocheux et les falaises qui bordent les plateaux imposent aux nomades des points de passage obligatoires. C'est le cas dans l'Adrār Şuţţuf, le Zammūr, la haute Sāgya al-Ĥamrā', la lisière de la hamada et, d'une façon plus atténuée, dans le Ĥank.

La dune de sable constitue un obstacle. Lorsqu'elle est isolée, il est aisé de la contourner. Lorsqu'elle se présente sous la forme d'un cordon ou d'un massif, la difficulté s'accroît considérablement. Non seulement il faut pouvoir passer, mais il faut aussi être capable de s'y orienter. Or, rien n'est plus déroutant, au sens littéral de ce mot, qu'un erg. La richesse du vocabulaire maure sur les formations dunaires révèle l'importance de ces préoccupations de « topographes » dans la vie des éleveurs sahariens. Ils distinguent, en effet :

*La dune* :

— *zīra* (pl. *zīrāt*), diminutif *zwayra* (pl. *zwayrat*) est le germe générique. Lorsqu'elle est aiguë et assez haute pour servir de point de repère (47), on la nomme *gard* (pl. *agrād*). La dune présente généralement une pente abrupte, difficile à franchir, et une pente douce, face au vent. *sīf* (pl. *syūf*), qui signifie « sabre », est le terme usité pour désigner la crête de la dune. Le mot *zimla* (pl. *zimmūl*) s'applique à une colline sableuse de forme plus régulière.

— *'alb* (pl. *a'lāb*) est la dune morte fixée par la végétation. Son profil est arrondi. C'est un pôle d'attraction pour la vie pastorale.

*Le cordon de dune* :

— *sīlk* (pl. *sīūk*), qui signifie « fil », est le cordon de *zīrāt* alignées. Son profil abrupte est un véritable mur de sable.

— *a‘lāb* (le pluriel de *‘alb*) est un cordon de *zīrāt* effondré : il n’y a pas de « fil » ; le modelé du relief est plus souple. C’est le cordon de dunes mortes.

*Le massif :*

— Le massif de dunes vives est nommé *‘akla*. C’est un pôle de répulsion de la vie pastorale. Il est très difficile à franchir et ses ressources en pâturages sont à peu près nulles.

— *ansgya* (pl. *ansgyāt*). Ce n’est pas à proprement parler un massif dunaire. C’est plutôt un chevauchement de dunes pouvant atteindre plusieurs centaines de mètres d’altitude. Il est à l’*‘akla* ce que le *ġard* est au cordon de dune : il sert de point de repère aux voyageurs.

*Les espaces interdunaires :*

Ce sont généralement des vallées éoliennes qui séparent les cordons de dunes. Elles ont le plus souvent un sens bien établi et se présentent sous la forme de sillons parallèles. Le *flayġ* est l’espace plan qui sépare les *slūk*. Sa largeur varie de 800 mètres à 3 000 mètres. L’*‘ayūn* est un *flayġ* ensablé qui sépare les *a‘lāb*. Le profil de la vallée est arrondi. L’*aftūṭ* se rencontre plutôt en dehors de l’erg. C’est une vaste portion de reg sableux ou caillouteux qui sépare deux courants de sables vivants. Lorsque les cordons de dunes sont éloignés les uns des autres, ils sont individualisés dans les représentations et portent des noms. Les espaces qui les séparent peuvent atteindre plusieurs kilomètres (jusqu’à dix dans l’*Iġīdi*).

À l’intérieur des massifs dunaires, dont la structure est complexe, se trouvent les *tayārt*. Ce sont les vallées qui séparent les cordons de dunes en particulier lorsque ces derniers se croisent en se chevauchant, constituant parfois des sortes de damiers. La direction de ces *tayārt* est variable. Ils se rejoignent souvent, formant alors des labyrinthes aux multiples culs de sacs. Dans certains *‘akla* comme le *Warān*, les espaces interdunaires sont rares. Il y a cependant des endroits où le modelé du relief est atténué : *al-maḥwān*. Ce sont alors les seuls passages possibles pour les chameliers :

« La répartition de ces mahouen n’est pas sans intérêt parce qu’ils ménagent à travers l’Aklé une série de passages faciles malheureusement encore très incomplètement connus. (...) L’ancien ghazzeur Rguibi interrogé par Borricand a déclaré : “enfin nous avons traversé l’Aklé Aouranā en deux jours et demi. C’est un Aklé pas très difficile à l’endroit où nous l’avons traversé à condition de contourner les dunes les plus difficiles. Nous n’avons jamais été obligés de mettre pied à terre à cause des difficultés du terrain...” Même en admettant que le ghazzi qui se rendait du Ġçayb à El Glāt n’ait coupé que la corne nord-ouest de l’Warane, le fait semble très surprenant et ne s’expliquerait que par une connaissance TRÈS POUSSÉE des mehouen (48). »

Ce vocabulaire topographique est loin d’être exhaustif (49). Il permet cependant de distinguer les régions dunaires en fonction à la fois de leurs ressources en pâturage possible et de leur accessibilité. En effet, la végétation a tendance à s’épanouir dans les espaces interdunaires. C’est aussi par ces vallées que les déplacements s’effectuent. Elles imposent donc des directions aux nomadisations. Dans les zones où elles sont larges, comme l’*Iġīdi* et l’erg *Šaš*, elles représentent des pôles d’attraction pour les nomades. Là où elles sont rares, localisées et sans directions définies, les sables deviennent au

contraire difficilement pénétrables. La vie pastorale s'établit alors en bordure des massifs dunaires. C'est le cas pour la Maqtayr, l'Ahmāmi, l'Azzafāl et l'Aksār. L'observation attentive d'une carte à petite échelle montre que l'implantation humaine s'est concentrée à la périphérie de ces régions de dunes. C'est là qu'on remarque le maximum de puits et de toponymes. Notons à ce propos que les puits sont rarement creusés dans les sables, mais en bordure des dunes, soit dans les espaces interdunaires, soit à l'orée des massifs eux-mêmes. Ce phénomène a plusieurs causes. La plus importante est sans doute que les dunes ont tendance à restituer l'eau en un point de leur base, localisé en fonction de la pente, la direction des vents dominants, la nature du sol, etc. Par ailleurs, les techniques de puisage, nous l'avons dit, sont impropres à maîtriser les sables bouillants. De toute façon, les éleveurs nomades contournent les cordons et/ou massifs dunaires et n'ont pas besoin d'y creuser des puits.

Après les zones accidentées et les régions dunaires, il convient d'évoquer une troisième catégorie d'obstacle géographique : la *sabha*. On a vu que c'est près d'elle que les plantes salées s'épanouissent. Elle se présente comme une sorte de marais salant naturel où s'accumulent les sels de surface des reliefs avoisinants, lavés par les eaux de ruissellement et déposés au fond d'une dépression argileuse. Après les pluies, la circulation y est impossible pendant, parfois, plusieurs semaines.

## B. Les chameliers : contrainte sociale

Les contraintes techniques que nous venons d'esquisser définissent les facteurs premiers auxquels doit se soumettre la production pastorale. En dernière analyse on peut admettre qu'elles imposent la dispersion du bétail, sa mobilité, et dans une certaine mesure, l'amplitude des déplacements. Elles rythment en même temps la nomadisation qui doit s'organiser en fonction des saisons. Mais elles ne prédéterminent en rien l'organisation sociale de la production. Celle-ci répond aux contraintes techniques en faisant des choix, qu'on peut qualifier de conjoncturels, puisqu'ils évoluent au cours du temps. Ces choix ne dépendent évidemment pas des individus. Ils sont largement orientés par l'appartenance du *trāb ar-Rgaybāt* à des ensembles plus vastes comme l'aire arabo-berbère jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle, puis à l'empire colonial franco-espagnol au XX<sup>e</sup> siècle. Il est clair qu'à partir du moment où les Rgaybāt sont dépossédés de leur territoire, l'organisation de la dispersion du cheptel sur l'espace pastoral se modifie sensiblement. Prenons un exemple : à partir de la fin des années 1930 on assiste à l'intensification de la dispersion des troupeaux, et à l'éclatement des unités de nomadisation. Cette évolution met en lumière les effets de l'organisation politique sur la production pastorale en ce qui concerne les mécanismes de contrôle territorial. Nous pouvons donc parler véritablement de contraintes sociales à propos de la production pastorale. Elles sont de deux sortes : les premières sont en relation avec les droits d'accès aux ressources pastorales (pâturages, points d'eau) ; les secondes sont en relation avec le bétail lui-même, son rôle dans la société.

## 1. *Les ressources pastorales : droits et priorités*

La production est soumise à des lois sociales dont les premières définissent les modes d'accès aux ressources pastorales : les modes de possession du sol et des points d'eau. Les terrains de parcours habituels, qui définissent l'étendue du territoire, font l'objet d'une possession collective. Cette possession n'est pas un droit ; c'est un fait. Nous avons vu que le droit musulman n'admettait pas la propriété des terres mortes. De fait les Rgaybāt n'interdisent à personne de parcourir leurs pâturages. Dans la pratique, ce sont les rapports de force établis entre les groupes qui déterminent les priorités, acquises lors d'un processus historique, et reconnues par tous. Elles sont vitales les années où l'état des pâturages permet tout juste la survie des troupeaux du groupe. Cependant, les années pluvieuses, les groupes alliés utilisent librement, et sans contrepartie, l'excédent des ressources. A l'intérieur même de la *qabīla* il n'y a pas, théoriquement, de priorité d'accès aux pâturages. La notion même de *trāb ar-Rgaybāt* signifie la garantie de la libre circulation des troupeaux sur l'ensemble du territoire. L'élevage camelin impose, au Sahara occidental, l'utilisation de vastes régions géographiques complémentaires. Le territoire conquis par les Rgaybāt au cours de leur histoire correspond effectivement aux besoins de leur cheptel. Il suffit, pour s'en convaincre, d'étudier quelques exemples de cycles de nomadisation des campements pour s'apercevoir qu'ils parcourent en dix ans le *trāb ar-Rgaybāt* dans tous les sens (50).

Si les troupeaux de tous parcourent l'ensemble des pâturages, on peut s'interroger sur l'origine des différences régionales, et sur la valeur de nos hypothèses théoriques à ce propos. Les zones de nomadisation attribuées aux différentes fractions aînées et cadettes, reposent sur deux catégories de faits. La première est liée au mouvement historique interne : l'accroissement démographique est géré par un mécanisme de scission segmentaire qui tend à repousser les lignages cadets à la périphérie, où leur incombe la tâche d'élargir pacifiquement ou violemment l'espace pastoral. L'accroissement parallèle des troupeaux est alors possible par l'accès à de nouveaux pâturages. La deuxième catégorie de faits peut être appréhendée en relation avec le mode de possession adopté par la société à l'égard des ressources en eau. Là encore, la coutume est au droit ce que l'esprit est à la lettre : la propriété d'un point d'eau, même aménagé, lorsqu'il est situé sur une terre morte, est interdite par la loi musulmane. Dans la pratique, on considère qu'un puits est à celui ou ceux qui l'ont construit, un trou d'eau à celui qui l'a découvert. On ajoute cependant « mais tout le monde peut y boire ». Ce « est à » nous apparaît plus comme un critère de possession que comme la marque d'une propriété. Par possession, nous entendons un rapport politique, car, seuls, les rapports de forces entre les individus ou les groupes d'individus, le permettent : un groupe, qui a acquis la possession de terrains de parcours, acquiert en même temps la possession des points d'eau qui le jalonnent. Par propriété, nous entendons la juridiction, généralement écrite, qui sanctionne un rapport économique. La possession d'un point d'eau n'entraîne pas l'exclusivité, mais peut établir une priorité. Cette priorité n'est

jamais individuelle. La plus restreinte concerne l'ensemble des membres d'un lignage, voire d'une fraction. Tout dépend de l'importance du point d'eau, de sa situation, de son débit. Elle sanctionne rarement le voyageur isolé qu'on n'empêchera pas de boire (sauf si c'est un ennemi). En revanche, si un étranger ou même un membre de la *qabīla* qui n'a pas la priorité, veut y abreuver un troupeau, il sera contraint, soit d'attendre que les animaux du groupe prioritaire aient été abreuvés, soit même de passer son chemin s'il n'y a pas assez d'eau pour tout le monde. Les puits permanents font l'objet d'une priorité plus collective que les puits saisonniers. On peut dire que l'ensemble des Rgaybāt les possède de manière indifférenciée. D'ailleurs, par rapport à l'immensité du territoire, ils sont relativement peu nombreux. Les plus importants sont localisés dans les régions sableuses où vont estiver les pasteurs avec leurs troupeaux :

- le Tiris : la plupart des puits du Tiris ont été creusés et coffrés par le groupe maraboutique des Bārik Allāh ;
- les abords des ergs : Igīdi, Šaš, Awkar, Maḡtayr Aḥmāmi...
- les abords sableux de la falaise du Ḥank et du Zammūr :
- la Sāgya al-Ḥamrā' : malgré l'importance économique de cette région, les puits permanents y sont relativement peu nombreux. Cela est dû au fait que c'est plutôt une zone fréquentée par des semi-nomades moutonniers et agriculteurs. Or les moutons estivent plus au nord, vers le *wād* Dar'ā ou même le *wād* Nūn, et la plupart des Takna qui occupent et cultivent cette région la quittent également l'été pour rejoindre leurs centres sédentaires. Les grands chameliers préfèrent estiver dans les ergs de la périphérie. On rencontre l'été, dans la Sāgya des chameliers pauvres.

Sur les pâturages de cailloux, on trouve surtout des puits saisonniers, et quelques très anciens puits permanents, situés généralement sur les pistes caravanières. Ils sont parfois distants de plusieurs centaines de kilomètres. Les Rgaybāt considèrent que tous ces points d'eau sont « à eux ». En fait leur extension au Sahara occidental étant récente, du moins par rapport à l'existence des puits, seuls quelques-uns portent des noms Rgaybāt : *bīr* al-Bārdi, *hāsi* al-Fuqrā, *bīr awlād* Dāwud, *agalt* Ḥammādi, *agalt* Ballāw, *agalt* Sallām, etc. Une habitude des généalogies permet de les repérer facilement. La plupart d'entre eux sont des puits saisonniers découverts (ou redécouverts) au hasard des nomadisations ou des tournées de reconnaissance dans les ergs de la périphérie orientale. Presque tous les puits permanents étaient connus et utilisés avant l'arrivée des Rgaybāt. Certains sont attribués aux Kunta (Bīr Umm Grayn) ou aux Taḡakānt (Tindūf), lorsque la mémoire collective a conservé leur histoire. Or, en Mauritanie comme dans tout l'Ouest saharien, la mémoire ne remonte guère au-delà de l'arrivée des Arabes dans le pays.

Les puits permanents, autour desquels les pasteurs regroupent leurs troupeaux pendant la saison sèche, sont donc « possédés » par la *qabīla*. Ces puits étant dispersés sur un vaste espace géographique, les regroupements s'effectuent au gré des habitudes, et non en fonction de priorités. Mais les

usages qui se répètent engendrent un consensus social qui ressemble fort à un droit de priorité. Ce consensus est respecté, d'autant que les chameaux, organisés en troupeaux/familles relativement stables, ont, malgré l'irrégularité des pluies et l'amplitude des distances, des habitudes de nomadisation : ils savent s'orienter et retrouver, à l'approche des chaleurs, le ou les puits d'estivage où ils ont, eux aussi, l'habitude d'être abreuvés. François Beslay nous a dit avoir eu la preuve qu'un chameau qui a soif est le meilleur des guides notamment par nuit noire et couverte (sans étoiles). Les Rgaybât lui ont raconté qu'un chameau amena sur le puits son propriétaire assoiffé, évanoui sur sa selle où il s'était attaché. Or ce chameau n'avait jamais bu auparavant à ce puits. Il y était seulement venu... dans le ventre de sa mère lorsque celle-ci était pleine !

Les chameliers également, bien qu'ils connaissent remarquablement leurs terrains de parcours, sont plus accoutumés aux régions où ils estivent. Ce sont celles qu'ils connaissent le mieux ; ils y sont attachés affectivement, et y ont des habitudes. S'ils sont obligés de s'en éloigner, lorsque la saison où l'année le commandent, ils tendent toujours à y revenir, au moins l'été, sauf s'ils s'en trouvent à une distance impossible à franchir avant les grosses chaleurs :

*« L'hiver s'achève, le printemps arrive et avec lui les premières chaleurs ; l'acheb se dessèche, les dayat s'épuisent, les abreuvoirs commencent. Quelquefois une pluie d'hiver vient prolonger le pâturage. Sinon, il faut partir. L'éclatement commence dès le printemps et finit au début de l'été. Seuls, quelques isolés tenaces restent risquant la perte de leurs troupeaux si leurs calculs et prédictions sont faux. Tous les autres repartent vers leur pays d'affection (51). »*

A ces pratiques d'ordre économique viennent s'ajouter des pratiques sociales : les pasteurs ont, entre eux, des relations personnelles diverses, familiales ou amicales, qui ne peuvent réellement s'épanouir qu'au moment des regroupements. Revenir au même endroit, dans la même région, c'est l'occasion de retrouver des parents, des amis. Au niveau des rythmes, l'été est un temps faible de la vie pastorale et un temps fort de la vie sociale. Tous ces facteurs concourent à créer des droits de priorité à l'intérieur même de la *qabila*, sur les puits permanents. Les puits saisonniers font aussi objets de possession : il est certains points d'eau importants et connus de tous où s'établissent des priorités, par les habitudes, de la même manière que pour les puits permanents. D'autres, surtout lorsqu'ils ont été découverts peu de temps auparavant (c'est-à-dire avant le premier conflit) sont possédés plus strictement par ceux qui les ont découvert et/ou aménagés. Il arrive même qu'on garde jalousement le secret de leur nomadisation précise. Selon François Beslay, le Zammūr fourmille d'*as̄gig* connus seulement de ceux qui les ont découvert ou de leurs descendants directs. Il a même été mis dans la confiance d'un d'entre eux, après avoir dû jurer de ne jamais dévoiler le secret de son emplacement.

Toutes ces pratiques sont fluctuantes, puisqu'elles sont issues d'habitudes qui se font et se défont. Les priorités sont instables et fréquemment remises

en question. Elles sont la source d'inépuisables litiges à l'intérieur même de la *qabila*. Pour acquérir ces priorités, nées de l'ancienneté et de la répétition des usages, les pasteurs adoptent des habitudes de nomadisation qui sont surtout perceptibles en saison sèche. Ces tendances sont renforcées par les réactions des troupeaux qui les connaissent et tendent, eux aussi, à les respecter et à les reproduire.

## 2. *Le bétail : droits et nécessités*

Segmentarité et mode de possession des ressources pastorales sont à l'origine de la sectorisation des fractions *rgaybāt* à l'intérieur de leur territoire. Un troisième type de rapport relatif au bétail lui-même, oriente également la production pastorale. Le bétail, en effet, est le seul bien qui fasse l'objet d'une appropriation (si l'on excepte les bijoux, la tente, les objets personnels, l'araire). Nous employons le terme de « bien », qui peut paraître vague, car il permet de recouvrir à la fois les notions de force productive, moyen de production, produit et richesse. Or, le chameau, animal domestique, parce qu'il est un être vivant et se reproduisant, est tout cela en même temps. En effet, il fournit et dépense de l'énergie en marchant, en se nourrissant, en transportant hommes et bagages. Il produit grâce à cette énergie, lait, viande et poils. C'est par ailleurs une richesse qui se reproduit naturellement et permet même l'accumulation. Le travail du chamelier consiste surtout à lui fournir l'accès aux pâturages et aux points d'eau, ainsi qu'à lutter contre les forces de destruction qui le menacent perpétuellement (faim, soif, maladie, violence).

Le bétail fait l'objet d'une appropriation patrimoniale. Chaque chef de famille dispose d'un troupeau. Il peut en être l'exclusif propriétaire. En fait, bien souvent, certains de ses chameaux ou chamelles appartiennent en propre à des membres de sa famille proche : sa femme ou ses enfants. Il se peut aussi qu'il n'ait que l'usufruit de certains de ses animaux, qui lui sont prêtés. De même que la tente est la cellule sociale de base de la société, le troupeau est l'unité économique de base de la production pastorale. Ces deux unités évoluent dans le temps parallèlement : lorsque la famille se scinde, qu'un des fils, par exemple, se marie et va fonder une famille, ériger une nouvelle tente, le troupeau est diminué de quelques têtes de bétail (pratiques de pré-héritage) qui constituent le noyau de départ du cheptel de la future famille. Il y a souvent une période de latence pendant laquelle le jeune marié reste auprès de son père. Le troupeau reste alors uni. De multiples solutions de transition peuvent être adoptées, tout dépend des velléités d'indépendance du fils, de l'importance du troupeau, des possibilités en main-d'œuvre, des désirs des uns et des autres, etc. Mais le principe est admis et peut nous servir de schéma directeur : une famille, une tente, un troupeau. Idéalement, on pourrait penser que chaque tente suit son cheptel et que tentes et troupeaux se dispersent au gré des saisons en fonction des ressources pastorales. Il n'en est rien : les tentes sont rassemblées en campements, les campements nomadisent groupés, en fractions. Le regroupement des tentes en campements est dû à des besoins socio-économiques : relations de

voisinage, entraide, coopération, etc. Le regroupement des campements au sein des fractions répond à des impératifs politiques : clientèle, défense, etc. La tendance générale veut que les unités de résidence (campements) et les unités de nomadisation (fractions) soient déterminées par l'organisation segmentaire : grossièrement le campement réunit les membres d'un même lignage, la fraction les lignages d'une même lignée. Dans la pratique le libre accès de tous les Rgaybât à l'ensemble des ressources pastorales confère au système une grande souplesse. C'est ainsi que les éleveurs peuvent se regrouper par sympathies, tandis que des parents proches peuvent se séparer pour des raisons de mésententes personnelles. La rivalité universelle des belles-filles et des belles-mères peut être, par exemple, un facteur de séparation des tentes. Dans ce cas-là, on assistera plutôt à des remaniements de campements à l'intérieur de la fraction, plus rarement au départ d'une tente ou d'un campement vers une autre fraction. A l'intérieur des unités de nomadisation intervient également un facteur de relations de protection et/ou de clientèle. Dans le sillage de certaines personnalités peuvent nomadiser des campements étrangers à la fraction, ou même à la *qabīla*. Au niveau de la production, ces facteurs sociaux de regroupement, largement dépendants du climat latent d'insécurité, représentent un frein à la dispersion du cheptel sur l'espace pastoral. En ce sens, ils représentent une contrainte sociale à laquelle doivent se soumettre les éleveurs. Pour mesurer l'importance de cette contrainte, pour tenter de quantifier les concentrations d'animaux qu'elle impose, il convient de s'interroger sur les besoins en bétail de cette cellule sociale. Ils dépendent en partie de l'utilisation que font les éleveurs de la production pastorale, du rôle du chameau dans la société.

Le problème serait relativement simple à résoudre si les besoins des éleveurs étaient uniquement alimentaires : il suffirait d'établir un parallèle entre l'alimentation des hommes et les capacités productives du chameau pour obtenir approximativement le nombre de têtes de bétail nécessaire à chaque tente. De fait, la production pastorale est en partie consommée, soit directement, sous forme de lait et de viande, soit, indirectement, par l'échange contre les produits agricoles et des objets de consommation courante. Dans la réalité, le chameau, étant le seul bien produit par la société, est utilisé à d'autres fins. La première est l'enrichissement par accumulation de bétail. La seconde est le corollaire de la première : c'est le don. Le don de bétail vient effectivement sanctionner la plupart des relations sociales fondamentales des éleveurs entre eux. Il permet d'établir des rapports de dépendance ou d'entretenir des relations d'alliance. Il s'effectue entre les individus comme entre les groupes, à l'intérieur comme à l'extérieur de la famille, de la fraction, ou même de la *qabīla*. Il est l'élément moteur de la circulation des biens à l'intérieur de la société. Le don est un fait social en ce sens qu'il a un caractère d'obligation morale ou même pénale, et peut entraîner l'approbation de la communauté (honneur, prestige) ou sa désapprobation (deshonneur, rejet). Il peut être individuel ou collectif, s'effectuer entre vivants ou à titre posthume. Quels sont donc ces temps forts de la vie sociale qu'un don de bétail doit matérialiser ?

A l'intérieur de la famille, un système de dons entre vifs et de dons

d'héritage répond aux besoins de la reproduction sociale : pour permettre à ses fils de fonder de nouvelles unités socio-économiques, les chefs de famille leur réservent une part du surplus. Elle leur est accordée tout d'abord sous la forme d'un pré-héritage dont les moments les plus importants sont la naissance et la circoncision. Les animaux appartenant aux enfants restent dans le troupeau paternel tant qu'eux-mêmes habitent la tente de leurs parents. En cherchant toujours à garder ses fils auprès de lui, dans son campement, le plus longtemps possible, le père retarde le moment de scinder son troupeau. Notons que ce système est inégalitaire et qu'il favorise les aînés : non pas qu'on donne plus à l'aîné qu'à ses cadets, encore qu'un premier fils est souvent privilégié, mais parce que le temps joue pour lui. En effet, à la mort du père, le bétail qui est issu des chamelles données aux enfants, même si chacun d'entre eux a reçu exactement le même nombre de têtes, est inégal : le premier né a un troupeau plus important que le dernier né. En revanche, les parts d'héritage sont théoriquement égales entre les fils. Au moment du mariage, les jeunes gens reçoivent de leur père la dot qui leur permet d'acquérir une épouse : la femme est avec le troupeau la condition fondamentale de la reproduction de la cellule familiale. A la mort du père, ses fils se partagent la majeure partie de ses biens. Si la mère survit à son époux, elle va habiter avec l'un de ses fils. Mais il arrive qu'elle souhaite conserver sa tente. Les filles, elles, emportent quelques chamelles au moment où elles quittent le foyer pour rejoindre leur époux. Le plus souvent ce bétail est un prêt qui garantit la jeune femme contre les éventuels déboires que pourrait subir son mari. Les filles, enfin, héritent une quote-part du cheptel familial à la mort du père. Cette part est calculée en fonction du droit musulman : l'héritage d'une fille est égal à la moitié de celui d'un fils. Lorsqu'il n'y a pas de descendants mâles, les collatéraux peuvent réclamer une part de l'héritage.

En dehors de la famille, une partie du bétail doit également circuler. C'est d'abord dans le cadre de l'institution de l'aumône légale, l'une des cinq règles de l'islâm. Tout bon musulman ne saurait s'y soustraire. Tous les ans, au moment de la rupture du jeûne ou de la fête commémorant la naissance du prophète, chaque tente prélève de son troupeau une chamelle de plus d'un an sur 25. Ce bétail est distribué aux pauvres, souvent aux membres de la famille ou de la fraction les plus défavorisés. Mais le bénéficiaire peut être un voyageur isolé et démuné, quelque étranger à la *qabîla*. Dans l'ensemble, toutefois, les chefs de famille cherchent à joindre l'utile à l'obligatoire et privilégient leurs dépendants. L'aumône légale frappe aussi les moutonniers (un mouton sur quarante). D'après François Beslay, la règle est théorique et rarement appliquée. Des équivalences permettent de s'acquitter de l'aumône quelque soit la composition du troupeau. Elle s'applique également aux récoltes lorsque celles-ci dépassent environ une demi tonne de grains.

D'autres circonstances religieuses peuvent donner lieu à un don de bétail. C'est le cas notamment lorsqu'on se rend en pèlerinage sur la tombe d'un saint personnage. Les pèlerinages ne sont pas systématiques ni même réguliers. Ils dépendent des hasards de la nomadisation et de la piété de

chacun. Il arrive qu'un marabout de renom vienne vous visiter et sollicite un don en échange de l'honneur qu'il vous fait, et de la *baraka* qui pénètre avec lui dans le campement ou la tente dans laquelle il est reçu. Cette circonstance n'était pas fréquente chez les Rgaybāt où les Mā' al-'Aynīn (52) eux-mêmes, pour ne citer que les plus importants religieusement, ne parvenaient pas à recueillir beaucoup de dons. A certaine époque, peut-être, le *ṣayḥ* Mā' al-'Aynīn parvint-il à acquérir assez de prestige personnel auprès de certaines fractions (Thālāt, al-Mudnīn) pour drainer une partie du surplus qu'il redistribuait.

A l'intérieur de la *qabila*, sous un prétexte également religieux, le don aux chorfa (*hadiya*) est presque une obligation. D'origine maraboutique, les Rgaybāt se défendent de percevoir un tribut de la part de qui que ce soit. Ils considèrent cette pratique comme contraire à la loi musulmane. En revanche, comme ils affirment, arbre généalogique à l'appui, que leur ancêtre éponyme descend du Prophète, ils en concluent tout naturellement que ses fils réels sont chorfa. En tant que tels, ils ont le *droit* de solliciter des dons de la part de tous les Rgaybāt de nom (les parents « assimilés classificatoires »), et même de certains groupes ou individus étrangers à la *qabila*, mais avec lesquels ils ont des relations privilégiées comme, par exemple, les Takna *ayt* Laḥsan (53). Ainsi, le bétail circule sous la forme de dons entre les parents « assimilés classificatoires », cadets de cadets, qui forment près des deux tiers de la *qabila* et les parents réels qui sont leurs « aînés ». Il est très difficile d'évaluer ce phénomène car aucune règle n'en fixe la quantité ni la fréquence. La *hadiya* s'effectue au hasard des rencontres entre chefs de familles, d'assemblée à individus ou même d'assemblée à assemblée. Elle peut être sollicitée ou non, et dépend de la richesse des uns et des autres, ainsi que de la nature des relations personnelles. Il est pratiquement impossible d'obtenir des renseignements précis sur ces dons, car tant ceux qui les font que ceux qui en bénéficient se refusent à l'admettre. Les premiers parce qu'ils tiennent un discours idéologiquement égalitaire et se défendent de pouvoir même songer à imposer un tribut à quiconque ; ils se démarquent en cela ostensiblement des groupes guerriers (*ḥassān*) et tiennent à ce que « cela se sache ». C'est une façon d'attirer à soi les protégés des autres tribus guerrières. Quant à ceux qui donnent, ils préfèrent le taire, car l'avouer serait non seulement admettre, mais surtout afficher, le fait qu'ils ne sont pas Rgaybāt de sang, et se mettre ainsi en position de faiblesse par rapport aux étrangers ; à moins qu'il ne s'agisse d'un groupe guerrier qui, au contraire, s'enorgueillit de faire des dons aux lignages les plus pieux de la *qabila*. Nous nous sommes souvent heurtée, au cours de nos enquêtes, à ce type de réaction qui est significatif en soi. Par rapport à l'extérieur, les Rgaybāt se présentent comme unis, égaux, et tous descendants de Sīd Aḥmad ar-Rgaybī. A l'intérieur de la *qabila*, un réseau de clientèle matérialisé par un transfert de biens tend à reproduire et à renforcer les différences. A l'intérieur de la parenté « assimilée classificatoire », il convient de faire des distinctions en fonction à la fois de l'origine et de l'ancienneté des lignages ou des individus : il est probable, par exemple, que les Thālāt, d'origine chorfa et assimilés Rgaybāt depuis fort longtemps, ne soient les clients de personne. Les derniers

intégrés sont vraisemblablement ceux qui donnent le plus. Rappelons que nous ne pouvons développer ici avec précision ces phénomènes étant donné qu'il nous a été demandé de ne pas citer de noms. Notons cependant que cette circulation de bétail ne concerne pas la totalité du surplus de la production pastorale car, d'une part, le mouvement d'intégration à la *qabila* n'a pas cessé et, d'autre part, nous avons des exemples de parents « assimilés classificatoires » qui se sont enrichis depuis leur intégration au groupe, au point d'avoir acquis une réputation de fortune qu'ils n'avaient pas auparavant. Il faut tenir compte du fait que l'assimilation aux Rgaybāt ouvre le territoire aux troupeaux des nouveaux venus et y garantit la libre nomadisation.

Ces pratiques concourent néanmoins à accentuer l'accumulation du cheptel entre les mains des parents réels qui, d'après les dires des personnes interrogées, seraient propriétaires, au début du XX<sup>e</sup> siècle, de la majorité du bétail. Ces affirmations demanderaient des enquêtes chiffrées qui, déjà difficiles en temps de paix et de prospérité, sont pratiquement impossibles à réaliser en temps de guerre et de crise économique. Les premiers recensements coloniaux font état de grosses fortunes (entre 1 000 et 2 000 chameaux) généralement aux mains des chefs de famille des lignages dominants, nobles. Il y a cependant des exceptions (*ahal Dāf*, par exemple). Bien des situations de fortune ont été bouleversées pendant la période coloniale (qui commence, pour certaines fractions, bien avant 1934), et l'on ne saurait se fier aux états de fortune des années 70/80 pour tenter d'évaluer ce mécanisme qui fonctionne pourtant encore partiellement.

A l'inverse de ce mouvement de concentration de bétail entre les mains des parents réels et des parents « assimilés classificatoires » les plus prestigieux, qui n'est qu'une *tendance*, des phénomènes de redistribution du cheptel s'effectuent sous la forme de prêt de bétail, la *mnīha*. On peut considérer que la *mnīha*, le prêt, opère comme un usufruit : le bénéficiaire dispose à son gré des produits de l'élevage à l'exclusion de la viande, puisqu'il ne peut abattre l'animal qui ne lui appartient pas. Le prêt de bétail est très courant chez les chameliers :

*« Chez les Rgaybāt, lorsque quelqu'un a été victime de déboires quelconques ou d'une catastrophe climatique et a perdu son bétail la coutume veut qu'il puisse se tourner vers ses voisins. Il passe de tentes en tentes et chacune lui donne une chamelle laitière, une chamelle pleine, un chamelon ou un chameau de bât. Il rentre chez lui avec un grand nombre de chameaux. Lorsqu'il n'en a plus besoin il peut, soit les rendre à leurs propriétaires, soit les garder et les transmettre, plus tard, à ses enfants. Il arrive que le propriétaire puisse les reprendre à tous moments s'il en a besoin. Dans d'autres cas, il ne peut le faire qu'avec l'autorisation de l'emprunteur. Celui qui conserve des bêtes prêtées alors qu'elles ne lui sont pas nécessaires est généralement mal vu. On l'appelle le "meneur de prêts". En revanche, celui qui les garde par besoin n'est pas déconsidéré. L'emprunteur a le droit de mettre des charges sur les chamelles du troupeau et de les faire travailler si c'est indispensable. Il peut mettre son bétail où il le désire. Il a la possibilité de les prêter s'il le souhaite à un homme de sa catégorie sociale en qui il sait pouvoir avoir confiance et sans que sa responsabilité soit engagée. Mais, s'il les a prêtées à quelqu'un qui n'est pas sûr et que ce dernier en perde, il se doit de les*

*remplacer par des bêtes identiques. C'est le propriétaire qui doit se charger de l'aumône légale relative aux animaux prêtés. Le propriétaire de bétail prêté à un gnetteur ou à un éclaireur ne les réclamera jamais (54). »*

Il ne semble pas fondé d'analyser ces pratiques, comme le font souvent les documents coloniaux, comme un moyen de faire garder ses chameaux gratuitement. Tous les Rgaybât auxquels nous avons soumis cette interprétation ont trouvé l'argument dénué de sens : un riche propriétaire a toujours la possibilité d'utiliser des bergers. Une deuxième hypothèse avancée consiste à attirer l'attention sur le fait que le prêt permet la dispersion du cheptel et favorise la sécurité des fortunes dans un contexte troublé où le rapt de bétail est un risque permanent. Cet argument ne nous paraît guère plus convainquant. A l'époque pré-coloniale, en effet les unités de nomadisation sont larges et les lignages les plus riches nomadisent avec leurs parents proches pauvres et avec leurs clients : les animaux qu'ils leurs prêtent ne sont donc pas réellement dispersés. Nous avons d'ailleurs vu ci-dessus qu'un chamelier démuné s'adresse généralement à ses voisins et non à des éleveurs qui nomadisent à l'autre extrémité du territoire. Si ces deux facteurs — l'entretien d'une partie du bétail et la dispersion, assurance contre les rapt éventuels — jouent un rôle dans l'institution du prêt, il paraît secondaire. En revanche cette pratique est économiquement fondamentale dans un espace pastoral où personne n'est à l'abri d'une catastrophe. Par ailleurs cette circulation de bétail crée un mouvement qui vient, à côté des dons aux chorfa, rétablir l'équilibre des unités de production en renforçant bien souvent l'inégalité des parents réels et des assimilés, tout en conservant à l'ensemble son aspect égalitaire. Sur le plan idéologique cette institution est appelée « don », « aumône », « œuvre de bienfaisance ». Le discours occulte ainsi son rôle politique : elle permet en effet le renforcement des relations de dépendance/clientèle sur lesquelles s'articulent des mécanismes de pouvoir.

Lesourd et Cauneille ont noté, chez les Rgaybât al-Gwāsim, une coutume religieuse répandue au Maghreb : la mise en *habūs* des biens :

*« Cela consiste à remettre à un tiers un certain nombre de chameaux. Celles-ci sont ensuite transmises de père en fils et le constituant ne peut les reprendre ni ses héritiers après sa mort. Ces chameaux deviennent en quelque sorte le bien de Dieu.*

*Du vivant du constituant, si le troupeau en "habous" augmente dans des proportions gênantes, quelques bêtes peuvent être enlevées du "habous" et partagées entre le constituant et le bénéficiaire, à parts égales.*

*Le bénéficiaire peut faire ce qu'il veut avec les bêtes en "habous" sauf les vendre et, s'il le fait, il s'expose à voir tous ses biens détruits par la main de Dieu (55). »*

Nous n'avons pas eu le loisir d'enquêter sur ce sujet. Les Rgaybât que nous avons rencontré en Mauritanie n'y ont jamais fait allusion en notre présence. Il ne semble pas que cette pratique constitue un phénomène très important, du moins chez les Rgaybât Sāhil.

Au paragraphe des dons, il faut noter les dons collectifs faits au nom de l'ensemble ou d'une partie de la *qabila* à des groupes étrangers pour sceller des alliances de paix et/ou de protection. Quantitativement ils sont négligeables.

D'autres circonstances de la vie sociale et économique sont l'occasion d'un transfert de bétail. Les premières sont du domaine de la justice pénale, les seconds interviennent dans le cadre d'un échange de travail-service contre une compensation en bétail. Le même terme est utilisé pour désigner ces différentes catégories de phénomènes : le bétail qu'on donne aux parents d'une victime, au juge, au lettré qui instruit les enfants, au berger ou aux artisans, est étroitement associé, dans les esprits. Le mal causé aux uns est en relation avec le travail ou les services fournis par les autres. Dans tous les cas on se doit de les dédommager de leur peine par une contrepartie en bétail. La notion de salaire est inappropriée. Les échanges bétail/souffrance, bétail/service et bétail/travail sont considérés comme étant de même nature : le transfert de biens intervient pour compenser une perte subie, qu'elle soit perte de la vie, invalidité ou perte d'énergie.

Il convient de distinguer les compensations relatives aux dommages causés aux personnes ou aux biens, qui mettent en cause l'honneur du groupe et qui relèvent de la responsabilité collective, et les compensations liées aux services et au travail qui sont du ressort de la responsabilité individuelle.

La société admet l'existence de sanctions destinées à lutter contre la violence des rapports personnels à l'intérieur du groupe. Ces pratiques de circulation de biens interviennent en cas de mort d'homme, de blessure, de menace, d'insulte, de séduction d'une femme mariée, de vol, et plus généralement, de toute conduite tendant à nuire à la communauté (refus d'appliquer la loi coranique, provocation de violence, souillure de l'eau, etc.). On appelle *diya* le prix du sang. Il représente le nombre de chamelles (cent) qu'un meurtrier doit verser à la famille de sa victime. Ce prix est théorique et, comme la dot, est précisément très élevé pour permettre la discussion, et ce que François Beslay nomme les « remises généreuses qui ne font que manifester la générosité de l'offensé et par conséquent bonifient sa réputation ». On appelle *ṭalab* (de l'arabe *ṭalaba*, demander) toutes les amendes qui sont exigées lors des autres types d'infraction. La coutume veut que la responsabilité soit assumée collectivement par le groupe agnatique que constituent les hommes adultes parents jusqu'au cinquième degré. Dans la réalité, la responsabilité collective engage des unités sociales plus vastes, car des réseaux d'alliance conclues volontairement entre des familles non consanguines (affins, parents « assimilés classificatoires », clients) élargissent le champ de la responsabilité. L'intérêt économique de ces réseaux est évident : plus on est nombreux, plus il sera facile de réunir le bétail nécessaire au paiement d'une amende. En revanche, il est certain que la fréquence de telles circonstances risque d'être plus grande. C'est bien sûr d'abord la victime, si elle le peut, qui doit s'acquitter de sa dette sans faire appel à ses agnats. Il arrive qu'elle s'y refuse (on lui prend ses biens par la force ou on lui impose l'exil) ou, c'est le cas le plus fréquent, qu'elle n'ait pas les moyens de réunir le bétail demandé. La résolution des conflits peut être

longue (plusieurs années parfois). Elle est ralentie par la difficulté de réunir en un seul lieu tous les individus concernés et par la longueur des discussions : il faut que tout le monde soit d'accord. Si, en effet, les Rgaybāt ont, parmi eux, des juges musulmans (*qāḍī*) qui sont presque toujours consultés, ce sont, la plupart du temps, les assemblées qui ont le pouvoir de décision.

Le crime est la seule circonstance pour laquelle la préméditation soit prise en considération. La non-préméditation n'atténue pas la faute car, seule la matérialité du fait compte. La préméditation est plutôt perçue comme un crime supplémentaire. C'est le plus grave, puisqu'il ne peut pas, théoriquement, donner lieu à une compensation. Si le meurtrier peut avoir la vie sauve ce n'est pas grâce au paiement de la *diyya*, mais par le rachat de sa propre vie par ses agnats :

*« Le crime avec préméditation est considéré comme beaucoup plus grave et plus dangereux que le crime non prémédité. Ce qu'on donne, en cas de préméditation est en fait la rançon de l'assassin car le dédommagement est impossible. Ils ont donc institutionnalisé la punition du meurtre prémédité par le paiement de biens (56). »*

La fausse couche consécutive à des violences subies est considérée comme un meurtre, uniquement dans le cas où l'enfant était vivant au moment de sa naissance avant terme. On trouvera en annexe du tome I, dans le texte de M.S. *wuld* 'Abd al-Hayy la liste des infractions les plus graves, ainsi que les peines correspondantes encourues.

Retenons que l'évaluation des amendes, notamment de la *diyya*, s'effectue lors de discussions en assemblée, et qu'elle peut varier considérablement en fonction du statut social de la victime, de la richesse ou du prestige du meurtrier et/ou de sa famille, ainsi que des rapports de forces entre les groupes concernés. La lenteur des règlements laisse parfois le champ libre à la vengeance personnelle. Le cas est rare, d'après nos enquêtes, et est souvent lié à des antagonismes latents qui peuvent régner entre certains groupes.

Retenons également, à propos de ces coutumes pénales, celles qui concernent le bétail égaré. Celui qui trouve un animal qui ne lui appartient pas est tenu d'en prendre soin jusqu'au jour où son propriétaire le récupérera. Il ne doit ni l'abattre, ni le faire travailler. Si c'est une chamelle laitière, il peut la traire et en consommer le lait :

*« Le Rgaybī qui a trouvé un animal est tenu de verser quatre chameaux en remboursement s'il l'a abattu, deux chameaux s'il l'a fait travailler (57). »*

Dans l'état actuel de nos connaissances, il nous est difficile de quantifier, même approximativement, l'importance du bétail qui circule en ces occasions. Il est possible que les conjonctures économiques et politiques influent sur la fréquence des conflits.

Le bétail qu'on donne, en contrepartie de son travail, au forgeron et à son épouse, au berger ou au griot, ou même au maître qui instruit les enfants.

ou au *qāḍī* qu'on a consulté, n'engage pas la responsabilité collective. Cependant l'honneur du groupe est toujours plus ou moins lié à la conduite de chacun de ses membres.

La tente du forgeron suit les éleveurs dans leurs nomadisations. Les Rgaybāt laissent à ces spécialistes le soin de leur fabriquer le matériel dont ils ont besoin (selles, matériel d'harnachement et de bât, mobilier, bijoux). Ils leur fournissent en général la matière première (bois, métal, peaux). Le travail des artisans donne plus souvent lieu à une contrepartie en produits de l'élevage (viande, lait) ou autre (tissu, thé, sucre, céréales) qu'à une circulation du bétail sur pied. En revanche, les femmes des pasteurs tissent, au printemps, des bandes de poil de chameau et de poil de chèvre, servant à la fabrication des tentes qui font l'objet d'un troc contre du bétail. Les bandes nécessaires à la constitution d'une grande tente sont échangées contre un chameau de sept ans.

Il arrive que des griots maures se rendent chez les Rgaybāt (Sāḥil). Des griots ont même suivi les *awlād Mūsā*, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, et surtout au début du XX<sup>e</sup> siècle, durant les guerres que ces derniers livrèrent aux *awlād Bū as-Sba'* et aux *awlād Gaylān*. Un griot reçoit en moyenne un chameau par soirée, et de nombreux cadeaux que les auditeurs les plus en vue leur font ostensiblement en ces occasions.

Dans chaque campement une école coranique est organisée par un lettré. Les parents des écoliers lui versent actuellement une contrepartie en bétail de l'ordre d'un chamelon par enfant.

A ces diverses circonstances, qui donnent lieu à une circulation interne du bétail, il faut ajouter toutes les occasions, religieuses ou non, qui entraînent le sacrifice d'un animal : naissance, imposition du nom, circoncision, excision, mariage, fête religieuse, réception d'un hôte de passage, etc.

En temps ordinaire, les pasteurs, même les années d'abondance, répugnent à abattre leurs bêtes pour la consommation. Le bétail sacrifié lors des fêtes peut être envisagé comme répondant aux besoins alimentaires, au même titre que le lait de consommation courante. Néanmoins son aspect de rite et d'obligation morale le situe au point de rencontre entre l'alimentaire, le social et le religieux. Chez les pasteurs pauvres, le bétail ainsi sacrifié représente la seule viande consommée en provenance des activités pastorales. Chez les Rgaybāt aisés, on mange plus de viande parce que, d'une part, on en a les moyens, mais surtout parce que les gens aisés reçoivent des visites à tout propos. On honore donc les hôtes de passage en accroissant la consommation de viande de la tente et/ou du campement. Le niveau de cette consommation est toujours perçue comme un signe extérieur de richesse et de prestige. C'est un thème qui revient souvent chez les Rgaybāt. Une question nous a très fréquemment été posée : « Tu habites chez x ? Y a-t-il de la viande ? » De notre réponse semblait dépendre le jugement porté sur x.

Lorsqu'on a ainsi passé en revue les principaux moments de la vie sociale qui donnent lieu à une circulation ou à un sacrifice de bétail, on comprend immédiatement que le troupeau nécessaire à une tente ne saurait être évalué en fonction des besoins alimentaires et des aléas du climat. Nous verrons plus loin les conséquences politiques de cette circulation des biens. Ce qui

nous intéresse ici est de mettre en évidence le poids de ces contraintes sociales sur les unités de nomadisation, par la concentration des troupeaux qu'elles imposent. Les éleveurs, en effet, tendent à accroître indéfiniment leur cheptel. Cet accroissement du bétail vivant correspond à une accumulation de biens. Ces biens, dans une société vivant d'un seul secteur de production, ne sauraient être que les produits de l'élevage. La production agricole représente un apport alimentaire ponctuel que nous pouvons considérer comme négligeable sur le plan social : les récoltes ne circulent pas ou peu. Elles sont directement consommées par ceux qui les ont produites.

Les multiples utilisations sociales du bétail apparaissent dans la richesse du vocabulaire se rapportant au chameau : une grande partie des mots utilisés constitue, certes, un glossaire technique directement lié à l'élevage. Mais les nombreux termes désignant le chameau lui-même, selon son âge, son état, sa couleur, ses dons, etc., ne servent pas seulement à décrire un animal égaré. Ils ont pour fonction essentielle de fournir un système de valeurs d'échange complexe qui établit des équivalences, à l'intérieur même du cheptel camelin, entre les animaux. Ces valeurs d'échange sont en rapport avec deux éléments :

- la valeur intrinsèque de l'animal, liée au travail de l'éleveur ;
- la valeur de l'animal quant à ses capacités, qui dépendent de son âge, de son état de santé, etc.

Une chamelle a plus de valeur, à âge égal, qu'un chameau, et un animal adulte a plus de valeur qu'un chamelon. En revanche, un chameau de plus de dix ans, malgré le grand nombre d'années de travail et de soins qu'il représente, n'a plus guère de valeur que son propre poids de viande. Au-dessus de dix ans, le vocabulaire n'indique d'ailleurs plus avec précision l'âge de l'animal. Qu'on ne s'y trompe pas, ce système d'équivalence n'a pas pour finalité l'échange des chameaux entre eux, ce qui n'aurait aucun sens puisque tout le monde en a. Il a pour fonction première la normalisation de la circulation du bétail à l'intérieur de la *qabīla*. A ce niveau, il nous renseigne sur un autre système de valeur, idéologique, en ce qu'il donne un « prix » à chaque fait social qu'il sanctionne. Ensuite, il permet les échanges périphériques contre les produits agricoles, artisanaux et/ou industriels. Si nous affirmons ainsi que sa première fonction est interne et non externe, c'est que les chameaux généralement vendus sur les marchés sont presque tous des jeunes mâles destinés à l'abattoir et non des chamelles laitières reproductrices. Or c'est précisément pour ces dernières que le vocabulaire du chamelier est le plus riche, le plus précis. Sur les marchés périphériques, il s'agit d'échange de produits. A l'intérieur de la *qabīla*, la circulation du bétail n'a pas pour but l'acquisition de produits : elle matérialise des rapports sociaux. Elle est le support de la vie sociale et, par les mouvements dialectiques qu'elle engendre, constitue le point d'articulation central des mécanismes de pouvoir sur les relations socio-économiques qu'elle accompagne.

On comprend, dans ces conditions, que l'accumulation illimitée (comme image directrice) soit le but de tous les éleveurs. Plus le Rgaybī a de bétail,

plus vaste sera le réseau de ses relations sociales, fondement de son prestige et de son pouvoir. Ce qui est valable pour l'individu l'est encore plus pour les groupes : plus ils sont nombreux à unir leurs réseaux personnels d'alliance, plus la *qabila* est importante et cohérente. Cette attitude économique — qui consiste à chercher à acquérir toujours plus de bétail — est l'expression de la logique interne du système social : il s'agit de la concentration de la propriété du bétail, clé du pouvoir, entre les mains de quelques-uns. De par le rôle central qu'il joue dans les rapports sociaux, le bétail n'a donc jamais fini d'être « consommé », jamais non plus de circuler. L'accumulation n'a donc aucune raison de cesser d'autant que, le milieu étant saturé, le cheptel de l'ensemble du groupe ne dépend pas des pasteurs mais des ressources pastorales : l'accroissement du troupeau de la *qabila* est, lui, limité ; il ne peut s'effectuer que par l'élargissement du territoire.

L'accumulation du bétail, parce qu'elle est indissociable de sa circulation, matérialise, et, donc, fait apparaître les rapports sociaux. Les éleveurs en sont d'autant plus conscients qu'ils cherchent davantage à agrandir leurs troupeaux en permanence, soit pour se dégager des rapports de dépendance/clientèle (pour ceux qui vivent essentiellement de *mn̄ha*), soit pour créer ces mêmes rapports, ou, plus simplement, pour garantir leur indépendance présente et future. A la période précoloniale, qui est dominée par l'insécurité et la remise en question latente des rapports de forces permettant l'accès aux ressources pastorales, les individus semblent pris dans un engrenage historique qui justifie cette attitude économique : plus on a de troupeaux, plus on a d'alliés, plus on est nombreux, plus on est fort. Or, la garantie du libre accès aux ressources pastorales, toute l'histoire des Rgaybât le démontre, est liée à la force et au nombre. Dans une situation d'élevage extensif où le cheptel de l'ensemble reste, grossièrement, stable, pour des raisons écologiques, la lutte s'exerce pour le contrôle de l'espace pastoral. Sans l'alliance, sans le nombre, elle est impossible. Ne pas chercher à accroître indéfiniment ses troupeaux serait une attitude de démission, équivalente à celle qui consisterait à ne pas chercher à accroître le nombre de ses parents et/ou alliés, phénomène évident qu'on ne saurait qualifier d'irrationnel ou de fétichiste.

L'accumulation du bétail n'a donc pas pour fonction principale d'assurer les chameliers contre les sécheresses futures ou d'élever leur niveau de vie. La relation affective qui les lie à leurs animaux est commune à tous les pasteurs du monde, et n'est due qu'à la quotidienneté de soins et de voisinage qui crée des liens réciproques entre l'animal et l'homme. On la retrouve chez les éleveurs normands ou bretons.

Ce souci d'accumulation, à une époque où l'insécurité ne permet pas la dispersion des unités de production, augmente la concentration des troupeaux et des hommes et engendre une contrainte supplémentaire dans le déroulement des procès de production : les Rgaybât sont obligés de chercher des pâturages suffisants pour l'ensemble du cheptel de l'unité de nomadisation. A la dispersion, contrainte technique imposée aux éleveurs par leur milieu géographique, s'oppose la concentration, besoin social et politique à

la période précoloniale. L'équilibre qui doit être réalisé entre ces deux forces contradictoires limite l'accès aux ressources pastorales et dirige les nomadisations.

### III. LE RÔLE VITAL DE LA PÉRIPHÉRIE

#### A. Les pâturages-refuges

Les ressources du *trāb ar-Rgaybāt* sont instables. Leur complémentarité permet cependant à la vie pastorale de se dérouler, bon an mal an, au rythme des nomadisations, à l'intérieur des limites territoriales, c'est-à-dire sur les zones contrôlées par la *qabīla*. Mais elles sont insuffisantes, car des périodes de sécheresse cycliques engendrent des déséquilibres écologiques qui mettent en danger l'existence des animaux et même des hommes. Les Rgaybāt se réfugient alors, avec leurs troupeaux, en dehors de leur territoire, dans les régions qu'ils ne contrôlent donc pas, au nord et au sud. Ce sont habituellement des zones d'élevage moutonnier et d'agriculture : le *wād Dar'a*, le *wād Nūn*, le nord du *Trārza*, l'*Adrār* et, exceptionnellement, le *Tagānt*. L'utilisation des pâturages contrôlés par les émirats maures est un phénomène tardif dans l'histoire des Rgaybāt, qui date de l'occupation du *Tīris* par les chameliers. Un système d'alliances politico-économiques rend possible cette extension momentanée de l'espace pastoral. En revanche, l'alliance avec les *Takna* du *wād Nun* est ancienne, puisqu'elle a garanti l'existence même des Rgaybāt à l'origine de la *qabīla* et jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle.

L'alliance avec les émirs est plus récente. Nous n'avons pas eu le loisir de recueillir des informations précises sur l'histoire des relations politiques des Rgaybāt avec les émirats maures.

Notons pourtant les liens amicaux qu'ont entretenus les principaux lignages guerriers des *awlād Mūsā* avec l'émir de l'*Adrār*, *Sīd Aḥmad wuld Aydda*. Certaines fractions (*ahal Dāf*) ont même, au début du XX<sup>e</sup> siècle, acquis la propriété de palmeraies notamment à *Šingīti*. L'utilisation, en période de sécheresse grave, des pâturages du *Trārza* septentrional nous a été confirmée par *Muḥṭār wuld Ḥamidūn*. La fréquentation des pâturages du *Tagānt*, plus récente, semble avoir surtout été permise et provoquée par la colonisation.

L'arrivée des Rgaybāt aux abords des émirats maures a eu lieu dans une période historique qui leur était favorable : ils sont en effet des guerriers réputés ayant défait les *awlād Dlaym*, résisté aux *awlād Gaylān*, et repoussé les *awlād Bū as-Sba'* (58) ; tous ces groupes ont une réputation guerrière fermement établie. Il est donc peu probable que les alliances aient été conclues sur des bases inégales et qu'elles aient donné lieu à des relations de domination/soumission. Il est possible que les émirs aient tenté d'exiger des contreparties en bétail. Rien ne permet de l'affirmer dans l'état actuel des connaissances. Au contraire, certains groupes faibles de l'*Adrār* et du *Trārza* établirent avec les Rgaybāt des contrats de protection afin de pouvoir circuler en paix aux abords septentrionaux de ces émirats (59).

Au Nord, les rapports de forces, historiquement, sont inversés : c'est la

*qabila* qui sollicite des protections. La présence des Rgaybāt dans le wād Dar'a, dans le Bani et le wād Nūn pendant l'été et en période de sécheresse, est un phénomène ancien et régulier, une habitude qui date du XVII<sup>e</sup> siècle. La relation de protecteur à protégé, qui permet l'accès à ces pâturages-refuges est niée aujourd'hui par beaucoup de Rgaybāt. Il est vrai qu'ils se sont dégagés de leurs premiers protecteurs à une époque relativement récente au regard de la mémoire collective. Les susceptibilités sont encore fortes à cet égard d'autant que le fait est encore contesté par les Takna, qui disent volontiers des Rgaybāt qu'ils sont « leurs » marabouts, voire « leurs tributaires ».

On distingue deux types de contrats de protection et/ou d'alliance qui permettent aux Rgaybāt de sortir de leur territoire en toute sécurité : *al-gāfir* et *aḍ-ḍbiha*. Le premier est une taxe prélevée par ceux qui possèdent les ressources pastorales, c'est-à-dire le groupe qui contrôle la portion de territoire où l'on va se réfugier. Son objectif est double. Elle correspond tout d'abord à un droit de passage (interdit par la loi coranique puisque les terres mortes appartiennent théoriquement à l'ensemble de la communauté musulmane). D'autre part, elle représente une garantie contre le rapt de bétail, et, d'une façon plus générale, contre toute violence. Les Rgaybāt ont payé le *gāfir* aux Takna *ayt Ūsā* des *ayt 'Aṭmān*, leurs principaux protecteurs et alliés. A l'origine il est vraisemblable que ce *gāfir* permettait aux ancêtres de la *qabila* d'accéder non seulement aux pâturages-refuges, mais au cœur même de leur espace pastoral habituel, la Sāgya al-Hamrā', où les Takna sont politiquement dominants jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle. L'extension de l'espace pastoral habituel des Rgaybāt al-Gwāsīm vers l'est s'est également faite pacifiquement grâce au paiement d'un *gāfir* :

*« Les Gwāsīm acceptèrent de payer aux awlād al-Mawlāt un tribut de protection de quarante chameaux. Il en fut ainsi jusqu'à ce que les awlād al-Mawlāt soient anéantis (60). »*

Nous n'avons pas d'informations sur le nombre de chameaux fournis par les Rgaybāt aux *ayt Ūsā* ni sur la date à laquelle ils cessèrent de payer. Nous n'avons pas non plus de précisions sur le *gāfir* versé aux *ayt Habbās*. Au XIX<sup>e</sup> siècle, après la chute des *awlād al-Mawlāt* (provoquée par les Rgaybāt Sāhil) les Rgaybāt al-Gwāsīm versent, chaque année, aux Brābar les quarante chameaux qu'ils payaient aux *awlād al-Mawlāt* :

*« Wuld Jdīd offrit alors le bénéfice de ce tribut aux Brābar. Les Gwāsīm continuèrent à le payer à ces derniers jusqu'à ce que la domination des Rgaybāt Sāhil fut devenue incontestée (61). »*

Le terme de *gāfir* est également utilisé pour désigner le droit de passage des caravaniers lorsqu'ils traversent un territoire que leur groupe d'appartenance ne contrôle pas. Il prend alors l'aspect d'une taxe, puisqu'il est calculé en fonction des marchandises transportées. Il serait néanmoins erroné de l'interpréter comme un quelconque impôt douanier. Le *gāfir*, en effet, qu'il s'agisse de transhumance ou de commerce, apparaît comme une garantie de non-pillage. C'est la forme socialisée du *gazzi* : il permet aux uns

de diminuer les risques hasardeux et sanglants de leurs entreprises guerrières, et aux autres de limiter les conséquences de ces violences toujours à craindre. Celui qui paye admet donc *a priori* la prééminence territoriale de l'autre, ou, plus simplement, sa supériorité. On comprend donc pourquoi les Rgaybât répugnent aujourd'hui à évoquer ces tributs de protection qu'ils ont payés dans le passé (62).

La sécurité peut être également acquise par le sacrifice rituel d'un mouton devant la tente d'un personnage influent dont on sollicite la protection et/ou l'alliance. C'est la *dbīha* (de l'arabe *ḍabaḥa*, égorger). Ce notable devient aussitôt responsable du voyageur isolé, de la caravane ou des pasteurs qui lui ont fait cette offrande. Les membres de son groupe s'abstiendront (en principe) de piller les biens de ces étrangers pour éviter des conflits internes et parce que l'honneur du plus renommé d'entre eux est engagé.

Les Rgaybât, d'après J. Cauneille (1946) avaient de telles relations avec des *ayt* Lahsan (Takna), des 'Arib et des Ida-u-Blāl. Les Rgaybât que nous avons interrogés considèrent que la *dbīha* n'implique aucune domination, qu'elle est la matérialisation symbolique d'une alliance entre égaux. Il s'agit simplement de s'allier les maîtres d'un lieu qu'on ne possède pas, qu'on ne contrôle pas. Cette coutume est intéressante, car elle utilise, récupère en quelque sorte, le système de valeurs sociales fondé sur l'honneur et la parenté pour inverser à peu de frais les rapports de forces. Les protégés deviennent intouchables (théoriquement du moins) si faibles soient-ils, sans bourse délier, pour des raisons uniquement idéologiques. Ils peuvent alors parcourir librement le territoire du groupe dominant, en utiliser les ressources pastorales et agricoles (lorsqu'il s'agit d'une agriculture de décrue). Bien plus, s'ils sont victimes de violence ou de pillage, leur protecteur désigné se doit de les dédommager sans qu'il soit besoin de l'y contraindre. Jusqu'à quel point ce système était-il efficace, et quels étaient les rapports économiques et politiques réels qui liaient ainsi les intéressés ? Il est difficile de le dire aujourd'hui.

Notons que le sens historique des protections sollicitées par les Rgaybât, ou accordées par eux, correspondent au sens de l'extension du territoire : du nord-ouest vers le nord-est pour les Rgaybât al-Gwāsīm, du nord-ouest vers le sud-ouest pour les Rgaybât *Saḥil*. La colonisation européenne de l'Ouest africain, en bouleversant les axes commerciaux, puis en occupant les territoires, a gelé un processus de mutation lente et de migration qu'on discerne très nettement. Elle a d'autre part permis le renversement des rapports de forces au nord du *trāb ar-Rgaybāt* : la Sāgya al-Ḥamrā' était contrôlée par la confédération marchande dont le centre économique était en dehors du désert : les Takna. Il est possible que ce phénomène soit bien antérieur à l'arrivée des Arabes, et qu'il existe depuis que les caravaniers utilisent le chameau pour traverser le désert.

A la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, les Takna subissent une crise économique, puis politique, crise qui ne touche pas les Rgaybât, exclusivement éleveurs. Ces derniers s'affranchissent donc de ces anciens protecteurs ; au nord comme au sud ils n'en ont plus besoin. Les seules alliances qu'ils établissent pour

avoir accès, en toute sécurité, à des pâturages-refuges se font alors d'égal à égal ou même en leur faveur.

## B. Les marchés

Les activités agricoles de la majorité des Rgaybāt se sont réduites au fur et à mesure que leur espace pastoral s'élargissait. Les terrains cultivés dont ils disposent n'ont, de toute façon, jamais pu leur assurer des récoltes régulières, puisqu'ils sont situés dans des zones de décrue directement dépendantes du régime des pluies. D'ailleurs l'agriculture irriguée est pratiquement absente de la Sāgya al-Hamrā'. Les conditions climatiques sont trop instables, et les moyens techniques insuffisamment développés. Les pasteurs sont donc dépendants des marchés, où ils se procurent les biens de consommation dont ils ont besoin :

— les produits agricoles des régions septentrionales : orge et farine d'orge, blé dur et farine de blé, maïs, dattes, figues de barbarie (séchées), huile, miel, henné, tabac ;

— les produits agricoles des régions méridionales : mil, petit mil, grains de pastèque, riz, dattes (de l'Adrār), arachides, tara (origine soudanaise, sorte de noix utilisées par les femmes comme produit de beauté) ;

— les produits agricoles d'importation européenne : thé vert (provenant de Chine ; introduit au Sahara par les *awlād Bū as-Sba* 'au XIX<sup>e</sup> siècle), sucre ;

— les produits de l'artisanat marocain : tapis, coussins, vêtements, sacs, babouches (portées par les femmes), plateaux de cuivre ou d'argent, bouilloires (de cuivre ou de fer blanc) ;

— les produits de l'artisanat soudanais : couvertures tissées, bonnets de coton (portés par les cavaliers, les guerriers en opération et les chasseurs) ;

— les produits manufacturés d'importation européenne : cotonnades blanches (percales et damas), indigo, bleues, noires (plus ou moins claires, mates ou brillantes, déteignant ou ne déteignant pas ; l'indigo est récolté et traité dans les oasis du Dar'ā, certaines teintures sont donc faites sur place), miroirs, parfums, jumelles et loupes (d'importation tardive), théières d'étain, verres, couteaux, aiguilles, armes et munitions ;

— les métaux : argent, cuivre, plomb, en provenance des mines de l'Anti-Atlas ;

— l'encens en pain, en galette (noire) ou en poudre (blanche), en provenance du Soudan et les bougies jaunes ; les fromages Twareg vendus à Tombouctou ainsi que des écorces utilisées dans le tannage des peaux ;

— dans le nord, les Rgaybāt se procurent également la partie supérieure de leurs moulins à grain (meule de pierre tournante) ; quelques récipients de céramiques (rares car peu adaptés aux conditions de la nomadisation), des poudres colorées utilisées dans la teinture des cuirs par les artisans et les grands piquets de tente (certains peuvent être importés du Soudan).

A ces divers produits il faut ajouter la marchandise humaine : les esclaves. La plupart d'entre eux sont originaires du Soudan ; d'autres peuvent être

des Arabo-Berbères voyageant imprudemment dans des régions peu sûres. Capturés, ils sont vendus dans le *wād Nūn* aux nomades (63).

Ces esclaves d'origine marocaine sont généralement des isolés ou même voyageurs venant du nord :

*« Le plus souvent les captifs d'origine marocaine sont des vagabonds, des sans travail, embauchés avec leur consentement par des commerçants de l'oued Noun dans la foule de Marrakech, de Mogador et d'ailleurs. Ils ont été poussés primitivement par la faim et quelquefois par le désir de voyager ou l'innocent espoir de s'enrichir, très commun chez ces gens qui s'expatrient facilement et même frauduleusement. Dans l'oued Noun, beaucoup passent plus ou moins volontairement aux mains des nomades en quête de bergers. Les Tekna de l'oued Noun y gagnent, ce n'est pas douteux mais ils ne sont pas soumis et notre responsabilité morale en ce qui les concerne est totalement dégagee (64). »*

A l'époque, deux solutions peuvent être envisagées pour acquérir cette sorte de marchandise : la violence ou l'échange. La violence peut s'exercer, après les récoltes, sur les villages et sur les caravanes. Elle présente de sérieux inconvénients : le Sahara occidental est le foyer d'une activité commerciale intense et bien organisée. Les confédérations qui monopolisent le grand commerce qui relie l'Afrique noire au Maghreb et à l'Europe, sont puissantes. Elles contrôlent les principaux marchés, les points de passage, les pistes. Les réseaux de parenté et d'alliance complexes et la densité des systèmes de protection permettent à la vie agricole et commerciale de se dérouler au sud du Maroc, dans un équilibre politique, certes, instable, mais solide. Au nord du désert, le rapport de forces est en faveur des groupes qui contrôlent les centres agricoles et marchands : toute violence y est donc impossible ou tout au moins très risquée. Au sud du *trab ar-Rgaybāt*, en revanche, des opérations de rapt sont possibles. Elles sont pourtant limitées à partir du moment où les abords de l'Adrār, comme ceux du *wad Dar'a*, constituent des pâturages-refuges pour une partie importante de la *qabila* à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Cependant, la densité de population, moins importante qu'au nord, et la quasi-absence de zone de transition entre les palmeraies et les grands ergs du désert, facilitent la fuite des *gazyān*. C'est ainsi que les habitants du village de *Šingīti* ont construit leurs maisons en prévision de ces attaques :

*« Grinçant dans ses gonds de pierre la porte massive s'entrebaille sur une grande cour de sable, bordée de cases : logettes des serviteurs, magasins, resserres à bagages. Souvent au fond de ces premières pièces sont ménagés des réduits secrets où l'on cachait les vivres lorsque approchait l'ennemi séculaire, le pillard R'gueibi (65). »*

Limités au nord et au sud par leurs besoins de pâturages-refuges, les *Rgaybāt* guerriers qui veulent tenter d'acquérir, par la violence, les biens qu'ils ne produisent pas ne peuvent, en fait, exercer leurs activités que dans une seule région : le pays des hommes noirs. Là aussi les marchés sont bien gardés : Tombouctou est aux mains des *Twareg* depuis 1737. Les *Rgaybāt* n'y trouvent en fait que des populations sédentaires dont ils capturent les enfants

ou les jeunes adultes dans le but de les réduire en esclavage. D'après les anciens razzieurs que nous avons interrogés, le butin des expéditions guerrières lancées sur les bords des fleuves Niger et Sénégal ne comportait pratiquement pas de denrées agricoles, trop lourdes à transporter dans ces conditions, ni de bétail, puisque seul le chameau peut être ramené rapidement, et sans trop souffrir de la soif, vers les bases de départ.

Dans ces conditions la *qabīla* est obligée de participer aux circuits d'échanges. Ces échanges ne peuvent avoir lieu à l'intérieur du Sahara que lorsque les caravanes y passent. Dans la plupart des cas les éleveurs mènent leur bétail dans les villes-marchés car le chameau ne s'échange guère dans le désert : tout le monde en est pourvu. Les chameliers rencontrent, à la périphérie de leur espace pastoral, des agriculteurs, des artisans, des marchands. La grande majorité des échanges a donc lieu au nord du *trāb ar-Rgaybāt* qui représente la périphérie la plus proche et historiquement la plus ancienne. Les Rgaybāt y ont des habitudes, des relations, des alliances, parfois même des parents consanguins ou par alliance qui facilitent les transactions.

Avant l'abandon de Tindūf, il est possible que les plus orientaux des Rgaybāt al-Gwāsīm (Fuqrā, Brahīm u Dāwud) aient utilisé ce marché. En Mauritanie, les *sūq* de l'Adrār sont peu fréquentés par les Rgaybāt : ils sont mal approvisionnés et le cours du chameau y est généralement moins élevé que dans le Nord. De plus l'émir de l'Adrār percevait une taxe sur les caravanes qui s'y rendaient. A partir de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, les comptoirs de cap Juby puis de Dahla accentuent encore l'orientation nord/nord-ouest des principales transactions. Les plus méridionaux des Rgaybāt Sāhīl vont échanger leur bétail à Ndār (Saint-Louis) à partir de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. L'Adrār est néanmoins fréquenté l'été, par les Rgaybāt dont les troupeaux estivent dans les ergs voisins, et qui viennent à l'époque de la récolte des dattes effectuer une cure alimentaire et acquérir leurs provisions de dattes sèches pour l'année.

Les échanges se font sous la forme du troc. Les moutonniers apportent du bétail sur pied et de la laine qui sera teinte puis tissée au Maroc. Les chameliers apportent également du bétail sur pied : chameaux de boucherie qui sont le plus souvent des animaux de 3 ou 4 ans, et animaux de bât (plus rarement). Les poils de chèvre et de chameau ne font pas l'objet de transactions importantes car les nomades les utilisent à la confection de leurs tentes. Les marchés ont lieu à dates fixes.

Les caravanes de ravitaillement sont organisées par les campements après les pluies, lorsque les troupeaux sont sur les pâturages verts, que les animaux destinés à l'échange ont quelque peu « repris de la bosse », et que les températures plus clémentes de l'hiver facilitent les voyages. L'hiver est d'ailleurs la saison du commerce, des voyages et de la guerre : l'activité économique reprend, on circule à nouveau.

Sur le plan technique, le troc s'effectue grâce à l'utilisation de deux systèmes de mesure. Le premier s'applique aux céréales, au thé, au henné, au tabac, ainsi qu'à tout ce qui peut s'évaluer à l'aide d'un contenant, d'une mesure. Le système employé est fondé sur la capacité des mains (poignée

ou ce que deux mains jointes peuvent contenir). Une mesure de grain très utilisée est par exemple la *sa'a*, qui correspond à 20 fois ce que les deux mains jointes peuvent contenir, soit à peu près près 7 kg. Il est probable que le cours du grain ait été exprimé en *sa'a*. Poignées et verres de thé servent de mesure aux petites quantités (henné, thé, poudres diverses) (66).

Le second système de mesure concerne le bétail. La valeur d'échange est appréciée à l'aide de la richesse du vocabulaire. Les appellations s'appliquant au chameau (comme d'ailleurs à toute sorte de bétail) sont multiples et permettent de différencier les marchandises en fonction du sexe, de l'âge, du dressage, de la taille, de la corpulence, de la couleur, de l'allure, de l'état de santé et du comportement. Selon que l'animal est destiné au boucher ou à un particulier qui souhaite l'utiliser comme monture, comme animal de bât ou pour tirer sa charrue, l'âge du chameau est plus ou moins important. L'acheteur peut le vérifier grâce à l'examen de la denture. D'après Le Borgne (67) il existe une expression signifiant « un défaut qui annule la vente » ainsi que la liste de ces défauts ce qui montre bien, s'il en était encore besoin, cette relation que nous avons mise en évidence entre le mot et les nécessités du troc.

Une classification locale qui s'est spontanément effectuée à propos des tissus d'importation européenne peut être mise en parallèle avec le système de classification du bétail. Il est apparu, dans le vocabulaire, une multitude de termes nouveaux, destinés à distinguer les étoffes en fonction de critères qui prennent en considération la marque, la couleur, les dessins, etc., comme sur nos marchés d'Europe.

Ces systèmes de valeur facilitent, certes, les transactions, mais ils ne nous renseignent en rien sur l'établissement des cours : quels facteurs vont donc déterminer les équivalences en vue du troc ? Quelques indices recueillis de façon éparsée permettent d'établir des directions de recherche. Les marchés du *wād Nūn*, de par leurs relations régulières avec les villes marocaines et les ports de commerce, sont en partie impliqués dans le système monétaire international. A propos d'un certain nombre de marchandises, les cours sont fixés en dehors des marchés locaux : dans les ports et dans les grandes villes du nord. C'est le cas pour les produits d'importation européenne, mais aussi pour les denrées alimentaires de base (céréales, huiles, etc.), car le réseau dense du commerce marocain intérieur permet la circulation inter-régionale de ces marchandises, notamment en cas de pénurie. Le cours de la viande de mouton est soumis aux mêmes règles, puisque c'est la viande de consommation la plus répandue dans tout le Maghreb. Si la viande du chameau est évaluée en fonction de celle du mouton, les systèmes d'équivalence fixent instantanément la valeur du bétail camelin, quel qu'il soit. D'autres critères vont cependant influencer sur ce cours théorique et rattaché au circuit monétaire : les distances, l'usage, la rareté, les rapports de forces.

Les distances jouent dans certains endroits seulement, et dans des directions déterminées. Le bétail camelin, par exemple, lorsqu'il arrive dans les villages du *wād Dar'a* s'échange de la même façon qu'il soit amené de la *Sāgya al-Hamrā'* ou qu'il vienne des grands ergs de la périphérie du *trāb ar-Rgaybāt*. Il est même probable que le bétail venant de la *Sāgya* soit en

meilleur état que celui qui a parcouru un si long chemin. En revanche, entre le wād Dar'a et le wād Nūn, les prix montent : plus on s'éloigne du désert, plus la valeur d'échange du chameau augmente. En sens inverse, les produits d'importation européenne deviennent de plus en plus chers au fur et à mesure qu'on s'éloigne des ports de débarquement :

*« Ce thé est du thé vert apporté d'Angleterre. Dans les ports il se vend environ 5 F le kg ; la valeur augmente au fur et à mesure qu'on s'éloigne des centres, elle est de 20 à 30 F le kg à Tisint (68). »*

D'autres facteurs viennent également influencer les cours du marché : peu importe au boucher les qualités de dressage d'un animal ou la souplesse de son allure, il s'intéresse au poids de viande qu'il pourra en tirer. De même le goût des nomades pour certains produits de luxe (ou même d'usage plus répandu) incitent les marchands à hausser les prix : certains tissus, par exemple, dont la fabrication est absolument identique, diffèrent par la ligne d'un dessin. Les uns « plaisent », les autres « ne plaisent pas » ou « plaisent moins ». Ces effets de mode sont évidemment exploités par les commerçants.

La rareté, en rapport avec la loi de l'offre et de la demande, est un facteur d'importance dans des régions géographiques où la production est soumise à un climat irrégulier. Ses conséquences sont immédiates sur les taux de l'échange. Néanmoins, les mauvaises années pour les éleveurs le sont bien souvent aussi pour les agriculteurs, et certainement pour les grands commerçants, car l'état des pâturages le long des pistes conditionne l'acheminement des marchandises, et notamment du sel qui sert de monnaie d'échange privilégiée au sud du Sahara.

A ces divers facteurs s'ajoute un rapport de forces implicite entre sédentaires et nomades : les chameliers, lorsqu'ils arrivent à proximité des marchés, sont hors de leur territoire. L'espace économique sur lequel s'effectue les transactions est contrôlé par les importantes confédérations que forment les commerçants sédentaires et/ou semi-nomades. Quel que soit le travail qu'il a fourni pour élever le bétail qu'il échange, quelle qu'ait été la distance qu'il a parcourue, le chamelier doit se soumettre au cours du marché. C'est peut-être pourquoi on entend dire parfois que le « temps du chamelier n'a pas de valeur ». Les informations qui circulent sans cesse entre les campements à propos des cours du/des marchés répondent à des préoccupations de consommation plus que de commerce. L'image que le pasteur nomade renvoie à la société sédentaire est celle d'un individu généralement mal informé (ignorant) dont la naïveté est aisément exploitable. Certains intermédiaires l'attendent même parfois à quelques kilomètres du marché afin d'effectuer avec lui les échanges qui le lésent. D'après François Beslay, le troc lui-même se fait toujours avec la participation d'un médiateur, en principe connu honorablement des deux partis, et qui plaide alternativement la cause de l'un ou de l'autre. C'est par sympathie pour ce médiateur que le vendeur accepte de baisser son prix et l'acheteur d'augmenter son offre.

En première analyse, nous pouvons conclure que, si les échanges s'effectuent sous la forme du troc, ils ne sont pas déterminés sans étalon

monétaire : l'argent ne circule pas, mais les cours des marchés périphériques du *trāb ar-Rgaybāt* sont soumis indirectement à un circuit monétaire. Par ailleurs, nous avons pu remarquer que les villages-marchés et les pâturages-refuges sont situés dans les mêmes territoires, au nord, là où commence la vie sédentaire.

### C. La violence

La périphérie, ce n'est pas uniquement le nord et le sud, le Maroc et les émirats maures. C'est aussi tout l'espace géographique qui borde le territoire des Rgaybāt à l'est et à l'ouest. Les chameliers y sont en contact avec d'autres chameliers avec lesquels le troc est impossible, puisque tous produisent la même chose : du bétail. C'est, là encore, les rapports de forces qui conditionnent les relations : on cherche à faire la paix avec les groupes puissants ; on accepte, ou, même, on provoque la guerre avec les groupes les plus faibles. Les notions de « force » et de « faiblesse » ne sont pas seulement dues à des capacités guerrières. Elles sont aussi un effet des distances. L'importance des distances provient de la stratégie militaire privilégiée : le *gazzi*. Elle consiste à mener, le plus loin possible des campements et des troupeaux, des expéditions guerrières qui procèdent par attaque surprise, et à s'emparer du bétail de l'ennemi (ou de la victime). La partie la plus délicate de l'opération est de ramener les prises aux campements de départ sans avoir été rattrapé. Pour qu'ils aient des chances de succès les *gazyān* doivent donc prendre pour cible des éleveurs pour lesquels le *trāb ar-Rgaybāt* est inaccessible.

On doit distinguer les guerres que les Rgaybāt ont menées au cours de leur histoire, avec les groupes puissants qui sont leurs voisins immédiats (Taġakānt, *awlād* Dlaym, *awlād* Gaylān et *awlād* Bū as-Sba'), des conflits qui les opposent à leurs voisins lointains (Maš'ūf, Kunta, etc.). Les premières ont pour fin l'élargissement du territoire par l'acquisition de nouveaux terrains de parcours, acquisition qui, rappelons-le, est surtout faite de priorités ; les deuxièmes ont pour objectif le bétail. Seuls les chameaux sont recherchés, car les bœufs et les moutons sont impossibles à ramener pour des raisons zootechniques : ce sont des animaux lents qui doivent boire fréquemment. Or les attaquants sont souvent poursuivis et doivent avancer vite s'ils veulent avoir quelque chance d'échapper à leurs poursuivants avec leurs prises. De plus, les itinéraires des *gazyān* sont souvent choisis en fonction de leur difficulté (rareté des points d'eau) pour les mêmes raisons.

La violence va donc s'exercer à la périphérie la plus lointaine et la plus riche en cheptel camelin, le Sud-Est : le Ḥawz et l'Azawād. Observons la carte des précipitations établie par R. Furon en 1900 (69). Nous pouvons y déceler les zones les plus propices à l'élevage camelin : elles sont situées entre l'Isohyète 50 mm au-delà duquel, au nord comme au sud, les pasteurs sont essentiellement moutonniers, et l'Isohyète 20 mm en deçà duquel les conditions climatiques sont trop contraignantes pour que l'élevage y soit possible. Au XIX<sup>e</sup> siècle, les Rgaybāt s'efforcent de contrôler tous les pâturages-refuges de l'Ouest, à l'exception de la bande côtière trop humide contre laquelle sont

repoussés les groupes dominés. Ce processus leur impose une série de guerres que nous avons étudiées dans le tome 1. A partir du moment où le territoire est contrôlé et ses anciens occupants repoussés (et/ou intégrés), les Rgaybāt recherchent plutôt la paix avec leurs ennemis d'hier qui restent leurs voisins immédiats. Vers l'est, il faut distinguer le Nord-Est et le Sud-Est qui forment, au-delà des avancées du Zammūr et de l'Adrār, un vaste couloir parallèle au rivage. Les extrémités de ce couloir présentent deux échappées à 90°, vers l'est, approximativement parallèles à la Méditerranée. Le plein Est est « l'enfer » hostile à toute activité humaine, le Tanazrūf. Les terrains de parcours des Rgaybāt en atteignent les franges au XIX<sup>e</sup> siècle : le Hank, l'erg Saš. Cet « empty quarter » forme avec le rivage de l'Atlantique les deux limites immuables du territoire des Rgaybāt. Au sud-est, cette zone de répulsion s'avance, vers l'ouest, en une pointe recouverte de dunes mouvantes nommée la « grande traversée » (*māḡabāt al-kubrā*) car les caravanes reliant Šingīti à Arawān devaient y passer. Cette région hostile isole le *trāb ar-Rgaybāt* des pâturages de l'Azawād, comme l'ouest de l'erg Warān le sépare de ceux du Ḥawz. C'est donc vers ces deux régions périphériques lointaines que la plupart des guerriers vont diriger leurs opérations. Vers le nord-est s'étend l'erg Saš. Il aurait pu jouer le même rôle que le Warān si l'expansion guerrière des Rgaybāt n'avait correspondu à l'avance française vers le Twāt et surtout, à la mise en place des compagnies sahariennes. A l'inverse, c'est du nord-est que viennent les *ḡazyān* dont sont victimes les troupeaux des Rgaybāt. Nous pouvons nous demander pourquoi les chameliers du Ḥawz et ceux de l'Azawād n'ont pas aussi mené des entreprises de rapt de bétail chez les Rgaybāt. Il est difficile de répondre à cette question qui dépend probablement de l'histoire et de la situation de ces groupes, ainsi que de l'obstacle que représente la grande mobilité des Rgaybāt. Ces éleveurs sont proches de l'Afrique noire et leur espace pastoral paraît chevaucher des zones d'élevage moutonnier et même bovin. Les terrains de parcours des chameliers sont enserrés entre l'empty quarter et les régions subtropicales hostiles au chameau. En effet, au sud de l'isohyète 150 mm l'activité chamélière décroît brusquement à cause de la présence de la mouche tsé-tsé qui est fatale au bétail camelin.

Venons-en à la stratégie. Les guerriers, qu'ils aient pour mobile l'élargissement du territoire ou la seule acquisition du bétail, procèdent de la même façon. Les batailles rangées sont exceptionnelles. Les stratégies dépendent tout d'abord de la nature de l'opération : s'agit-il d'une opération offensive ou défensive, d'une attaque ou d'une contre-attaque ? Dans le premier cas, on cherche à s'emparer rapidement du plus de chameaux (chamelles) possible en utilisant l'effet de surprise. Dans le second cas, les guerriers procèdent par harcèlement et cherchent à couper les pistes accédant aux points d'eau afin que les assaillants abandonnent leurs prises. La violence contre les hommes est évitée autant que faire se peut : les chameliers préfèrent user leurs rares munitions dans une partie de chasse plutôt que dans leurs activités guerrières. Le prestige d'un combattant ne se calcule pas au nombre d'hommes qu'il a tués, mais au nombre de chamelles qu'il rapporte.

La tactique offensive dépend de la composition du groupe opérationnel.

On distingue le *gazzi* (pl. *gazyān*, qui rassemble une centaine d'hommes ou plus, le *maġbūr* qui réunit entre 20 et 50 hommes, et le *bḥwān* composé de 5 à 6 guerriers (70). Le mot *gazzi* apparaît comme un terme générique car il est souvent employé à la place de *maġbūr*. D'après nos enquêtes de terrain, il serait utilisé sous la forme *gazwā* lorsqu'il s'agit d'une guerre entre musulmans et son chef est alors nommé *aḍamīn*. L'appellation *gazzi* aurait été réservée, à partir de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, aux assauts menés contre les chrétiens ; le chef de ce *gazzi* est alors nommé *imām*. Le premier type de conflit est la guerre ordinaire, *šarr*, le deuxième est la guerre sainte, *gihad*.

L'équipement du guerrier comprend sa monture, son armement et ses provisions.

— *La monture* : chameau ou cheval. Le cheval est plus adapté au combat que le chameau, mais comme il ne peut s'éloigner des puits ou des campements, on ne l'utilise presque jamais. Le chameau doit être en bon état. Une période de préparation est parfois nécessaire : on le conditionne à se passer de boire et de manger quand il s'agit d'un animal trop nourri (les activités guerrières ont lieu, rappelons-le, au moment des pâturages verts). La monture doit évidemment être sellée.

— *L'armement* : une dague et un fusil. On distingue l'ancien fusil à balle et à poudre muni d'un ou de deux canons. Ce dernier, le *kšām*, plus répandu, est soit échangé dans le *wād Nūn*, soit fabriqué sur place par les forgerons. Le fusil à cartouche, modèle 1874, nommé *warwar* est mis en circulation au début du XX<sup>e</sup> siècle. Il provient des marchés sénégalais (introduit au Sahara par les *awlād Bū as-Sba*'), des marchés du Sud-marocain et des comptoirs européens de cap Juby puis de Daḥla. Les guerriers doivent prévoir des munitions.

— *Les provisions* : outres remplies d'eau, viande séchée, beurre liquide, farine d'orge grillé et graisse de chameau.

Avant de partir les guerriers prennent la précaution, s'ils le peuvent, de passer chez un saint homme qui bénit l'expédition. Il peut même les accompagner s'il est encore jeune et s'il le désire. La bénédiction s'opère de la façon suivante : une bande de tissu blanc est tendue entre deux hommes (souvent le chef du *gazzi* et un de ses proches parents) et les hommes passent sous cet arche improvisé. Le tissu peut être remplacé par un simple trait dessiné sur le sol que tous doivent alors franchir. Les Rgaybāt qui bénéficient de la présence d'un griot lui demandent de chanter des hymnes guerriers afin de stimuler les combattants. Un ancien razzieur nous a appris qu'il arrivait très exceptionnellement qu'un griot maure accompagne les Rgaybāt en opération. « Il fallait alors qu'il soit courageux (les musiciens ont la réputation d'être fort peureux) et qu'il chante bien. » Les chants de guerre accompagnent les hommes dans les moments les plus difficiles.

Le chef d'un *gazzi* (au sens générique) n'a pas d'autorité de droit sur les combattants : n'importe qui peut changer d'avis en cours de route et quitter la troupe. Néanmoins il veille à la bonne marche des opérations et prend la tête des chameliers au départ des campements. Il est choisi en fonction de ses succès passés. Des éclaireurs sont envoyés en reconnaissance afin de rapporter les informations indispensables à la réussite de l'entreprise.

Ils sont choisis parmi les guerriers les plus expérimentés, montés sur les animaux les plus rapides. La marche s'effectue de préférence la nuit, s'il fait chaud, et lorsqu'il faut traverser des régions fréquentées. Être vu et signalé ferait perdre au *gazzi* l'essentiel de ses chances (sauf s'il s'agit d'un important contingent). Les combattants sont accompagnés d'un ou de plusieurs guides, car tous ne connaissent pas forcément très bien l'ensemble des trajets parcourus. Les guides se repèrent d'après la configuration du terrain, les oueds, les rochers, les arbres et les étoiles, mais aussi grâce à des perceptions spécifiques (par exemple l'impression du vent sur une épaule, etc.). Ils connaissent les points d'eau les plus secrets, les chemins les plus détournés. Ils sont capables, en pleine nuit, en prenant du sable dans leur main, de savoir exactement où ils sont :

*« Je suis guide. (...) Je crois que j'ai toujours su que mes parents voulaient faire de moi une clé, une piste, un cahier qui dit la destination des chemins, les desseins secrets des fleuves déséchés, les secrets des sables et des plantes. Mon grand-père me disait souvent : "Apprends bien ton pays, fais-en une arme, car ceux que nous avons rejetés aujourd'hui reviendront plus tard." (...) Le borgne tira un jour une besace et me demanda d'où provenait le sable qu'elle contenait. Je ne sus que répondre et pour cause, la bourse contenait du sable d'Arabie. La honte d'ignorance m'était de toutes, celle que je redoutais le plus. (...) Aujourd'hui, bien sûr, je réalise ce qu'espérait de moi mon grand-père. Je connais le désert, je connais beaucoup de ses secrets. C'est cette connaissance qui me rend certain de l'échec des soldats marocains et mauritaniens. Ils n'ont aucun enseignement de ces montagnes, de ces fleuves morts, de ce soleil impitoyable, de ces étoiles capricieuses, de ces sables aussi mouvants que le sont les guérilleros. Comment peuvent-ils croire en une victoire que la nature leur refuse de toute évidence, c'est cela qui m'étonne encore et qui m'apprend que le monde a changé, que les armes ont fait croire qu'elles étaient l'unique clé de la guerre. Une guerre comprise hors le temps et l'espace n'est qu'un songe de fou. Le marchand d'argent l'aurait dit, j'en suis sûr.*

*Oui, je le dis souvent aux jeunes révolutionnaires qui me font parler du Sahara tel qu'ils ne l'ont pas connu. Je leur rappelle qu'ils n'ont aucune place forte à défendre, ayant avant tout le désert pour se mouvoir, qu'ils ne doivent jamais livrer de bataille décisive mais fractionner la défense de leur pays en mille et mille attaques puissantes et mobiles ayant le temps à leur service, à leur avantage. Non, non, je ne tiens pas ces conseils de mon enfance. Il faut seulement, en chaque chose, chercher à deviner le comportement d'éléments du désert en conflit. C'est ce qu'il m'arrive de faire. Les Marocains procèdent comme des fauves lourds qui misent toute leur attaque sur un seul assaut. Ce serait nécessaire si l'espace le leur permettait, s'ils avaient une cible à attaquer. Mais ils ne trouvent en face d'eux que les fantômes. Des fantômes alliés aux vents, au froid, aux brûlures mortelles du soleil, à la soif du désert et au temps qui passe, qui use, qui détruit (71). »*

Lorsqu'il s'agit d'un campement, l'attaque a lieu à l'aube. Les montures sont baillonnées et laissées à quelques centaines de mètres du but sous la garde d'un homme. Les assaillants approchent alors à pied et en silence de leur objectif qu'ils encerclent. Pour ce faire, ils se séparent en plusieurs groupes. Ce fractionnement s'effectue sur la base de la parenté afin de

préserver la cohésion et l'émulation des guerriers. La fraction principale est au centre, elle est nommée *maḥrad* (« vertèbre cervicale »). Deux autres fractions forment l'aile droite et l'aile gauche. Elles sont nommées par rapport à leur orientation : *ḥalfa sāhil* et *ḥalfa šarg*. Les Rgaybāt, comme les Maures en général, utilisent peu les termes de « droite » et de « gauche » mais préfèrent situer les hommes, les bêtes et les choses en relation avec leur place dans l'espace géographique. Il peut y avoir une quatrième fraction placée en arrière-garde derrière *al-maḥrad*. Chaque fraction peut avoir son propre chef *adamin*. La première tâche consiste à neutraliser silencieusement la ou les sentinelles pour retarder le moment où l'alerte sera donnée. Le combat au corps à corps est évité si cela est possible. On échange surtout des mots et des balles. Il arrive, pour des raisons politiques, que l'élimination d'un ou de plusieurs individus ait été auparavant décidée. Les guerriers modifient alors quelque peu leur tactique. Lorsqu'il s'agit d'une opération importante, les ennemis peuvent avoir été prévenus. Ils quittent leurs campements et viennent à la rencontre du *gazzi* afin de laisser à l'écart leurs familles. Les batailles peuvent parfois rassembler près d'un millier de combattants (ce fut le cas à *Fūst* d'après nos informateurs : cf. tome 1).

Au cours des ces guerres, il n'y avait presque jamais de victimes parmi les femmes, les enfants et les vieillards. Les Rgaybāt classent les guerriers qui les attaquent en « bons » et « mauvais ». Les premiers respectent les femmes, les enfants, les vieillards, leurs laissent une chamelle laitière pour se nourrir en attendant les secours, et ne s'emparent ni des vêtements, ni des bijoux. Les seconds emportent une partie du mobilier, les bijoux (perles néolithiques, ambre, argent), les tapis et les esclaves.

Lorsqu'un campement est assailli sans que l'alerte ait été donnée, seuls les hommes sortent des tentes pour organiser la défense. Les *gazyān* n'opèrent que l'hiver lorsque les puits saisonniers sont nombreux et surtout lorsque les campements sont dispersés sur les pâturages verts. L'aspect offensif de leur tactique leur assure de fréquents succès. Dès qu'une famille a été « razzie » les hommes de sa fraction s'élancent à la poursuite du *gazzi* et rapportent souvent aux victimes au moins une partie du bétail enlevé. Cependant ces contre-attaques ne sont le fait que des groupes guerriers. Les autres font appel à un personnage religieux influent, afin qu'il obtienne, par la voie diplomatique, la restitution des prises.

Les guerres peuvent s'étaler sur plusieurs années. Le rapport de forces s'y exprime par la circulation du bétail : une partie du cheptel du groupe le plus faible vient grossir les troupeaux du groupe le plus fort :

*« Entre nomades la guerre est différente : guerre peu active, toute de surprise ; rarement il y a de vrais engagements, on se borne à des razzias mutuelles ; on tâche de tomber à l'improviste sur des tentes, sur les troupeaux de ses adversaires, cherchant le butin et non le combat. Ces guerres là durent souvent pendant plusieurs générations (72). »*

Lorsqu'un des partis voit son économie menacée, il envoie une délégation de paix, *surba*, nommée par l'assemblée générale de la *qabila*. La paix est *al-ḥayr*, le bien. Des négociations s'engagent. Elles peuvent durer plusieurs

jours. On y discute les conditions de l'accord. Ces conditions portent implicitement sur les terrains de parcours et sur la restitution d'une partie des biens enlevés au cours du conflit, ou tout au moins lors des derniers engagements. A l'issue des discussions, les représentants des patries en cause s'engagent en jurant sur le Coran, à respecter à la fois le cessez-le-feu, les termes de l'accord et les modalités de l'alliance conclue. Une fête clôt les pourparlers : la paix est, entre voisins, le plus grand des bienfaits. Les luttes ne cherchent pas, en effet, à remettre en cause l'existence des uns et des autres, elles sont seulement un moyen de modifier des rapports de forces et des limites territoriales. Le butin, dont une partie peut d'ailleurs être rendue, correspond à l'arme économique de ces guerres. La lutte pour le contrôle territorial s'exerce ici essentiellement par un transfert incessant de bétail.

Les *gazyān* qui opèrent à la périphérie lointaine réunissent un nombre plus restreint d'individus. Les tactiques sont les mêmes. Les animaux sont recherchés à l'heure de midi lorsqu'ils sont réunis sur les pâturages. Les campements sont évités. D'une façon générale, on ne se préoccupe pas de savoir à qui appartient le chameau qu'on trouve sur les zones pastorales suffisamment éloignées pour qu'on ne puisse craindre une riposte plus forte que le simple contre-rezzou.

Les rapt d'enfants ou de jeunes adultes aux abords des villages soudanais se font souvent à la nuit tombée et sans assaut. L'éloignement des villages et des terrains de parcours, les obstacles géographiques qui isolent les populations concernées excluent tout accord de paix qui ne serait de toute façon pas respecté.

Le seul moyen d'éviter le rapt de bétail est... d'en donner une partie à l'avance en accordant un tribut de protection (garantie de non-violence, dans ce cas), aux éventuels prédateurs. C'est la forme socialisée du *gazzi* que nous avons évoquée plus haut (*gafir*, *dabīha*). Les guerriers Rgaybāt qui tentaient de s'emparer du bétail dans le Hawz et l'Azawād étaient peu nombreux. Le phénomène a d'ailleurs été tardif puisqu'il a correspondu au passage au grand nomadisme des fractions orientales des Rgaybāt al-Gwāsīm (Fuqrā, Brahīm u Dāwud). Leurs entreprises se déroulèrent à l'époque où la colonisation du Sénégal et du Soudan avait déjà profondément modifié les structures économiques et politiques de ces régions.

La violence peut être aussi le fait de quelques individus prenant pour objectif les caravanes qui traversent le *trāb ar-Rgaybāt*. Notons à ce propos le témoignage de Camille Douls qui vécut quelques mois chez les *awlād* Dlaym et écrit, en 1888 :

*« Les Rguibat, fiers de leur origine se croient d'une race plus noble et plus élevée que les autres tribus et ils sont généralement considérés. Ils ont des instincts moins féroces que leurs voisins et respectent les caravanes qui traversent leur territoire (73). »*

Les attaques répétées que subissent les caravanes de la part des *gazyān* Rgaybāt à partir du début du XX<sup>e</sup> siècle sont donc directement liées au processus colonial (74).

Quelle que soit l'entreprise, le partage du butin s'effectue selon des normes admises par tous. Des parts spéciales sont réservées au chef du *gazzi*, au saint personnage qui l'accompagne éventuellement et au guide. Aux autres combattants sont attribuées des parts égales. Selon C. Bajora, la « part du vent » est octroyée à un ou plusieurs guerriers qui se sont distingués au cours de la lutte, à condition qu'une décision unanime puisse être prise à cet égard. Ce même auteur précise également que (75) :

- celui qui meurt avant le terme du *gazzi* perd tous ses droits ;
- celui qui meurt des suites du *gazzi* les conserve : les prises sont comptabilisées lors de sa succession ;
- les esclaves, armes et objets divers pris après la lutte sont répartis proportionnellement, à l'exclusion d'un quart qui revient au guerrier qui s'en est emparé ;
- si le *gazzi* a été entrepris pour reprendre des biens enlevés précédemment on est en présence d'une alternative :
  - ou bien les chameaux sont récupérés avant que les attaquants n'aient eu le temps de rejoindre leurs campements, et ils sont restitués à leur(s) propriétaire(s) ;
  - ou bien un nouveau *gazzi* est organisé pour récupérer les biens enlevés qui constituent un nouveau butin dont la répartition est soumise aux normes régulières. Il arrive qu'en signe d'amitié le(s) propriétaire(s) spolié(s) en reçoive(nt) une part.

Les individus qui participent à ces *gazyān* sont souvent peu fortunés, jeunes gens sans héritage désirant se libérer des contrats de prêts. Ils doivent alors emprunter une monture, une arme et des munitions. Un pacte très répandu lie l'emprunteur au prêteur et ressemble à un contrat d'armateur. Ici l'incertitude est maîtresse : s'il fournit monture et arme le prêteur mise sur les talents et la chance du guerrier. Le butin éventuel sera partagé de la manière suivante :

- le tiers pour le guerrier ;
- le tiers pour le propriétaire de la monture ;
- le tiers pour le propriétaire de l'arme.

Si le combattant revient en ayant tout perdu, il n'est pas tenu de rembourser quoique ce soit. Les prêteurs, de cette façon, participent aux *gazyān* sans fatigue et sans risques. Leurs gains sont égaux à ceux du guerrier, mais ils ne bénéficient pas du prestige social de ces derniers.

En fait, les expéditions lointaines sont hasardeuses et beaucoup y perdent la vie :

*« Les Foqra sont les parents pauvres de l'opulente famille des Rguibat. Ils ont pourtant pratiqué le pillage plus que tous les autres Rguibat. Dirigés presque tous contre le Soudan, leurs innombrables expéditions leur ont coûté de lourdes pertes en vies humaines sans leur rapporter la fortune (76). »*

En s'approchant des émirats maures les guerriers rgyabāt sahil menacent les troupeaux des groupes dépendants des émirs et des principaux groupes

*hassān*. Les groupes maraboutiques et tributaires les plus septentrionaux cherchent alors à établir avec eux des alliances matérialisées par de nombreuses *dbiḥa*. Les relations de la *qabila* avec ces populations sont directement en rapport avec la colonisation de la Mauritanie.

Remarquons, pour conclure, que les guerres qui ont pour objectif la possession de nouveaux terrains de parcours engagent l'ensemble de la *qabila*, ou du moins l'ensemble des Rgaybāt Sāhil. C'est la collectivité qui bénéficie de la nouvelle portion de territoire ainsi gagnée. Les combattants sont donc solidaires et égaux dans la lutte : la composition des *gazyān* n'est pas hiérarchisée, le butin est partagé équitablement. En revanche, les opérations qui ont pour but la seule acquisition du bétail relèvent de l'association entre les personnes. La similitude apparente des expéditions provient de l'identité des stratégies. Il nous faut pourtant distinguer la violence au service de l'entreprise collective, la guerre, qui s'exerce à la périphérie proche du territoire, et la violence au service de l'entreprise individuelle, qui s'exerce à la périphérie lointaine. La première est parallèle au mode de possession des ressources pastorales, moyen de production commun, la seconde au mode de possession du cheptel. Le fait que l'individu, lorsqu'il est engagé dans la guerre, puisse bénéficier personnellement d'une appropriation privée (le butin) ne doit pas masquer ces deux fonctions distinctes de la violence. Seule, d'ailleurs, la première de ces fonctions peut prendre la forme socialisée du tribut de protection.

Notons enfin que les succès des Rgaybāt ne sont pas dus uniquement à l'accroissement de la *qabila*, provoqué à la fois par des facteurs de démographie interne et des processus d'intégration. Il faut en effet garder à l'esprit leur statut particulier dans la société maure : au XIX<sup>e</sup> siècle, ils adoptent massivement les pratiques des *hassān*, sans pour autant renoncer à la production pastorale ni se spécialiser dans un commerce transsaharien par ailleurs défaillant. Leur force politique est donc en partie l'expression de la solidité de leur base économique, en dépit de l'austérité du milieu géographique et de la misère latente qui peut en résulter. La décadence des grandes confédérations marchandes Takna et Taḡakānt, ainsi que la colonisation progressive de la Mauritanie et du Soudan, ont favorisé sans nul doute leur expansion, et a permis, en leur faveur, un transfert de bétail certainement conséquent.

L'espace économique des Rgaybāt ne peut être appréhendé sans référence à l'histoire. Nous y avons distingué le territoire proprement dit, qui n'existe pas en tant que tel avant le XIX<sup>e</sup> siècle. Il correspond à l'ensemble des ressources pastorales, terrains de parcours et points d'eau, que nous avons appelé : « L'espace pastoral habituel ». Ce territoire a fait l'objet d'une appropriation collective relative que nous avons analysée. Les ressources économiques en sont insuffisantes. Les Rgaybāt sont donc contraints d'aller chercher à la périphérie de leur espace pastoral habituel ce que celui-ci ne leur fournit pas : des pâturages en période de sécheresse, des produits de

consommation et un supplément de bétail. Ils sont donc obligés d'établir avec les populations de la périphérie des relations d'échange. Cet échange est pratiquement toujours inégal ; les rapports de forces déterminent le degré de cette inégalité.

Pour obtenir l'accès aux pâturages-refuges, les Rgaybât doivent verser des contreparties en bétail, notamment dans le Nord et le Nord-Est. Le taux de cette contrepartie est déterminé implicitement par la puissance des uns et des autres, puissance qui est déterminée autant par l'éloignement que les capacités guerrières.

Pour obtenir les biens de consommation qu'ils ne produisent pas, les Rgaybât sont soumis, sur les marchés d'échange, à des cours qui sont autant l'expression d'un rapport économique que d'un rapport politique. En effet, dans la perspective plus large de l'ensemble régional, nous pouvons dire qu'agriculture et élevage correspondent à une division du travail entre groupes de producteurs dès lors condamnés à l'échange. Cet échange, surtout s'il est en partie monopolisé par des non-producteurs, des marchands, est fondé sur la tromperie. Ce qui est vrai pour les Européens venant échanger, à Arguin, l'or et l'argent à poids égal, l'est également dans le *wād Nūn* à propos de toutes les marchandises qui y circulent. La force s'exprime alors sous la forme de l'habileté. Les éleveurs, dont l'activité économique est fondée sur un seul secteur de production, sont particulièrement vulnérables, d'autant qu'ils ne contrôlent pas le territoire sur lequel ont lieu les transactions. C'est eux qui font la plupart du temps les frais de cet échange inégal.

Avec les chameliers de la périphérie, l'échange ne peut se traduire que par la circulation du bétail. Deux processus d'échanges sont à distinguer : la violence directe et l'alliance protectrice.

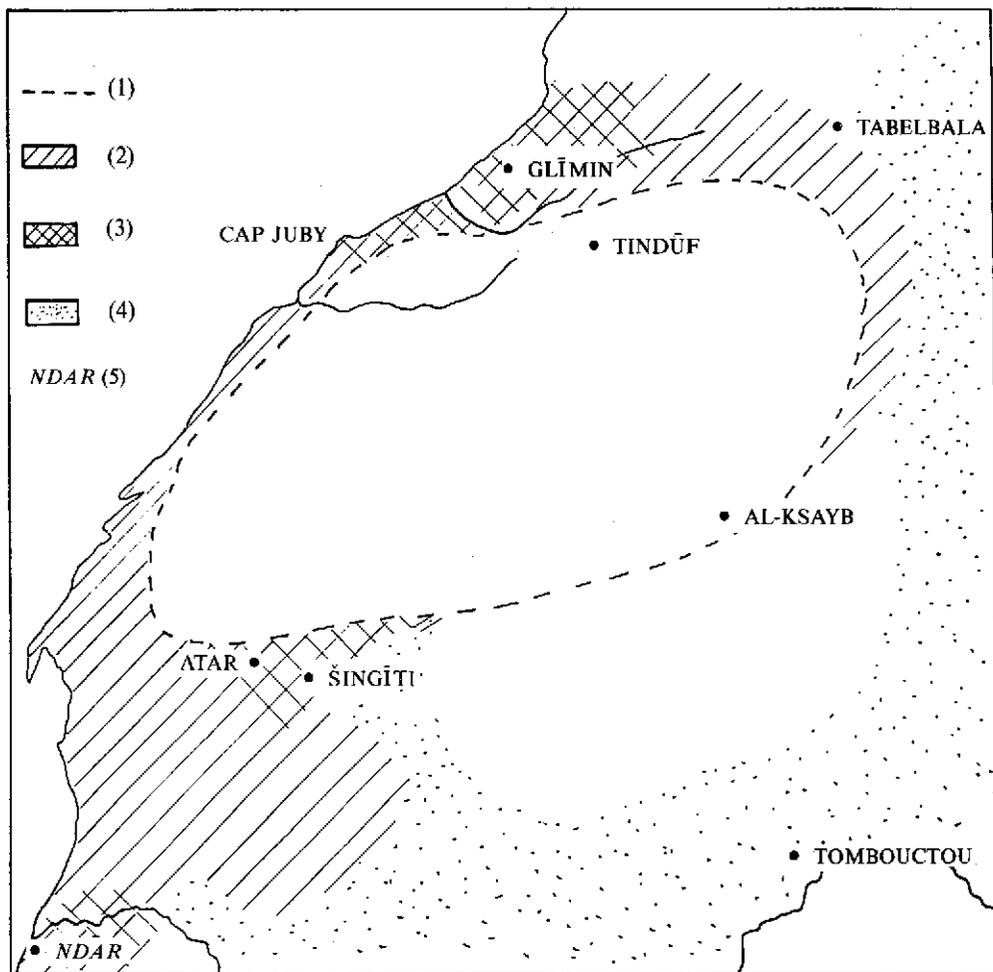
*La violence directe* : elle entraîne une circulation permanente du bétail au bénéfice des groupes les plus puissants ou les plus entreprenants. Le bétail a tendance à circuler ainsi du sud-est vers le nord-est : les Rgaybât s'approprient par la violence du bétail chez les éleveurs du Ḥawz et de l'Azawād, tandis que ceux de la Sawra et du Twāt viennent en prélever chez eux.

La violence directe est le rapport privilégié des chameliers qui ne se côtoient pas. Ce rapport définit ce que nous avons appelé « la périphérie lointaine et hostile » à laquelle il faut ajouter les villages soudanais où sont enlevés enfants et adolescents.

*L'alliance protectrice* : la protection est la forme socialisée de la violence directe. Elle se traduit également par une circulation de bétail. L'alliance protectrice a pour corollaire la paix, rapport vers lequel tendent les éleveurs dont les terrains de parcours se côtoient ou même se superposent partiellement. La guerre entre voisins, qui accélère la circulation du bétail, n'a pas pour objectif la destruction des alliances : elle ne fait que remettre en question les termes de l'échange en même temps que la distribution des priorités d'accès aux ressources pastorales, les contours des territoires de chacun.

Le territoire est le lieu privilégié de la production, de la consommation et de la vie sociale et politique. La périphérie est celui de l'échange. Ce

## ESPACE ÉCONOMIQUE ET TERRITOIRE AU DÉBUT DU XX<sup>e</sup> SIÈCLE



- 1 — Limites approximatives du *trâb ar-Rgaybât*: espace pastoral habituel
- 2 — Périphérie proche (tendance à l'alliance)
- 3 — Périphérie proche et amie (pâturages refuges et zones d'échanges)
- 4 — Périphérie lointaine et hostile
- 5 — Marchés

échange n'est pratiquement jamais égal. Les rapports de forces déterminent le degré de cette inégalité latente. Ils condamnent les groupes sociaux à la lutte perpétuelle et engendrent une nécessité d'accumulation. Seule l'accumulation du bétail permet en effet aux Rgaybât, comme aux autres nomades, l'accroissement du groupe, qu'il soit le fait de la démographie naturelle ou celui de l'intégration. Or, c'est par le nombre qu'on acquiert la force, et par la force qu'on peut modifier les termes de l'échange. Mais le nombre des individus comme celui des troupeaux est dépendant des ressources pastorales

toujours insuffisantes. Seule alors, la guerre permet l'élargissement du territoire.

Les mécanismes de la reproduction sont donc nécessairement ceux d'une reproduction élargie. Il y a cependant un point de rupture. Il est atteint lorsque sont dépassées les capacités de cohésion des groupes internes entre eux, lorsque le nombre devient trop grand, le territoire trop étendu pour que le système politique et social continue d'être opératoire. Il est probable que Rgaybāt al-Gwāsim et Rgaybāt Sāhil sont restés unis parce que leur expansion finale s'est effectuée dans un contexte politique fondamentalement nouveau.

1. Guerriers cf. tome 1, Introduction.
2. Cf. tome 1.
3. Qsār pl. Qsūr : village (centres sédentaires du Sud-marocain).
4. De plus, la dualité du système des *laff* est une assurance contre les éventuelles dissensions : si des hostilités, de quelque nature fussent-elles, venaient à compromettre les relations d'alliance établies entre les Rgaybāt et le *laff* Takna auquel ils sont en majorité rattachés, les guerriers du *laff* opposé viendraient immédiatement leur proposer l'alliance et les protéger. Cela fait partie de la logique du système des *laff* que nous avons évoqué tome 1, p. 53 : un groupe, si puissant soit-il, est « preneur » en matière de clients ou de protégés.
5. Cf. tome 1.
6. Nous pensons avec O. Dollfus, qu'il n'existe pas de milieu « naturel » : « *L'action humaine tend à transformer le milieu naturel en un milieu géographique, c'est-à-dire façonné par l'entreprise des hommes au cours de l'histoire.* » O. DOLLFUS, Paris, 1973, p. 29.
7. Cf. tome 1.
8. Cf. tome 1.
9. Comme, avant eux, on avait eu les *awlād* Dlaym de l'Est et de l'Ouest. Cf. tome 1.
10. *Laff* Takna, cf. tome 1, p. 53.
11. Redevance.
12. Présent, gage.
13. MUHAMMAD SĀLIM *wuld* 'Abd Al-Havy, Manuscrit, 1931, Annexe I, p. 205.
14. Cf. tome 1. D'après A. Cauneille (Paris, 1946, p. 9) ils reçoivent le « don de notre ancêtre » (*hadīya gadnā*) des *ayt* Laḥsan. Cette coutume a cessé d'être appliquée à la période coloniale. Il est peu probable qu'ils aient, comme le fera plus tard 'ahal Mā' al-'Ayīn, procédé à des *ziyāra* ou « tournées » de collectes. Ils s'en défendent d'ailleurs vigoureusement lorsqu'on leur pose la question. Néanmoins leur situation actuelle est tellement différente du contexte du XVII<sup>e</sup> siècle qu'il est difficile de l'affirmer.
15. Cf. tome 1, p. 46.
16. Cf. tome 1.
17. Cf. tableau, Introduction, tome 1.
18. Cf. tome 1.
19. Cf. tome 1.
20. Cf. tome 1.
21. ANONYME. Nouakchott A.N., non daté, non classé.
22. *Awlād* Dlaym de l'Est. Cf. tome 1.
23. MUHAMMAD AL-MUHTĀR *wuld* an-Ndī, Nouakchott, A.N., 1935, A.P.E./7.
24. ANONYME, Nouakchott A.N., 1934, A.P.E./2/7.
25. MUHAMMAD AL-MUHTĀR *wuld* an-Ndī, Nouakchott A.N., 1935, A.P.E./17.

26. *Ibidem*
27. E. LEROY LADURIE, Paris, 1976, pp. 301 et sq.
28. MUHAMMAD MUHTĀR *wuld* an. Ndī, 1935, NKT, A.N., A.P.E./7.
29. Terme arabe dérivé du verbe *dahāla*, « entrer ». Les *dhīla* sont donc les « adoptés » ou parents « assimilés classificatoires ».
30. Cf. ci-dessous.
31. D'après François Beslay le recensement des seuls Sāhil, en 1958, donnait, en 1958, 2 014 tentes pour environ 10 000 individus auxquels il faut ajouter une centaine de tentes *awlād* 'Abd al-Wāḥad et près de 4 000 tentes al-Gwāsīm.
32. Cf. tome I.
33. Ces renseignements nous ont été fournis à la fois par les documents d'archives et pas nos enquêtes sur le terrain. Nous les retrouvons dans les cartes de nomadisations établies par C. Baroja.
34. Cf. tome I. Ces derniers ont été repoussés vers le sud-ouest après la série de conflits qui les a opposés aux Rgaybāt.
35. Les Rgaybāt écrasent les *awlād Bū as-Sba'*, en 1907, à Fūst. Cf. tome I.
36. A. CAUNEILLE, Paris, 1946, p. 96.
37. Ce que nous appelons « chameau » est en fait le dromadaire à une bosse qui vit dans les contrées arides de l'Arabie et de l'Afrique.
38. OUASTI MALEK, Paris, 1979, p. 38.
39. Un proverbe similaire a été relevé par E. Bernus chez les pasteurs Twareg du Sahel nigérien : *La pluie frappe habituellement la corne d'une vache et laisse l'autre*. E. BERNUS, Paris, 1976, p. 68.
40. P. BONTE, Paris, 1975, pp. 62-87.
41. « Cette croissance rapide des plantes désertiques contribue à raccourcir la durée de la période végétative, allant, suivant les cas, de la germination ou l'apparition des bourgeons jusqu'à la maturation des fruits. Cette période, pour bien des plantes, ne dure que deux mois à deux mois et demi. Certaines espèces, plus rapides encore, ne dépassent guère un mois ou se contentent même de trois semaines. Pendant dix, onze mois par an, ces plantes se trouvent en latence et c'est à juste titre qu'on les a nommées "éphémères" puisqu'elles apparaissent rapidement et disparaissent de même (...). Au Sahara, les thérophytes (éphémères) constituent, sous le nom d'acheb ou de rbia, la végétation post-pluviale d'apparition purement accidentelle ou sur les confins du désert déjà saisonnière. Les principales familles représentées sont les crucifères, le capparidacées, papilionacées, les zygomphyllacées, les graminées. » Th. MONOD, cité par KACHKAROV, Paris, 1942, p. 116.
42. *galb*, au pluriel *aglāb* qui signifie « cœur » en arabe comme en *ḥassanīya* est le nom donné par les nomades à de grosses bosses de roche dure.
43. En excluant la côte où la teneur en sel des sols est partout élevée, retenons la présence localisée des principales dépressions salées appelées *sabḥa* :
- la *sabḥa* d'Iḡīl
  - la *sabḥa* d'Umm ad-Drūss
  - le chapelet de petites *sabḥa* de la partie septentrionale du Ṣulb, du Yatti et du Galamān
  - la *sabḥa* du nord-est de l'Adrār Ṣuttuf
  - le chapelet de petites *sabḥa* de la partie méridionale de la falaise du Ḥank
  - la *sabḥa* de Tindūf
44. On trouvera la liste des mots qui désignent les différents types de points d'eau dans l'article de F. BESLAY, *Le problème de l'eau au Sahara occidental*, Paris, 1951, doc. C.H.E.A.M., n° 1968.
45. A. CAUNEILLE, Nouakchott, A.N., mai 1939, A.P.E./2/7.
46. *Aristida pugens*.
47. Par exemple *gard Bal-Hzaym* est un point de repère fameux dans l'Igīdi.
48. Th. MONOD, Paris, 1958, p. 102 (texte et note n° 1).
49. Cf. BROSSET, *Essai sur les ergs du Sahara occidental* dont sont issus l'essentiel de ces renseignements et V. MONTEIL, *Toponymie, astronomie et orientation chez les Maures, Hespéris* 1<sup>er</sup> et 2<sup>e</sup> trimestres 1949.
50. A. CAUNEILLE, Nouakchott, A.N., 1939, A.P.E./2/7.

51. A. CAUNEILLE, Paris, 1946, p. 103.  
 52. Cf. tome 1.  
 53. Cf. tome 1.  
 54. MUHAMMAD SĀLIM *wuld* 'Abd al-Ḥayy, Manuscrit, 1931, cf. tome 1, p. 209.  
 55. M. LESOURD, Paris, 1958, p. 150.  
 56. MUHAMMAD SĀLIM *wuld* 'Abd al-Ḥayy, Manuscrit, 1931, cf. tome 1, p. 209.  
 57. M. LESOURD, Paris, 1958, p. 152.  
 58. Cf. tome 1.  
 59. Parmi les plus importants citons :  
 — des familles Laglāl, Kunta, Ida-u al-Ḥāḡ, Turšān, al-Kdādra, Šurfā, Amgarīḡ, Twābir et *awlād* Gaylān, en Adrār ;  
 — des familles Ida-u 'Alī, au Tagānt ;  
 — des familles Bārik Allah (*ahal* Muḥammad Sālim) au Trārza ;  
 — des familles *awlād* Bū as-Sba' et *awlād* Dlaym au sud-ouest du *trāb ar-Rgaybāt*.  
 60. MUHAMMAD SĀLIM *wuld* 'Abd al-Ḥayy, Manuscrit, 1931, cf. tome 1, p. 213.  
 61. *Ibid.* Nous n'avons pas de renseignements sur les terrains de parcours des Brābar ni sur la fréquence de l'empiètement des Rgaybāt sur leur territoire à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Les Brābar constituent le groupe nomade dominant qui contrôle la zone située immédiatement à l'est des *ayt* Ḥabbās. Ces derniers forment la fraction la plus méridionale des *ayt* Atṭa et dominant l'est du pays Takna. Le paiement de ces tributs semble correspondre au souci d'établir la paix sur des régions limitrophes plus que d'ouvrir des pâturages-refuges.  
 62. François BESLAY nous a appris qu'en 1949, Dahman *wuld* Bayrūk percevait, à l'insu du gouvernement, un droit d'accès au marché de Goulimine, des Rgaybāt. Il fit mettre fin à cette pratique.  
 63. Nous avons retrouvé dans les archives coloniales les traces d'un litige survenu entre les autorités et un Rgaybī à propos d'un esclave anciennement vendeur de journaux à Casablanca (Yeilani ben Farajī). Ce dernier fut convaincu par des moutonniers du Sud-marocain, en 1927, de se rendre dans le *wād* Nūn pour y chercher du bétail qu'il pourrait ensuite revenir vendre au marché de Casablanca. Arrivé dans le Sud, Farajī fut échangé sur un marché contre deux chameaux à un Rgaybī.  
 64. REVIERS DE MAUNY, Nouakchott, A.N. 1929, A.P.E./1/18, 13/12.  
 65. O. DE PUIGAUDEAU, Paris, 1945, p. 184.  
 66. Comme aujourd'hui.  
 67. Cl. LE BORGNE, Dakar, 1953, p. 320.  
 68. Ch. DE FOUCAULT, Paris, 1888, p. 125 .  
 69. Cf. tome 1, p. 23.  
 70. D'après C. Baroja, (trad. renéotée), Madrid, 1955.  
 71. OUSTI MALEK, Paris, 1979, pp. 36-39.  
 72. Ch. DE FOUCAULT, Paris, 1888, p. 134.  
 73. C. DOULS, Paris, 1888, p. 476.  
 74. D'après F. de La Chapelle, les groupes opérationnels s'organisent de la façon suivante :

« On voit bien des razzieurs professionnels, il en existait encore il y a quelques temps, qui envoyaient périodiquement des espions à la sortie des marchés pour savoir dans quelle direction allaient partir les caravanes pour essayer de leur couper la route aux puits. Mais c'était plutôt une association commerciale qui intéressait tout le monde. (...) Selon l'importance de la bande de pillards qui va partir on l'appelle un *mejbour* (quelques hommes) un *dich* (une trentaine d'hommes) une *harka* (300 ou 400 individus). Généralement, on se rassemble à un puits qui se trouve à une distance suffisante de l'endroit où l'on veut couper la route de la caravane. On se rassemble et on s'avance très lentement les premiers jours de façon à ménager les chameaux pendant la marche d'approche ; on les fait boire fréquemment parce que, si l'on s'efforcera d'enlever les chamelles pour avoir du lait, les chameaux seront soumis, de toute façon, au retour, à de terribles fatigues, surtout si l'on s'attaque à des tribus puissantes. (...) L'attaque se fait généralement à un puits soit — et c'est le cas le plus fréquent — qu'on y attende la caravane, soit qu'on l'y attaque, ce qui est beaucoup plus dangereux parce que, si les gens sont bien armés, on risque fort de ne pas pouvoir boire et de se trouver ainsi en mauvaise posture. L'embuscade posée, on tâche

*de tuer les éclaireurs, puis on prend immédiatement les chameaux pour objectif. Ceux-ci enlevés il reste à boire puis à battre en retraite au plus vite.* » F. DE LA CHAPELLE, Paris, 1937, p. 6.

75. C. BAROJA, (trad. renéotée), Madrid, 1955.

76. BA (Mahmadou Ahmadou), Nouakchott, A.N., 1926, A.P.E./2/77.

77. BA (Mahmadou Ahmadou), Nouakchott, A.N., 1926, A.P.E./2/77.

## CHAPITRE II

### ESPACE SOCIAL ET TERRITOIRE

L'espace économique est la partie vécue de l'espace géographique. Le territoire en est la portion conquise, aménagée et défendue. C'est dans ses limites que les individus naissent, grandissent, se reproduisent, vieillissent et meurent ; qu'ils résident, produisent, consomment et entretiennent entre eux des rapports quotidiens. Le territoire constitue pour eux un environnement, des paysages familiers, connus, vécus. C'est le lieu privilégié de la vie sociale. Comment les Rgaybāt occupent-ils pratiquement leur territoire à la période pré-coloniale ? Telle est la question posée dans ce chapitre. Pour y répondre, nous avons choisi de commencer par l'analyse de la cellule sociale la plus petite, le groupe domestique. Nous verrons ensuite l'unité de résidence, le campement ; puis l'unité de nomadisation qui correspond à peu près à la fraction. Ces trois niveaux de l'organisation sociale définissent trois modes de relations socio-économiques complémentaires qui déterminent à la fois le déroulement du procès de production, le mode de répartition des biens, la consommation.

#### I. L'UNITÉ DOMESTIQUE : LA TENTE

*Al-mrāh* désigne l'unité domestique qui comprend :

- 1 — Un ensemble d'individus qui partagent le même « toit » (ici, une tente) : nous le nommons « groupe domestique ».
- 2 — Le bétail qui assure au groupe domestique, sa subsistance.

Le groupe domestique est constitué, au minimum, par un homme et une femme adulte unis par le mariage. Au maximum, il comprend aussi leurs enfants et un/ou plusieurs esclaves. « Es-tu marié ? » se dit en *ḥassaniya* : « As-tu une tente ? »

Cette description du groupe domestique n'est qu'un modèle. Dans la pratique de nombreuses variations interviennent pour modifier ce schéma. Le couple peut accueillir sous sa tente des enfants qui ne sont pas les siens : une jeune sœur, un jeune frère, une nièce, un neveu, une petite-fille, un petit-fils, un parent plus éloigné ou même l'enfant d'un ami. On peut également y rencontrer des personnes adultes ou âgées, le plus souvent du sexe féminin et apparentées au mari : sa mère, sa sœur, sa cousine. Les esclaves qui font partie du groupe domestique ne sont pas admis sous la tente, sauf, dans

certains cas, le principal berger. Ils ont leur propre tente qui n'est souvent qu'un abri précaire (1).

La portion d'espace que nous appelons « domestique » est donc plus large que la tente elle-même. Elle comprend également l'abri des esclaves situé *derrière* la tente principale (mais à portée de voix), et la place qu'occupe le bétail lorsqu'il est entravé le soir, *devant* elle (2).

Le bétail qui permet au groupe domestique de vivre appartient en majeure partie à l'époux, mais les enfants et les femmes peuvent y posséder quelques têtes. Le père et mari, en tant qu'homme et principal propriétaire du cheptel détient l'autorité. C'est lui qui décide de l'organisation du travail et divise les tâches entre les membres du groupe domestique. Le poids des traditions et des coutumes joint aux mécanismes idéologiques de la reproduction sociale font que les formes de la division du travail sont uniformément répandues, bien que chaque chef de famille, soit théoriquement libre de les modifier.

Nous étudierons tout d'abord l'organisation sociale telle qu'elle apparaît dans les activités de production. Nous verrons ensuite comment les autres moments de la vie se déroulent à l'intérieur de l'espace domestique.

## A. La famille et son troupeau

Le terme '*ayyal*' correspond à la définition que nous avons donnée du groupe domestique : il connote l'ensemble des individus qui vivent dans le *mrâh* du chef de famille et dont celui-ci assure la vie matérielle et la responsabilité. Ce groupe domestique, que nous appelons « famille » pour simplifier notre exposé, occupe le territoire en y résidant et en le parcourant avec son troupeau. Nous ne reviendrons pas sur les contraintes de la vie pastorale que nous avons envisagées au Ch. I II.2. Les trajets de la nomadisation dépendent partiellement du chef de famille : les décisions qui les déterminent sont prises, selon les saisons et les époques, par le campement ou par la fraction, et seul l'homme adulte participe aux assemblées qui en débattent. La tente est dressée près d'autres tentes, à proximité d'un pâturage ou d'un puits, selon la saison.

Examinons le travail de chacun et l'utilisation spatiale auquel il donne lieu.

### 1. La garde du bétail

L'organisation de ce travail dépend avant tout de la composition du troupeau et de la richesse de la tente. Nous avons exclu le petit bétail de notre analyse des contraintes zootechniques. Pourtant, si le mouton à laine ne se rencontre pas au sud du Zammūr, la chèvre, plus résistante, est parfois présente dans les campements des chameliers. Le cheptel d'une tente est donc variable. Jusqu'à Fust (1907) les troupeaux des Rgaybāt al-Gwāsīm ne dépassaient pas le Zammūr, et étaient principalement composés de moutons et de chèvres (d'après A. Cauneille) (3). Chaque tente possédait au maximum cinq chameaux utilisés surtout pour le travail (montures, bât). Depuis lors

les proportions du petit bétail ont considérablement diminué au profit du chameau. Les tentes qui ne s'éloignent pas de la région du Zammūr et celles qui nomadisent en bordure des émirats maures peuvent avoir un petit troupeau de chèvres. La chèvre se reproduit vite et n'a pas beaucoup de valeur d'échange puisqu'il en faut dix à douze pour atteindre la valeur d'un chameau de deux à trois ans. En revanche, elle rend beaucoup de services : elle donne du lait, et c'est de son poil, généralement brun que les nomades fabriquent leurs tentes. Lorsqu'ils doivent sacrifier un animal pour une fête ou une réception, les éleveurs préfèrent souvent égorger une chèvre plutôt qu'un chameau (à moins qu'il ne s'agisse de recevoir un hôte de marque). Néanmoins les grands troupeaux de chèvres sont rares. Les termes qui les désignent distinguent le troupeau de 2 à 5 têtes, de 5 à 20 têtes, de 20 à 30 têtes. Un seul terme est utilisé pour évoquer le troupeau supérieur à 40 têtes ce qui exprime la rareté du fait.

Lorsqu'une tente possède un troupeau de chèvres, elle est souvent pauvre en chameaux. Les chèvres sont conduites au pâturage, chaque matin au lever du soleil, par un ou plusieurs enfants. Dès l'âge de six ans, garçons et filles peuvent être ainsi chargés de la garde du petit bétail. Si le groupe domestique ne comprend pas d'enfant esclave, ce travail est fourni par un enfant libre. Il peut arriver qu'il n'y ait pas d'enfant de plus de six ans dans la famille. La garde des chèvres est alors effectuée par une femme esclave, un berger loué, ou même par une femme adulte et libre. Les hommes adultes se chargent du bétail camelin. Celui-ci peut-être réuni en un ou plusieurs troupeaux selon la richesse de la tente. Une famille moyenne dispose en toute propriété ou à titre de *mnīḥa* (prêt) d'un minimum de dix chamelles (cinq pour le lait, cinq pour la reproduction), et de cinq chameaux (un mâle reproducteur, quatre hongres de bât). Compte tenu de la durée de gestation des chamelles (12 mois), il est possible d'assurer une production laitière continue en pratiquant des saillies bi-annuelles. Les chamelles laitières, l'étalon et les chameaux de bât sont ramenés chaque soir devant la tente. Si le cheptel est important, un deuxième troupeau est formé. Il comprend les chamelles pleines et les jeunes destinés à l'échange. L'homme qui en a la garde est un esclave, un fils adulte ou un berger rémunéré en nature. Le troupeau qui n'a pas besoin d'être ramené à la tente peut nomadiser loin des campements. Cela est théorique car, à l'époque précoloniale que nous évoquons ici, l'insécurité empêche le dispersement excessif du bétail. Ce phénomène, qui existe cependant lors des périodes de paix et dans les régions les plus sûres, s'est considérablement développé depuis 1934. L'importance des troupeaux et leur composition possible nous sont donnés par le vocabulaire (4).

— *gaṭ'a*, pl. : *giṭa'* est « un troupeau de 15 à 25 têtes ».

— *aglīf*, pl. : *igalfān* est « un troupeau de 30 à 50 têtes ».

— *bhīma*, pl. : *bihāym* est « un troupeau de plus de 50 têtes ».

— *kattālat al-fa'* : « litt. le tueur de vipères : troupeau d'une importance telle qu'un serpent sur lequel il passe est sûr d'être écrasé par les pieds des chameaux ».

— *kasab* pl. : *ksubāt* désigne « le groupe de plusieurs troupeaux ».

- *mašra*, pl. : *mašar* est « le troupeau de chameilles pleines ».
- *mašūla*, pl. : *mšāwal* est « le troupeau de chameilles ayant mis bas dans l'année ».
- *amhallaf*, pl. : *imħalfan* est « le troupeau de chameilles laitières ayant mis bas depuis plus d'un an ».
- *asarkin*, pl. : *asrakin* est « le groupement d'animaux sans lait ou presque (chameilles pleines, chameaux de travail, jeunes chameaux, etc.) ». C'est le troupeau qu'on envoie éventuellement nomadiser loin des tentes en « *azīb* ».

Nous remarquons immédiatement que les troupeaux sont à peu près exclusivement composés de chameilles et de jeunes. Les mâles en effet, à l'exclusion des étalons, des montures et des animaux de bât, sont échangés dès qu'ils atteignent l'âge de trois à quatre ans.

Chaque matin, au lever du soleil, l'homme qui a été désigné par le chef de famille, ou le chef de famille lui-même si personne n'est apte à le remplacer, s'éloigne du campement avec le troupeau. Ce faisant, il impose à ses chameilles une direction qu'il choisit en fonction de la nature et de la richesse du pâturage, puis en relation avec la présence du cheptel des tentes voisines. Cependant, l'ensemble des animaux du campement, s'il éclate le soir pour baraquier dans les divers *mrāh*, est très souvent regroupé en un seul troupeau pour le pacage. Cela permet de limiter le problème de la main-d'œuvre. Les décisions sont prises en commun par les chefs de famille afin que les ressources pastorales soient rationnellement et équitablement utilisées. L'homme est généralement à pied. Il utilise parfois une monture, notamment s'il mène ses bêtes à quelques dizaines de kilomètres des tentes. Arrivé sur l'aire qui lui a été destinée, il lâche ses animaux c'est-à-dire qu'il les laisse pâturer à leur guise.

Le chameau a des instincts grégaires : il a tendance à suivre un « chef ». Mais les animaux ne progressent pas groupés ; ils s'éparpillent au gré de leur appétit ou de leur fantaisie, tout en respectant la direction de la bête de tête. Le berger suit son troupeau en marchant. Il peut aussi s'asseoir à l'ombre, se restaurer et faire la sieste, car il saura vite rattraper son bétail le moment venu. La technique du chamelier consiste surtout à utiliser la voix. Divers cris sont désignés par des termes précis. Ils servent à diriger le troupeau, l'encourager à avancer ou à manger, le calmer, le presser et le rassembler selon les circonstances et selon les sons émis. Le berger porte un bâton dont l'usage vient parfois seconder sa voix. Il utilise aussi des pierres qu'il ramasse au gré des besoins et qu'il jette sur le bétail, en prenant garde à ne pas le blesser, en particulier lorsqu'il doit lui faire faire demi-tour pour rentrer au campement. C'est sans doute la partie la plus délicate de son travail car les chameilles, en fin de journée, sont dispersées sur plusieurs kilomètres. S'il est accompagné d'un aide, qui peut être un enfant en apprentissage, l'opération est facilitée : les deux pâtres décrivent un large cercle, au besoin en montrant à cru deux des animaux, contournent le troupeau, l'un par la droite, l'autre par la gauche, et rabattent les chameilles vers le centre. Ils se rejoignent au niveau de la bête de tête et font exécuter un demi-tour général. Ainsi réuni, le troupeau arrivera lentement vers les tentes en une longue file

ordonnée à l'heure ou le soleil rougeoit. Chaque berger garde environ une cinquantaine de bêtes. Il connaît les traces de chacun de ses animaux et est capable de les suivre parmi des centaines de traces enchevêtrées. Jour après jour, hiver comme été, quelque soit le pâturage, les chamelles laitières vont ainsi paître à quelques kilomètres des tentes. Il arrive souvent qu'une bête s'égare ou s'échappe. Il faut alors toute l'habileté du chamelier pour la retrouver, habileté qui repose sur la connaissance des traces, des habitudes de l'animal, de la configuration du pâturage et des caprices du vent. C'est généralement le chef de famille qui se charge d'aller quérir les animaux perdus, car le berger ne doit guère s'éloigner du troupeau : il dispose de quelques heures au milieu de la journée, tout au plus, en fonction de la distance à laquelle il mène paître les chamelles.

Quelle que soit la composition du troupeau, le travail de celui qui les garde est toujours le même. Lorsqu'il n'est pas utile de retourner près de la tente, le berger se contente d'entrâver la bête de tête après avoir rassemblé le troupeau. En effet, garder le bétail signifie aussi l'entrâver pour la nuit. Le berger utilise une corde végétale dans laquelle il enserme la patte antérieure droite, repliée, de la chamelle « leader », et des animaux les moins dociles. L'animal, qui n'a plus que trois pattes pour marcher, ne peut guère s'éloigner. On peut aussi lier ensemble ses deux pattes antérieures. Il n'est pas nécessaire d'entrâver le reste du troupeau. Selon les saisons, la docilité des chamelles varie. La meilleure période est celle des pâturages verts ; la plus difficile est la fin de l'été : les animaux, agités par les éclairs annonçant les orages, sont pressés de partir vers les nouveaux pâturages. Lorsqu'une bête s'échappe les éleveurs tentent de la rattraper, surtout s'il s'agit d'une chamelle laitière dont l'absence serait ressentie au niveau de la consommation de la tente, ou pour qu'elle ne soit pas enlevée par l'ennemi. Car ces techniques d'élevage camelin ont peu modifié le comportement de l'espèce, et les chameaux savent encore très bien comment se diriger et se nourrir en l'absence de l'homme : il est fréquent que des bêtes « perdues » soient retrouvées par leur propriétaire, plusieurs mois après, à des centaines de kilomètres de là, et ne semblant pas avoir du tout souffert de l'absence de leur berger. Aussi, le nombre d'animaux livrés à eux-mêmes est-il très grand (surtout en période de paix).

Cette insouciance des propriétaires n'est cependant pas possible à la période précoloniale, ou lorsque le troupeau d'une tente est de faible importance. La liberté qui est laissée au chameau est due à deux facteurs. Le premier est d'ordre éthologique : c'est une attitude spontanée, instinctive de l'animal livré à lui-même ; le deuxième correspond au manque de main-d'œuvre. Un berger nous a très clairement expliqué qu'il n'y avait pas moyen d'empêcher les chamelles de se disperser parce que « ce serait trop fatigant », sous entendu : pour un seul homme, même s'il est accompagné d'un aide. C'est donc en partie le manque de main-d'œuvre, autant que l'absence d'infrastructure, qui limite l'évolution des techniques d'élevage.

Lorsque, l'hiver, la température nocturne est basse, les éleveurs entourent les chamelles baraquées d'une haie de branchages qui les protège du froid. Le soir, le bétail est attiré vers ces abris surtout dans les régions sans arbres (épineux). L'été, tous les animaux sont réunis autour des puits. Les bergers,

qui ont emmené loin des tentes les chamelles pleines et les jeunes, les rassemblent à un point d'eau différent, afin d'éviter la concentration excessive du bétail autour d'un point d'eau unique. Le chef de famille ne peut ainsi confier une partie de son troupeau qu'à un homme en qui il a toute confiance. L'existence du berger en « 'azīb », c'est-à-dire loin des tentes et avec les chamelles non laitières, est dépourvue de toute sociabilité : l'homme est le plus souvent seul avec les animaux pendant plusieurs mois.

*« La vie de ces bergers est généralement très austère et réservée le plus souvent à des Noirs. Un berger a passé une fois plus d'un an seul avec ses chameaux au milieu de l'erg en vivant de sa chasse ou se nourrissant du lait de ses chamelles, en se vêtissant avec du poil de chameaux et en allumant son feu comme les premiers hommes de la préhistoire. Il a la charge du troupeau, il doit l'abreuver régulièrement, rechercher les bêtes égarées en suivant les traces (5). »*

François Beslay nous a raconté avoir rencontré, en mars 1945, au cœur du Warān un troupeau de chameaux gardés par un jeune esclave d'une douzaine d'années, et par une jeune esclave à peu près du même âge. Il y avait cinq mois qu'ils vivaient au milieu du troupeau, se nourrissant exclusivement de lait. Ils étaient en très bonne santé et n'avaient pas vu d'être humain depuis trois mois. Ils avaient pour tout bagage une calebasse de bois pour traire les chamelles, et couchaient contre les flancs des animaux.

Si le troupeau comprend une quarantaine de bêtes, le berger est accompagné de sa femme et de ses enfants, ou d'un aide. Lorsqu'il est en famille, il a donc une tente, généralement petite, aisément transportable. Il la dresse au beau milieu du pâturage, ce qui lui évite d'aller mener pâître le troupeau. Au matin, une direction est donnée à la bête de tête. Cette direction change au fur et à mesure que le pâturage s'épuise. Le berger ne suit donc pas ses animaux toute la journée, mais se contente d'aller les chercher le soir. Quelques chamelles laitières permettent à la famille de s'éloigner considérablement des puits, les animaux n'ayant plus besoin d'être abreuvés.

Si le troupeau dépasse quarante têtes, plusieurs bergers nomadisent alors ensemble en le suivant avec ou sans leurs familles.

## 2. L'abreuvoir

Le bétail doit boire plus ou moins souvent selon les saisons. Lorsqu'il se nourrit de plantes aqueuses l'abreuvement se fait irrégulièrement. Les pâturages exploités peuvent être loin des puits ou à proximité, selon que les chameaux doivent être plus ou moins souvent abreuvés :

*« Par exemple les chameaux vont boire à une daya (mare) située à 20 km des tentes, les corvées d'eau se font aux oglats les plus proches, les tentes sont dans le pâturage et les chamelles y reviennent tous les soirs. Cette obligation gênante de coller au pâturage explique l'in vraisemblable dispersion des campements qui ne peuvent se réunir en douar près du puits (6). »*

Cette réflexion illustre une situation de la période coloniale qui a

effectivement permis la dispersion des campements et, donc, en un sens, favorisé la productivité de l'élevage. N'oublions pas qu'à la période précédente l'insécurité ne permettait pas une telle dispersion. Néanmoins l'obligation de « coller » au pâturage est la même. La concentration des tentes et des troupeaux impose donc une plus grande mobilité, puisqu'elle interdit le séjour prolongé dans les zones où les ressources pastorales sont insuffisantes.

Nous devons distinguer l'abreuvement au point d'eau et l'abreuvement à la mare qui ne requièrent pas le même travail.

- L'abreuvement à la mare (*dāya, gilta*):

Le travail consiste surtout à empêcher les troupeaux de polluer l'eau qui sert aussi aux hommes. En effet, le chameau ne peut s'agenouiller pour boire (posture qui l'empêche d'avalier) ; il a donc tendance à entrer dans l'eau, à y patauger tout en se désaltérant. Pour éviter cette pratique polluante, les éleveurs se servent d'un bassin de cuir surélevé nommé *hawz*, rempli d'eau puisée dans la mare à l'aide d'un seau de cuir.

Lorsqu'un cheptel important est réuni au bord d'une mare, comme il arrive fréquemment en automne si les pluies ont été abondantes, les pasteurs doivent organiser une surveillance incessante de leurs animaux et/ou des bords de la mare. Par ailleurs, si la mare est vraiment grande et le bétail peu concentré, on ne s'embarasse pas de cette précaution.

- L'abreuvement au puits :

Qu'il ait lieu au puits saisonnier ou au puits permanent, il impose un travail de puisage de l'eau. Les outils de travail sont élémentaires : un seau en cuir, une corde, une branche fourchue munie ou non d'une poulie de bois qui sert de point d'appui, et un abreuvoir (*hawz*). Le seau est remonté à main d'homme et versé dans l'abreuvoir. Si le puits est profond on utilise la traction animale pour remonter le seau : la corde est reliée à un chameau de trait dressé à ce travail. Un certain nombre de cris sont émis par le puisatier auxquels l'animal réagit immédiatement, stoppant son élan dès l'émission du son, c'est-à-dire dès que le seau parvient à la hauteur requise pour être renversé au-dessus de l'abreuvoir.

Les animaux assoiffés sont retenus à quelques mètres de là et libérés petit à petit afin d'éviter à la fois les encombrements et leurs heurts. Le chameau boit lentement et en plusieurs temps. Il revient deux ou trois fois au *hawz* avant d'être complètement désaltéré.

Lorsque les mares s'épuisent et que la température s'adoucit, les corvées d'abreuvement diminuent, car le chameau assure ses besoins en eau par l'absorption de plantes aqueuses. Selon les régions et les années, il peut donc rester sans boire pendant des périodes de temps variables (d'une dizaine de jours à dix mois dans les meilleures années, au Tiris).

Lorsqu'il n'a pas plu et que les animaux se nourrissent de plantes ligneuses, les troupeaux sont, en cette saison, scindés et dispersés. Chaque berger s'occupe de faire boire ses chamelles si cela est nécessaire. Si l'année est mauvaise pour les pâturages, elle l'est certes aussi pour les puits saisonniers dont beaucoup risquent d'être à sec. En cas de pénurie excessive

des ressources pastorales, les Rgaybât se dirigent alors vers la périphérie de leur territoire.

L'été, il faut non seulement abreuver largement le bétail tous les quatre jours mais aussi aller chercher l'eau à plusieurs dizaines de mètres de profondeur : les puits permanents sont généralement profonds.

Étant donné le rythme des corvées d'abreuvoir d'été, qui s'opèrent jour et nuit sans interruption, nous pouvons penser que l'aménagement de l'espace pastoral, en l'occurrence les puits, est à peine suffisant pour les besoins de l'élevage : en cette occasion, les discussions, et même les conflits, sont fréquents. Ces litiges sont dus au fait que le nombre des troupeaux concentrés autour des puits est souvent trop important, étant donné la lenteur du puisage de l'eau. Le problème n'est pas à proprement parler celui de l'eau, mais celui de l'infrastructure et de la technologie.

Afin d'éviter les « embouteillages », les chamelles laitières sont abreuvées au puits près duquel sont installés les campements, tandis que les bergers gardant le reste du troupeau sont réunis autour d'un autre point d'eau. Si les corvées d'abreuvoir sont incessantes, le travail de garde est alors pratiquement nul : les animaux, poussés par la soif, reviennent spontanément au puits tous les quatre ou cinq jours. Tous les esclaves mâles et adultes disponibles sont en priorité occupés à puiser l'eau. Les bergers rémunérés sont généralement chargés des troupeaux non laitiers et les abreuvent. Les hommes libres sont cependant nombreux à puiser car beaucoup de familles Rgaybât ont peu de bétail, peu ou pas d'esclaves et n'utilisent pas de bergers rémunérés.

### *3. Reproduction, castration et dressage*

Les éleveurs interviennent au niveau de la reproduction du cheptel puisqu'il peuvent isoler les mâles des femelles. Une chamelle peut être fécondée à l'âge de quatre ans. La période des saillies se situe au début de l'hiver. La chamelle peut être fécondée à nouveau environ un mois et demi après la mise bas, à l'automne. Le rythme de la reproduction naturelle est donc quasi annuel. Selon qu'ils veulent spécialiser une chamelle dans la reproduction ou dans la production de lait, les chameliers retardent les saillies : un animal destiné à la reproduction est fécondé le plus jeune possible, et procréé tous les 15 mois environ. La chamelle réservée à la production laitière n'est pas fécondée avant un an après la mise bas, et procréé tous les deux ans. Lorsqu'elle sent le moment de la parturition venu, la femelle a tendance à s'isoler. Les bergers, attentifs, sont en alerte dès que ce comportement apparaît, et assistent la chamelle pendant la mise bas.

L'étalon est un mâle sélectionné en fonction de ses qualités. En hiver, les mâles en chaleur qui n'ont pas été élevés ensemble ou n'ont pas coutume de nomadiser dans le même troupeau, ont tendance à se battre violemment entre eux s'ils ne sont pas séparés. Ce problème apparaît surtout le soir et le matin lorsque les troupeaux de plusieurs tentes sont entravés les uns auprès des autres. Les étalons ne sont en général pas dressés, car ils ne sont pas utilisés au portage.

Les mâles qui ne sont pas réservés à la reproduction sont le plus souvent échangés sur les marchés périphériques avant d'avoir atteint l'âge de la première saillie. Les autres sont castrés et dressés au travail (montures, bât). La castration a lieu à la fin du printemps. La sécheresse assainit l'atmosphère et favorise la cicatrisation rapide, d'autant que les animaux sont encore vigoureux puisqu'ils viennent de passer plusieurs mois sur les pâturages verts. L'âge de la castration n'est pas déterminé très rigoureusement si l'on en croit les affirmations de V. Monteil (entre quatre ans et demi et sept ans). La technique employée est la suivante :

- « Avec un couteau on incise les bourses et on en extirpe les testicules.
- Antisepsie : la plaie est frottée au sel gemme.
- Pansement : les cavités sont bourrées de crotin de chameau qui tombe un ou deux jours après. Puis on les graisse de beurre frais mêlé de feuilles pilées de l'acacia seyal.
- Prophylaxie : les naseaux du chameau opéré sont enduits de goudron pour l'empêcher de sentir les odeurs désagréables (de fumigation et autres) ; faute de quoi l'infection serait à craindre : le chameau mourrait de septicémie (7). »

Le chef de famille habitue les chameaux qu'il a choisis à être chargés ou montés régulièrement. François Beslay nous a parlé d'une technique de dressage qui relève du « rodéo » : quand un animal est récalcitrant, on l'indispose en l'étranglant à moitié, en lui jetant du sable dans la bouche, etc., jusqu'à ce qu'il cède. Mais, s'il y a sanction, il n'y a pas de récompense comme dans le dressage chez les Twareg.

Le dresseur dirige ses bêtes à l'aide d'un bâton souple (coups sur le cou et l'épaule) et les habitue peu à peu à supporter la selle ou le bât. Un hongre de bât peut porter des charges à partir de l'âge de cinq ans. Il peut parcourir 50 km par jour en portant une charge de 200 kg. Les chamelles sont aussi dressées à la monte. On évite, si on le peut, de les utiliser pour le bât afin de ne pas les fatiguer. La meilleure monture est une chamelle grosse de trois mois. Parfois les chameliers mettent dans l'utérus d'une femelle non fécondée une pierre qui la rendra aussi douce et rapide que si elle était gravide.

Mise bas, dressage et castration représentent, avec les soins vétérinaires, le travail principal du chef de famille. Il s'effectue en général sur les pâturages à proximité des tentes.

#### 4. Lactation

Une chamelle bien nourrie donne deux à sept litres de lait par jour en deux traites. Tout dépend de la période de l'année et de la part de lait qui est laissée au chamelon. Le sevrage a lieu vers 12 mois pour les petites chamelles qu'on destine à la reproduction ; les autres sont sevrés vers six mois. Lorsque le chamelon a quatre ou cinq mois, au début de l'été, les pis de la mère sont recouverts d'un filet tressé (*šmal*) qui l'empêche de boire pendant la journée. Au moment du sevrage ce filet reste attaché en permanence. Cela évite également l'épuisement prématuré du lait nécessaire à la consommation familiale. L'été les chamelles laitières n'ont pratiquement

plus de lait et la traite n'a plus lieu qu'une seule fois par jour, le soir. Ce sevrage précoce des chamelons est, d'après A. Cauneille, responsable de l'allure du chameau :

*« Le chameau Reguibat n'a ni le port de tête hautain ni la finesse du méhari Touareg. Il n'a pas non plus la longueur de corps et le long poil du saharaoui chaambi. Le type classique c'est la "claquette" aux épaules étroites et au poil court. La cause de cette déficience c'est qu'on le prive de lait trop tôt, qu'on le monte trop jeune et que les pâturages sont maigres (...). Mais cette "claquette" est très résistante ; habitués de peu les chameaux Reguibat mangent tout "même le papier" (Trancart). Ils marchent un amble très court qui est l'allure du pays, pendant de longues heures sans défaillir (8). »*

François Beslay nous a appris qu'une autre méthode complétait le filet : elle consiste à attacher sur le chanfrein du chamelon une longue épine de bois qui pique le ventre de la chamelle chaque fois que le jeune chamelon veut têter.

La traite se fait au campement, le matin et le soir. Le matin elle a lieu juste après la prière de l'aube. Le soir on attend « l'étoile des chamelles » (équivalent de notre étoile du berger). Traire une chamelle est un travail d'hommes. La femme (esclave ou libre) ne traite que les chèvres (lorsqu'il y en a). Les chamelles sont traitées du côté droit de l'animal (9).

La gauche a pour connotation l'impureté, donc le malheur, l'inefficacité ou le ridicule. Elle provoque la crainte ou la moquerie.

Deux hommes s'associent à l'heure de la traite : l'un traite, l'autre l'assiste en maintenant le récipient, sorte de seau au fond hémisphérique, fabriqué dans du bois, et muni d'une anse de cuir tressé que retiennent deux anneaux de métal.

## 5. La tonte

Les animaux sont tondus au mois de mai par les hommes (esclaves, bergers rémunérés ou hommes libres). Les chameaux n'ont de laine que sur la bosse et les flancs, un peu sur le cou et les épaules. Selon qu'ils sont habitués à fréquenter les zones septentrionales où il fait froid, ou les régions méridionales où les températures sont plus douces, leur poil est plus ou moins fourni, plus ou moins épais, plus ou moins long. L'outil réservé à cet usage est un long et large couteau au bout arrondi et tranchant des deux côtés. C'est un travail qui demande un peu d'expérience. Il est parfois laissé à des experts. Cette circonstance de la vie pastorale donne lieu à une forme de coopération entre les éleveurs qui nomadisent ensemble. Les chèvres sont tondues à la même période. Leur laine est mêlée à celle des chameaux dans des proportions diverses, qui varient en fonction de la composition des troupeaux et des échanges éventuels opérés dans ce but. La laine du chameau seule est, nous l'avons dit, peu prisée. Elle est donnée aux esclaves et aux bergers qui en font des tentes, des cordes, et échangent le surplus contre quelques denrées alimentaires.

## 6. Les soins vétérinaires

Les maladies du chameau sont nombreuses. Cf. Le Borgne et V. Monteil en ont recensé le vocabulaire. On peut, à partir de ces corpus, distinguer (10) (11) :

— Les boiteries et leurs diverses causes (nerf ou tendon froissé, séquelle d'une fracture, atrophie, blessure au pied, déchirure musculaire, déformations diverses, etc.).

— Les maladies de peau (gâle, teigne, eczéma, irritations, etc.).

— Les maladies de la tête (parasites des oreilles, abcès, inflammations du palais, blessure à l'œil, opacité de globe oculaire).

— Les maladies du système nerveux (vertiges, accès de violence, folie, etc.).

— Les maladies du système respiratoire (affection du nez, bronchites, maladies pulmonaires, etc.).

— Les maladies de l'appareil digestif (colliques, diarrhées, indigestions, empoisonnements, etc.).

— Les maladies infectieuses (variole, trypanosomiase, peste, charbon, tumeurs, etc.).

— Les plaies et abcès (distingués par leur gravité et leur localisation sur le corps de l'animal, et en particulier fréquentes au garrot où ils sont occasionnés par l'harnachement).

Les soins vétérinaires consistent essentiellement en cautérisations, incisions et fumigations, selon la nature du mal. On utilise donc le feu et le couteau. Avant toute chose, il faut attraper l'animal ce qui n'est pas facile s'il s'agit d'une bête particulièrement farouche. D'après François Beslay, seuls les hommes entraînés et les bons bergers savent le faire. La technique consiste à attraper l'animal par la queue et à se laisser traîner, les talons en terre, jusqu'à ce qu'il s'arrête. On le saisit alors par l'encolure et on le force à baraquier. Puis on lui passe un anneau ou une corde à la bouche. Plusieurs techniques de liage, garrotage et muselage sont employées pour immobiliser l'animal blessé ou souffrant. Notons à ce propos que les points de cautérisation sont utilisés aussi pour soigner les humains.

Le travail des chameliers est avant tout une activité masculine. Les femmes n'interviennent pas dans le procès de production. Cependant, chez les Rgaybât, le manque de main-d'œuvre peut parfois pousser un chef de famille à utiliser les compétences de son épouse. C'est un sujet de raillerie en Mauritanie que de dire des Rgaybiyât qu'elles traient les chameles et même qu'elles les gardent. Ces difficultés de main-d'œuvre expliquent que, bien souvent, un fils nouvellement marié ne peut pas immédiatement prendre la responsabilité de ses chameles, et qu'il continue de travailler comme membre du groupe domestique de son père ou de son frère aîné. S'il n'a pas les moyens de rémunérer un berger, s'il n'a pas d'esclaves en toute propriété ou en guise de *mnîha* (prêt), il doit attendre d'avoir au moins un fils assez grand pour l'assister dans son travail. Les garçons, lorsqu'ils atteignent l'âge de la circoncision (6 à 8 ans) sont mis en apprentissage auprès de leur père, d'un berger ou d'un esclave. Il faut cependant attendre quelques

années avant de leur confier la garde d'un troupeau. Les chefs de famille qui ont pour principale occupation l'artisanat ou l'éducation des enfants (forgerons et marabouts) font appel à un berger rémunéré s'ils n'ont pas d'esclave pour prendre soin de leur bétail. Les lettrés de renom, souvent également religieux, chargent parfois un de leurs disciples les plus âgés de garder leurs chamelles. Être ainsi rendu responsable du troupeau de laitières d'un grand personnage est un honneur et une bénédiction, car le marabout prie souvent pour ses chamelles laitières, et par la même occasion pour leur berger attiré.

Certains Rgaybāt très riches payent des bergers réputés pour diriger leur personnel et mener à bien les tâches habituellement remplies par le chef de famille. Ils se libèrent ainsi d'une partie du travail.

Les chameliers sont très attachés à leurs animaux : ces derniers se reproduisent très lentement et les familles nomadisent avec les mêmes chamelles pendant de nombreuses années. Elles leur donnent des noms souvent en relation avec la couleur de leur robe : la « blanche », la « noire », la « beige », etc. Des diminutifs affectueux sont parfois utilisés : la « petite noire ». Des détails relatifs aux taches de couleur peuvent aussi servir de signe distinctif : « celle qui a un trait blanc sur la tête », etc. Cette coutume permet, dans la conversation, de savoir de quel animal on parle. C'est également utile lorsqu'un propriétaire adresse à un ancien membre du groupe familial (un fils marié, etc.) une lettre dans laquelle il lui fait don d'une chamelle particulière. Cette relation affective crée un obstacle supplémentaire à la consommation de la viande : abattre une chamelle reproductrice est déjà contraire à la logique de l'élevage ; égorger un animal qu'on a côtoyé pendant de nombreuses années est contraire à la « logique de l'affectivité ».

Hommes et bêtes vivent en symbiose. On peut donc s'interroger sur l'utilité des marques de feu qui sont faites pour les distinguer. Et ce d'autant que les chèvres ne sont jamais marquées. Le bétail des Rgaybāt al-Gwāsīm est marqué, au fer rouge, du *qāf* sur le cou et celui des Rgaybāt Sāhīl du *kāf*. Les principales fractions de la confédération placent ce signe distinctif à des niveaux différents du cou (à la base, au milieu ou en haut). Chez les al-Gwāsīm, par exemple, les Fuqrā mettent le *qāf* à la base du cou sauf un lignage riche qui le place au tiers supérieur et ajoute une incision linéaire au-dessous. Les Brahīm u Dāwud le placent en haut du cou, etc. Chaque lignage, surtout s'il est riche, utilise une petite marque annexe, trait ou petite boule de peau (obtenue par une incision tournante et nommée *qumbūr*). Les Sallām, par exemple, tracent ainsi deux traits parallèles au-dessus du *qāf*. Leur principal notable, riche propriétaire ajoute un trait en dessous. L'*ahal* 'Abd al-Wāhad utilise le *qumbūr* à la cuisse gauche (12).

Chez l'*ahal* Dāf, en plus du *kāf* des Rgaybāt Sāhīl, les trois principaux lignages utilisent les distinctions suivantes :

— Nāh *wuld* Dāf : un trait sur la joue droite (ancienne marque de Dāf) et une boule (*qumbūr*) sur le nez.

— Hammada *wuld* Dāf : un trait sur la joue droite et un trait sur la cuisse avant droite.

— Al-‘Arūsī *wuld* Dāf : un trait sur la joue droite et une boule sous l’œil droit.

Lorsque le fils de Nāh, Dīh, chez lequel nous avons séjourné plusieurs mois, acquit son indépendance, il conserva la marque de Dāf (trait sur la joue droite), supprima celle de son père (boule sur le nez) et la remplaça par une boule sous l’oreille droite. Mais tous les Rgaybāt ne prennent pas tant de précautions. Il s’agit là d’une famille particulièrement riche en cheptel ce qui explique en partie ces distinctions :

*« Chez les Rguibat, les fortunes de plus de 1 000 chameaux ne sont pas très rares. On en trouve qui en possèdent jusqu’à 3 000. Ould Daf, un des gros personnages de la fraction oulad Moussa ignore le nombre de ses bêtes et, en rencontrant, l’année dernière un troupeau près d’un puits, demanda à son propre berger quel en était le propriétaire (13). »*

Chez les pasteurs pauvres ou même simplement aisés, qui sont la majorité, point n’est besoin de marque pour reconnaître ses chamelles. Il semble en fait que la marque indique surtout aux pasteurs étrangers la priorité du cheptel des Rgaybāt sur leur territoire. Elle informe en outre les éventuels razzieurs des risques qu’ils encourent. Cette coutume est donc directement liée au système de l’appropriation collective des ressources pastorales, plus qu’à l’appropriation privée du bétail lui-même. Le signe distinctif supplémentaire qu’ajoutent certains gros propriétaires peut seul être considéré comme une marque de propriété en regard notamment des pratiques de prêt.

Les informations qui circulent entre éleveurs à propos des chameaux ou chamelles égarés ou échappés font, bien entendu, état de la marque, mais celle-ci est insuffisante, précisément car elle n’est pas personnelle. Elle est mentionnée dans le signalement, mais on doit y ajouter tout ce qui se rapporte à l’aspect physique immédiatement visible : la couleur (près de 20 termes expriment des nuances de robes différentes), la taille, l’état, les cicatrices, etc. Un exemple nous est donné par Le Borgne :

*« Chamelle à 2 pinces (4 ans et demi) pleine de moins de 6 mois, très grasse, de grande taille, rousse à poil ras, portant le kaf et un trait sur l’avant du bras, l’“ekambour” des Ouled Abd el Wahad (14). »*

Riches ou pauvres, les Rgaybāt accompagnent au moins leurs chamelles laitières. L’espace vécu des hommes, dans le cadre de la production pastorale, est superposable à l’espace parcouru par leurs troupeaux : la portion de territoire où sont concentrées les ressources pastorales, les pâturages et les puits. L’espace vécu des femmes est plus restreint : il est limité aux routes de la transhumance et aux abords de la tente. Selon la richesse des familles en cheptel et en main-d’œuvre, cet espace peut s’élargir aux pâturages réservés aux chèvres, voire, exceptionnellement à ceux des chameaux. Les enfants, jusqu’à l’âge de six ans, ne quittent pas la tente et ses abords. Leur espace est celui de leur mère, qui les élève, et dont ils ne se séparent pas du moins si elle n’est pas contrainte de seconder les hommes dans leur travail

de pâtres. Par la suite, l'espace des enfants s'agrandit aux pâturages des chevriers qui vont à quelques kilomètres de la tente. Lorsque les garçons atteignent l'âge de la puberté, leur espace vécu s'élargit brusquement pour devenir celui des bergers. Celui des jeunes filles reste ce qu'il était lorsqu'elles avaient six ans. Une différence apparaît au niveau social : la jeune fille esclave continue de parcourir les pâturages réservés au petit bétail, lorsqu'il y en a, et en l'absence d'enfants en âge de faire ce travail. Les jeunes femmes libres ne s'éloignent plus des tentes si leur père dispose d'une main-d'œuvre suffisante. Déjà apparaissent des clivages entre l'espace vécu de chacun en fonction de l'état de fortune.

Dans le cadre de la production pastorale il convient de faire des distinctions entre les hommes eux-mêmes selon les tâches qu'ils accomplissent. Le chef de famille apparaît immédiatement comme celui dont l'espace vécu est le plus large : il connaît, d'une part, les pâturages que fréquente son berger puisqu'il les a reconnus et qu'il s'y rend régulièrement pour dresser ses chameaux. En recherchant ses animaux égarés il doit, d'autre part, s'éloigner parfois pendant plusieurs jours et sillonner ainsi un vaste périmètre.

Dans un premier temps nous pouvons conceptualiser l'espace vécu de chacun comme un cercle imaginaire dont le point central serait la tente. Ce point se déplace le long des routes de la transhumance et chacun, selon son sexe, son âge et son rang, occupe un cercle plus ou moins large. L'espace le plus restreint semble être, à ce niveau de notre analyse, celui des femmes âgées et des petits enfants.

Nous définissons ainsi un proche et un lointain, le proche est le domaine des femmes et des enfants, le lointain celui des hommes. Parmi ces hommes il nous faut remarquer un personnage dont l'espace vécu, à l'intérieur du territoire, est sans doute le plus vaste : c'est le berger qui nomadise en « *‘azīb* ».

## B. La science du berger ignorant

« Le berger est ignorant, gaucher ; il parle avec les diables » dit-on bien souvent chez les Rgaybāt. Quel est donc ce précieux savoir dont est privé le berger ? C'est avant tout l'écriture et la science religieuse ; mais c'est aussi la vie sociale, tout ce qui se raconte sous les tentes et dans les marchés de la périphérie.

Le berger est ignorant parce qu'il n'a pas été à l'école, qu'il vit seul et ne sort jamais du territoire, de l'espace pastoral habituel. Même l'été, où, pourtant, les impératifs de l'eau réunissent les campements, il ne rencontre que ses pareils car il n'utilise pas les mêmes point d'eau. Or, que peuvent bien se raconter des bergers réunis ? Ils évoquent, bien sûr, les chameaux et les pâturages ; mais, souvent, ils parlent... des étoiles. Un lettré de renom (15) ne nous a-t-il pas affirmé : « Si tu rencontres un berger ignorant, il pourra te raconter beaucoup de choses sur les étoiles, car les ignorants répètent toujours ces histoires, c'est leur "*dustūr*" (constitution) : ils en ont besoin pour l'enseigner à leur fils. C'est un thème qui sert à la causerie » ?

Qui sont donc ces bergers ignorants qui vivent solitaires et interrogent le ciel ?

Lorsqu'on parle du berger en général, sans autre précision, on évoque presque toujours le *znāgi*. Nous avons vu en introduction du tome I que les *znāga* forment une catégorie sociale particulière. Ce sont, rappelons-le brièvement, d'anciens groupes de pasteurs soumis par les *hassān* et contraints par eux au versement d'un tribut. Les Rgaybāt guerriers n'ont pas adopté ces pratiques, mais c'est parmi ces *znāga* qu'ils trouvent aisément des chameliers ruinés condamnés à travailler pour les autres. A l'intérieur de la *qabīla* des Rgaybāt, l'institution du prêt permet de ne pas laisser un Rgaybī démuné dans l'obligation de devenir le berger d'un autre. Il est évident qu'un chef de famille n'est guère considéré s'il n'a pas au moins la jouissance d'un troupeau qui lui permet de maintenir son unité domestique, et par là même sa place dans la société. De plus, la coutume qui consiste à recruter les bergers parmi les *znāga* a favorisé, au niveau des représentations, l'identification du berger au *znāgi*. Nous avons peu d'informations sur les groupes d'appartenance des bergers employés chez les Rgaybāt al-Gwāsim. Chez les Rgaybāt Sāhil la plupart sont originaires de groupes disciples de la *qabīla* maraboutique des Bārik Allah du Tiris méridional qui sont aussi tributaires des *awlād* Dlaym.

Devenir berger chez les Rgaybāt peut être un moyen d'envisager l'intégration à la *qabīla* à plus ou moins long terme. Selon A. Cauneille, un tiers des individus intégrés (*dhīla*) sont d'anciens bergers poussés là par la pauvreté (16).

Outre ces *znāga*, dont certains peuvent être des *zwāya* ou même des *hassān* ruinés, on trouve, parmi les bergers, des esclaves noirs. Nous avons pu remarquer qu'un des problèmes essentiels des éleveurs était la pénurie de main-d'œuvre. Cette situation devient critique dès que l'importance du bétail dépasse les capacités de travail du groupe domestique. Or, chez les propriétaires aisés, malgré la redistribution par les mécanismes de prêt, la richesse en cheptel nécessite un appoint de main-d'œuvre qui, à son tour, engendre et permet l'accumulation. Par ailleurs, cette utilisation d'une main-d'œuvre extérieure libère le jeune marié de l'autorité paternelle ou fraternelle avant que ses fils n'aient grandi.

Le *trāb ar-Rgaybāt* appartient à une aire culturelle où la pratique de l'esclavage est largement répandue et idéologiquement admise comme « normale » à quelques restrictions près (ne pas réduire un *bayḍanī* en esclavage ; faire œuvre de piété en libérant son esclave, etc.). Chaque tente cherche donc tout naturellement à acquérir des captifs et reproduit en cela un rapport social existant. Contrairement à leur réputation, les Rgaybāt ne possèdent pas plus d'esclaves que les autres Maures. C'est même précisément parce qu'ils n'en ont pas beaucoup qu'ils organisent vers le Soudan des expéditions de rapt. Le Nord du Sahara occidental ayant été conquis tardivement par la France, les Rgaybāt sont apparus comme les principaux « voleurs d'enfants » tout simplement parce qu'ils furent les derniers à pouvoir le faire sans entraves.

On distingue les captifs enlevés par la violence, ceux qui ont été achetés aux négociants de sel et ceux qui sont nés dans les campements. Poussés

à l'origine par un besoin de main-d'œuvre au niveau des activités de production les Rgaybât, comme tous les Maures, utilisent leur surplus d'esclaves aux travaux domestiques. Ces tâches représentent surtout le lot des femmes qui ont parallèlement pour fonction essentielle de donner le jour à... de futurs bergers.

L'esclave est prisonnier à vie. Sa force de travail appartient à son maître qui l'utilise à sa convenance et a sur lui le droit de vie et de mort. Sur le plan juridique il est éternellement un mineur non responsable de ses actes. Il n'a aucun droit de décision sur sa vie économique ni sur sa vie sociale. Il n'est pas représenté au sein des instances politiques. Il n'est pas propriétaire de ce qu'il a produit, il n'a même aucun droit sur ses enfants qui sont, dès leur naissance, captifs du maître de leur mère. Ce statut social ne le prive pas pour autant de relations affectives : l'esclave né au campement partage les jeux des enfants libres et apprend avec eux son métier de chamelier.

Le berger envoyé en 'azīb avec le troupeau familial est bien souvent né au sein de l'unité domestique et jouit de la confiance de son ou ses maîtres. Puisqu'il donne lieu à une appropriation privée le captif fait l'objet de transactions : ventes, locations, cessions. Il arrive donc qu'en cas d'héritage il appartienne à plusieurs maîtres. Chacun dispose fictivement de la moitié, du tiers, du quart, etc., de sa « viande ». Dans la pratique, les propriétaires se partagent son temps de travail : journée ou demi-journée s'ils vivent côte à côte, périodes plus longues s'ils nomadisent séparément.

Tous les esclaves ne sont pas interchangeable : le berger a acquis des connaissances techniques grâce à un long apprentissage. Le captif qui vient d'être enlevé ou échangé est incapable de diriger un troupeau. Tout au plus peut-il assister le berger dans son travail et s'occuper des tâches domestiques près de la tente. D'ailleurs, même le pâtre qui garde les chammes lactières dans la journée à quelque distance du campement ne peut pas non plus être remplacé aisément : un bon pâtre doit bien connaître ses bêtes, leurs habitudes, leurs comportements particuliers.

La distinction faite par les Rgaybât entre l'esclave né au campement *na'ma* et celui qui a été capturé ou échangé, *tarbiya*, ne repose donc pas sur des critères affectifs. On comprend pourquoi les femmes captives étaient surtout recherchées. Le *na'ma* reste toujours dans l'unité domestique. Lorsque celle-ci se désagrège, il rejoint la tente d'un des fils de son ancien maître. Les pratiques de pré-héritage peuvent intervenir pour qu'il change d'unité domestique avant la mort du chef de famille. Il peut aussi être prêté quelques temps ou indéfiniment à une autre tente. Mais les esclaves formés au métier de berger sont trop précieux pour qu'on s'en sépare.

La relation esclavagiste dans le cadre de la production pastorale ne vaut pas la relation de parenté. Nous en voulons pour preuve le fait que les enfants issus de l'union d'une captive et d'un homme libre sont affranchis et intégrés automatiquement à la famille. S'il s'agit d'un fils, sa mère est même affranchie avec lui. Les enfants issus d'une telle union n'ont pas le même statut que les enfants nés d'un couple marié et sont souvent rejetés, psychologiquement tout au moins, par leurs demi-frères et demi-sœurs et, bien entendu, par l'épouse légitime.

Aujourd'hui, nous avons tendance à percevoir le captif comme un domestique, étant donné le processus de sédentarisation massif qu'a subi la société maure dans son ensemble. Lorsqu'on remet la relation esclavagiste dans le contexte de la société précoloniale, cet aspect domestique se révèle presque négligeable. Nous avons eu l'occasion de séjourner quelques temps au sein d'une famille nomade vivant de son troupeau. Il nous est apparu très clairement que les esclaves présents ne s'occupaient que du bétail. Ils étaient relativement nombreux : un jeune homme, deux femmes, une petite fille d'une huitaine d'années et un enfant à peine sevré. Le troupeau était « moyen » : une vingtaine de chamelles, un étalon, quelques hongres, une trentaine de moutons (nous étions en bordure du Zammûr au mois de février), une dizaine de chèvres. Le jeune homme, né au campement, partait le matin avec les chamelles et les chameaux, les femmes se partageaient les moutons et la petite fille menait paître les chèvres. Le chef de famille, le premier levé, organisait le départ, décidait des directions et chacun s'en allait de son côté avec son petit troupeau pour ne revenir qu'au coucher du soleil traire les bêtes avant de dîner et de se retirer. La famille était composée d'un couple d'un certain âge dont les fils, adultes et mariés, s'occupaient de commerce ou travaillaient en ville. Il n'y avait donc pas de jeune main-d'œuvre libre disponible. Seule, l'épouse du chef de famille, assistée d'une jeune parente de son mari, se chargeait des travaux domestiques. Elle faisait même la cuisine pour les esclaves.

Pour qu'un captif soit envoyé en 'azîb, il faut donc qu'il soit suffisamment qualifié pour prendre seul l'entière responsabilité du troupeau. Comme, par ailleurs, nous avons vu qu'il n'est pas responsable de ses actes, le propriétaire du bétail doit avoir une grande confiance en ses capacités et son dévouement parce que, s'il arrivait la moindre catastrophe, il ne pourrait s'en prendre qu'à lui. Les recours, par rapport au berger libre ne sont en fait guère plus réalisables puisque, par définition il ne possède pratiquement rien.

Le propriétaire du bétail fournit à l'esclave qui nomadise seul le tissu dont il se vêt, du sucre, du thé, du riz, de la farine, des céréales et de la laine de chameau. On laisse à sa disposition une ou deux chamelles laitières. Le lait est en fait l'aliment essentiel des bergers, qu'ils soient libres ou captifs ; il en est même qui sont presque exclusivement galactophages. L'alimentation de l'esclave en 'azîb dépend donc fondamentalement à la fois de la richesse et de la générosité de son maître. Généralement les éleveurs qui envoient ainsi une partie de leur cheptel nomadiser loin des tentes sont de riches propriétaires. Employer un berger libre est même un signe extérieur certain d'une aisance non négligeable.

Les documents coloniaux font souvent état d'une coutume permettant à l'esclave maltraité de changer de maître : il doit, pour ce faire, blesser à l'oreille le fils ou un parent proche (parfois même le cheval) de celui auquel il souhaite appartenir. Cette pratique est directement liée au système des compensations. La cessation de l'esclave à son nouveau maître peut, en fait, n'être que la forme la plus répandue du dédommagement effectué dans ce cas précis, par son propriétaire d'origine : le captif n'ayant aucune responsabilité juridique de ses actes, c'est à son maître qu'il échoit de réparer les

éventuels dommages qu'il cause à autrui. Les esclaves nés dans le campement ayant été initiés aux techniques de l'élevage camelin sont trop précieux pour que les chameliers se risquent à les trop maltraiter. Les violences physiques qu'ils subissent sont plus le fait des commerçants et des guerriers qui les enlèvent que des pasteurs qui les ont élevés. Un seul cas est cependant très grave : lorsqu'un esclave cherche à s'échapper. C'est à ce moment qu'on peut mesurer ce que « captivité » veut dire : l'esclave en fuite est souvent vite rattrapé, car tous les hommes disponibles enfourchent leurs montures pour le poursuivre. Nous avons eu l'occasion de voir, sur un vieux captif, les séquelles, de nombreuses années plus tard, d'une tentative de fuite : l'homme avait été attaché solidement à califourchon sur une chamelle qui n'avait pas été abreuvée depuis longtemps. On avait ensuite donné à boire à l'animal jusqu'à ce que sa panse gonfle au point de faire claquer les deux articulations des hanches du fautif. Devenu, pour la fin de son existence, un grand invalide, l'homme ainsi torturé put encore servir à accomplir les tâches domestiques. L'existence de ce type de représailles nous a été confirmée à plusieurs reprises.

Les tentatives de fuites sont plutôt le fait des captifs récemment acquis. Ceux qui sont nés dans les campements sont totalement acculturés puisqu'ils emploient la langue et respectent les coutumes de leurs maîtres auxquels beaucoup sont sincèrement attachés. La colonisation a accéléré le processus de fuite des esclaves en général, mais nous avons pu remarquer que tous les cas cités dans les archives militaires se rapportaient à des individus enlevés quelques années auparavant au Soudan ou au Sénégal. N'ayant pas d'autre structure d'accueil que son groupe domestique, le *na 'ma* n'a d'autre possibilité que la soumission. Par ailleurs, lorsqu'un esclave venait chercher refuge auprès des autorités militaires françaises de l'Adrâr, ces mêmes autorités convoquaient le propriétaire du captif et le sermonaient. En échange de la promesse de bons traitements l'esclave « acceptait » de retourner chez son maître...

Le berger libre est également nourri et logé par son employeur. Nous avons vu qu'il reçoit, du propriétaire du troupeau, une compensation en bétail égale à un chamelon de deux ans chaque année. On lui fournit en plus trois coupons de tissu de 30 coudées chacun (1 coudée est égale à 50 cm) : deux coupons de coton teinté à l'indigo, un coupon de percale blanche. Comme l'esclave, il dispose de quelques chammelles laitières, et plus régulièrement d'un peu de sucre, thé, dattes, etc., et de la laine des chameaux. Notons à titre de comparaison qu'en 1975 les Rgaybât payaient leurs bergers en argent au tarif de 1 000 à 1 600 U.M. par mois (soit 100 à 160 francs français) et leurs domestiques 500 à 800 U.M. par mois (dans les meilleurs cas).

S'il est marié, le berger libre suit le troupeau avec sa famille ; il peut même être assisté par un ou deux esclaves lui appartenant ou lui ayant été prêtés ou même, plus simplement ayant été mis à sa disposition par le propriétaire.

Le troupeau en *'azīb* peut aussi être gardé par un membre libre de l'unité domestique, un jeune fils non marié. Il reçoit alors la même chose que

l'esclave (nourritures diverses), mais il travaille en partie pour lui puisqu'un jour, une part du cheptel familial lui reviendra sous forme de dot, de préhéritage et d'héritage.

Le berger est libre de nomadiser où il veut : en ce sens il partage avec le chef de famille le pouvoir de décision concernant l'organisation de la production. Lorsque règne l'insécurité, il ne s'éloigne guère à plus de 100 ou 200 km des campements. Les contacts qu'il a avec la tente sont rares : s'il est accompagné d'un assistant et qu'il ne nomadise qu'à quelques jours de l'unité domestique, il vient régulièrement faire son rapport. Après les pluies d'automne, il rejoint le campement afin d'y laisser les chamelles suitées et d'emmener les chamelles pleines. Ces dernières ont été fécondées pendant l'hiver auprès des tentes (ce qui explique la présence de l'étalon dans le troupeau des laitières). Souvent, le propriétaire s'est auparavant déplacé pour venir choisir les chamelles que devra lui apporter son berger ; il revient parfois avec ce dernier.

Ce système permet, dans les conditions relatives que crée l'insécurité latente, la déconcentration maximale des troupeaux. Les unités domestiques, obligées de nomadiser groupées, ne gardent que les animaux dont les familles se nourrissent ou qu'elles font travailler quotidiennement, lorsqu'elles le peuvent. L'*azib* réalise ainsi les conditions maximales de la productivité : dispersion et mobilité. Le berger est la plupart du temps seul, ou du moins seul homme, les animaux qu'il garde sont à l'état demi-sauvage, et il se contente de les suivre et de les soigner. C'est de l'élevage extensif poussé à l'extrême : le troupeau sillonne ainsi l'espace pastoral et en exploite les pâturages les plus localisés, les plus restreints, les plus pauvres. Cette mobilité permanente donne au berger une extraordinaire connaissance du désert et de ses ressources pastorales les plus infimes. Il peut donc, en guidant la bête de tête de son troupeau, l'aider à se diriger pour qu'il subviennent à ses besoins tout en réservant aux campements les pâturages les plus fournis.

Lorsqu'il laisse son troupeau paître à sa guise pendant la journée pour aller chasser ou tenter de rattraper un animal échappé, le berger sait le retrouver non seulement grâce à la science des traces, mais aussi parce qu'il connaît les emplacements des pâturages susceptibles de faire dévier la marche de l'animal. Le savoir du berger est expérimental. Il est acquis à force de travail : travail constant de la mémoire, de la vue, de l'attention et de l'écoute. Il se rapporte au bétail, à l'étendue parcourue et au temps. Le temps rythme la vie pastorale. C'est également une mesure, un repère indispensable qui sert à évaluer les distances et prévoir les itinéraires. Or les bergers sont parmi les pasteurs ceux qui parcourent les distances les plus longues. Ce sont donc eux qui détiennent le plus sûrement, avec la science de l'espace, la science du temps. La science du temps est née de l'observation des astres. Astre du jour, le soleil, astres de la nuit, la lune et les étoiles. Ces observations sont rapportées aux catégories des anciennes traditions astronomiques arabes. Les bergers se réfèrent au système appelé, à tort, des mansions lunaires : *manāzil al-qamar*. Il s'agit en fait d'une confusion effectuée entre le système des *anwā'* des anciens bédouins et celui des mansions lunaires tel qu'il avait été introduit par les Indiens dans la péninsule arabique avant l'islām. Le système

des mansions lunaires détermine les 27/28 jours du mois en fonction de la place de la lune dans le ciel. Le système des *anwā'* divise l'année en 28 périodes :

« a) D'une part, le coucher acronyque d'une série d'étoiles ou d'astérismes marquait le début de périodes appelées *naw'*, mais à l'intérieur desquelles le *naw'* proprement dit durait de 1 à 7 jours. C'étaient les étoiles elles-mêmes qui provoquaient la pluie et on les invoquait au cours de l'*istikā'*; la connaissance de ces *anwā'* permettait à des Bédouins spécialisés de prévoir l'état de l'atmosphère pendant une période donnée. b) D'autre part le lever héliaque de la même série d'étoiles ou d'astérismes, à six mois d'intervalle, jalonnait l'année solaire en déterminant un nombre de périodes probablement voisin de 28. Les dictons qui ont subsisté permettent de penser que c'était là la base même du calendrier (17). »

A ces deux types d'observations — qui sont en tout point différentes — s'est superposé le système zodiacal : *manāzil aš-šams*, qui établit un parallèle approximatif entre le système des *anwā'* et le calendrier solaire. Les *anwā'* rapportées au zodiaque solaire et appelées *manāzil al-qamar* (alors qu'elles n'ont plus rien à voir avec la lune) déterminent 27 périodes de 13 jours et 1 période de 14 jours. La correspondance entre les *manāzil al-qamar* et les *manāzil aš-šams* (zodiaque) apparaît dans la terminologie : *al-ḡabha*, « le front », par exemple, sous entend, « le front du lion » ; *al-ḡalb*, « le cœur » est en fait « le cœur du scorpion », etc. Les groupes d'étoiles qui définissent ces mansions lunaires ont des noms et les périodes ainsi décomptées sont exprimées par la formule : « lorsque x monte » (x étant le groupe d'étoiles en question). L'expression sous-entend : « au début de la nuit » (lever acronyque), mais elle est parfois utilisée de la même façon, et sans précision, lorsqu'il s'agit de la fin de la nuit (lever héliaque), c'est-à-dire... six mois plus tard. Généralement on prend la précaution d'ajouter « la dernière » à la fin de la formule pour que l'interlocuteur peu averti ne soit pas perdu. Parallèlement au système zodiacal, les Maures utilisent le calendrier solaire julien introduit en Afrique du Nord par les Romains avant l'islām. Ils peuvent ainsi dater l'apparition des différentes *manāzil al-qamar* et établir toutes sortes de corrélations, notamment au niveau des saisons ; ils disent, par exemple, que telle date du calendrier correspond à telle mansion lunaire, telle mansion solaire et telle saison, c'est-à-dire tel moment de la vie pastorale, etc.

Ainsi le premier jour de l'été est le 17 mai, le premier jour de l'automne, le 17 août, le premier jour de l'hiver, le 16 novembre et le premier jour du printemps le 15 février. On distingue également les quarante jours les plus froids et les quarante jours les plus secs. Des dictons populaires illustrent les périodes les plus marquantes ou les plus difficiles de la vie pastorale en fonction des mansions lunaires ou des mois du calendrier julien. Les Rgaybāt, comme l'ensemble des Maures, n'utilisent le calendrier lunaire musulman que pour rythmer leur vie religieuse. C'est l'année solaire qui sert à compter le temps historique. Ce temps historique n'est pas désigné par des chiffres : chaque année est associée à l'événement qui a le plus frappé

les esprits et porte son nom. Par exemple : l'année de la mort de x ou l'année du combat de y, etc. Lorsque rien de particulièrement dramatique ou heureux ne s'est produit dans la vie sociale et politique, le nom de l'année se réfère à l'évocation du plus beau pâturage où ont pu se concentrer les campements, d'une plante qui s'est partout développée, d'un insecte qui a envahi les lieux de résidence, d'une épidémie qui s'est propagée dans les troupeaux, etc. Il arrive alors que les Rgaybāt al-Gwāsīm n'aient pas les mêmes points de repère que les Rgaybāt Sāhīl puisqu'ils ont des centres de nomadisation assez distincts. L'année historique commence en octobre, mois des pluies, mois qui décide de la nomadisation, mois qui marque la naissance de la vie dans le désert.

Les bergers sont souvent réputés comme étant les meilleurs éleveurs. Pourtant, leur solitude, leur absence de vie sociale, le fait qu'ils soient économiquement démunis, les empêchent d'acquérir le moindre prestige. Vivant en dehors des regards, aucune de leurs actions, fut-elle d'éclat, ne saurait être reconnue comme telle. Contrainte d'imaginer son comportement quotidien, la société le représente volontiers comme victime des génies qui occupent les espaces non habités. D'une manière générale, les Rgaybāt, comme les Maures, peuplent, au niveau des représentations, la nature qui les environne d'être surnaturels et invisibles, maléfiques ou bénéfiques, incroyants ou musulmans.

Ces génies sont appelés *ǧnūn* ou *ahal l-ḥala* (gens du vide) d'une façon générique. Ce sont les seuls habitants des espaces vides d'humains : « *bilād maskūn fiha, ahal al-wus'a* (dans les pays inhabités sont les gens de l'espace). *Al-wus'a* est par définition l'étendue hostile, parce qu'inoccupée par les hommes, dans laquelle on erre et l'on se perd.

En fait, ces *ǧnūn*, d'après les croyances populaires, sont partout ; aussi bien dans les tentes que dans les maisons. Ils y regardent les hommes vivre. On raconte même volontiers qu'au Jour du Jugement ils deviendront visibles et que la situation sera renversée, car les humains seront alors invisibles à leurs yeux.

Cette omniprésence des génies est particulièrement ressentie dans la solitude. Être seul au milieu d'eux est une position aussi inconfortable que dangereuse : le solitaire devient la seule proie possible des êtres malfaisants. L'organisation de cette population invisible est conçue à l'image de la société : les *ǧnūn* sont constitués en clans et en familles, et s'adonnent à des rites sociaux, comme le mariage, qui sont souvent l'occasion de fêtes bruyantes. Tous les bruits inexplicables de la nature sont ainsi attribués à leurs festivités. Tout le monde a entendu parler du « tambour des sables », roulements sonores provoqués par les vents dans les formations dunaires. Ce tambour n'est, pour les pasteurs, autre que le tamtam que frappent les *ǧnūn*, et au son duquel ils dansent. Les hommes ont remarqué que les génies aiment à se réunir dans certains lieux : les montagnes, les dunes vives, les grottes, etc. (où les sifflements sont dus au vent dans les grès à colonnes ou les couloirs rocheux), sous certains arbres et, d'une façon générale, partout où le sang a coulé, là où les hommes accumulent certains déchets (poils issus

du tannage des peaux, ordures diverses), ainsi que là où la mort a frappé (naturellement ou violemment). L'Igīdi est célèbre pour être infesté de *ǧnūn*. Ceux qui n'y nomadisent jamais ou exceptionnellement disent que l'erg entier est dangereux. Ceux qui ont l'habitude de le parcourir « savent » que seules certaines zones sont à éviter : ils connaissent les dunes habitées par les génies, car toutes les nuits ils les entendent battre tambour. On dit qu'un jour un homme tomba de son chameau qui avait fait un écart à cause d'une vipère sortie du sol en sifflant. Lorsqu'il se retrouva à terre l'homme « entendit » très distinctement rire et se moquer les *ǧnūn*. On dit en effet que les génies sont de nature moqueuse, qu'ils sont souvent blagueurs et taquins. Les plus malfaisants provoquent des illusions sensitives (bruits, lumières, hallucinations diverses) qui peuvent être à l'origine d'accidents fatals. Tous les comportements sociaux ou psychologiques déviants, associés à la folie, sont attribués à leurs actions malignes. Les gens les plus faibles d'esprit sont plus en danger que ceux qui n'ont pas peur. Cette évidence n'encourage pas pour autant les plus craintifs. Il existe des *ǧnūn* musulmans. Un « fou » atteint par les génies musulmans est incurable, car les hommes n'ont pas de prise sur eux : ils connaissent les textes religieux. En revanche, les maux provoqués par les génies incroyants sont moins difficiles à soigner. On cite le cas d'un Rgaybī qui, lorsqu'il allait visiter un malade, sortait avec son vêtement tout déchiré car il s'était querellé avec les *ǧnūn* pour les faire sortir du corps de son patient. Les Kunta sont réputés pour savoir lutter contre les génies, et même les utiliser. On dit qu'un marabout kuntī peut leur ordonner d'aller retrouver un objet perdu. Ce pouvoir serait héréditaire. Il repose sur le savoir de certains versets-clé du Coran permettant de mettre les *ǧnūn* au service de celui qui les possède. Nous retrouvons là l'un des thèmes favoris de la littérature arabe. Il semblerait que les génies malfaisants soient plus nombreux que les autres. Pour s'en défendre, il faut réciter à titre préventif certaines sourates. Le berger est, par définition, et surtout s'il n'a pas sa propre tente, seul au milieu des *ǧnūn*. Les Rgaybāt le représentent volontiers comme marchant tout le jour en récitant des sourates pour s'en défendre. Mais il leur est difficile d'imaginer qu'il puisse se prévenir complètement de ces influences et qu'il n'en ait pas l'esprit quelque peu troublé.

« Les bergers, nous a-t-on affirmé, ne font pas partie de ces gens intelligents qui racontent des histoires. » L'art de la parole est particulièrement développé chez les nomades où il est très apprécié. Or, celui qui n'a pas de compagnon ne saurait y exceller car il vit sans parler.

Certes, la science du berger ignorant naît du silence.

### C. La femme et l'ombre, l'homme et la lumière

L'élevage camelin est une activité presque exclusivement masculine. Elle se déroule du lever au coucher du soleil, loin des campements. Les chamelles laitières ne sont qu'à la nuit tombante entravées près de la tente, alors que les hommes rentrent. L'espace domestique n'est réellement occupé par tous les membres du groupe que la nuit. La lumière du jour qui point donne le signal de la dispersion. Si la famille ne dispose pas d'une main-d'œuvre

suffisante, il n'y aura personne sous la tente pendant la journée, à l'exception, la plupart du temps, de la femme qui peut y rester seule ou encore avec une jeune fille ou parente hébergée par la famille, ainsi qu'avec ses enfants en bas âges. L'ombre de la tente est donc, par excellence, le domaine de la femme. Elle y vit cachée des regards, règne sur les objets qui y sont réunis. Elle y concentre ses activités principales qui répondent aux impératifs biologiques de la reproduction du groupe : la procréation et la nourriture.

La division sexuelle du travail à l'intérieur de la famille est donc nettement marquée tant au niveau de la répartition des tâches qu'à celui de la répartition des espaces au cours de la journée. L'homme se charge de la production et de l'échange : il vit dans la lumière, souvent loin de l'espace domestique. La femme s'occupe essentiellement des activités de consommation et de l'éducation des jeunes enfants : elle vit dans l'ombre ou à proximité de la tente. L'espace de l'homme peut être dit « public », celui de la femme « privé ». Dans une société où les impératifs de la nomadisation imposent un habitat de toile dont les murs comme les portes sont absents, l'opposition du clos et de l'ouvert est remplacé par celle, imparfaite, de l'ombre et de la lumière. La détente permise à l'individu derrière une porte close n'est ici quasiment jamais possible. Ce n'est que dans l'ombre de la tente, lorsqu'elles sont sûres que personne ne risque d'y pénétrer, que les femmes se permettent de se découvrir en partie, de s'épouiller, de se coiffer, d'adopter des attitudes corporelles de détente, etc. Le domaine du privé est donc extrêmement restreint autant dans l'espace que dans le temps. Le seul espace-temps absolument privé est délimité, la nuit, par une cloison de cotonnade qui isole le couple et les petits enfants en créant, à l'intérieur même de la tente, une sorte de « chambre à coucher » réellement close. Cette cloison, qui a également pour but de protéger du froid nocturne, est cependant bien trop mince pour empêcher les sons de passer, et si l'on n'y voit effectivement pas ce qui s'y passe, on peut *entendre* parfaitement ce qui s'y déroule, ce qui s'y dit, du moins si l'on est placé dans l'autre partie de la tente où à proximité immédiate. Il n'est donc possible de s'isoler qu'en s'éloignant des tentes et des campements. A l'intérieur même de l'espace domestique qui est le lieu privilégié de la vie familiale, chaque mot, chaque geste est susceptible d'être entendu, vu, répété. De cette contrainte permanente résulte un code de la pudeur, qui est en même temps un code de l'honneur, la marque d'une bonne éducation, etc., extrêmement complexe, qui déconcerte quelque peu le visiteur étranger. Ce code est tellement intériorisé par tous, grâce au système éducatif, qu'il développe, dès l'enfance, chez l'individu des réflexes de pudeur et de retenue émotionnelle qui diffèrent en intensité selon l'âge, le sexe et la catégorie sociale à la fois de celui qui agit et du public qui le regarde ou l'écoute. Ce code détermine des interdits multiples, tant dans les propos que les attitudes, dont la transgression crée immédiatement des sentiments pénibles de honte, plus ou moins forts, chez les uns comme chez les autres. Ils peuvent provoquer le départ précipité de celui qui en est la victime : la seule issue étant alors de s'exclure de la présence d'autrui, de se cacher momentanément des regards jusqu'à ce que l'émotion s'estompe. La plupart de ces interdits sont en rapport directs ou indirects avec la femme

et tous les plaisirs sensoriels qui lui sont associés : le sexe, la musique, la danse, le tabac et même, dans certains cas, la nourriture. Ces interdits et sentiments de pudeur sont beaucoup plus sensibles entre les hommes qu'entre les femmes, entre les personnes de condition libre qu'entre les esclaves. A l'intérieur du groupe domestique ces phénomènes d'auto-répression jouent un rôle particulièrement important, car la plupart des hommes représentés n'appartiennent pas aux mêmes classes d'âge. C'est devant le père, qui est aussi le doyen, que les contraintes psycho-sociales sont les plus fortes. On les retrouve cependant reproduites entre les fils, car même un an d'écart entre deux frères suffit à recréer l'image du rapport fils/père avec tout ce qu'il impose comme notions de distance, de respect, voire d'autorité. Le rôle éducateur de la mère contribue également à engendrer quelques retenues au sein des enfants, bien que les attitudes et les discours puissent être plus libres en sa présence. Les sœurs aînées peuvent de même jouer ce rôle semi-répressif de la mère, en son absence, vis-à-vis des jeunes enfants.

L'ombre de la tente, qui représente le domaine de la vie privée et familiale, ne permet donc presque jamais aux membres du groupe la détente absolue. En l'absence du père et de tout visiteur, un certain laisser-aller peut y régner mais, la plupart du temps, chacun doit y être attentif tant à son langage qu'à sa façon de s'asseoir ou de s'étendre. Nous verrons plus loin comment fonctionnent ces interdits au niveau du campement, et comment, par là-même, certains peuvent être transgressés. Retenons qu'au sein de l'espace domestique, la liberté de chacun est très relative, et que l'impossibilité de l'isolement impose des contraintes de comportement constantes aux individus. Ces contraintes, qui peuvent paraître très lourdes à l'étranger qui n'a pas l'habitude de s'y plier, ne sont pas véritablement vécues comme telles par la société qui les a intériorisées et n'y voit qu'une manière d'être quasi « naturelle » ou tout du moins « normale ».

Nous allons voir tout d'abord comment est agencé cet espace privé défini par la tente. Nous examinerons ensuite brièvement, afin de clore notre exposé sur l'unité domestique, les différentes tâches secondaires auxquelles doit s'astreindre le groupe familial en dehors de la production pastorale et des travaux domestiques : les activités productrices annexes (agriculture, chasse, cueillette), le troc du bétail sur les marchés périphériques, ainsi que les portions de territoire sur lesquelles elles se déroulent.

### 1. *La tente, le voile et le palanquin*

Quand un homme demande à un autre des nouvelles de sa femme, il lui dit en substance : « Comment va ta tente ? ». Ce détour linguistique permet d'éviter l'allusion (sexuelle, donc honteuse) aux liens matrimoniaux. Il illustre en même temps l'association idéologique étroite que fait la société entre la femme et la tente. Une femme n'est perçue socialement comme telle que lorsqu'elle est épouse et, *a fortiori*, mère. Par le lien du mariage la jeune fille s'affranchit de l'autorité paternelle et maternelle. Elle acquiert en même temps des droits et des devoirs. Le premier de ces droits est sans doute celui d'avoir sa propre tente, son espace, qu'elle organise à sa guise et où elle

règne en maîtresse, du moins en l'absence du chef de famille. Ses devoirs sont de deux sortes : sur le plan matériel elle se doit d'entretenir, de réparer la tente elle-même et de prendre soin des objets qui s'y trouvent ; sur le plan moral elle se doit de conserver une attitude décente, de ne pas tromper son mari d'être une bonne épouse, de recevoir les visiteurs avec courtoisie mais sans légèreté, etc. Elle est donc en partie dépositaire de l'honneur du groupe domestique.

La femme détient les provisions, fabrique à partir du lait la crème et le beurre qu'elle conserve dans des outres et s'occupe, d'une manière générale, de tout ce qui se rapporte à la nourriture (conservation, préparation, cuisson, service). Les produits de base lui sont apportés à domicile : elle ne traite pas les chamelles, ne chasse pas, n'égorge pas le bétail destiné à la consommation, ne va pas sur les marchés. Elle est seulement autorisée à traire les chèvres, lorsqu'il y en a, en l'absence d'esclaves pour le faire, et d'aller chercher, aux abords de la tente, le bois dont elle a besoin pour cuire les aliments et éclairer le repas du soir. Éventuellement elle peut participer, en cas de disette, à des opérations de cueillette et, si le puits est proche et que personne d'autre ne peut s'y rendre, d'aller puiser l'eau indispensable aux repas et à la toilette. La Rgaybiya, malgré les apparences est donc avant tout une femme d'« intérieur », et les occasions qui lui sont données de s'éloigner de la tente sont extrêmement rares.

La fabrication de la tente elle-même est d'ailleurs un travail exclusivement féminin. A l'aide d'un métier à tisser très rudimentaire dont la trame n'excède pas 50 à 60 cm de large, les femmes tissent des bandes de toile longues de 6 à 10 m selon l'importance de la tente prévue, à partir d'un mélange de laine de chameau et de chèvre précédemment cardé puis filé par des servantes ou par elles-mêmes. Ces bandes (*ffig*, pl. : *ifilgan*) sont ensuite cousues entre elles à gros points. La confection d'une tente moyenne, mesurant 8 m × 5 m demande environ six mois de travail. Comme ces bandes tissées peuvent faire l'objet d'un échange, il arrive que le mari achète (troque) une partie du tissage de la tente si la femme ne l'a pas entièrement fabriquée. En effet, les jeunes mariés s'installent généralement dans une *banya* qui est une tente de cotonnade blanche légère, et la jeune épouse entreprend la confection de sa tente au lendemain de ses noces. Qu'elle l'ait entièrement tissée ou non, la tente, ainsi que tout le mobilier qui s'y trouve lui appartient en propre. L'identité de la femme et de sa tente est telle qu'un homme ne saurait y demeurer en l'absence de sa femme sans être en bute à la réprobation ou aux quolibets de ses parents et voisins. Pourtant, notons que lorsqu'on nomme la tente d'une famille il est incorrect (toujours pour des raisons de pudeur et d'honneur) de dire, par exemple : « la tente de Lalla » ; il faut dire : « la tente d'Ahmad », Ahmad étant, nous l'aurons compris, l'époux de Lalla. Chaque année, la femme tisse une bande supplémentaire qui servira à changer le *ffig* le plus usagé. De plus, chaque fois qu'un point est défait, qu'un *ffig* est troué, etc., elle entreprend aussitôt de le réparer. L'aiguille et le fil sont donc les indispensables accessoires du trousseau féminin.

Dresser la tente est également une tâche réservée aux femmes. Elle est souvent effectuée par les servantes, mais la maîtresse de « maison » est

toujours présente au moins pour diriger les opérations. La toile de la tente repose sur deux supports de bois longs de près de deux mètres (produits d'importation) et est tendue par des cordes de cuir attachées à 6 à 8 piquets latéraux. Aux hommes cependant est parfois laissé le soin de disposer à terre les deux supports centraux puis, lorsque la toile est fixée, de les redresser afin de les emboîter dans une faîtière de bois qui évite l'usure trop rapide de la toile au centre de la tente. Ce centre est doublé par une seconde épaisseur de tissu cousu de façon à ce que les deux trames soient perpendiculaires puisque c'est l'endroit de la toile qui subit le plus de frottements. En cas de vent violent ou de chaleur ardente, les hommes se chargent de l'ensemble des opérations.

La tente ainsi montée peut être intérieurement doublée par une *banya*. Cette doublure a de multiples usages. Nous avons vu que, dressée seule, elle peut recevoir les jeunes époux. On l'utilise aussi en tente « annexe » en de multiples occasions, et notamment lorsqu'on répare la tente principale. Quand elle est simplement laissée à l'intérieur de la tente, elle permet d'éviter au sable, toujours poussé par le vent, de trop indisposer ses occupants ; elle peut aussi être rabattue en cloison centrale à l'intérieur de la tente afin de délimiter un espace féminin (à l'ouest) et un espace masculin (à l'est), en prévision de la visite d'étrangers à la famille. D'après A. Cauneille (18) cette pratique serait récente et surtout en usage chez les notables religieux. Nous avons eu l'occasion de l'observer, notamment chez des Rgaybāt al-Gwāsim, mais il nous a semblé effectivement, qu'elle n'était ni unanime, ni systématique. En particulier, chez les *awlād Mūsā* (guerriers des Rgaybāt Sāhil), nous n'avons jamais vu la *banya* utilisée de cette façon.

C'est encore la *banya* qui crée, le soir, la « chambre » close où peut s'isoler le couple ou même, parfois, les femmes par oppositions aux hommes lorsque des visiteurs étrangers passent la nuit là. Dans ce cas, le plus souvent, les hommes dorment à l'extérieur de la tente, mais il peut arriver que le froid de la nuit soit rude et que tout le monde dorme à l'abri. Nous avons pu constater néanmoins qu'en l'absence du maître de « maison », hommes, femmes enfants et visiteurs s'étendent pour la nuit les uns à côté des autres sans même que la *banya* soit abaissée, ou même tous sous la *banya*, sans soucis des convenances. Ces occasions impliquent tout de même un « ordre » de rangée des individus : femmes et enfants à l'ouest, du plus jeune au plus âgé (les petits enfants sont toujours près de leur mère) puis, hommes et étrangers du plus proche parent (du côté des femmes) au plus éloigné : l'hôte le plus étranger sera relégué à l'extrême est de la tente, le plus loin possible de la maîtresse des lieux.

Le mobilier de la tente est réduit : il ne saurait en être autrement étant donné la nécessité de la nomadisation. Il se compose d'une ou deux nattes, tressées avec des tiges de graminées séchées et parfois avec des lanières de cuir (19) recouvrant le sol, auparavant aplani ; des couvertures faites de peaux d'agneaux assemblées et des coussins de cuir complètent l'aménagement intérieur. Aujourd'hui on trouve sous les tentes des coussins de tissu de nylon et des couvertures en acrylique. L'intérêt d'avoir plusieurs nattes est double. D'une part, une natte de petite taille ou de taille moyenne est

à la fois plus vite faite et facile à transporter. D'autre part, il est des circonstances ou les convenances interdisent à un homme de s'asseoir sur la même natte qu'une femme ou même qu'un autre homme, notamment s'il est plus âgé que lui et lui est apparenté par les femmes. Dans les tentes des familles aisées se trouvent souvent un ou plusieurs tapis de laine échangés au Maroc et des couvertures tissées soudanaises ou maghrébines. Il arrive également que les femmes, et surtout les jeunes filles, fabriquent des enveloppes de coussin semblables à des petits tapis colorés faits de laine au point noué ; cette pratique est peut-être postérieure à l'époque coloniale.

A cette rapide énumération il faut ajouter tous les bagages qu'on ne défait pratiquement jamais et qui servent autant à transporter les effets personnels et les provisions qu'à les ranger. Ces bagages sont constitués pour l'essentiel par des sacs de cuir ouvragés de tailles et de formes différentes selon ce qu'on y met. Chez les lettrés, on trouve de surcroît un coffre de bois orné d'argent et de cuivre ou entièrement recouvert de cuir qui sert à ranger les papiers, les documents.

Le matériel transporté par les nomades est restreint : il comprend le matériel de bât (harnachement, selles, palaquin) destiné au transport des objets et des gens, les ustensiles de cuisine (marmite de fonte, bouilloire, braséro, meule de pierre, mortiers et pilons, louche de bois, calebasses parfois), les outres destinées à conserver et à transporter l'eau, de contenance diverses, et les grandes marmites de bois à fond hémisphérique utilisées comme seaux au moment de la traite des chamelles, la théière et les verres. Mais plus qu'à la description de ces différents objets, nous nous attachons à étudier comment leur disposition à l'intérieur de la tente concourt à y définir des espaces matériels (20).

A l'intérieur de la tente, on distingue les « coins », le « fond » et le « devant ». Les coins sont identifiés soit par leur orientation (N/NE, S/SE), soit par leur situation par rapport à l'ouverture : derrière et devant. Le « fond » est la partie de la tente où règne le plus d'ombre. Elle est nommée *sahwa*, qui signifie à la fois « partie postérieure » et « pudeur ». Nous retrouvons-là le thème de la honte en relation avec le caché. Le « devant » de la tente est *al-fum*, la « bouche ». Les objets qui appartiennent à la femme et qu'elle utilise quotidiennement sont à l'ouest : le palanquin retourné, sur lequel elle plie, le jour, les couvertures et les tapis ; près de celui-ci, les ustensiles de cuisine et la nourriture. Les seuls objets que possède l'homme, sa selle et son fusil, sont rangés à l'est, encore qu'il se sépare rarement de son arme : il la garde à portée de main même pendant son sommeil.

Cette disposition ouest/est des objets féminins/masculins est nettement marquée lorsque le chef de famille reçoit des hôtes : la mince paroi de coton qui sépare la tente en deux espaces définit cette fois matériellement, un côté féminin, à l'ouest et un côté masculin, à l'est. Sans vouloir à toute force donner à cette orientation une signification symbolique nous remarquons tout de même que l'est est la direction privilégiée des musulmans africains puisque la Mekke, pôle de référence majeur de l'islâm est situé, pour eux, dans cette direction. On peut penser que la position orientale de l'homme

dans la tente peut avoir un rapport avec la notion d'impureté que l'islâm attache à la femme : elle est plus éloignée de Dieu que l'homme. Il est intéressant de noter, à ce propos, que, dans la péninsule arabique, l'orientation du masculin et du féminin, à l'intérieur des tentes bédouines, est inverse : l'homme est à l'ouest, c'est-à-dire là aussi dans la direction de la Mekke.

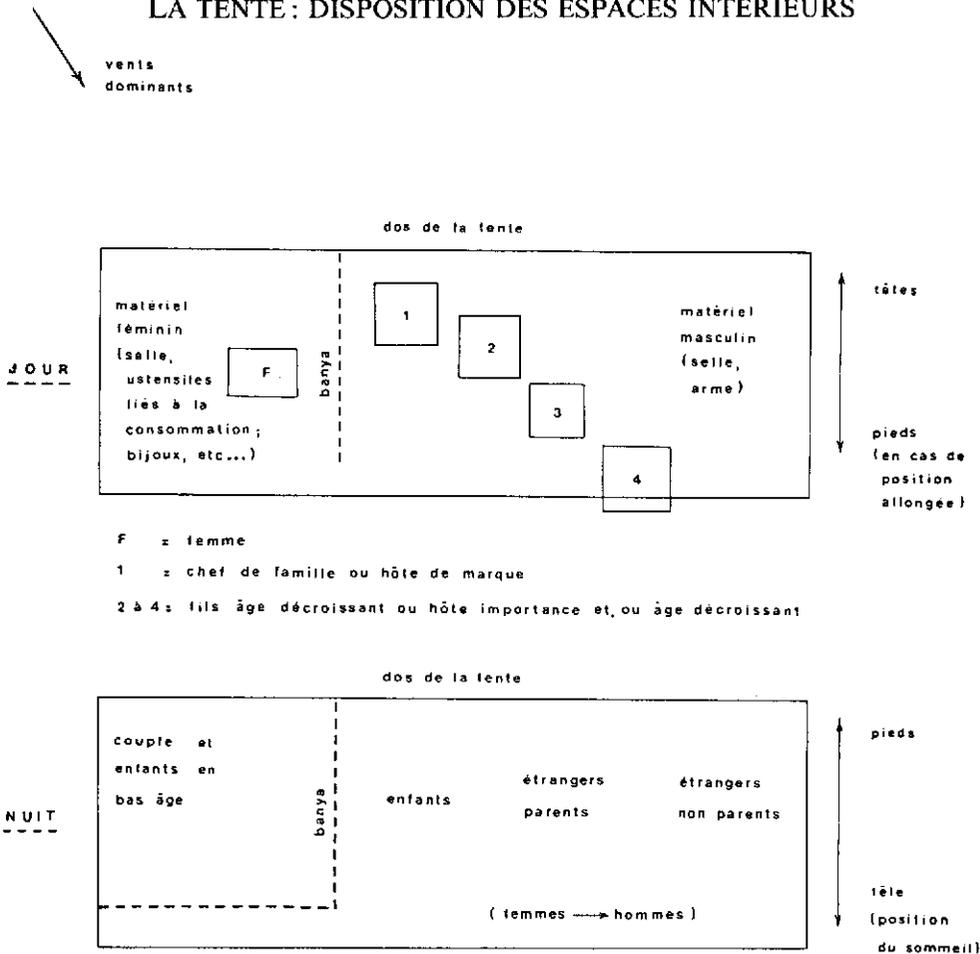
Mais il est possible également que cette disposition ouest-est soit plus ancienne que l'islâm et perpétue une coutume dont l'origine est obscure (21). Il apparaît avec évidence que la permanence de la situation respective des espaces masculin et féminin réponde d'abord à un besoin social : l'étranger, ou même le voisin qui s'approche d'une tente doit pouvoir savoir *a priori* où diriger ses pas selon qu'il est homme ou femme. Ce dédoublement de l'espace intérieur de la tente est peut-être aussi en relation avec l'opposition gauche/droite par rapport à celui qui entre puisqu'il est recommandé d'y poser le pied droit avant le pied gauche : d'une façon générale, la droite est associée à la pureté (c'est avec la main droite qu'on égrène le chapelet, qu'on roule le couscous, etc.) et la gauche à l'impureté (c'est avec la main gauche qu'on se lave, etc.).

Toute tentative d'explication rationnelle peut être envisagée mais la diversité des hypothèses possibles montre leur fragilité. Retenons donc simplement ce partage fictif (et parfois matérialisé) de la tente à certains moments, en deux espaces sexualisés et orientés toujours de la même façon.

Lorsque l'homme est absent, la femme dispose à son gré de toute la tente qui devient un lieu de travail ou de loisir exclusivement féminin. Si le chef de famille n'est pas là, les femmes esclaves sont autorisées à entrer dans la tente, à marcher sur les nattes, mais seulement quand il s'agit de mener à bien les travaux domestiques : faire le ménage, ranger, etc. Si la femme est seule et souhaite se reposer, elle s'allonge derrière ses bagages dans la partie ouest la plus sombre, la plus cachée. Si, au contraire, elle reçoit quelques amies, toutes se mettent à l'aise tandis qu'un enfant ou une servante est posté à la lisière de l'ombre et de la lumière, informant l'assemblée féminine de ce qui se passe à l'extérieur, en dehors de son champ visuel et, surtout, annonçant à l'avance l'arrivée éventuelle d'un visiteur. En général, un homme qui s'approche d'une tente qui n'est pas la sienne (ou de la sienne s'il est en compagnie d'un autre homme) s'arrête avant que son regard ne puisse pénétrer la demeure et prévient de son approche en saluant à haute voix. Il attend ensuite qu'on ait répondu à son salut pour entrer.

Ce souci répond à une préoccupation constante des femmes et des jeunes filles : il leur faut cacher à tout homme (sauf à leur époux) la quasi-totalité de leur corps à l'exclusion des mains, de la plante des pieds (encore qu'une femme de « bonne » famille évite de la laisser paraître), du sein (lorsqu'il faut allaiter) et du visage (à condition qu'il n'exprime pas d'émotion particulière). Entre elles les femmes ne se déshabillent pratiquement jamais, si ce n'est pour changer rapidement de vêtement. En revanche, elles libèrent aisément leur tête de la partie du voile qui la recouvre. Le laisser-aller dans la tenue consiste donc, pour une femme, à découvrir sa tête, ses bras et ses pieds ainsi qu'à adopter une attitude de repos (semi-allongé, accoudée, etc.).

## LA TENTE : DISPOSITION DES ESPACES INTÉRIEURS



En présence de tout homme, à l'exclusion de son mari, de ses jeunes frères et frères de lait, elle ne doit ni s'allonger, ni se découvrir. A chaque fois qu'une émotion pourrait modifier l'expression de son visage elle doit, en outre, le cacher en remontant son voile jusqu'à ces yeux. Cela est vrai aussi pour l'homme qui ne peut sourire devant ceux auxquels il doit le respect sans se voiler la bouche.

La fonction du vêtement féminin *al-malahfa*, qui est en fait un long voile drapé autour du corps, est donc la même que celle de l'ombre de la tente : en même temps qu'il protège la femme du froid ou de la chaleur, il la cache aux regards masculins et plus particulièrement à ceux qui sont des partenaires sexuels possibles. C'est d'ailleurs pourquoi le comportement de la femme est plus libre devant les esclaves, les forgerons et, éventuellement, les griots auxquels elle ne saurait être donnée en mariage.

Lorsqu'elle sort de l'ombre protectrice de la tente, et qu'elle se met ainsi potentiellement sous tous les regards masculins, la femme s'enroule précautionneusement dans son voile, cherchant même à y cacher ses pieds : elle marche lentement et les rares trajets qu'elle effectue dans la lumière consistent

à la mener d'une tente à l'autre. Ces diverses précautions varient, bien entendu, selon l'âge et le travail à faire : la Rgaybiya qui doit seconder son mari est obligée de libérer ses bras et ses pieds pour travailler. Des compromis sont alors adoptés entre les besoins de l'ouvrage et ceux de la décence.

Lorsque la tente est abattue parce que le pâturage est épuisé et que la famille déménage, la femme se hisse, avec ses enfants en bas âge, dans un palanquin, fragile construction qui recrée un petit coin d'ombre, une tente miniature où elle s'abrite. Plus la femme est jeune et la famille aisée, plus le palanquin est vaste et bien fermé : les femmes âgées et les esclaves voyagent souvent, sans palanquin, sur un chameau de bât.

Pourtant, le rôle de l'ombre, du voile, du palanquin, n'est pas uniquement négatif. Le voile, en particulier, ne doit pas être perçu uniquement comme un accessoire répressif, bien au contraire. Il délimite en effet le seul espace réellement privé de la femme. En cela il joue le même rôle que le vêtement masculin. Dans cette société nomade où chacun évolue en permanence en public, chaque geste, chaque expression est observé, répété, commenté. Le domaine du privé est condamné à être semi-public car le regard d'autrui est omniprésent. C'est pourquoi les secrets doivent être rigoureusement gardés : tout, en effet, semble condamné à être vu, entendu, su et jugé par l'ensemble de la communauté. Le vêtement féminin, comme le turban de l'homme sont, en ce sens, plus utiles que gênants, car aller à visage découvert est parfois aller l'âme nue. Le voile que la femme rabat alors sur son visage de l'étouffe pas : il devient le seul abri dans lequel elle peut être elle-même.

L'espace de la femme est doublement limité. Tout d'abord, elle ne possède pas la science des chemins et des traces qui lui permettrait de se diriger sans le secours d'un homme. Elle est donc, de fait, enfermée dans un périmètre de quelques kilomètres dont sa tente est le centre. De plus, dès qu'elle atteint l'âge de la puberté et *a fortiori* lorsqu'elle est mariée, elle doit se tenir en permanence à l'abri des regards masculins réels ou potentiels. Pour ce faire, la société lui impose des seuils qui, s'ils sont moins tangibles qu'une porte ou qu'un mur, n'en sont pas moins réels. Ces seuils définissent un « dedans » par opposition au « dehors ». Ce « dedans » varie en extension selon qu'il est ou non inclus dans le champ visuel d'un regard masculin étranger au cercle familial immédiat. Il peut être aussi vaste que le campement et ses abords, limité à l'ombre de la tente, réduit à une partie (le côté féminin), restreint à l'abri précaire du palanquin, ou, enfin, pratiquement inexistant lorsqu'il n'est plus représenté que par les quelques centimètres d'aisance séparant le corps du voile.

## 2. *Espaces masculins*

« *Trait, bois, saute en selle et va ton chemin* »  
(diction)

Lorsque l'homme pénètre dans l'ombre de la tente, son premier geste consiste à se découvrir : il n'y cache ni son visage, ni sa tête. S'il est riche

et quelque peu oisif, il peut y passer une partie de la journée, surtout les heures chaudes et y convier des amis ou parents voisins à bavarder en buvant le thé. Si des visiteurs âgés s'y présentent et que la maîtresse de la tente est jeune, elle doit s'en éloigner et laisser aux hommes son domaine : il n'est pas convenable, pour un homme, de se tenir en présence d'un vieillard dans la compagnie d'une jeune femme, surtout s'il s'agit de sa propre épouse. Une femme âgée, en revanche ne sera jamais délogée de sa tente. Mais, dans la plupart des cas, les hommes ont trop à faire et sont bien plus souvent absents que présents. Si l'on excepte ceux qui s'adonnent à l'étude et à la prière, les maîtres d'école et les artisans, dont les occupations s'effectuent à l'ombre, tous les hommes valides sont sur les chemins. Selon qu'ils ont des pâtres et des bergers plus ou moins nombreux pour garder leurs troupeaux, ils disposent de plus ou moins de temps qu'ils utilisent en général, en période de paix, à accroître la production alimentaire par la chasse, l'agriculture et la cueillette.

### La chasse

La chasse est une activité masculine très prisée. C'est à la fois un sport et un jeu. On s'y mesure avec soi-même ou avec ses compagnons. On y gagne le prestige du vainqueur et le mets le plus apprécié : la viande. Nous avons en effet vu qu'on ne tue pas la chamelle, et que les jeunes chameaux sont tout juste suffisants à alimenter les échanges. L'essentiel de la consommation de viande de la tente, du moins chez les plus pauvres des éleveurs, provient donc de la chasse. C'est alors une activité productive autant que ludique :

*« Rien ne lui paraissait plus noble que d'abattre un mouflon dans les rochers de la montagne ou, au retour de la chasse, de décharger au milieu du camp, un chameau alourdi de quatre antilopes aux cornes annelées et aiguës (...). La fantaisie du songe mêlant ses émotions récentes et ses espoirs d'oryx pullulant, d'antilopes tuées à la première balle et qui s'abattaient les bras en croix sur leur fusil brûlant tandis que lui bondissait pour les achever en tournant vers l'est leur gorge blanche (22). »*

Les zones de chasse sont plus vastes que les terrains de parcours des nomades. Les antilopes (gazelles, addax, oryx) et les mouflons, qui sont avec les autruches les principales proies des chasseurs, ne sont pas contraints, comme les troupeaux des hommes, à la concentration, et n'ont pas à se soucier des emplacements des puits. Ils se déplacent pourtant en groupes selon des migrations régulières dictées par les saisons. Là où le pâturage est abondant, cependant, le gibier l'est généralement aussi (rappelons que nous nous situons à la période précoloniale). Les chasseurs utilisent le fusil, et parfois, posent des pièges dans les régions accidentées.

Lorsqu'un animal est abattu il est immédiatement égorgé rituellement en direction de la Mekke. Puis il est vidé de ses entrailles. Rapportée au campement, la viande est découpée en lanières et séchée au soleil. Il s'agit là d'un procédé classique de conservation de la viande utilisé aussi pour le chameau.

Les bergers, qui n'ont pas de fusils, chassent le lapin avec leurs chiens (s'ils en ont) tandis que les jeunes gens vont chercher dans les rochers lézards et sauterelles. En cas de disette notamment, les sauterelles sont enfilées, comme les dattes sur de longues tiges de graminée (*sbaṭ* ou *markab*). Elles sont grillées sous la cendre puis pilées. Le hérisson est un mets également apprécié, on le jette sur les braises, après l'avoir égorgé, afin de le débarrasser de ses piquants.

Dans ses articles sur la chasse dans le pays saharien et sahélien, In Tanoust (23) nous fournit de nombreux détails sur les différentes formes de gibier, leurs comportements, leurs modes de vie, leurs migrations, leur alimentation, leur reproduction, etc. En fait, il s'est surtout attaché à renseigner le chasseur européen qui voudrait exercer ses talents dans les régions désertiques. C'est pourquoi il ne décrit pas les méthodes de chasse des sahariens eux-mêmes. D'ailleurs le développement de la chasse motorisée a considérablement appauvri la faune saharienne. On ne trouve plus, ou très rarement, les autruches ni les grandes antilopes.

Nous terminerons cette section sur la chasse en signalant que l'addax possède une réserve de liquide dans son estomac. Cette particularité est bien connue des Rgaybāt dont certains ont eu l'occasion de l'utiliser en des circonstances souvent dramatiques.

## L'agriculture

Sans être une activité aussi prestigieuse que la chasse, l'agriculture de décrue occupe une place importante dans la vie des hommes. Si le jardinage a, chez les nomades, la réputation d'être « un travail d'esclave », les labours et les moissons ne sont nullement méprisées, et tout homme peut s'y livrer sans socialement déchoir.

Les principaux terrains de culture sont situés dans le bassin de la Sāgya al-Ḥamrā', dans des *ma'adar*, dépressions ouvertes qui se succèdent au fond des principaux oueds, formant, après les pluies, de vastes champs alluviaux. *Ma'adar* est une expression géographique désignant ces cuvettes naturelles, qu'elles soient cultivées ou non. Lorsqu'elles sont régulièrementensemencées ces zones d'épandage peuvent faire l'objet d'une appropriation. Cette appropriation reste cependant collective : toute zone cultivable incluse dans le *trāb ar-Rgaybāt* appartient collectivement aux Rgaybāt. En fait, il semblerait qu'ils n'aient pas dépossédé de leurs terrains de culture les populations de la Sāgya al-Ḥamrā' avec lesquelles ils ne sont pas entrés en conflit. C'est ainsi que les Takna (Zargiyīn pour la plupart), les 'Arūsi'n et les *awlād* Tidrārīn ont conservé le droit d'y cultiver librement. Des enquêtes sur place permettraient peut-être de retrouver quels étaient les anciens propriétaires des *ma'adar* exploités par les Rgaybāt à partir de leur expansion territoriale. Le plateau de la Ga'ada, pourtant considéré comme l'« *illiwīs* » de Sid Ahmad ar-Rgaybī depuis près de deux siècles, a continué à être cultivé par les Takna. Il est possible cependant que le développement

de l'élevage ait progressivement poussé les Rgaybāt à délaisser quelque peu l'activité agricole, et que les zones cultivables qu'ils ont ainsi abandonnées aient été à nouveau exploitées par d'autres.

En dehors de la Sāgya al-Ḥamrā', on trouve quelques *ma'adar* cultivés aux abords de la *gilta* Zammūr, près d'Iḡīl, aux alentours de l'oasis de Tindūf et tout à fait au sud-ouest du *trāb ar-Rgaybāt*, vers l'Adrār Suṭṭuf. Les fractions concernées par cette activité sont donc principalement celles qui nomadisent le plus souvent dans ces régions ou à proximité : al-Bbayhāt, al-Muḍnīn, *awlād* Tālib et quelques familles parmi les Brahīm u Dāwud, les Fuqrā, les *awlād* Šīh, les Swā'ad, les Thālāt. Les *awlād* Mūsā s'intéressaient fort peu à l'agriculture : leurs terrains de parcours y sont peu propices.

Pas plus qu'il ne choisit seul les pâturages qu'il parcourt le chef de famille ne décide des champs qu'il ensemeince. Les attributions sont déterminées au niveau des assemblées, et la répartition des lots se fait même souvent par tirage au sort. L'unité de mesure utilisée est le double pas (*šaḡwa*), d'environ 1 mètre, et les parcelles varient de 4 à 8 ares ; ce qui correspond à la surface qu'un groupe domestique moyen peut exploiter. Les limites sont marquées par des pierres.

Les fonds alluviaux de ces zones d'épandage étant riches, le rendement en est assez élevé : 10 à 13 quintaux d'orge à l'hectare. On y cultive principalement les céréales : le blé parfois, l'orge le plus souvent. Les semailles ont lieu quelques jours après la pluie. Chaque tente s'organise pour libérer un ou plusieurs hommes pour effectuer cette tâche. Derrière le semeur, qui opère à la volée, s'avance le laboureur. Il s'agit de faire vite :

*« Le labour est peu profond, la richesse du sol y supplée : les alluvions étant peu compactes, les charrues employées très légères et tirées par un seul animal suffisent ce qui offre l'avantage de pouvoir mettre le maximum d'attelages au travail donc de labourer une plus grande surface pendant la courte semaine où le labourage est propice (24). »*

L'araire est en bois et muni d'un court soc métallique. L'animal de trait utilisé est généralement le chameau. Le laboureur tient la poignée de l'araire avec sa main droite et la longe qui guide l'animal de la main gauche.

La moisson a lieu au début du printemps, quelle qu'ait été la période des semailles. Les nomades qui ont quitté les lieux après les labours y reviennent à la fin de l'hiver. Il faut en effet protéger la jeune récolte des dégâts éventuels que pourraient y provoquer les animaux des pasteurs. A ce moment du procès de production, les hommes d'un groupe domestique ne peuvent, seuls, mener à bien les opérations car il faut interdire aux troupeaux l'accès de la région. De même, moisson et battage imposent une coopération semblable à celle qui se pratiquait il y a peu de temps dans les campagnes françaises (on peut encore l'observer dans certaines régions). La coopération se fait la plupart du temps au niveau des campements. Dix à vingt hommes se réunissent et procèdent de la façon suivante :

*« La moisson a lieu en ligne, à la main (les gens arrachant des touffes d'épis avec leurs racines et donc de la terre qui restera plus tard avec la paille) ou à la faucille (ce qui est plus long mais évite la présence de la terre) (25). »*

Le sens des moissonneurs dépend de la direction des vents dominants c'est pourquoi, arrivés au bout du champ, les hommes reviennent à leurs points de départ afin de repartir dans le même sens. Ensuite a lieu le battage :

« Les épis sont empilés en grandes meules amenées sur les différentes aires de battage dans de grands filets de corde formant deux charges de part et d'autre du chameau de bât ou une grosse charge dans laquelle est noyé le bourricot qui le transporte.

Les aires de battage sont de petits fonds de dayas au sol de boue plane, dure et propre, proches des habitations temporaires. Là, autour d'un pieu de bois ou d'un homme, piquet tournant sur lui-même, tournant inlassablement, alignés par une corde reliée au centre et stimulés par un homme continuellement derrière eux, plusieurs ânes ou camélins, voire bovins ou juxtaposition de divers animaux (26). »

Le grain est ensuite séparé de la paille par un vannage qui s'opère à la fourche.

Après la récolte le grain est mis dans des sacs faits de bandes de tentes pliées en deux et cousues latéralement. Une bande de dix mètres de long cousue donne donc un sac long de cinq mètres contenant environ 250 kg de grain qui sera transporté à dos de chameau. Si la récolte excède les besoins du groupe domestique, le surplus peut être soit échangé sur place aux nomades qui passent par les lieux de culture, soit stocké dans des silos. Un silo est une sorte de magasin souterrain, de cave, à l'entrée étroite, sphérique et profonde de la taille d'un homme. Le fond est tapissé de sable et de paille destinés à absorber l'humidité. Un tel silo contient 100 sacs de 250 kg. L'ouverture est un trou circulaire de 1,50 m de diamètre qui est ensuite bouché de sable et de paille pour protéger la récolte de la pluie. Les silos sont souvent concentrés dans un espace qui ne peut pas être inondé. On appelle alors l'endroit *al-mars* et on y laisse un gardien, *al-marrās*, qui recevra 1 *sā'* (7 kg) de grain chaque fois qu'un sac sera retiré (pour la consommation ou pour la vente). Ces silos appartiennent collectivement à ceux qui les utilisent.

Il existe parallèlement des silos individuels, plus étroits, nommés *mahmūla* qui constituent plutôt les réserves particulières des groupes domestiques. Le grain ici stocké n'est pas destiné à l'échange. C'est une réserve alimentaire. Les bonnes années, c'est-à-dire les années pluvieuses, étant aussi favorables aux troupeaux qu'aux champs, les nomades n'ont pas tellement besoin de ce complément de nourriture qui, en revanche et puisqu'il peut être conservé, sera vital en cas de mauvaise année. Situés près du tombeau d'un saint, ces silos ne sont protégés que par la croyance qui veut que nul ne saurait y voler sans être rapidement victime d'un accident mortel.

L'époque de la moisson peut donner à ceux qui n'ont pas semé l'occasion de bénéficier d'une part des récoltes : les nomades peuvent en effet louer leurs bras comme leurs animaux, notamment dans le Dar'a, aux agriculteurs sédentaires ou semi-nomades (27).

D'autres types de contrats peuvent être établis entre les Rgaybāt eux-mêmes :

« Ils se cotisent pour cultiver (moment propice pour commencer début octobre) : l'un apporte le chameau, l'autre les grains à semer et la charrue. Ils discutent auparavant la part qui doit revenir à chacun. Par exemple : 1/4 ou 1/8 pour le chameau, 1/4, 1/5 ou 1/8 pour l'homme qui travaille. Cela dépend de si l'année est bonne ou mauvaise. Si l'année est bonne le chameau et les grains ont 1/2 ; en mauvaise année, les grains seuls ont la moitié, la charrue a le huitième. Si le chameau et la charrue appartient à l'un, puis les grains à l'autre, ils doivent se partager également. Si l'homme qui travaille n'a ni charrue, ni chameau, ni grains, il a droit au huitième mais il doit surveiller le champ jusqu'à la moisson ; le surveiller dans la mesure de ses moyens (28). »

La Sāgya al-Ḥamrā' étant, en quelque sorte, le « grenier du Sahara occidental », il ne faut pas s'étonner d'y voir réunis tant de tombeaux de saints. Nous avons cherché à ce phénomène de concentration des causes historiques, géopolitiques, économiques. Ces causes sont liées ; mais il nous semble que l'aspect économique soit tout de même déterminant : l'impossibilité de la sédentarité jointe à la richesse agricole de cette région (relativement, tout au moins, au reste du Sahara) a de tout temps obligé les cultivateurs qui ne *pouvaient y résider en permanence* à trouver le moyen de rendre la production agricole viable, c'est-à-dire la possibilité d'y laisser, en sécurité, leurs récoltes et leurs outils.

Certes la Sāgya al-Ḥamrā' est une zone de passage marchand importante ; certes elle est située à la fois à l'orée du Maroc et du Sahara sans avoir jamais été soumise à aucun pouvoir ; certes, enfin, ce fut, et c'est encore, une terre d'asile pour bien des mouvements de résistance. Pourtant nous serions tentés de dire qu'il y a autant de tombeaux de saints, dans la Sāgya al-Ḥamrā' qu'il y a... de *ma'adar*.

### La cueillette

La cueillette est une activité masculine. Elle n'est pas à proprement parler interdite aux femmes et aux enfants qui peuvent s'y adonner aux alentours de la tente, mais ils ne doivent pas s'en éloigner. Ce sont donc plutôt les hommes, qui, en période de disette ou même, plus simplement, lorsque les provisions en céréales sont insuffisantes, vont ramasser graines et plantes comestibles. A. Cauneille a établi la liste des principaux produits de ramassage et de cueillette des Rgaybāt al-Gwāsīm (29). Nous y renvoyons le lecteur qui désirerait en avoir le détail. Notons cependant qu'elle fait apparaître :

- 19 sortes de graines obtenues soit par dépiquage soit recueillies dans les fourmilières ;
- 11 sortes de baies cueillies directement sur certains buissons d'épineux ;
- 2 sortes de feuilles comestibles ;
- 14 plantes diverses (légumineuses, racines, etc.) ;
- 3 sortes de gommes recueillies à l'aide d'un bâton et souvent utilisées dans les préparations médicales.

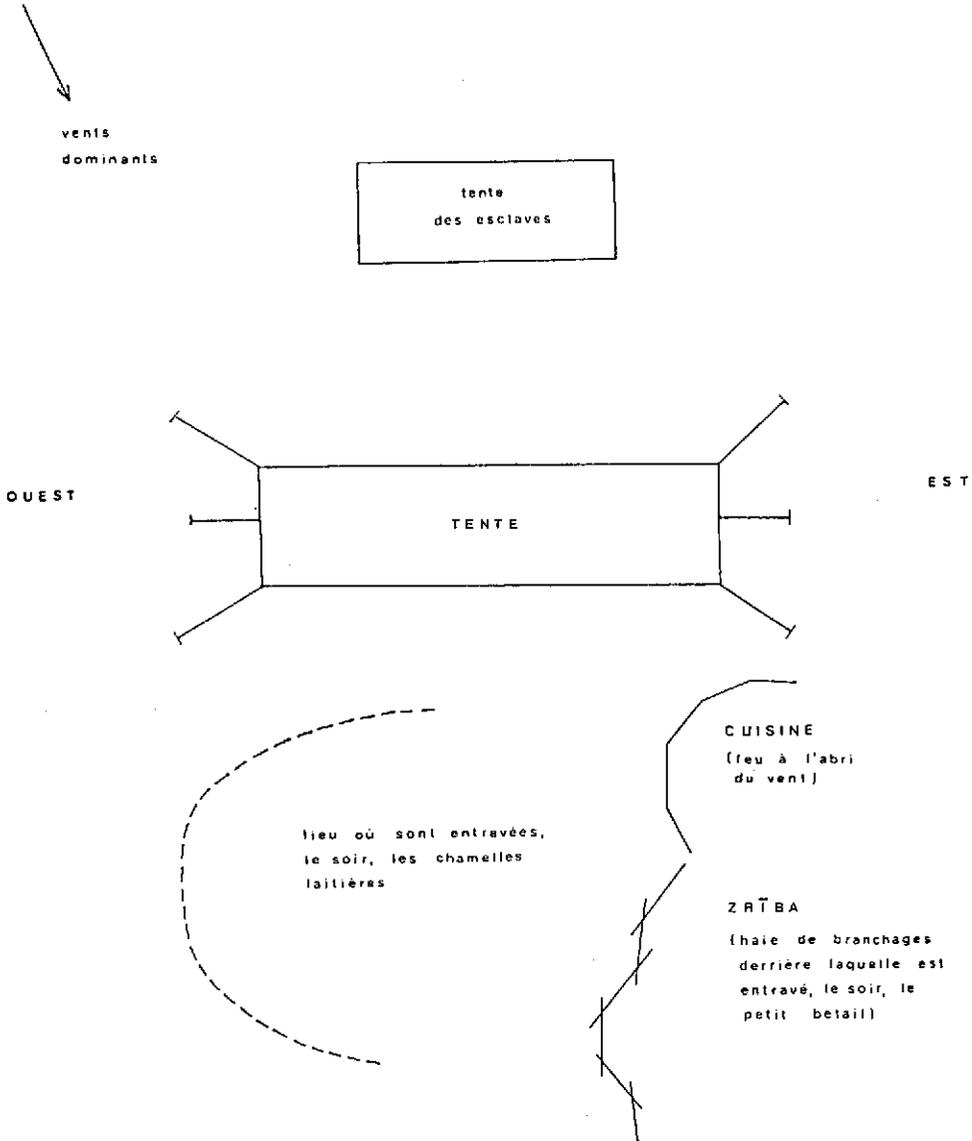
Ce sont donc les hommes qui apportent à la tente tout ce dont la femme a besoin pour préparer les repas de la famille. Ce sont également eux qui vont chercher l'eau nécessaire à la tente lorsque le puits en est éloigné de plus de 20 km. Dans la plupart des cas, le cercle de leurs déplacements, dont l'espace domestique est le centre, n'excède pas 50 km de rayon puisqu'ils rentrent chaque soir. Néanmoins, lorsque le puits est particulièrement loin, il arrive à l'homme de ne pas rentrer (les campements, l'hiver, s'installent parfois à plus de 100 km des points d'eau). De plus, il est des occasions qui amènent le chef de famille à s'absenter plus longtemps : lorsque la poursuite d'un animal égaré l'entraîne dans une course un peu longue, lorsqu'il se rend sur les marchés de la périphérie, une fois par an, pour y troquer son bétail, et quand il prend part aux *gazyān* (qu'ils soient offensifs ou défensifs). Seul l'homme adulte et libre fréquente les marchés. Même lorsque, pour des raisons de sécheresse exceptionnelle, les campements résident à proximité des villages, il est le seul à y pénétrer. Seul, enfin, il s'aventure aux franges de la périphérie hostile du *trāb ar-Rgaybāt*.

Nous voyons ainsi se dessiner l'espace de chacun des membres du groupe domestique. Il apparaît clairement que ces espaces diffèrent selon le sexe, l'âge et la catégorie sociale. Ces différences recourent fidèlement celles que nous avons observées dans la répartition des tâches. Nous pouvons donc en déduire une hiérarchie au sein de laquelle la femme et les enfants en bas âge ont une place très particulière en ce sens, d'une part, qu'ils ne jouent aucun rôle dans la production et que, d'autre part, ils sont l'objet d'une protection vigilante de la part des hommes, car ils représentent le cœur de cet édifice social et territorial, le moteur de sa reproduction et, donc, la garantie de sa survie. Nous pouvons représenter cette double hiérarchie par une figure géométrique faisant apparaître symboliquement cet ensemble se déplaçant au cours des saisons. La portion de territoire parcouru par chacun est en fait presque aussi vaste que le *trāb ar-Rgaybāt* lui-même. Cependant ce modèle nous paraît assez bien refléter la réalité. On le retrouve au niveau du savoir, de la connaissance qu'ont les individus de leur espace et de la faculté qu'ils ont de s'y diriger : les femmes mémorisent les paysages sans posséder réellement la science des traces ni celle des chemins ; les bergers connaissent les puits, les pâturages et les pistes des éleveurs à l'intérieur du territoire habituel des *Rgaybāt* ; seuls les hommes adultes et libres savent se diriger à la périphérie et sur les sentiers des caravanes et des *gazyān*. Cette hiérarchie mettrait à égalité esclaves, bergers et jeunes hommes libres si l'on ne tenait pas compte de sa dualité : elle est en effet ouverte pour les garçons libres, puisqu'en prenant de l'âge ils changent de catégorie, agrandissent leur espace ; elle est fermée pour les captifs qui ne seront jamais, quelque soit leur âge, autorisés à l'éloigner de la tente de plus d'une cinquantaine de km, à moins qu'ils n'aient acquis, grâce à la science de l'élevage, le privilège d'être bergers en *'azīb*, auquel cas ils s'élèvent dans la hiérarchie. Parmi les esclaves on voit donc se reproduire la hiérarchie des classes d'âge, mais l'horizon territorial autant que l'horizon social restent pour eux, bouchés. Ceux d'un individu libre, fût-il un enfant, sont ouverts.

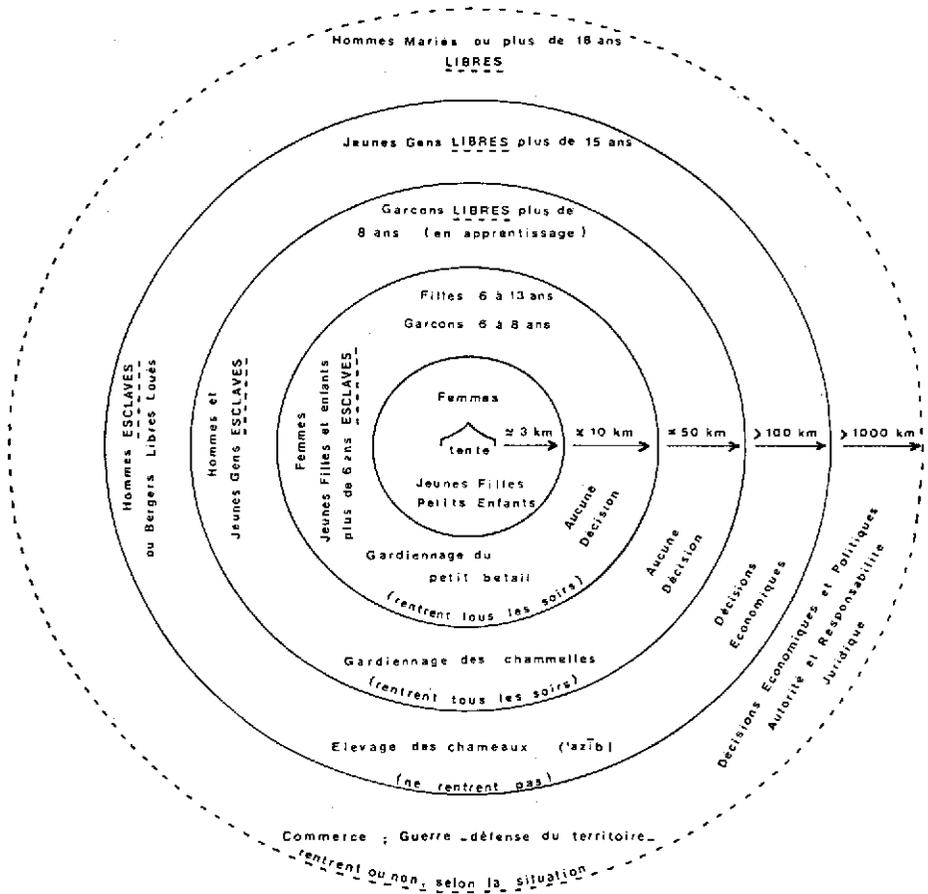
Cette potentialité le place donc hiérarchiquement au-dessus de l'esclave, quel que soit l'âge de ce dernier.

En poussant à l'extrême la logique de ce système nous devrions aboutir à la conclusion que les femmes et les jeunes filles sont au bas de l'échelle sociale. Mais nous l'avons dit, la place qu'elles occupent dans la reproduction les situe en quelque sorte, en dehors de cette hiérarchie qui ne peut donc

## L'ESPACE DOMESTIQUE



## ESPACES DE LIBERTÉ, ACTIVITÉS ÉCONOMIQUES ET HIÉRARCHIE SOCIALE



s'appliquer qu'aux membres masculins du groupe domestique. Néanmoins, retenons que l'espace de liberté le plus restreint est celui de l'épouse de l'homme libre.

## II. L'UNITÉ DE RÉSIDENCE : LE CAMPEMENT

A l'époque où nous nous situons, une tente n'aurait jamais pu nomadiser seule sans être rapidement la proie de quelques pillards. C'est d'ailleurs pourquoi tout homme qui, pour une raison ou pour une autre, rompait avec son groupe d'appartenance, était obligé de chercher au plus vite à s'assimiler (ou à s'inféoder) à un autre groupe. C'est en ralliant les isolés et les familles

ruinées que les Rgaybât ont en partie réalisé l'élargissement de la *qabîla*. Les raisons qui poussent les éleveurs à nomadiser ensemble répondent donc d'abord aux impératifs de la sécurité tout autant qu'au besoin de sociabilité. Sur le plan économique, au niveau de la production pastorale, les groupes domestiques semblent autonomes : les occasions qui imposent la coopération des membres de plusieurs tentes sont ponctuelles. Théoriquement, le procès de production peut se dérouler sans interruption, même si la tente est seule d'un bout à l'autre de l'année.

Mais le voisinage comporte bien des agréments. Il permet au chef de famille de s'éloigner plusieurs jours en sachant sa tente protégée, il facilite l'entraide à tous les niveaux et rend la vie quotidienne moins austère en donnant l'occasion aux différentes classes d'âge de se réunir, et aux intrigues amoureuses de se développer. Le voisinage crée des amitiés souvent durables en ce qu'il incite les individus à partager les moments de loisirs et même certains moments de travail. Source, il est vrai, parfois de conflits, cette proximité est tout de même source de joie et de tendresse : de même que les enfants sont heureux de se retrouver au moment des jeux, les jeunes filles se réjouissent de pouvoir se promener ensemble, et les femmes se plaisent à se réunir lorsque les hommes sont absents ; les jeunes gens se regroupent volontiers pour mesurer leur force, leur adresse ou leur esprit, et les plus âgés aiment à s'entretenir des dernières nouvelles et discuter des choix économiques et politiques à faire. Étant donné les impératifs de l'élevage et la dispersion des individus qu'ils provoquent, la présence de voisins signifie la rupture de l'isolement, l'enrichissement de la vie sociale et personnelle.

Le campement (*friġ*, pl. *firġan*) est l'ensemble des tentes qui sont dressées à proximité les unes des autres. Le terme de « proximité » est vague. Nous l'avons choisi à dessein car la distance qui sépare les tentes d'un même campement est extrêmement variable. Par ailleurs, à l'époque précoloniale où l'unité de nomadisation est la fraction, la notion d'unité de résidence, de campement, est beaucoup plus instable et surtout plus changeante, selon les lieux et les moments, qu'elle ne le sera lorsque la conquête dépossèdera les Rgaybât du contrôle territorial. Les campements d'une même fraction nomadisent alors plus ou moins groupés autant pour des raisons de défense que pour affirmer leur puissance numérique et leurs droits de priorité. Il est donc des moments où le campement se noie dans la fraction, et où le concept d'unité de résidence devient inopérant. Avant d'entrer dans le détail des activités collectives qui se déroulent dans les campements nous allons essayer de préciser la physionomie de cette réunion de tentes, et ses variations au cours des saisons et des époques.

### A. Sites, situations et organisation spatiale

Les sites sont choisis en fonction de la nature du sol et de la configuration du terrain ainsi que de l'importance numérique des tentes rassemblées. Les sols pierreux sont évités car, d'une part, ils sont inconfortables et il est difficile d'y planter la tente et, d'autre part, les petits enfants qui circulent pieds nus pourraient s'y blesser. Les tentes sont donc le plus souvent dressées dans

un fond d'oued. Dans les régions dunaires, les pasteurs préfèrent s'installer au sommet des dunes fixes : ils y profitent de la relative fraîcheur qu'y apporte la brise, l'été, et y évitent, l'hiver, les courants d'air froids qui circulent dans les espaces interdunaires. En cas de vent de sable, la vallée est aussi l'endroit le plus inconfortable qui soit. En revanche, lorsque l'air est très sec, c'est dans le lit de l'oued qu'il fait le plus frais : on change donc la tente de place en fonction du temps. Le haut de la dune reste cependant un endroit privilégié car il présente l'avantage de dominer les vallées environnantes et constitue un poste d'observation prisé d'où l'on peut surveiller le bétail et les allées et venues des uns et des autres. Quand et là où règne l'insécurité, les campements sont à la fois plus groupés et plus importants. Le choix des sites est alors plus restreint, et il arrive que toutes les tentes ne puissent bénéficier du confort des sols sableux. C'est un inconvénient qui se rencontre chaque fois que la concentration des tentes est imposée par les circonstances.

La situation des campements au cours de l'année varie en fonction de l'eau et des pâturages. La proximité des puits est imposée pendant tout l'été, celle des mares et des zones salées à l'automne. L'hiver, en revanche, les chameaux buvant peu, la contrainte de la localisation des points d'eau est moindre. Mais tout au long de l'année les campements suivent les pâturages, et c'est leur situation qui impose celle des tentes. Des restrictions sont imposées par l'insécurité (plus forte en hiver qu'en été) que crée la présence, en certaines régions, des groupes ennemis, qu'il s'agisse d'autres pasteurs nomades ou de l'armée des chrétiens : en règle générale les campements tendent à s'établir le plus loin possible de ces pôles de répulsion.

La physionomie d'un campement est variable. Elle dépend tout d'abord du nombre de tentes présentes. Ensuite, selon la nature des relations qui unissent les individus et la saison, les tentes sont plus ou moins rapprochées, plus ou moins écartées. L'hiver, en effet, à la période du rut, les étalons des différents troupeaux sont nerveux et risquent de se battre s'ils sont en présence les uns des autres : les tentes s'écartent. L'été, cet inconvénient disparaît. Il fait chaud et les femmes ne souhaitent pas avoir à trop marcher pour se rendre visite : les tentes se rapprochent. D'une manière générale les tentes des groupes domestiques qui sont aussi des proches parents réduisent plus la distance qui les sépare que les simples voisins. Mais lorsqu'un jeune homme se marie, des relations de pudeur accrues s'instaurent notamment entre la jeune épouse et ses beaux-parents : les tentes s'écartent. Si deux amis qui aiment à être voisins ont des épouses ou des enfants qui ne s'entendent pas : les tentes s'écartent. Une femme âgée devenue veuve souhaite-t-elle garder sa propre tente tout en devenant dépendante matériellement de son fils et de sa belle-fille : les tentes se rapprochent. Quelqu'un vient-il à manquer de piquets pour attacher sa tente : il l'arrime à celle de son voisin (à condition que les étalons ne soient pas en rut), etc.

On voit donc que bien des cas de figure peuvent se présenter. Il faut donc déterminer au-delà de quelle distance les tentes forment, ou ne forment pas, un campement, et ce que connote l'appellation *frîg*. La réponse à ces questions est aujourd'hui facile à donner puisque le campement est devenu

l'unité de nomadisation, et qu'à son niveau sont prises toutes les décisions qui dépendaient jadis de l'assemblée de la fraction. Mais à l'époque précoloniale, l'unité de résidence est beaucoup plus instable qu'elle ne l'est aujourd'hui, et un groupe domestique peut un jour faire partie d'un campement et quelques mois plus tard, d'un autre. L'étude de l'agencement des tentes nous fournira un élément de réponse. L'examen des moments de la vie sociale qui réunissent les voisins nous permettra de le compléter.

Un *frīg* est un regroupement de tentes. Les Rgaybāt, comme les Maures, considèrent qu'ils ne sont plus groupés à partir du moment où il faut plus d'une demi-journée de marche pour se rendre d'une tente à l'autre. Un voisin est donc quelqu'un qu'on peut aller visiter à pied dans la journée en étant de retour chez soi pour la prière du soir. Ce critère n'est cependant pas suffisant pour déterminer la composition d'un *frīg*, puisqu'il est des moments où deux campements sont rapprochés au point qu'un coup de fusil tiré chez les uns puisse être entendu chez les autres ou même au point d'être à portée de voix (lorsqu'ils sont, par exemple, installés sur deux cordons de dunes voisins).

Les tentes d'un campement sont alignées. La ligne qu'elles déterminent est plus ou moins droite selon que les tentes sont espacées ou rapprochées. L'aspect rectiligne de cet agencement spatial est plus strict lorsque les tentes sont proches : il convient alors de respecter la vie privée de chacun et nous avons vu que les seuils du privé et du public sont déterminés par les limites des champs visuels. L'alignement strict, seul, empêche les uns de voir chez les autres. Quand les tentes sont assez éloignées pour que ce qui s'y passe ne soit pas distinctement visible de l'une à l'autre, cette exigence diminue et peut laisser la place à celle du confort. On recherche alors d'abord le sable et l'alignement devient plus une tendance qu'une réalité.

Lorsqu'un seul lignage est représenté, le campement se compose d'une seule ligne. Dans le cas contraire il y a autant de lignes que de lignages. Lorsqu'une même fraction réunit un grand nombre de tentes et que la nécessité de la concentration (économique ou politique) s'impose, le campement se présente donc sous la forme de plusieurs lignes, chacune étant constituée des membres d'une même famille élargie. Au centre du campement, qu'il soit formé d'une ou de plusieurs rangées de tentes, se trouve toujours la tente de la personnalité la plus importante : le chef de la fraction, le chef de lignage, le père de famille nomadisant avec ses fils mariés ou, plus simplement, le plus âgé. Cela n'apparaît pas toujours avec évidence, car si plusieurs tentes viennent rejoindre un campement déjà installé depuis quelques temps sur un pâturage, les nouveaux arrivants dressent toujours leurs tentes à l'est de la dernière montée : l'ouest du campement est devenu un endroit impur et infesté de *ǧnūn*, car c'est là que sont égorgés les animaux éventuellement consommés par les familles.

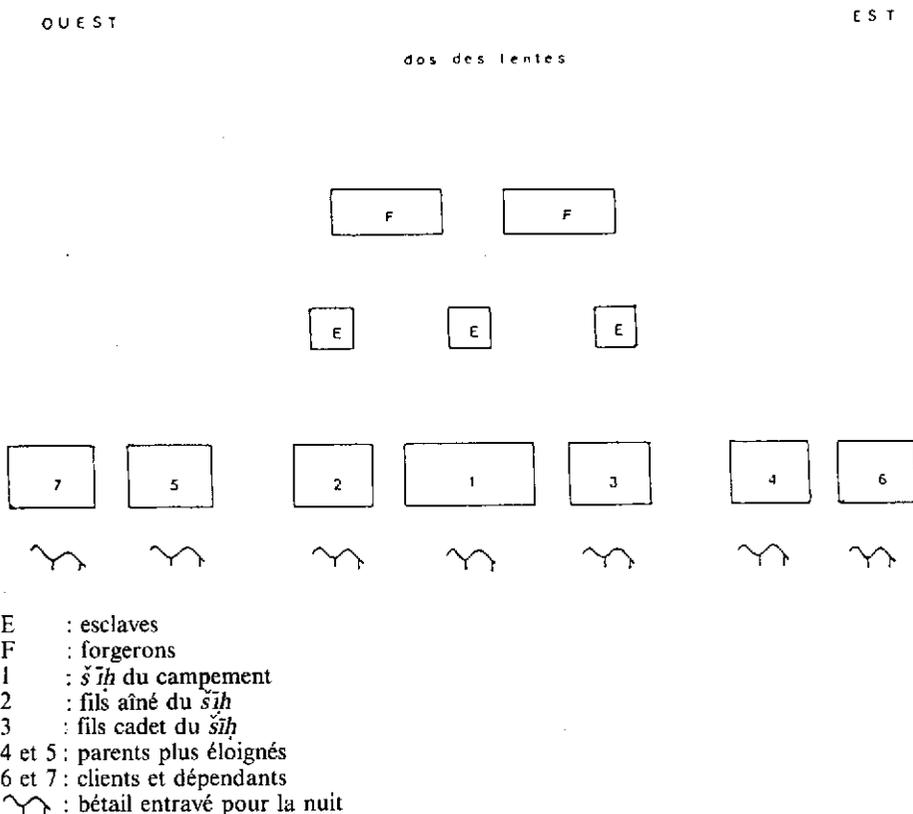
Chacun entrave devant soi, le soir, son troupeau de chamelles. Lorsqu'un homme nomadise avec ses fils mariés, et que le troupeau familial n'a pas été scindé ou que les jeunes gens n'ont pas suffisamment de bétail pour être autonomes, les chamelles sont entravées devant la tente du père, et le petit bétail, s'il y en a, devant celles des fils. Là aussi, cependant, tout dépend

de l'écartement des espaces domestiques : les troupeaux ne sont pas obligatoirement devant l'ouverture de la tente si les voisins sont à quelque distance.

Le forgeron, comme l'éventuel griot (nous avons vu que les griots sont rares chez les Rgaybāt) s'installent près du chef du campement, car c'est généralement l'éleveur le plus aisé. En l'absence d'une personnalité dominante, l'un comme l'autre se mettent à côté de la tente la plus riche. Les éventuels protégés/dépendants font de même. Si le campement est groupé, forgerons, griots et dépendants s'installent à la périphérie. Les esclaves, en revanche, sont toujours derrière leurs maîtres afin de rester constamment à leur disposition.

Bien souvent les tentes les plus proches sont celles dont les occupants ont entre eux la relation parentale la plus étroite. C'est ainsi que le noyau de chaque campement est généralement formé par un homme âgé et ses fils mariés. Ensuite viennent les cousins, les amis qui ont choisi de nomadiser en leur compagnie. L'unité de résidence tend donc à être composée par une famille élargie, la soumission à l'autorité paternelle empêchant moralement les fils de s'éloigner (ce qui peut cependant arriver). A la mort du père, les

## MODÈLE DE CAMPEMENT



frères se sentent plus libres de se séparer s'ils le souhaitent, et cherchent souvent soit à créer leur propre campement, soit à rejoindre des amis de leur classe d'âge. Cette rupture résidentielle est plutôt le fait des cadets qui veulent ainsi se soustraire à l'autorité des aînés. De plus, les jeunes sont astreints, vis-à-vis de leurs frères plus âgés, aux mêmes contraintes de pudeur qu'ils le sont (ou l'étaient) vis-à-vis de leur père : si l'autorité de l'aîné n'est pas forcément pesante, la vie quotidienne est plus détendue quand il n'est pas là. La consanguinité joue donc, au niveau de l'unité résidentielle, un rôle contradictoire : elle pousse, d'une part, les agnats à vivre ensemble, car c'est entre proches parents que la solidarité est la plus forte ; d'autre part, elle les pousse à s'éloigner les uns des autres, car c'est aussi entre proches parents que les contraintes psychosociales sont les plus vives.

Compte tenu de ces tendances, nous pouvons déduire que les campements les plus stables sont ceux qui regroupent, autour d'un homme âgé, les tentes de ses fils adultes mariés ou, autour d'un homme riche et influent, celles de ses proches ou lointains parents plus ou moins économiquement dépendants. Comme, la plupart du temps, il est rare qu'un homme soit riche et

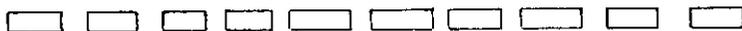
### MAḤṢAR

QUEST

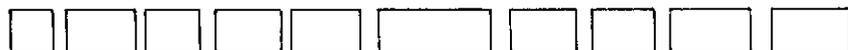
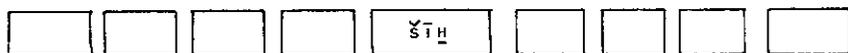
EST

dos des tentes

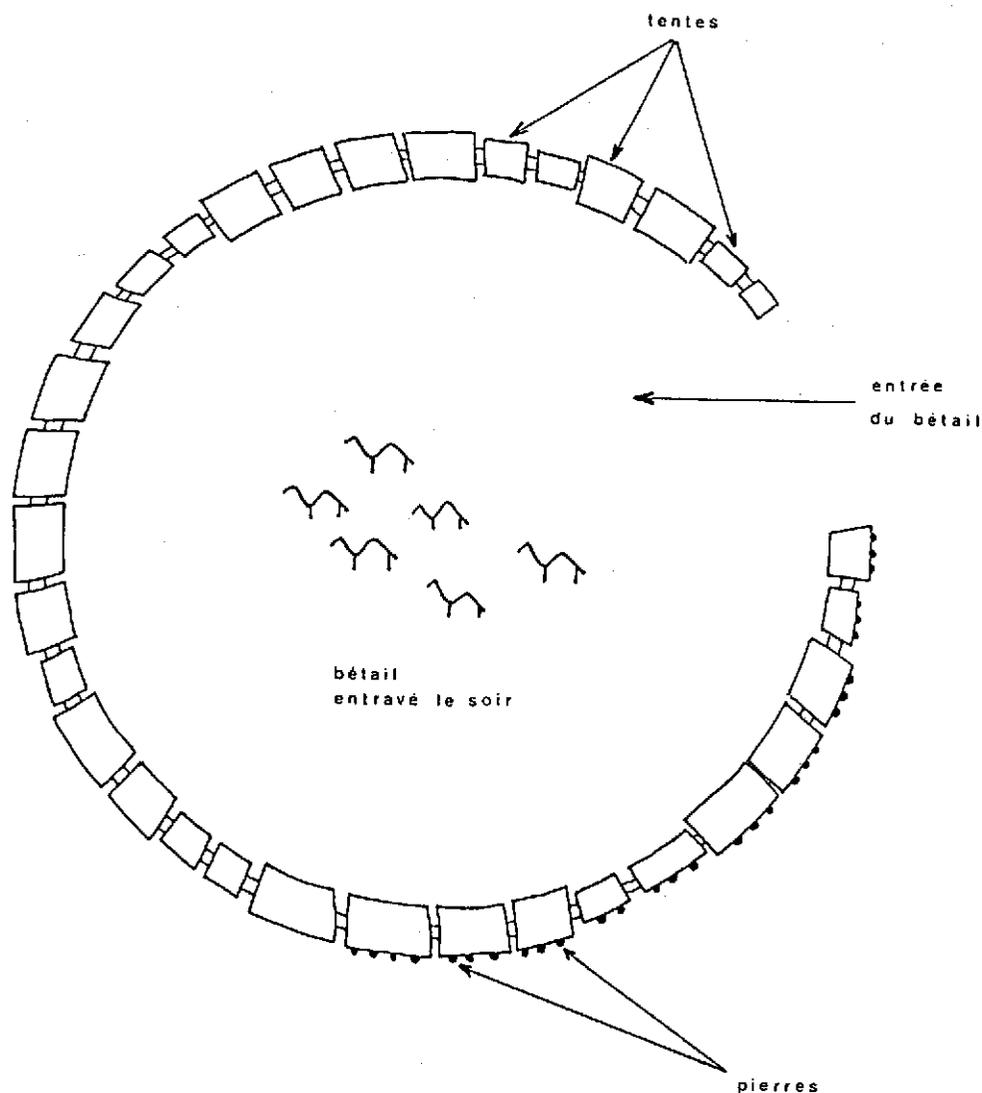
esclaves  
forgerons  
dépendants



 esclaves et forgerons



## MODÈLE D'ANAWAL



influent sans avoir atteint un certain âge, ces deux types de campements sont à peu près semblables dans leur composition, si ce n'est que les seconds sont plus grands que les premiers : les « grandes » tentes attirent toujours plus de monde que les autres. Les campements uniquement composés d'hommes jeunes sont plus instables, sans pour autant être plus rares : dans l'état actuel de nos connaissances il nous est impossible de déterminer dans quelle proportion ces différents campements types se rencontraient à l'époque précoloniale.

Examinons en quelles circonstances sont constitués les « grands » campements, unités résidentielles regroupant de 50 à 150 tentes (nombres approximatifs fournis par les Rgaybât que nous avons interrogés à ce sujet). Les concentrations donnent lieu soit à un *maḥṣar*, campement agencé en rangées rectilignes, soit à un *anawāl*, campement dressé en cercle. Dans le premier cas, un espace de quelques mètres au moins sépare la plupart des tentes ; dans le second, les tentes voisines sont arrimées aux mêmes piquets latéraux de façon à former une barrière continue. Le *maḥṣar* est un espace ouvert ; l'*anawāl* délimite un espace clos. Le premier se rencontre dans le désert ; le second est fréquent aux abords des centres sédentaires.

Les Rgaybât, semble-t-il, ne se réunissent plus en *anawāl* depuis la colonisation. Nous n'y avons d'ailleurs trouvé aucune mention dans la littérature coloniale. C'est une forme d'unité résidentielle qui était cependant encore constituée au début du siècle, puisque nous avons rencontré des Rgaybât âgés qui se souviennent l'avoir vécue, et qui ont bien voulu nous la décrire. D'après nos informateurs, ce type de campement a pour but principal de protéger les tentes et le bétail des voleurs. C'est pourquoi il s'impose, en dehors du Sahara, aux approches des villages, dans des régions où la densité de la population est, comparativement au désert, importante. La face aveugle des tentes, c'est-à-dire l'extérieur du cercle, est protégé de la façon suivante : des pierres sont disposées sur la toile des tentes, la fixant à terre afin que le moindre mouvement apporté à cet équilibre fragile donne l'alerte. Le cercle est généralement rompu en une « porte » fermée par un tronc d'arbre ou par une barrière d'épineux. C'est par là que, le soir, entre le bétail qui est ramené au campement. Chacun, après la traite, laisse ses animaux se mêler à ceux des autres, formant un troupeau unique, au centre du cercle. Cela n'est évidemment possible qu'en dehors de la période de rut des étalons. Cette disposition des tentes se rencontre aussi dans des régions où les prédateurs animaux (hyènes et chacals essentiellement) menacent le bétail : il est fréquemment adopté par les moutonniers dans le Zammūr. Cet habitat circulaire, aujourd'hui tombé en désuétude, réunissait les nomades par fractions à une époque où ils étaient moins nombreux et où ils estivaient rarement dans le désert. Il est possible qu'il ait également correspondu à un stade historique où l'égalité des unités domestiques, tant économique que politique, était plus grande (pas de dépendants/protégés), et où l'ensemble de la *qabila* était indistinctement sous la protection des Takna. On retrouve ce type d'habitat en pays berbère (douars) dans le Sud du Maroc. Le terme lui-même est d'origine berbère : *nwāla* désigne, dans la région du Sūs, une petite hutte, et le mot *anawāla* est utilisé au Sahara occidental pour nommer un petit campement, souvent formé par des tentes de cotonnade légère (*banya*), parfois utilisé dans les périodes de déplacement rapide par un groupe restreint.

Sur le plan hiérarchique, notons avec intérêt que la place de la tente du chef est indifférenciée et que les tentes des esclaves (peu nombreuses à l'origine) participent au cercle au même titre (parce qu'à la même place) que les autres. Généralement cependant, les notables (ou simplement les plus

âgés) évitent de se placer près de la « porte » pour éviter les désagréments causés par la souillure qu'y répand le bétail et le bruit des allées et venues.

« Dieu a dit aux hommes de se réunir non pour tuer mais pour se défendre » nous a-t-on assuré. En établissant un *anawāl*, ils se gardent des voleurs. Quand ils forment un *maḥṣar*, ils préviennent les *gazyān*. Les guerriers qui viennent, en *gazzi*, enlever le bétail ne sont pas considérés comme des voleurs, mais comme des ennemis ; le ou les individus qui s'infiltrèrent subrepticement dans un campement pour s'emparer d'objets de valeur sont des voleurs. Les premiers marchent dans la lumière et s'attaquent aux hommes ; les seconds se glissent dans l'ombre de la tente momentanément vide et dépossèdent les femmes. Les premiers s'honorent ; les seconds se déshonorent. Un guerrier qui, après s'être rendu maître des troupeaux d'un campement, dévalise les tentes agit comme un voleur et devient l'objet de la réprobation générale.

Lorsque les pasteurs étaient contraints d'estiver aux alentours du *wād Nūn* ou même du *wād Dar'ā*, ils n'y craignaient que les voleurs, car les *Takna* y assuraient pour eux la sécurité des gens et des troupeaux. *Faṭima mint al-Halīl* se souvient de certains étés où la plupart des *Rgaybāt Sāhil*, dans ces régions, formaient de grands campements circulaires établis à quelques kilomètres les uns des autres. Se succédaient ainsi l'*anawāl* des *awlād al-Qāḏī*, l'*anawāl* des *awlād Laḥsan*, l'*anawāl* des *awlād al-Ḥusayn*, l'*anawāl* de l'*ahal Ballāw*, etc. Les sous-fractions forment plus facilement un *anawāl* que les fractions étant donné le nombre de tentes qu'il faudrait inclure dans le cercle pour réunir tout le monde. A l'époque coloniale, les grands rassemblements politiques mettant les représentants de la *qabila* en rapport avec les autorités coloniales s'effectuaient en carré. On retrouve, dans cette disposition, l'aspect « égalitaire » de l'*anawāl* comme symbole d'une solidarité inattaquable, en même temps que l'expression de la force (le carré par opposition au cercle).

Quand ils estivent dans le désert, les *Rgaybāt* remettent leurs tentes en ligne. L'été est une saison à la fois de concentration et de dispersion : dispersion pour les différentes unités de nomadisation dont chacune rejoint un puits permanent, concentration pour les campements d'une même unité de nomadisation qui se regroupent alors, resserrent les rangs de façon à ce que chaque fraction (ou sous-fraction) forme un *maḥṣar* de part et d'autre du puits en direction des pâturages. Le puits est ainsi entouré de *maḥṣar* plus ou moins importants et plus ou moins nombreux. Les habitants d'un même campement doivent impérativement emprunter, pour aller au puits, le chemin le plus courts (*tursān masagmī* : « les voies droites »), et ne pas laisser leur bétail s'en écarter. En été, les corvées d'abreuvoir, nous l'avons dit, se succèdent sans interruption jour et nuit. Il est donc indispensable qu'une certaine discipline règne, à la fois pour que toutes les chamelles soient régulièrement abreuvées et que les gens n'aient pas trop de sujets de mécontentement. Sur le puits même, chaque *maḥṣar* dispose d'une *rkīsa* fourche de bois qui est la propriété collective, en général, d'une fraction ou d'une sous-fraction, sur laquelle passe une ou plusieurs cordes reliant le seau à l'animal de trait ou à la main de l'homme qui puise. Cette appropriation

des fourches par un groupe est importante car, si le débit de l'eau vient à diminuer, les priorités d'accès sont immédiatement données par la *rkīza*.

L'époque des mares est celle qui provoque la plus grande concentration de campements. Elle peut durer de 20 jours à deux mois environ selon les sols et les pluies. Il est arrivé, les bonnes années, que presque tous les Rgaybāt, à l'exception des moutonniers, se retrouvent ainsi dans l'Igīdi ou l'erg Šāš autour d'une ou plusieurs importantes *dāya*. C'est un moment privilégié, car la présence de ces mares est signe d'abondance : l'année sera bonne. C'est la période la plus active sur le plan de la vie sociale : les campements sont proches, il ne fait ni trop chaud ni trop froid et le lait ne manque pas. Les mariages sont souvent célébrés en cette saison.

Cette concentration de tentes et de troupeaux implique une organisation : il faut éviter que les animaux ne souillent l'eau, que les étalons ne se battent et, d'une façon générale, empêcher que les querelles, provoquées par les médisances ou par la délinquance, ne dégèrent.

L'hiver apporte le temps des *gazyān*, et les hommes ont fort à faire pour assurer à la fois la protection de leurs familles et de leurs troupeaux, la surveillance des mares ainsi que la police interne des campements. Pour ce faire, comme à chaque fois qu'un *maḥṣar* réunit un grand nombre de tentes, certains d'entre eux, désignés parmi les plus valeureux et les plus sages, forment un Conseil temporaire, l'*ayt arba' īn* (30) qui siège en permanence. Les hommes de l'*ayt arba' īn* vivent ensemble à l'écart, et se partagent les tâches de surveillance en se relayant pour former des patrouilles. Nous reviendrons au chapitre suivant sur la composition et le rôle de cette assemblée.

Lorsque les mares sont épuisées, la véritable dispersion des campements commence. Le Conseil est dissout. Cette dispersion est cependant limitée, en temps de guerre, où le *maḥṣar* reste la forme d'habitat la plus fréquente. Le petit *frīg* de quelques tentes (qui correspond approximativement à une ligne du *maḥṣar*) tel qu'il s'est quasiment généralisé à partir de l'époque coloniale, est donc, jusqu'en 1934, l'unité de résidence la plus rare. C'est pourtant celle qui, étant donné l'organisation sociale de la production, est la plus adaptée aux conditions géographiques. Il ne s'agit, à l'époque que nous étudions, que d'une condition idéale de nomadisation vers laquelle tendent les Rgaybāt, et qu'ils réalisent dès que cesse le danger des *gazyān*. Ce danger est omniprésent. La sécurité, qui provoque immédiatement la dispersion du *maḥṣar* en petits campements varie selon les lieux et les moments. Elle dépend, jusqu'au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, des alliances de protection et de leur efficacité : elle est plus grande au centre du territoire, près des campements des Takna, qu'à la périphérie.

Lorsque les Rgaybāt cherchent à se libérer de ces alliances contraignantes en engageant parallèlement leur processus d'expansion territoriale, les campements sont obligés, dans les limites de la situation et de l'abondance des pâturages, de se concentrer. A partir de 1934, *anawāl* et *maḥṣar* constitueront des événements exceptionnels de la vie nomade. Seule la période des mares recréera, pour quelques semaines, des conditions d'habitat et de mode de

vie qui évoqueront, pour les plus âgés, ce qui était bien souvent le quotidien de la période précoloniale.

## B. Les relations de voisinage

Nous avons dit que chaque groupe domestique semblait être autonome. Il arrive pourtant que les hommes ou les femmes d'un même campement se réunissent pour mener à bien certains travaux. Ces réunions se font sur la base de la coopération bénévole, soit parce qu'elles ont lieu à tour de rôle chez tous, soit parce que la tâche à entreprendre intéresse tout le monde de la même façon. Cette forme de coopération est nommée *twīza* ; le terme, comme la pratique qui s'y rattache, sont d'origine berbère. La *twīza* est organisée par les hommes au moment des récoltes, lorsqu'il faut tondre le bétail, s'il faut creuser un puits ou le réparer. Elle est organisée par les femmes lorsqu'elles tissent, cousent une tente ou une *banya*, ou dressent, pour la première fois, une nouvelle tente. La *twīza* est une forme d'entraide réciproque. Elle ne dure généralement pas plus d'une journée et instaure une atmosphère de fête dans le campement. La personne qui a ainsi demandé de l'aide à ses voisins se charge des repas, souvent copieux puisqu'on égorge toujours, en ces occasions, un mouton, une chèvre ou même un jeune chameau.

Lorsqu'il s'agit de la réfection ou du forage d'un puits, les hommes du campement emmènent un chameau à égorger qu'ils se partageront, du thé, du lait, et un esclave pour faire la cuisine. C'est au printemps qu'a lieu la tonte du bétail (au mois de mai). Chaque propriétaire appelle ses voisins. L'ensemble des hommes travaille donc à tondre tous les troupeaux les uns après les autres. Les bergers et les esclaves sont évidemment largement mis à contribution.

Lorsque les femmes sont réunies chez l'une d'elle à coudre ou à tisser, dans le cadre de la *twīza*, c'est celle qui a convié ses voisines à l'aider qui leur fait servir du thé tout au long de la journée, et un repas de viande le matin et le soir (souvent présenté sous la forme d'un ragoût de mouton). Si un homme vient à passer à proximité de la tente laborieuse, les femmes s'amuse à le prendre pour cible en lui lançant un peloton de laine (il est bien sûr inconvenant d'assaillir ainsi un homme âgé). S'il est touché, le passant doit faire un cadeau aux femmes pour qu'elles acceptent de se remettre à l'ouvrage. Ces rites sont l'occasion de nombreuses plaisanteries. Il en existe d'autres, dans le même esprit, qui s'accomplissent en de multiples circonstances dès qu'une assemblée féminine est réunie. Il s'agit toujours de s'amuser à mettre les hommes qui s'y aventurent dans des situations gentiment embarrassantes et d'exiger d'eux un cadeau qui doit les libérer de cet embarras.

L'aspect de fête de ses journées de *twīza* provient à la fois de l'état d'esprit qui y règne et du fait qu'on y consomme de la viande. Les repas de viande sont, la plupart du temps, chez les nomades, réservés à une célébration : une fête religieuse, un mariage, l'imposition du nom d'un nouveau-né, une alliance, un traité de paix, le passage d'un hôte, etc. La viande (comme

d'ailleurs le thé) est une denrée précieuse et rare. Elle est partagée entre les habitants d'un même *fr̥ig*, notamment lorsqu'ils sont proches parents : lorsqu'un éleveur égorge un animal, il fait porter à ses voisins immédiats une part de viande séchée et de graisse (provenant de la bosse du chameau). La répartition de certains morceaux, et en particulier des abats, se fait en fonction du statut du chef de famille, selon la coutume : l'invité et le griot ont, en priorité, les côtes et le foie. Cette part est donnée aux femmes s'il n'y a ni invité, ni griot ; le marabout reçoit le cœur et le jarret ; le vieillard l'épaule ; le guide, la tête ; le forgeron a droit à la tête du mouton mais lui offrir la tête du chameau est lui faire une injure ; l'esclave a le ventre (tripes) et le cou ; celui qui a sacrifié l'animal a la queue, les pis et un ou plusieurs pieds ; le chef guerrier de renom a la moelle des os des membres antérieurs. Notons qu'il est interdit aux jeunes gens de manger de la moelle en présence des plus âgés. Nous avons enquêté sur la signification de cette répartition en essayant de déterminer, au niveau des goûts, quelle hiérarchie on pouvait établir entre ces différentes parts. Cette investigation n'a pas donné les résultats escomptés. D'après la plupart des personnes interrogées, il ne s'agit pas d'une affaire de goût mais de symboles. Certains de ces symboles ne sont pourtant pas très clairs. Si nous arrivons à comprendre immédiatement que la tête de l'animal soit réservée au guide qui est à la « tête » des expéditions, et, à la rigueur, que le cou soit laissé à l'esclave car une nuque baissée est synonyme de soumission, les significations des autres attributions ne nous apparaissent pas avec évidence. Certains disent que le forgeron reçoit la tête du mouton car il possède l'intelligence du feu et des métaux. Par ailleurs on ne peut lui offrir celle du chameau car les traditions rapportent que l'ancêtre des forgerons est mort égorgé entre les mâchoires d'une tête de chameau (cuite) qu'il avait voulu manger. Depuis ce jour, la tête du chameau est laissée aux esclaves. Ces explications sont peu satisfaisantes. Les Rgaybât semblent avoir reproduit, de génération en génération, des pratiques qu'on peut dire rituelles, sans en connaître ni l'origine ni la signification. Aujourd'hui, cette répartition n'a plus cours.

Aussi exceptionnelle soit-elle, la consommation de viande donne lieu à une association au niveau du campement : les tentes égorgent et se partagent un animal à tour de rôle tout au long de l'année. Il s'agit parfois d'une association à deux ou trois tentes, tout dépend de la composition de l'unité de résidence et de la richesse des familles représentées. Toutefois on peut dire, à la limite, que l'unité de résidence, le *fr̥ig* (et la rangée du *maḥṣar*?) tend à définir une unité de consommation, tout au moins en ce qui concerne la viande et le thé à l'occasion des fêtes religieuses et des *twīza* successives. La tente du chef (quand chef il y a), qui est généralement la plus aisée, est celle qui égorge le plus souvent car c'est là que les hôtes de passage sont les plus fréquents. C'est donc dans le campement des plus riches, lorsqu'ils sont généreux, que viennent s'installer les parents pauvres. C'est en effet là qu'on y reçoit le plus de viande, de thé, et que règne une abondance relative. C'est par le biais de la distribution de nourriture, comme de bétail en *mnīha* (prêt), que les notables les plus ambitieux parviennent à s'entourer d'une clientèle plus ou moins nombreuse. La générosité est aussi importante, dans

la réputation — et donc l'influence éventuelle — d'un homme, que la sagesse, la piété ou la bravoure : un chef de famille riche mais avare avec ses voisins ne pourra jamais jouer un rôle politique de premier plan.

Deux autres tâches, sans pour autant donner lieu à la *twīza* et à la fête qui s'y rattache, requièrent une coopération entre voisins : l'approvisionnement des tentes en eau et en denrées diverses. Chaque groupe domestique se charge d'aller puiser l'eau dont la tente a besoin lorsque le puits n'est pas éloigné. Au nord du Zammūr les corvées d'eau se font surtout à dos d'âne et au sud, à dos de chameau. Si le puits est à moins de 20 km du campement, les ânes, tout au long de la journée, font la navette. Ils sont conduits par des enfants, des servantes ou des jeunes hommes, exceptionnellement par une femme libre. S'il faut aller quérir l'eau à plus de 20 km, les hommes du campement s'organisent pour y envoyer tous les deux jours, une petite caravane de chameaux de bât qui rapporte, dans des outres de grande contenance, de l'eau pour tous en quantité suffisante.

L'approvisionnement en denrées agricoles et produits d'importation se fait en moyenne une fois à deux par an. La plupart des échanges ont lieu sur les marchés du *wād Nūn* jusqu'à l'installation du *Ṣayḥ Mā' al-'Aynīn* à Smara et le développement de ce village/marché (31). A Smara, les *awīād Bū as-Sba'* apportent, du sud, des produits soudanais et des esclaves, les *Takna* y proposent les marchandises du Sud-marocain et les denrées agricoles. Les *Rgaybāt* y mènent donc souvent leurs chameaux en guise de monnaie d'échange, bien que les cours pratiqués dans les foires marocaines soient plus intéressants et continuent d'attirer grand nombre d'entre eux. De toute façon, la prospérité de Smara est de courte durée, et ceux qui avaient pris l'habitude de s'y rendre recommencent à fréquenter les marchés du *wād Nūn*. Les *Rgaybāt*, ne l'oublions pas, ne font jamais de commerce. Les premiers d'entre eux qui, ruinés, se résoudront, après 1934, à acheter des marchandises pour les revendre ailleurs, seront l'objet de la réprobation générale.

H. Babeau, instructeur militaire, dans son cours des affaires indigènes de 1961-1962 sur le *frig Reguibi* (32) nous fournit des précisions chiffrées sur l'organisation d'une caravane de ravitaillement. Il s'agit d'un campement de *Rgaybāt al-Gwāsīm* (*ahal Brahīm u Dāwud*, *ahal Sidī 'Allal*) composé de 14 tentes dont celle d'un maître d'école et celle d'un forgeron. Le cheptel total du campement comprend 600 camelins et 1 600 ovins. Les tentes s'organisent à deux ou trois pour garder leurs troupeaux. Dans le campement résident également 4 bergers et 4 esclaves : le nombre restreint des captifs explique la présence des bergers. Les pasteurs qui n'ont pas de fils assez grands pour faire office de père s'associent entre eux pour louer les services d'un berger (contre 1 chamelon et 2 pièces de 15 m de tissu par an). Le forgeron a 13 chamelles en *mnīha* (1 par tente à l'exclusion de celle du maître d'école). Au début des années 1940, ce campement envoie une fois l'an à *Gfimin* (ou à *Tindūf*, lorsque l'armée française y est installée), une caravane constituée par :

— 5 hommes avec leurs montures ;

- 20 chameaux de bât (pour rapporter les provisions) ;
- 100 chameaux de boucherie (à échanger).

Au retour, chaque chameau de bât porte 200 kg de marchandises environ et la caravane rapporte :

- 20 pains de sucre (de deux kg environ) ;
- 15 sacs de 100 kg de farine ;
- 20 sacs de 80 kg d'orge ;
- 13 caisses de 30 kg de thé.

Ces données, qui ont été recueillies lors d'une enquête orale plus de dix années après, nous semblent comporter une invraisemblance au niveau du thé et du sucre, car nous devrions en conclure que le thé se buvait, en 1940... sans sucre ou presque. Une erreur a sans doute été commise.

Ce qui nous intéresse ici est le chiffre annuel moyen de 100 chameaux de boucherie, donc adultes, c'est-à-dire de plus de 4 ans, nécessaires à l'approvisionnement en denrées alimentaires de 14 tentes. En admettant que ce chiffre puisse être considéré comme valable pour la période précoloniale, à quelques corrections près, cela signifie, d'une part, que chaque groupe domestique doit être en mesure de disposer d'un surplus annuel de 7 à 8 chameaux adultes et, d'autre part, que les caravanes qui partaient vers le marché y menaient des troupeaux importants, imposant la présence de plusieurs bergers, mais surtout d'une escorte armée conséquente. Cet exemple ne fait mention que des denrées alimentaires. En fait, les nomades ont également besoin, au moins, du tissu dont ils s'habillent, d'une théière, de verres, et parfois de divers produits de luxe comme les tapis, le tabac, le henné, etc., et même les chevaux. Théoriquement les Rgaybât ne fument pas. Cela est en relation avec leur origine religieuse : le tabac est synonyme de plaisir des sens. On dit d'ailleurs que Sid Ahmad ar-Rgaybî avait interdit à ses enfants et à ses disciples de fumer et que lorsque le chameau de bât d'un Rgaybî est chargé, ne fusse que de quelques feuilles de tabac au milieu de diverses marchandises, il ne tarde pas à s'écrouler. Nous ne savons pas dans quelle mesure cette interdiction était respectée, notamment chez les plus guerriers des Rgaybât à l'époque précoloniale. Aujourd'hui la plupart des jeunes fument.

C'est peut-être en souvenir de l'époque où leurs ancêtres nomadisaient en bordure du Maroc que les Rgaybât ont gardé ce goût indéniable pour le cheval. Cet animal n'est pas d'une grande utilité dans le désert, car il ne peut s'éloigner des puits. Il symbolise cependant la noblesse guerrière et jouit d'un prestige considérable. On dit : *aḥsān min al-frās*, « plus noble que le cheval » (33). Les notables qui sont assez riches pour se procurer, et ensuite nourrir et abreuver (de lait de chamelle), un cheval, résistent peu au plaisir d'en posséder un, qu'ils montent eux-mêmes et abritent aux heures les plus chaudes de la journée... sous la tente. Si le propriétaire d'une telle monture reçoit quelques amis dans la journée, l'espace de sa tente est alors partagé en trois zones : espace « chevalin », à l'ouest, espace féminin, au centre, espace masculin, à l'est. On comprend alors pourquoi les notables ont besoin d'avoir une « grande » tente. La présence des chevaux dans les campements a disparu depuis la colonisation.

La route, qui conduit au marché les hommes choisis pour mener à bien les échanges, est longue. Elle s'évalue, comme toutes les distances au Sahara, en temps : un mois à deux, bien souvent. L'association entre les chefs de famille est donc indispensable, d'autant que ces déplacements ont lieu l'hiver, période à laquelle il faut en même temps faire face aux éventuels *gazyān*, alors que c'est justement l'époque où les réseaux des campements sont les plus lâches et les déplacements fréquents. Le chef de famille, même s'il a la chance d'avoir un fils assez âgé ou un esclave qualifié pour garder son bétail pendant la journée, ne peut pas être à la fois au marché, à la guerre, à la chasse et, dans le même temps, dresser quelques bêtes, soigner son troupeau, courir après les animaux perdus, veiller à la sécurité de sa famille, instruire ses jeunes fils, quérir de l'eau et traire ses chamelles tous les soirs ! L'association entre voisins est donc inévitable et, même lorsque le problème de la sécurité des gens et des troupeaux ne se posera plus, une tente ne pourra pas faire face seule à toutes les obligations de la vie pastorale et familiale. Même en admettant qu'un couple ait la chance d'avoir beaucoup de fils, ceux-ci ne sont des adultes disponibles pour le groupe domestique que pendant peu de temps puisque très vite, ils quittent la tente paternelle pour fonder un nouveau foyer. Les jeunes époux, tant qu'ils n'ont que des enfants en bas âge, ont également une autonomie restreinte et dépendent étroitement des associations qu'ils peuvent établir avec leurs voisins et/ou parents. S'ils voulaient être totalement indépendants, il leur faudrait vivre comme le berger en *azīb*, la femme serait obligée de participer aux travaux extérieurs et ils ne se nourriraient que de lait de chamelle, ne s'habilleraient que de peaux de bêtes et, de toute façon, seraient les victimes des pillards à la première occasion. Il ne faut pas oublier que la famille du berger vit sous la protection du propriétaire du bétail qui lui fournit une partie de ses provisions (céréales, thé, sucre, dattes et surtout tissu).

L'indépendance économique du groupe domestique est donc une fiction même si, au niveau du quotidien, il paraît suffire à la tâche. L'unité de résidence minimale, le *frīg*, répond à des impératifs économiques de même que l'unité de résidence maximale, le *maḥṣar*, répond à des exigences politiques et militaires.

Le campement n'est pas seulement le signe d'une association entre producteurs/consommateurs, et les relations de voisinage ne se réduisent pas à la coopération et à l'association dans le travail.

Si, pendant les repas et le sommeil, chaque groupe domestique occupe respectivement son espace domestique, si chacun est dans sa tente, il n'en est pas de même le reste du temps. Du fait de la multiplicité des tentes voisines, celles-ci définissent dans la journée, des espaces aux fonctions différentes. La nuit, les tentes regroupent et isolent, les unes des autres, les familles. Dans la journée elles ont pour fonction de regrouper et d'isoler les individus en groupes plus ou moins restreints déterminés par le sexe et/ou l'âge. Ce sont les femmes et les jeunes filles qui se réunissent le plus souvent, car les travaux domestiques auxquels elles sont astreintes ne les obligent pas

à rester bien longtemps sous leur tente : le « ménage » y est une opération de balayage succincte et de mise en ordre des différents objets, en particulier des tapis et couvertures qui ont été étalés pour la nuit. L'art culinaire est dépouillé, et l'entretien du linge réduit à sa plus simple expression. A l'exception de celles qui sont mises à contribution par les hommes, à cause du manque de main-d'œuvre, dans le gardiennage des troupeaux ou les corvées d'eau, les femmes passent une grande partie de leur temps les unes chez les autres. Elles se rejoignent dans l'ombre d'une tente dont la maîtresse est une amie, une parente, généralement de la même génération. Les relations de pudeur entre les différentes classes d'âge sont plus souples chez les femmes que chez les hommes, cependant, à part les visites de courtoisie indispensables et l'envoi de petits cadeaux (généralement des plats cuisinés), la femme mariée évite de s'en aller passer la journée chez sa belle-mère et chez ses belles-sœurs aînées. En revanche, si une femme a la chance d'être dans le même campement que sa mère, ce qui peut arriver chez les Rgaybât notamment en cas de mariage endogamique, elle aura plaisir à passer dans la tente maternelle une partie de son temps, d'autant que si elle a des enfants en bas âge et qu'elle est particulièrement jeune, c'est souvent sa mère qui se charge de leur éducation.

Les femmes choisissent, pour se réunir, la tente qui est, après celle du chef, la plus confortable. La tente centrale est en effet réservée aux hommes âgés qui se retrouvent souvent chez le chef de campement si celui-ci est là. Le choix des compagnes ou des compagnons est évidemment restreint si le *frīg* ne comporte que quelques tentes. Dans ce cas-là toutes les femmes, comme d'ailleurs les hommes lorsqu'ils sont au campement, se retrouvent, sans distinction d'âge, les besoins de sociabilité étant plus forts que les contraintes du respect.

Pendant ces réunions, les femmes peuvent être oisives, bavarder, jouer à des jeux de société ou initier les petites filles à l'art de la danse en s'accompagnant d'un rythme plus ou moins savant. Elles se préoccupent aussi beaucoup d'enseigner aux enfants qui sont autour d'elles, les règles de la *saḥwa* (pudeur). L'oisiveté est cependant plus une apparence qu'une réalité car, ce faisant, les femmes remplissent leur rôle de mère et d'éducatrices en même temps que les plus jeunes allaitent leurs bébés. Souvent, également, les participantes ont un ouvrage en train : une outre à réparer ou à secouer, un mélange d'encens à piler, un point de couture à terminer, etc.

Les jeunes filles désœuvrées sont dès la puberté sous la surveillance permanente de leurs mères, grand-mères et tantes. Elles obtiennent parfois la permission de s'en aller se promener dans les environs du campement. Elles s'éloignent alors suffisamment pour sortir du champ visuel et auditif des « mères » afin de pouvoir laisser libre cours à leurs gestes, leurs rires, leurs cris et leurs paroles. C'est un moment de détente et de défoulement pour ces adolescentes à peine sorties de l'enfance, et qui ont du mal à s'habituer au comportement adulte qui leur est demandé : retenue dans les gestes, retenue dans les regards, retenue dans les propos, retenue dans les émotions, etc. Leurs anciens compagnons de jeux, devenus adolescents sont

généralement absents du campement puisqu'ils participent activement au travail des hommes (gardiennage des troupeaux, parties de chasse dans les environs, etc.). Il arrive toutefois que les jeunes filles en promenade, libérées de toute contrainte, soient rejointes et accompagnées par quelques garçons restés, ce jour-là, oisifs. Il aura fallu à ces jeunes gens l'élaboration de toute une mise en scène pour rejoindre les jeunes filles sans éveiller les soupçons. Pour ce faire, ils auront simulé quelque urgente occupation et auront pris garde de s'éloigner dans une direction différente des jeunes filles. Ils auront dû ensuite faire un vaste détour pour les rejoindre. Le soir, une mise en scène inverse est effectuée : les garçons rentrent au campement par un autre chemin, à un autre moment. Un jeune homme peut aussi approcher une jeune fille en s'en allant rendre visite à son frère lorsqu'il se trouve sous sa tente en compagnie des femmes et, de préférence, en l'absence du chef de famille. D'une façon générale on peut affirmer que les relations entre adolescents non mariés de sexes différents, lorsqu'ils ne sont pas frère et sœur, sont limités et même réprimés.

Il existe cependant un moyen, c'est-à-dire un espace où la société tolère la transgression de l'interdit : la tente du forgeron. Dans un petit campement, la tente du forgeron a une place assez centrale, puisqu'elle est dressée légèrement en retrait et à côté de celle du chef. Dans un grand campement, elle est à l'écart, c'est-à-dire en un lieu, en fait, plus propice à l'intrigue. La tente du forgeron délimite un espace mixte du fait même de l'activité qui y règne : l'homme et la femme y travaillent de compagnie. Les prétextes ne manquent pas pour aller sous la tente des artisans : on va y porter ou y chercher quelque chose, s'enquérir de l'état d'avancement d'une commande ou, tout simplement, on va les regarder travailler. La société se plaît à donner des artisans une image négative au regard de son système de valeur, qui privilégie chez l'homme, la religion ou le courage, et chez la femme, la pudeur et la discrétion. Le forgeron a donc la réputation d'être en possession de pouvoirs para-religieux (sorcellerie) et sa couardise comme celle du griot, est proverbiale. L'épouse du forgeron est représentée comme une femme qui ne connaît pas la retenue, ni dans ses gestes, ni dans ses propos, et qui se plaît à servir d'entremetteuse, provoque la rencontre des jeunes gens et des jeunes filles, sert d'intermédiaire dans les intrigues amoureuses les plus réprouvées par la morale. Cette image sociale n'est pas le fait des individus, mais de leur fonction. Cette fonction étant héréditaire et l'endogamie de coutume chez les forgerons, l'existence même de ces représentations autorise, en quelque sorte pousse les individus à adhérer à cette image.

Les enfants, entre le moment où ils marchent et celui où ils commencent à garder les troupeaux, sont seuls autorisés à circuler librement dans le campement, c'est-à-dire à pénétrer à peu près dans toutes les tentes. Ils sont cependant astreints, dès qu'ils atteignent l'âge de 4 ou 5 ans, à rejoindre le *msid*, espace réservé à l'école coranique, situé à proximité du campement pour que tous puissent s'y rendre aisément. Dans les lignages les plus lettrés, cet apprentissage scolaire est empreint d'une sévérité certaine. A. Baba Miské nous décrit cette phase de la vie enfantine dans un groupe maraboutique maure de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle :

*« Cette période marque en effet un tournant affectif important : de la douce et souvent trop indulgente "autorité" des grands mères, les enfants passent sans transition sous l'implitoyable férule — et ce n'est pas une métaphore — du maître coranique. Ce brutal changement provoque souvent des traumatismes durables et laisse presque toujours d'atroces souvenirs.*

*Cette méthode n'a cependant pas que des côtés négatifs et constitue certainement une première — et salutaire — préparation à la vie d'un futur citoyen du désert (34). »*

Lorsqu'ils ne sont ni à l'école ni sur les pâturages, les enfants aiment à se retrouver dans la tente de la grand-mère (ou de l'arrière grand-mère), qui est souvent l'épouse ou la mère du chef du campement. C'est un point de ralliement central. La grand-mère attire les enfants à la fois parce que son autorité est plus affectueuse que répressive, et parce qu'elle sait leur raconter d'innombrables histoires sur la vie de leurs ancêtres, sur celles du Prophète et de ses compagnons, et sur les bienfaits et les méfaits des génies invisibles qui les entourent. Elle ouvre aux jeunes esprits les portes d'un monde imaginaire, créant, parallèlement à la réalité, un univers mental aux paysages nouveaux peuplés de personnages inconnus.

Les enfants des esclaves ne vont pas à l'école et ne sont pas autorisés à poser le pied sur la natte, à pénétrer dans l'ombre des tentes. Leurs mères sont généralement absentes du campement ou occupées à quelques besognes domestiques. Ce sont les femmes libres qui, en quelque sorte, les éduquent. Cette éducation consiste à leur donner, dès qu'ils sont capables de marcher, des habitudes de travail et de soumission. Dès l'âge de deux ans, le jeune esclave est ainsi habitué à venir quand on l'appelle, à rester à l'entrée de la tente, à aller quérir, pour sa maîtresse, quelque objet dont elle a besoin. Plus tard, on lui demande aussi de piler, de secouer l'outre à beurre, d'aller chercher du bois, de l'eau, etc., jusqu'à ce qu'il soit en âge d'accompagner les pâtres, de traire les chèvres, puis, il s'agit d'un garçon, d'apprendre son métier de chamelier. S'il a la chance d'entendre les récits de la grand-mère, c'est en s'accroupissant sur le côté de la tente, près de la natte, en espérant qu'on ne l'appellera pas avant la fin de l'histoire.

Les Rgaybât, comme tous les bons musulmans, sont préoccupés par leur salut. La crainte que chacun a de sa propre mort et de celle de ses proches est sublimée par des préoccupations d'ordre religieux en même temps qu'elle engendre des superstitions.

Dans l'espace sacralisé de la mosquée, dont les limites sont matérialisées par des pierres, les hommes, derrière le marabout ou le patriarche, prient ensemble pour le salut de leur âme. Les rites gestuels et incantatoires de la prière musulmane sont pieusement accomplis. On sait que les musulmans prient cinq fois par jour. Seules, donc, les prières de l'aube et du couchant peuvent être faites en commun. Les femmes qui ont dépassé l'âge de la ménopause prient derrière les hommes, les autres, devant leurs tentes respectives.

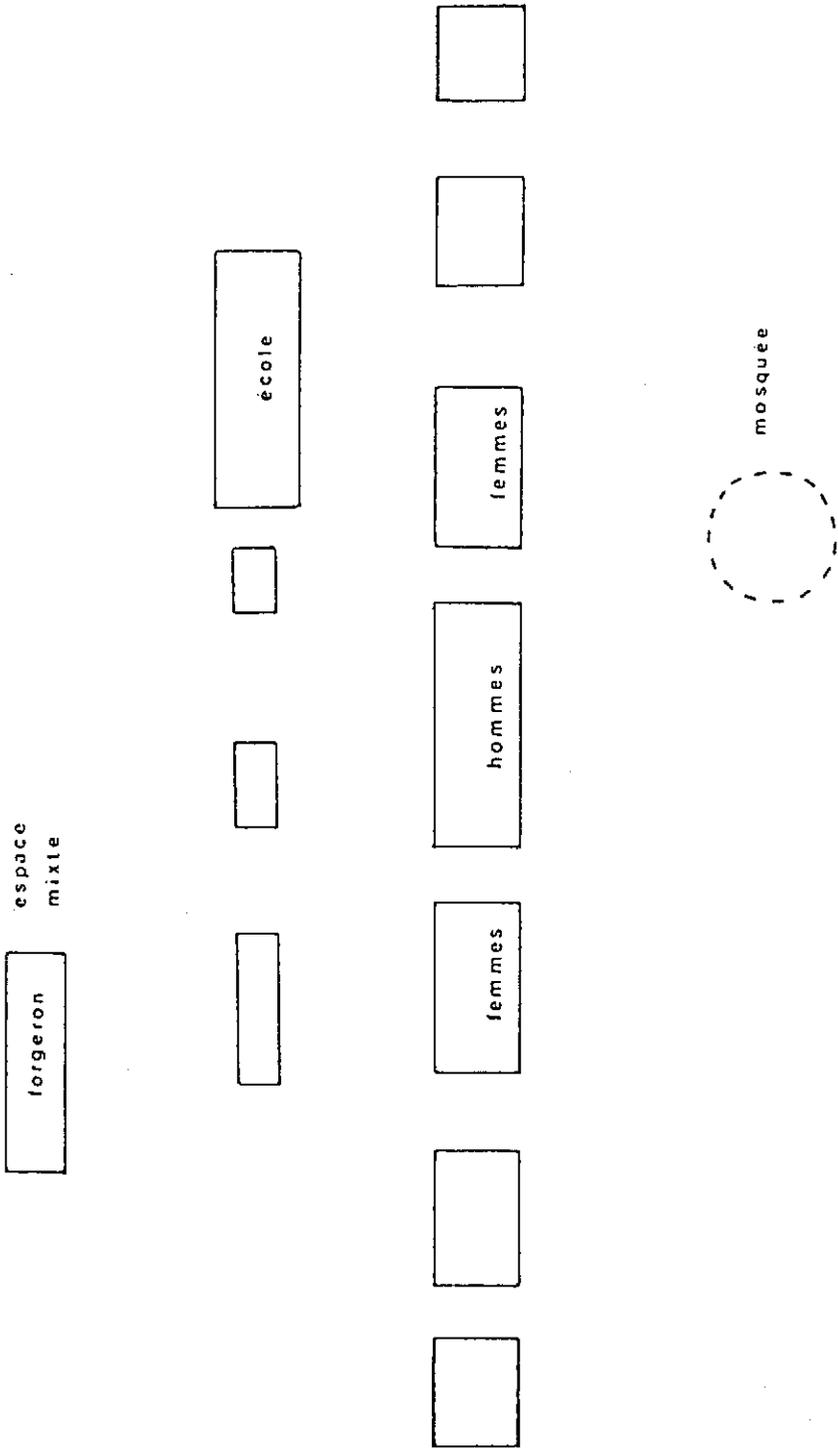
L'espace de la mosquée est inviolable qu'il soit occupé ou non. Le marabout ou les vieillards s'y réunissent parfois dans la journée, égrenant

leurs chapelets, récitant des litanies ou méditant en silence. Le marabout dont nous venons d'évoquer la présence est un homme libre, souvent pauvre, qui a choisi de consacrer sa vie à la prière et parfois à l'étude. Il fait office de maître d'école en l'absence d'un *tālib*, et l'importance de ses occupations religieuses en font un intermédiaire privilégié entre les hommes et les forces invisibles. Sa tente constitue un pôle d'attraction pour ceux ou celles qui veulent se prémunir contre les catastrophes naturelles la maladie, la stérilité, la mort. Il fabrique des amulettes prophylactiques en écrivant sur des morceaux de papier ou de parchemin certaines sourates du Coran et des signes géométriques dont il connaît la signification. Ces écrits sont ensuite roulés, cousus dans une pièce de tissu et enfermés dans un étui carré de cuir ou de métal (fer blanc, cuivre et/ou argent). A l'aide d'un lacet de cuir, ces amulettes sont portées en pendentifs autour du cou, autour de la taille, à même la peau ou autour du bras. Presque tous les Rgaybāt en portent mais on les voit surtout sur les enfants et les guerriers.

La crainte de la mort n'est pas seulement conjurée par la prière et les grigris. Tout ce qui peut être porteur d'un funeste présage est soigneusement évité. Les mots qui y font allusion sont bannis des conversations. On ne peut annoncer la mort de quelqu'un ou même un accident ou une maladie sans avoir prononcé auparavant une formule destinée à éloigner le mal dont on parle de la personne à qui l'on s'adresse. L'importance de la mortalité infantile fait que le décès des enfants est l'objet d'une terreur non dite, permanente, d'un souci de chaque instant. C'est un malheur qu'on croit conjurer en feignant de ne pas éprouver, pour ses enfants, trop d'affection ou d'admiration. La préoccupation de la mort est telle que, notamment lorsqu'il est en voyage, loin de l'asile protecteur de la tente, l'homme isolé, en se couchant pour dormir, prend garde à s'étendre de façon à ce que sa tête soit dans la direction de la Mekke dans l'éventualité où la mort viendrait à le surprendre pendant son sommeil et que personne ne puisse l'enterrer ; c'est-à-dire, surtout, orienter son corps vers les lieux saints de l'islām. On dit que c'est ainsi que se couchent les bergers lorsqu'ils sont seuls sur les pâturages.

Lorsque quelqu'un vient à mourir sa famille ou ses compagnons procèdent à la toilette mortuaire en bouchant tous les orifices naturels de son corps à l'aide de bouts de tissu. Ils entourent ensuite le corps et effectuent, debout, une prière courte pour que Dieu l'admette dans son paradis. Le mort est ensuite immédiatement recouvert d'un linceul de coton blanc noué aux extrémités. Enfin il est mis en terre face à la ka'aba. Sur une pierre plate on inscrit son nom en faisant apparaître des détails sur son lignage, sa fraction, la *qabīla* à laquelle il appartient et, éventuellement, son âge. Ces opérations ont lieu rapidement, tout de suite après le décès, comme si l'on voulait éloigner au plus vite la mort des vivants. La nomadisation empêche la formation de cimetières, les tombes sont donc isolées, abandonnées. Seuls les tombeaux des saints sont entourés de tombes : les plus âgés tentent d'y parvenir avant de mourir parce que ce sont en quelque sorte des lieux saints, des endroits que Dieu a bénis de toute évidence : on y a plus de chance d'atteindre le paradis.

# ESPACES DIFFÉRENCIÉS AU COURS DE LA JOURNÉE



La mosquée, qui n'est en réalité rien d'autre qu'un petit carré de sable semblable à tous les autres, délimite un espace sacré dont la fonction dépasse l'ordre du social : il s'agit ni plus ni moins d'une garantie contre le néant et *a fortiori* contre l'enfer. L'espace de la mosquée symbolise la quête de l'éternité.

Derrière la mosquée, la tente du chef, celle de la grand-mère, l'école et la tente du forgeron occupent une position centrale. Ce sont en effet les principaux pôles d'attraction de la vie collective. Les tentes les plus éloignées sont souvent les plus délaissées.

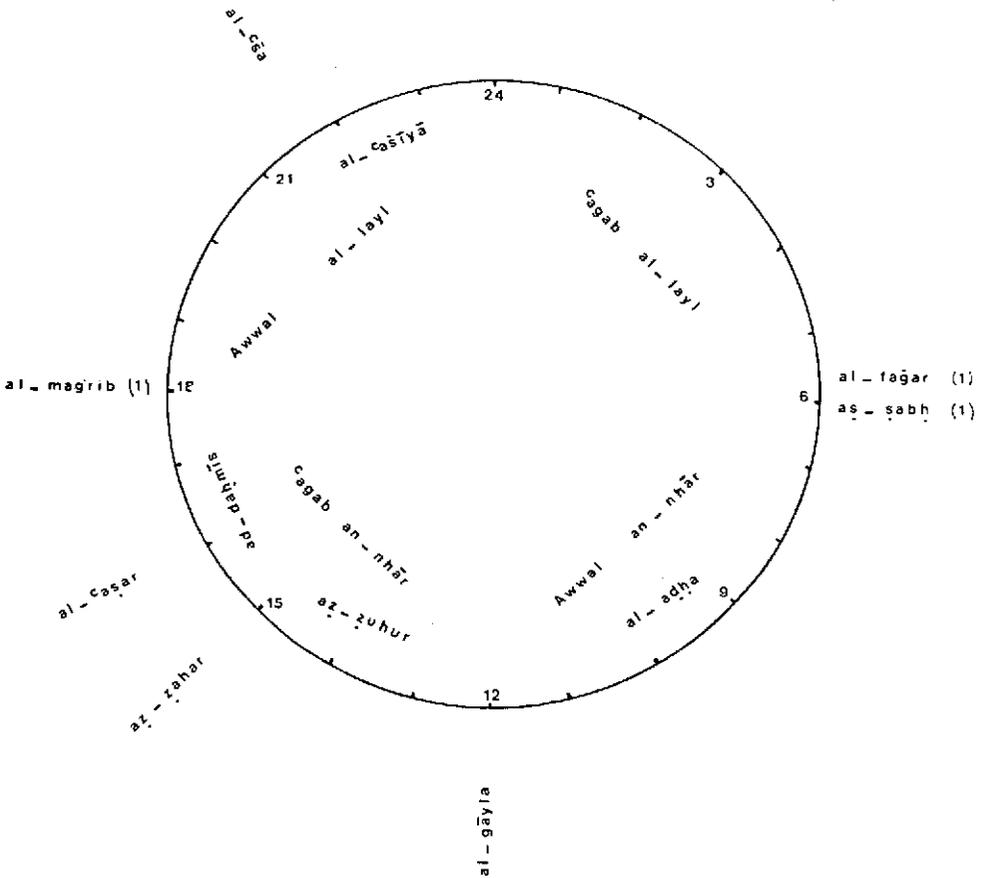
### C. Les rythmes de la vie quotidienne

L'organisation du temps de travail comme celui des loisirs se déroule chaque jour de la même façon dans toutes les unités domestiques : chacun doit non seulement accomplir les tâches qui lui sont attribuées, mais doit se plier à des rythmes qui sont identiques pour tous : on ne trait pas la chamelle à n'importe quel moment du jour et de la nuit, on ne mange pas, on ne dort pas n'importe quand, etc. C'est l'identité même de ces rythmes de vie qui permet aux individus d'être libres de se retrouver aux mêmes moments. Chacun est donc soumis au temps.

La vie quotidienne du campement se déroule en se répétant jour après jour. C'est évidemment l'alternance du jour et de la nuit, de la lumière et de l'obscurité, qui impose le premier rythme : le jour est le temps de l'action, la nuit celle de l'inaction. Inaction ne veut pas dire obligatoirement sommeil et l'utilisation du feu, en apportant un peu de lumière dans les tentes ou à proximité, permet le prolongement du temps de veille, généralement consacré aux loisirs. Mais, lorsque se couche le soleil, le travail de l'homme cesse, du moins le travail de l'éleveur, car le bétail reste entravé du coucher au lever du soleil. De même, toutes les activités qui se déroulent nécessairement dans la lumière du jour s'arrêtent : la chasse, la cueillette, les travaux agricoles, etc. Notons cependant que l'hiver, les jours étant plus courts, la traite du soir a lieu dans l'obscurité. Dans la pénombre de la tente, l'agitation diminue au fur et à mesure que s'estompe la lueur des flammes pour cesser totalement quand le feu est éteint. L'utilisation des lampes à huile permet de retarder quelque peu ce moment.

La mesure du temps est un guide indispensable à tous, car la sensation psychologique du moment qui passe est rarement conforme à la réalité, et surtout varie considérablement d'un individu à l'autre. On se fie donc à la course du soleil et à celle des étoiles, à la luminosité et aux changements de température. Après la nuit et le jour, le deuxième niveau de repères temporels est établi par les préoccupations religieuses : tout musulman doit prier cinq fois par jour à des heures déterminées, et une prière qui n'est pas dite au bon moment n'est pas valable. Les heures de ces cinq prières marquent donc les temps forts de la vie quotidienne à la fois parce qu'elles répondent à l'angoisse du néant et parce que leur régularité, qui est la même pour tous, crée le cadre de référence majeur du temps social. Ces temps forts délimitent également des intervalles plus ou moins longs :

## TABLEAU DES HEURES



(1) Varient en fonction de l'heure du lever et coucher du Soleil au cours de l'année.

— *al-fağar* est le bref moment pendant lequel la lueur de l'aube annonce le lever du soleil. Il commence à l'instant où l'on peut distinguer un fil blanc d'un fil noir.

— *aṣ-ṣabḥ* : c'est l'heure de la prière du matin qui doit s'effectuer au moment où le disque solaire va poindre.

— *al-aḍḥa* est une durée : c'est la première partie de la matinée, entre 8 h et 10 h environ.

— *al-gāy la* : midi ; c'est l'heure du repas ; le soleil est au zénith.

Entre *al-fağar* et *al-gāy la*, ce qui correspond en français à la « matinée », le « matin », est nommé *awwal an-nhār*, littéralement, la « première (partie) du jour ».

— *az-zahar* : c'est à la fois la prière de 15 h (environ) et le moment qui sépare *al-gāy la* de cette prière.

- *al-‘aṣar* : prière de 16 h, 16 h 30, environ.
- *ad-daḥmīs* : c'est l'intervalle du temps qui sépare *al-‘aṣar* du coucher du soleil : c'est la fin de l'après-midi.
- *al-maḡrib* : est le moment de la prière du couchant qui se fait juste après la disparition du disque solaire.

Entre *al-gāyla* et *al-maḡrib*, ce qui correspond en français à l'« après-midi » est nommé *‘agāb an-nhār* qu'on pourrait traduire par la « dernière (partie) du jour ».

- *al-‘ša* : c'est le moment de la prière du soir qui a lieu vers 9 h et demi, 10 h et précède immédiatement le dîner.
- *al-‘asiyā* est la soirée : du moment de la prière du soir jusqu'aux environs de minuit.

Entre le coucher du soleil et minuit c'est *awwal al-layl*, la « première (partie) de la nuit », et entre minuit et l'aube on dit *‘agāb al-layl*, la « deuxième (partie) de la nuit ».

Pour savoir s'il est l'heure exacte de la prière, on mesure la longueur de son ombre avec ses pieds en se plaçant de telle façon que l'extrémité de l'ombre corresponde à un repère quelconque (un caillou par exemple) : il suffit alors de compter le nombre de pieds séparant le point de station et le repère. On tient compte des décalages annuels qui varient quelque peu entre le sud et le nord du *trāb ar-Rgaybāt* (à l'époque de sa plus grande extension) étant donné le changement de latitude empiriquement percevable. Au Tiris la prière de *az-ḡahar* se fait, l'été, lorsque l'ombre mesure trois pas et, l'hiver lorsqu'elle mesure quatre pas. Au printemps et en automne, on adopte un système de transition approximatif. De même, la prière de *al-‘aṣar* se fait en été, à cinq pas et demi et, en hiver à six pas et demi. Selon la région, selon la période de l'année, les critères de détermination de l'heure de la prière se déplacent légèrement.

Chaque matin, au moment où la lueur de l'aube annonce le lever du soleil, tout le campement se réveille. Ce sont souvent les chefs de famille qui font lever les femmes et les enfants au cri de « lève-toi et prie » : on s'éveille donc avant toute chose, pour prier ; d'ailleurs certains se recouchent après la prière : les malades, les vieillards et ceux qui n'ont pas grand chose à faire (ils sont rares). Les hommes rejoignent avec les plus âgées des femmes l'espace de la mosquée, tandis que les jeunes filles et leurs mères restent dans les tentes. Elles prient devant l'ouverture, faisant leurs ablutions avec le sable qui se trouve au bord même de la natte : c'est un lieu qui a peu de chance d'avoir été souillé car personne ne vient y déposer ses impuretés.

Les femmes préparent le feu du braséro sur lequel sera chauffé le petit déjeuner, tandis que les hommes vont libérer les chamelons afin qu'ils puissent têter. Les chevreaux sont aussi détachés pour la même raison par les servantes ou les jeunes filles. Puis tout le monde se retrouve en famille autour d'un léger repas : une bouillie d'orge grillée et pilée faite à l'eau,

parfois coupée de lait et, s'il y en a, du thé soit parfumé avec des brindilles de menthe séchées (ce qui est très rare car on ne trouve pas de menthe ailleurs que dans les oasis et sur les marchés) ou, l'hiver, mélangé à un peu de lait (le mélange thé/lait a la réputation de réchauffer le corps plus que le thé seul). Ces aliments sont servis très chauds.

Puis, les hommes vont traire leurs chamelles tandis que les femmes s'occupent éventuellement des chèvres et font un rapide ménage : elles plient les couvertures, remontent la *banya* et balayent la natte à l'aide d'une sorte de plumeau de paille ou de brindilles. Notons que, d'une façon générale, les travaux domestiques sont en priorité effectués par les servantes, à défaut par les jeunes filles de la tente et, enfin, par la mère de famille. De même, parmi les hommes, c'est l'esclave qui traite les chamelles et en l'absence d'esclaves c'est le fils, s'il est assez âgé. Le père cependant doit bien souvent accomplir au moins une part de la besogne. Lorsqu'ils disposent d'une abondante main-d'œuvre, le père et la mère se contentent de superviser ces diverses activités.

Après la traite, les hommes s'éloignent avec le bétail tandis que les femmes recueillent le lait qu'elles mettent dans des outres. Les écoliers rejoignent leur maître et le calme règne alors dans le campement où ne restent plus que les femmes, les petits enfants, le *tālib* et/ou le marabout, les malades et les vieillards ainsi qu'éventuellement, le forgeron et son épouse. Les hommes qui disposent d'assez de main-d'œuvre pour traire et garder leur bétail ont un emploi du temps variable. Selon la saison, les circonstances et les nécessités, ils se livrent à des activités diverses : ceux qui ne sont ni au marché, ni à la chasse, ni à la guerre et qui ne font pas partie des *ayt arba' in*, (lorsqu'ils sont constitués) ont le loisir de se regrouper, sous une tente ou à l'ombre d'un arbre pour bavarder et jouer à des jeux de société. Souvent ils occupent leur temps à recevoir des hommes des campements voisins ou bien rendent eux-mêmes des visites d'amitié, de courtoisie ou d'intérêt à leurs parents qui nomadisent dans les environs. Chez les Rgaybāt, cependant, les hommes oisifs sont rares, et l'insécurité de l'époque précoloniale met un frein à leur relative disponibilité. Elle ne se rencontre que chez les notables les plus riches. Dans l'ensemble, tous les hommes valides sont très occupés.

La femme passe généralement la matinée dans sa tente à traiter les produits laitiers de la traite de la veille et de celle du matin : il faut secouer les outres pour fabriquer la crème et plus tard, le beurre, avec la part du lait qui ne sera pas consommée dans la journée, veiller au bon état des récipients, aux provisions de bois et d'eau, moudre le grain, etc. Elle est souvent libre en fin ou même au milieu de la matinée et s'en va alors rendre quelque visite à ses voisines, parfois avec un bébé sous le bras (la femme allaite son enfant jusqu'à 18 mois, âge auquel il est sevré très brutalement).

Ceux qui restent au campement ou dans les environs rallient leur tente familiale vers midi afin d'y prendre, rapidement, quelque nourriture : du lait, parfois quelques dattes (aujourd'hui du riz) : le repas principal est celui que la famille prend en commun le soir. Ceux qui sont partis sur les pâturages

ont emporté au fond d'une poche ou dans un nœud de leur vêtement une poignée de dattes, lorsqu'il y en a, et une calebasse pour recueillir un peu de lait (des superstitions interdisent de boire à même le pis de la chamelle ou de la chèvre).

Après le repas, le campement entier s'assoupit : c'est le moment le plus chaud de la journée. La matinée commencée tôt a été longue ; les femmes dorment tandis que les petits enfants profitent de ce moment d'inattention pour jouir d'une ou deux heures de totale liberté ; les hommes somnoient en attendant l'heure de la prière.

A nouveau la torpeur générale est secouée tandis que résonne le cri « lève-toi et prie », entre 14 h 30 et 15 h. En cas de *twiza* les femmes réunies pour filer ou coudre ne se couchent pas après le déjeuner. Il arrive qu'une femme profite du moment calme de la sieste pour avancer son travail, moulant le grain ou s'occupant à diverse besogne. Les femmes qui ont des servantes sont plus vite libérées des tâches domestiques. Elles se sont rejointes dans la matinée et, souvent, restent les unes chez les autres pour faire la sieste. Après la prière l'homme retourne à ses amis (parfois il ne les a pas quittés) le marabout à son chapelet le maître d'école à ses élèves, le forgeron à ses outils. Les groupes de femmes se font plus denses et l'activité sociale se concentre dans quelques tentes. C'est le moment de la journée où seul le centre du campement semble animé : les vieux sont à la mosquée ou chez le chef du campement, parfois même chez le *qāḍī* (dans les campements des notables et des chefs de fraction il y avait parfois un *qāḍī* dont la tente, elle aussi, était dressée à proximité de celle du chef) ; les jeunes se retrouvent chez le forgeron, les femmes sont réunies dans les tentes les plus spacieuses (souvent proches du centre). C'est l'instant que choisissent les jeunes filles pour demander la permission d'aller se promener.

Lorsque le soleil s'approche de l'horizon les femmes rentrent chez elles pour prier et préparer le repas du soir, les enfants quittent le maître d'école, les jeunes abandonnent le forgeron le marabout rentre chez lui : chacun s'apprête à accueillir les hommes et le bétail (y compris le marabout, le *qāḍī*, le *ṭālib* et le forgeron qui ont toujours un petit troupeau de chamelles en *mnīha* ou en toute propriété).

Lorsqu'arrivent les troupeaux, à nouveau le campement s'agite, les gens s'interpellent. Comme au matin, chaque groupe domestique est réuni dans son propre espace. Les hommes traitent les chamelles, les femmes traitent les chèvres tandis que retentissent les cris aigus des chevreaux partiellement sevrés qu'on n'a pas laissé têter longtemps.

Quand cesse l'agitation générale, les animaux sont entravés, la prière du soir a été dite et la nuit est tombée. Dans la pénombre de la tente qu'éclaire à peine le feu de bois allumé devant l'entrée et où vacille parfois la faible lueur d'une lampe à huile ou d'une bougie, règne dans les foyers une atmosphère de retenue et de sérénité. Retenue car la présence du père impose à la fois le respect et le silence. Les jeunes évitent d'être bruyants ou de rire trop fort. Sérénité parce que la famille est enfin réunie et que la journée de travail est terminée. Est-ce pour prolonger ce moment de paix que le dîner est servi si tard ? Près d'une heure s'écoule avant que la mère de famille,

la jeune fille ou la servante ne pose sur la natte le plat autour duquel, en l'absence d'étrangers, tout le monde se regroupe. Pendant cette heure de détente, le père prend plaisir à retrouver ses enfants dans l'intimité de sa demeure. Il cajole les plus petits, instruit les plus grands. Chacun est uni à l'autre dans l'attente de la nourriture qu'ils partageront. Le repas du soir est le plus copieux. La femme a préparé un couscous au grain grossier, arrosé de beurre et parfois garni de viande bouillie où séchée à moins qu'elle n'ait cuit sous la cendre un pain sans levure qu'elle brise en petits morceaux et trempe dans un bouillon ou arrose de beurre et/ou d'huile. La nourriture est vite avalée car le repas n'est pas un moment réservé aux bavardages.

Lorsque l'état des provisions le permet, la réunion est prolongée par le thé qui, lui, engendre un temps privilégié de la vie sociale et familiale : c'est, par excellence le moment de la détente et de la communication. Le thé est souvent servi par une jeune fille de la maison à l'occasion de la visite d'un voisin, mais il peut être également préparé par un garçon : c'est même l'un des rares aliments qu'un homme puisse préparer et servir en public, sans déchoir. C'est sans doute parce que le thé, comme le montre la lenteur du cérémonial auquel il donne lieu, a une fonction plus sociale qu'alimentaire. Lorsqu'il est insuffisant à la consommation quotidienne, il est réservé aux réunions dont le cercle des participants dépasse celui de la famille. Le thé a commencé, au début de sa diffusion au Sahara à être, comme tout produit rare, considéré comme un luxe que les notables se plaisaient à exhiber avec ostentation devant leurs hôtes les plus honorables. C'est donc à l'origine un aliment réservé aux réunions des hommes riches et aux festivités.

La coutume veut que le thé soit servi en trois temps, trois verres successifs dont le premier est le plus amer et le dernier le plus doux puisqu'on remet deux fois de suite de l'eau et du sucre dans la théière sans ajouter de feuilles de thé (il s'agit d'un thé vert d'importation anglaise et d'origine chinoise). Après le troisième verre de thé, c'est à nouveau la dispersion de ceux qui souhaitent retrouver d'autres compagnons. Il est impoli de se lever avant qu'ait été servi le troisième verre. Nombreux sont ceux qui font un quatrième verre pour honorer les amis. Le proverbe dit (35) :

« *tlāta kisān wa al-bāb* ..... « trois verres et la porte  
*walā arba'a wa al-aḥbāb* » ..... ou quatre et les amis »

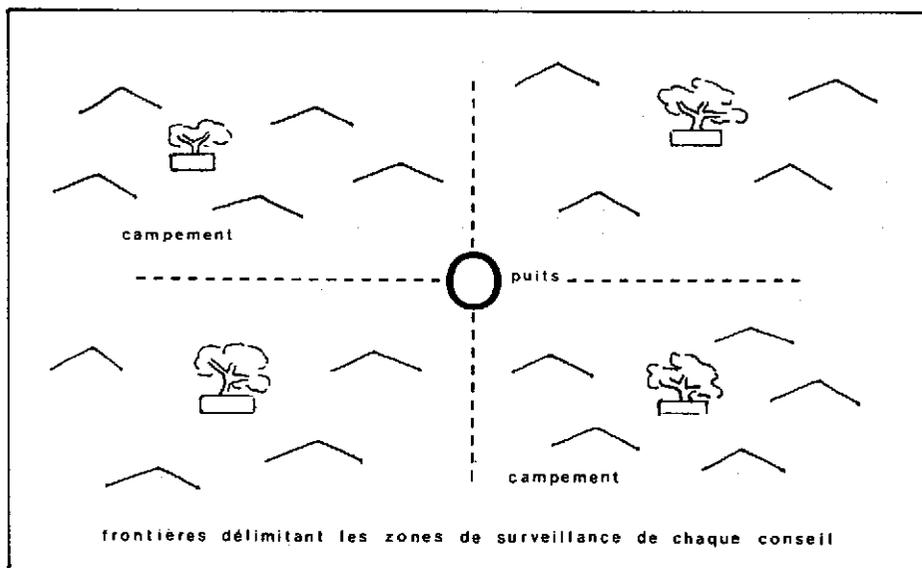
Les hommes se rassemblent : c'est le seul moment de la journée où ils sont tous en même temps au campement.

Parfois jeunes gens et jeunes femmes se retrouvent à quelques centaines de mètres du campement, de préférences derrière une dune ou un rocher, pour organiser une petite soirée semi-musicale et semi-poétique. C'est souvent la femme du forgeron qui sert de musicienne. D'une façon générale, les individus se réunissent par classe d'âge, bavardent ou participent à des jeux divers ; la poésie populaire, les devinettes et les plaisanteries animent les conversations. Lorsque de nombreux campements sont réunis dans un périmètre géographique restreint, les jeunes gens passent leur soirée à aller d'une réunion à l'autre, montés sur leurs chameaux et guidés par le son des tambours et des chants. Ces tambours sont le plus souvent un plateau

métallique sur lequel on frappe avec la main. Les jeunes gens cherchent ainsi la distraction qu'apportent de nouveaux visages. Une jeune fille qui n'a pas été mariée est rarement autorisée à participer à ces soirées « chantantes ».

Enfin, tandis que petit à petit chacun rejoint sa tente pour y céder au sommeil, le campement, d'après les croyances populaires, devient le domaine des génies. On dit qu'ils se concentrent contre la toile, du côté ouest de la tente et qu'il y sont particulièrement nombreux pendant la troisième partie de la nuit, la plus dangereuse pour les humains.

### ORGANISATION DU CONTRÔLE TERRITORIAL LORSQUE PLUSIEURS FRACTIONS OU SOUS-FRACTIONS STATIONNENT AUTOUR DU MÊME PUIS



### III. L'UNITÉ DE NOMADISATION : LA FRACTION

Pour des raisons de sécurité évidente, les campements ne sont jamais isolés. Nous devons donc distinguer l'unité de résidence (le campement), de l'unité de nomadisation, la fraction, ensemble de campements qui ne s'éloignent jamais les uns des autres de plus de quelques kilomètres. Cette forme de nomadisation groupée constitue de larges unités sociales destinées à créer une force politique et guerrière susceptible d'assurer à tous le libre accès aux ressources pastorales, et de permettre le déroulement paisible de la vie quotidienne.

Avec l'étude de la fraction nous abordons donc enfin l'examen de ce « contrôle de l'espace » dont nous avons dit que, seul, il justifiait l'emploi du terme « territoire ».

## A. Le contrôle territorial

### 1. Les formes du contrôle

Avant toute chose il convient de définir l'objet du contrôle territorial et de voir dans quelle mesure ce contrôle doit s'effectuer en permanence sur la totalité du *trāb ar-Rgaybāt*. Il apparaît tout d'abord que l'expression même de « contrôle territorial », au sens politique où nous l'entendons, concerne plus les individus ou les groupes d'individus qui habitent, occupent ou traversent un point quelconque du territoire que le sol qu'ils foulent. En d'autres termes, le contrôle d'un espace vide de tout être humain n'a pas de sens ou tout au moins est inutile, surtout si l'on est sûr que jamais personne ne viendra à passer par là. Ensuite vient une autre question : est-il bien utile de contrôler les individus ou groupes d'individus qui habitent, occupent ou traversent les différentes parties du *trāb ar-Rgaybāt* où les campements de la *qabīla* ne nomadisent pas ? Deux éventualités sont à envisager :

— Il s'agit d'une zone où les ressources pastorales sont (momentanément ou non) nulles : dans ce cas il est peu probable que des campements d'éleveurs étrangers viennent s'y établir, puisqu'ils ne sauraient y survivre. En revanche la région peut être parcourue par des individus ou groupes d'individus qui la traversent. Ils peuvent être soit des commerçants qui se rendent à un marché, soit des pasteurs à la recherche de pâturages, soit des guerriers en opération ou encore quelques chasseurs isolés. De tous ces individus seuls les guerriers, s'ils sont ennemis, représentent un danger. Nous voyons apparaître un premier aspect du contrôle territorial qui répond à des préoccupations de sécurité : il faut repérer l'éventuel assaillant et se préoccuper de ses allées et venues sur le *trāb ar-Rgaybāt*, afin de pouvoir l'arrêter, ou le poursuivre s'il a déjà commis quelques méfaits.

— Il s'agit d'une zone où les ressources pastorales sont abondantes : des campements d'éleveurs peuvent souhaiter s'y établir ou y mener paître leurs troupeaux et, d'une manière générale, caravaniers, guerriers en opération ou chasseurs peuvent y passer. La nécessité de surveiller les guerriers ennemis est la même que dans le cas précédent. Quant aux éleveurs étrangers à la *qabīla*, s'ils veulent s'installer sur des pâturages que se réservent les *Rgaybāt*, l'accès doit leur en être interdit. En revanche, si l'année a été particulièrement pluvieuse et si les ressources pastorales dépassent les besoins des troupeaux des *Rgaybāt*, le contrôle peut se relâcher dans les parties du territoire qui resteront inexploitées. Une seconde fonction du contrôle territorial apparaît donc : il convient de se tenir informé des déplacements des nomades étrangers lorsqu'ils s'aventurent sur le *trāb ar-Rgaybāt*, afin de ne pas les laisser venir exploiter les ressources pastorales indispensables à la *qabīla*.

Contrôler veut donc d'abord dire s'informer et surveiller constamment les allées et venues de tout individu ou groupe d'individus étrangers qu'il s'agisse d'ennemis ou d'amis. Il n'est pas utile — il serait d'ailleurs impossible — de surveiller constamment l'ensemble du territoire. En effet les déplacements des uns et des autres sont soumis à des impératifs — dont le plus

puissant est l'eau — qui, en quelque sorte, les ordonne. On ne se déplace pas n'importe comment et on ne vas pas n'importe où. Et ce d'autant que les étrangers à la *qabīla* n'ont pas, du *trāb ar-Rgaybāt*, une connaissance approfondie. Ils sont soumis à des itinéraires et obligés de s'arrêter à des puits. Les itinéraires des éleveurs ne sont pas identiques, bien qu'ils les recoupent souvent, aux chemins des caravaniers. Les premiers n'ont pas, en effet, le souci de la distance à parcourir et ne sont pas pressés par le temps : il est rare qu'ils s'aventurent dans ces zones pastorales si la saison des pluies y a été mauvaise. Ils vont de pâturage en pâturage, en marchant le long des oueds sablonneux parsemés de plantes vivaces. Au contraire, les caravaniers (sauf s'ils convoient du bétail à échanger, auquel cas ils doivent suivre la route des pâturages) cherchent à parcourir, les distances les plus courtes sans perdre de temps. Ils ont auparavant préparé leurs montures et leurs animaux de bât à ce qu'il faut bien appeler une épreuve d'endurance puisqu'ils doivent marcher tout le jour (ou une partie de la nuit et toute la matinée) et manger peu.

Les guerriers en opération se meuvent plus aisément, car ils ne sont pas chargés. Pourtant eux aussi ont préparé leurs montures à l'épreuve et, s'ils peuvent tenter d'éviter les itinéraires traditionnels « fréquentés », ou circuler la nuit, ils ne peuvent pourtant ni contourner les puits sans s'y arrêter, ni effacer leurs traces. Au retour, lorsqu'ils veulent sortir du *trāb ar-Rgaybāt*, leurs mouvements sont beaucoup moins rapides car le bétail qu'ils poussent devant eux (s'ils ont été victorieux) les oblige à passer par les pâturages et à stationner plus longuement aux puits. Le choix des itinéraires est alors beaucoup plus restreint.

Ces différents facteurs concourent à limiter les exigences du contrôle territorial à certains lieux de passage obligatoires que nous pouvons nommer points stratégiques. En réalité, étant donné l'immensité du *trāb ar-Rgaybāt*, les contraintes de la vie nomade, le manque de main-d'œuvre et l'absence d'un corps d'armée constitué, cette surveillance, même réduite aux points stratégiques, ne peut s'effectuer en permanence sur l'ensemble du territoire. Les éleveurs se contentent d'assurer la sécurité des zones pastorales qu'ils occupent effectivement. C'est dire que lorsqu'aucun campement par exemple, ne stationne dans l'erg Igīdi, aucune surveillance n'est assurée aux points d'eau d'« Ayūn 'Abd al-Malik, etc. Nous appréhendons ici la faiblesse du contrôle territoriale, tout en retrouvant le thème que nous avons évoqué dans notre première remarque : il ne s'agit pas tant de l'espace que des individus qui s'y meuvent. Un espace, ou une portion d'espace, n'est contrôlé surveillé, protégé, que s'il s'agit d'y assurer la sécurité des campements et des troupeaux qui, momentanément, l'occupent. On ne cherche pas à interdire aux étrangers l'accès du *trab ar-Rgaybāt* ni même à contrôler ce qu'ils peuvent bien y faire, on tente seulement de les empêcher d'y porter atteinte aux personnes et aux biens de la *qabīla*.

La dispersion des campements est relative. Nous avons vu qu'elle varie en fonction du calendrier pastoral. Le contrôle s'exerce sur des portions de territoire dont la localisation et l'étendue varient au rythme des saisons. L'été, les pasteurs stationnent pendant presque trois mois autour des puits per-

manents ; le territoire surveillé par les Rgaybât est alors réduit à l'extrême, il se présente comme une multiplicité d'îlots habités et bien gardés. A cette période de l'année, le contrôle territorial est d'autant plus réduit que la saison permet moins les allées et venues. Les puits permanents représentant alors des points stratégiques sur lesquels il convient de prendre position : il s'agit d'y empêcher l'installation de groupes étrangers. Une fois ces positions acquises la situation reste inchangée jusqu'aux premières pluies. L'été, donc, le contrôle du territoire consiste essentiellement à s'assurer, dès les premières chaleurs, l'exclusivité de l'utilisation des points d'eau permanents. Lorsque la saison est avancée, l'arrivée de nouveaux éleveurs n'est plus à craindre.

Dès l'annonce des premières pluies, la vigilance s'accroît. Les éleveurs cherchent à recueillir le maximum d'informations sur l'ensemble de leurs terrains de parcours. Pour ce faire, ils organisent un véritable réseau de communication reposant sur l'envoi de nombreuses patrouilles. Des Rgaybât, montés à dos de chameau, et chargés légèrement, sillonnent le pays. Chaque îlot de campements envoie ainsi des agents de renseignement « suivre les nuages ». Les informations circulent ensuite de puits à puits et hommes et troupeaux peuvent se mettre en route. En général, ils évitent de divulguer la localisation des bons pâturages et les prévisions de leurs déplacements aux étrangers. Les Rgaybât « monopolisent » en quelque sorte les informations qu'ils ont recueillies : tous savent où il a plu, où il n'a plus et où nomadisent les autres. A la limite, nous pouvons dire que tous les membres de la *qabîla* participent à un vaste réseau de renseignements qui est particulièrement en alerte pendant tout l'hiver : chacun informe tous les autres de ce qui se passe dans l'espace qu'il parcourt.

L'ensemble de la *qabîla* est ainsi en permanence au courant des allées et venues des étrangers sur son territoire, de leurs éventuels faits et gestes suspects, et le moindre fait insolite provoque sans délai une intervention d'hommes armés qui, selon le cas, parlementent ou se battent, reçoivent, laissent aller, repoussent ou poursuivent les passants. On peut dire que le territoire contrôlé est aussi vaste que l'espace visionné par la totalité des Rgaybât qui y sont dispersés. Certains endroits font cependant l'objet (quand cela est possible) d'une surveillance accrue : les puits, les points de passage obligatoires dans les régions au relief accidenté (falaises, massifs montagneux), les pistes (parsemées de tombes qui balisent les itinéraires). Il y a ainsi un certain nombre de « passes » dans le Ḥank, le Zammûr et la haute Sâgya al-Ḥamrâ' dont la garde est nécessaire, surtout en temps de guerre, et lorsque de nombreux campements nomadisent dans les environs.

Le contrôle territorial est donc étroitement dépendant de l'occupation physique de l'espace par les éleveurs : il n'y a de contrôle effectif que là où il y a des hommes et surtout des campements et des troupeaux.

## 2. Qui contrôle quoi ?

En se partageant les ressources pastorales, les Rgaybât se partagent en même temps le contrôle du territoire. Nous avons vu que les modalités de ce partage correspondent à l'histoire de l'expansion démographique et

territoriale. Au fur et à mesure qu'ils augmentent en nombre, les Rgaybāt élargissent leurs terrains de parcours. Cet élargissement se fait par la scission des unités de peuplement, sur la base de la parenté. Les aînés restent sur les positions de départ, les cadets vont nomadiser plus loin. Les aînés des cadets restent ensuite sur les nouvelles positions acquises tandis que cadets des cadets s'avancent encore plus loin, etc. C'est du moins ce qui s'est produit dans la Sāgya al-Hamrā' et le Zammūr où les aînés des aînés ont conservé le prestige religieux, en même temps que les meilleurs terrains de culture et de parcours.

Le partage du contrôle territorial se fait sur les mêmes bases, puisqu'il dépend étroitement de la présence des éleveurs : chaque segment (fraction) est, en quelque sorte responsable de la sécurité des gens et des troupeaux dans sa région de résidence. Nous avons vu que malgré l'irrégularité de la mobilité des campements on pouvait remarquer des tendances dans la nomadisation des différentes fractions, tendances qui contribuent à définir des zones préférentielles où ces fractions résident chaque fois que les conditions géographiques le permettent. Elles forment ainsi des unités de nomadisation distinctes les unes des autres qui se présentent comme un ensemble de campements plus ou moins rapprochés, selon la saison et les circonstances. Leurs éléments sont à peu près tous descendants réels ou « assimilés classificatoires » selon les règles de la filiation patrilinéaire, d'un petit-fils ou d'un arrière petit-fils de Sīd Ahmad ar-Rgaybī. Ce groupe de parents qui nomadisent ensemble est nommé *fahaḍ* (la « cuisse »), terme qui est traduit par « fraction » et qui correspond effectivement à une fraction de la population. A chaque fois qu'une scission se produit à l'intérieur d'une telle unité et que certains lignages s'en détachent pour aller nomadiser ailleurs et indépendamment, ils se voient aussitôt attribuer eux aussi le nom de *fahaḍ*. C'est dire en fait qu'une telle scission ne peut se produire si un grand nombre de campements n'est pas décidé à suivre ceux qui désirent fonder une nouvelle unité de nomadisation. La fraction, du moins jusqu'à l'époque coloniale, est donc, avant tout, la plus grande unité de peuplement immédiatement perceptible : les Rgaybāt peuplent leur espace sous la forme de groupes isolés et indépendants dont l'importance varie en fonction des ressources pastorales de la portion du territoire qu'ils occupent le plus souvent. C'est ainsi que, dans le Nord, les fractions que constituent les Rgaybāt al-Gwāsīm regroupent plus de tentes que les fractions des Rgaybāt Sāhīl, étant donné que les zones pastorales du Nord peuvent supporter une densité de population plus grande que celles du Sud où les pâturages sont plus rares et plus dispersés : malgré l'accroissement du danger, la densité des unités de peuplement est toujours limitée par les contraintes de l'élevage. Il arrive parfois que plusieurs fractions se retrouvent et stationnent quelques temps dans une même région, mais ces regroupements sont exceptionnels. Ils sont soit permis par une abondance de pâturage inaccoutumée soit imposés par un danger immédiat. Il n'est donc pas de tentes isolées ni même de campements isolés : il n'y a que des fractions isolées. Remarquons que le bétail d'une même fraction est marqué d'un signe qui la distingue des autres fractions, en plus du *kāf* ou du *qāf*.

L'association des campements en fractions ne répond ni à des impératifs économiques, ni à des nécessités sociales mais à des exigences politiques. L'éclatement de la fraction à la période coloniale montre que non seulement ce regroupement devient inutile en temps de paix, mais aussi qu'il est mal adapté aux contraintes géographiques et zootechniques de la vie pastorale. La fraction est donc l'unité de nomadisation la plus large, et crée la concentration de troupeaux maximale que puisse supporter le milieu physique sans mettre en danger la production et surtout, la reproduction du cheptel. C'est pourquoi le nombre de ces unités de nomadisation est plus grand dans le désert, chez les chameliers, que chez les moutonniers de la Sāgya al-Ḥamrā' ou même du Zammūr. Si l'on se réfère aux chiffres fournis par les documents coloniaux nous obtenons approximativement la répartition suivante (nous avons retenu les indications fournies par Mahmādou Ahmadou Ba in *Étude sommaire sur les Reguibat* A.P.E./2/77, 1926) :

1 700 tentes ou familles Rgaybāt al-Gwāsīm sont partagées en trois fractions :

- al-Bbayhāt (environ 800 tentes),
- al-Brahīm u Dāwud (environ 600 tentes),
- al-Fuqrā (environ 300 tentes).

Un millier de tentes environ, constituent les Rgaybāt Sāhil ; ils sont partagés en 7 fractions :

- *awlād* Mūsā (environ 310 tentes),
- Swā'ad (environ 280 tentes),
- *awlād* Dāwud (environ 100 tentes),
- al-Muḍnīn (environ 30 tentes),
- *awlād* Ših (environ 200 tentes),
- Thālāt (environ 50 tentes).

En fait, en 1926, le fractionnement ne fait pas apparaître la réalité exacte de la composition des unités de nomadisation, puisque les *awlād* Mūsā sont scindés en deux unités distinctes depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Les Brahīm u Dāwud ont aussi amorcé la scission lorsqu'ils commencent à déborder le Zammūr et à se convertir à l'élevage camelin (pour certains). Il semble que les Fuqrā également ébauchent un processus de scission au début du XX<sup>e</sup> siècle.

Les fractions Rgaybāt ne diffèrent pas seulement par le nombre. Elles se distinguent par leur physionomie. En effet, le niveau de concentration des campements à l'intérieur d'une fraction dépend étroitement des conditions de sécurité, tandis que le nombre de ces campements dépend du milieu géographique. Les fractions diffèrent, donc, par la densité et par l'importance numérique des familles qui les composent.

#### Les al-Bbayhāt et la Sāgya al-Ḥamrā'

Les al-Bbayhāt forment une fraction comprenant de nombreux campements qui nomadisent dans la haute Sāgya al-Ḥamrā'. Ces campements sont dispersés car aucun danger ne les menace. Ils ne cherchent pas à empêcher les éventuels Takna ou 'Arūsīn de nomadiser parmi eux. S'il survient, malgré tout, une contestation au sujet d'un puits ou d'un pâturage, ou même d'un

terrain de culture, il est probable que, jusqu'au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, les al-Bbayhāt soient contraints de céder la priorité, tout au moins aux Takna. L'influence grandissante des Rgaybāt et la décadence économique des Takna leur permettent peut-être d'adopter une attitude plus ferme à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. L'accès de leurs terrains de parcours est filtré, vers le sud et l'est, par les autres fractions de la *qabila*. Vers le nord et l'ouest, ce sont leurs protecteurs Takna qui contrôlent le territoire et assument un rôle similaire. Rappelons que les al-Bbayhāt sont à peu près exclusivement moutonniers. Ils possèdent quelques chameaux, montures ou animaux de bât et de trait, quelques ânes et chevaux. Leur mode de vie est donc assez nettement différent de leurs cousins chameliers. Le contrôle territorial se réduit à la simple occupation des lieux. Dans cette région où l'amplitude des déplacements est faible et la densité de la population plus élevée que dans les régions méridionales du *trāb ar-Rgaybāt*, la localisation des unités de résidence varie peu, les habitudes sont plus répétitives : les incertitudes de la nomadisation sont moindres et les terrains de parcours acquis depuis de nombreuses générations ne donnent pas lieu à de fréquentes contestations.

Bien qu'ils ne soient jamais très éloignés les uns des autres, étant donné la relative exigüité de leur zone pastorale, nous pouvons considérer que les campements des al-Bbayhāt sont assez indépendants. Peut-être même chacun est-il libre de nomadiser où bon lui semble. Lorsqu'ils se retrouvent, poussés par la sécheresse, contraints de remonter vers le nord ils resserrent leurs rangs jusqu'à constituer des *anawāl*. Ils adoptent ainsi une attitude d'auto-protection puisqu'ils pénètrent dans des territoires contrôlés par des alliés ou amis. Cette amitié, ces alliances, qui leur fournissent des protecteurs, ne sont en fait que l'expression d'un rapport politique inégal qui se matérialise, en général, par une circulation de bétail à sens unique, de celui qui ne contrôle pas le territoire à celui qui le contrôle. Il est certain que les al-Bbayhāt n'ont jamais fait figure, dans la *Sāgya al-Ḥamrā'*, de guerriers redoutables. Au prestige des armes, ils ont opposé le prestige de la religion et de la science : c'est la fraction Rgaybāt qui compte le plus de lettrés réputés. A défaut, donc, de pouvoir elle-même protéger, les armes à la main, les tentes et les troupeaux qui y nomadisent, la fraction des al-Bbayhāt s'est faite le dépositaire de la *baraka* de l'ancêtre éponyme de la *qabila*, *Sīd Aḥmad ar-Rgaybī* dont le tombeau est situé au milieu de leurs champs et pâturages. Le contrôle de la haute *Sāgya al-Ḥamrā'* ne se fait donc pas par la fraction Rgaybāt qui l'occupe effectivement mais, indirectement, grâce au contrôle (direct et effectif) du massif du *Zammūr* par les fractions cadettes.

### Les *Brahīm u Dāwud* et le *Zammūr*

D'après *Mahmadou Ahmadou Ba* les *Brahīm u Dāwud* sont, en 1926, moins nombreux que les al-Bbayhāt. Cette opinion reflète à peu près tous les chiffres que nous avons relevés dans les archives militaires (36).

Depuis que les *Fuqrā* se sont éloignés vers l'est et que les *Rgaybāt Sāhil* ont conquis les pâturages sableux du Sud, les *Brahīm u Dāwud* occupent le massif du *Zammūr*. Ils y jouissent d'une relative sécurité puisque, depuis le départ des *awlād Dlaym* de l'Est et, surtout, la défaite des *Ṭaḡakānt* de

Tindūf, personne ne vient plus les y assiéger. Ils y sont rejoints, lorsque les combats à la périphérie s'intensifient, par d'autres fractions Rgaybāt qui viennent s'y réfugier. S'ils y rencontrent parfois des campements amis, Takna ou 'Arūsī'n, ces derniers sont trop éloignés de leurs territoires d'origine pour pouvoir s'y imposer en cas de contestation. Le Zammūr est donc une place forte entièrement contrôlée où le pouvoir de la *qabīla* n'est pas discuté. La présence « tampon » des fractions périphériques permet aux Brahīm u Dāwud de s'y disperser en toute sécurité. Jusqu'au début du XX<sup>e</sup> siècle, la fraction, qui possède plus de moutons que de chameaux, ne s'en éloigne que l'été et en période de sécheresse pour mener ses troupeaux sur les pâturages septentrionaux. Comme les al-Bbayhāt, les Brahīm u Dāwud forment alors des campements circulaires et sont contraints au regroupement défensif en même temps qu'ils font allégeance aux maîtres des lieux (Takna, ayt Ḥabbās, etc.). On trouve encore, parmi les Brahīm u Dāwud, des religieux et des savants mais le prestige des lettres est, dans le Zammūr, inutile, et les traditions maraboutiques y tombent peu à peu en désuétude.

Au début du XX<sup>e</sup> siècle, cette fraction, peut-être à l'étroit dans sa zone pastorale coutumière, amorce un élargissement de ses terrains de parcours vers le sud. Cette transition ne se fait pas sans heurts ni bouleversements. Elle nécessite, d'une part, l'acquisition de nouvelles techniques pastorales et, d'autre part, impose la scission : l'unité de nomadisation devient trop large. De plus, et malgré les succès militaires des Rgaybāt Sāhil, le contrôle territorial ne se satisfait plus de la simple occupation des lieux. Les campements qui s'éloignent du Zammūr sont donc contraints de se rapprocher les uns des autres. Il s'agit à peine d'une conquête ; s'ils n'ont pas à user de leur force pour repousser un éventuel occupant, ils doivent tout de même se défendre des incursions que tentent, sur ces nouveaux venus, les pasteurs de la périphérie « lointaine » pour s'emparer de leur bétail :

*« De Foucht (1907) à la Pacification (1934).*

*Les moutonniers restent dans la Séguia et le Zemmour. Les chameliers franchissent la falaise mais restent groupés.*

*Foucht indique l'écrasement des dernières forces qui s'opposent aux Reguibat. Si en 1895 (Aam el Hank), en 1902 (Aam Adham et talha) et en 1906 (Aam Hoffrat Ouadane) ils ont fait des sorties, ils l'ont payé cher. Beraber, Tajakant, Oulad Djérir, Chaamba, Oulad Gheilane et autres tribus de l'Adrar sont venus attaquer ces derniers venus. Maintenant leur suprématie est totale. Dans les nombreux combats qui suivront, ce sont eux qui attaquent. Cette tribu religieuse réunira des volontaires en nombre pour tous les ghezzou (37). »*

La fraction des Brahīm u Dāwud forme donc, comme dans la Sāgya al-Ḥamrā' les al-Bbayhāt, une unité de nomadisation très lâche dont les campements sont dispersés et presque indépendants, du moins tant qu'ils restent à l'intérieur du Zammūr. Ils ne se regroupent que lorsqu'ils sortent de leurs terrains de parcours favoris, soit, d'une façon défensive, vers le nord, soit, à partir du XX<sup>e</sup> siècle, vers le sud. A ce moment de son histoire la fraction se scinde en deux unités de nomadisation plus petites. Ce processus

de fractionnement est destiné à s'accélérer rapidement car son évolution est profondément perturbée par la résistance puis par l'occupation coloniale.

### Les Fuqrā : la hamada et l'Igīdi

Les Fuqrā sont les plus excentrés des Rgaybāt al-Gwāsīm. Ils ne jouissent pas d'une grande considération. Les documents coloniaux les présentent souvent comme ayant une physionomie différente des autres :

*« Ils se reconnaissent à leur petite taille et leur aspect chétif qui diffère de l'allure des autres Reguibat généralement de belle taille et bien nourris (38). »*

Ces différences s'expliquent peut-être par la misère et la malnutrition dont ils semblent avoir souffert pendant toute leur histoire :

*« Ils sont les parents pauvres de l'opulente famille des Reguibat. Pourtant ils ont pratiqué le pillage plus que tous les autres Reguibat. Dirigées presque toutes contre le Soudan, leurs innombrables expéditions leur ont coûté de lourdes pertes en vies humaines sans leur rapporter la fortune (39). »*

Nous pourrions penser, étant donné leur situation dans l'espace, qu'ils ont conquis les pâturages orientaux qu'ils utilisent. Il n'en est rien. Ce sont les Rgaybāt Sāhil qui ont repoussé de la hamada et de l'Igīdi les pasteurs qui y nomadisaient (Taḡakānt, awlād al-Mawlāt). D'après le document de M.S. wuld 'Abd al-Hayy, nous pouvons remarquer que, si les Rgaybāt al-Gwāsīm ont participé aux combats pendant la phase défensive de l'histoire de la qabila, ils se démarquent ensuite des Rgaybāt Sāhil. Ils préfèrent payer tribut que prendre les armes. Cette position se conçoit aisément puisqu'ils n'ont pas à conquérir de pâturages et ont seulement à défendre leurs familles et leurs biens contre les éventuels agresseurs extérieurs à leur territoire : les Rgaybāt Sāhil leur ont ouvert tous les terrains de parcours dont ils avaient besoin. Au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, alors que, pour la troisième fois, les Rgaybāt se heurtent aux Taḡakānt, M.S. wuld 'Abd al-Hayy ne cite plus, parmi les chefs guerriers, de Rgaybāt al-Gwāsīm. Il nous précise même que :

*« Les Gwāsīm refusèrent de faire la guerre et se démarquèrent officiellement (40). »*

Ce sont donc les Rgaybāt Sāhil qui chassent les Taḡakānt et les awlād al-Mawlāt de la hamada et de l'Igīdi, tandis que les al-Gwāsīm préfèrent payer leur sécurité tant que le rapport de force n'est pas définitivement en faveur de la qabila :

*« Un violent conflit éclata alors entre les Rgaybāt et les awlād al-Mawlāt que les awlād Sālim rejoignirent en 1370 (1892). La situation resta instable jusqu'à ce que les Gwāsīm demandent à Muḥammad wuld Yūsuf wuld 'Abd al-Hayy d'intervenir pour établir la paix entre eux et les awlād al-Mawlāt. Sayyad wuld 'Abd al-Hayy, Mbārah wuld Aḥmad al-Bārdi, 'Aliyāt wuld Husayn wuld al-A'ī, se rendirent alors chez les awlād al-Mawlāt dans l'Igīdi. Les Gwāsīm acceptèrent de payer aux awlād al-Mawlāt un tribut de*

*protection de quarante chamelons. Il en fut ainsi jusqu'à ce que les awlād al-Mawlāt soient anéantis. Wuld Jdīd offrit alors le bénéfice de ce tribut aux Brābar. Les Gwāsim continuèrent à le payer à ces derniers jusqu'à ce que la domination des Rgaybāt Sāhīl fut devenue incontestée (41). »*

Il est probable que les Fuqrā commencent à étendre leur nomadisation vers la hamada à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Ils ne se battent donc pas contre les tribus qui l'occupent et avec lesquelles ils sont alliés en tant que Rgaybāt al-Gwāsim. En cas de contestation sur un pâturage ou près d'un point d'eau, ils n'ont certainement pas la priorité. L'extension de leurs terrains de parcours vers l'Igīdi est encore plus tardive et se fait sans doute avec la même prudence : les Fuqrā ne jouissent pas, comme leurs aînés al-Bbayhāt, du prestige des lettres et des sciences, et ne sont pas dépositaires de la *baraka* de leur ancêtre éponyme. Ils ne sont pas riches : ils peuvent rester groupés sans surcharger les pâturages. Ils oscillent donc entre le Bani et la hamada, s'éloignant parfois jusqu'à l'Igīdi. Ils ne s'y sentiront vraiment chez eux qu'après le départ des *awlād* Sālim et des *awlād* al-Mawlāt. Ensuite ils y régneront en maîtres. Ce ne sont ni des conquérants, ni des vainqueurs, mais la position périphérique de leur zone pastorale les oblige à une grande vigilance. La plupart des hommes libres sont donc armés. Ils forment peut-être des *anawāl* dans le Bani et des *maḥṣar* sur la hamada. Nous manquons d'informations à propos de cette fraction qui est restée longtemps à l'écart des autres, et qui n'a pas eu de contacts avec les autorités coloniales jusqu'en 1934.

Dans son mémoire, écrit en 1946, A. Cauneille distingue deux groupes Fuqrā : le premier occupe le plus souvent la hamada, et le second l'erg Igīdi et même l'erg Šaš. Ce fractionnement semble ultérieur à la période coloniale. A l'époque précédente l'extension vers l'erg impose sans doute une plus grande dispersion mais la fraction reste soudée : elle n'a d'ailleurs qu'un seul *Ših* ; mais la scission était sans doute en germe.

#### **Awlād Tālib et al-Mudnīn : les abords du Zammūr**

Les *awlād* Tālib forment une unité de nomadisation peu importante de chameliers riches. Ils représentent la branche aînée des fils d'A 'mar, le troisième fils de Sīd Aḥmad ar-Rgaybī. Leurs cadets, les *awlād* Ših, s'en sont détachés dès le XVIII<sup>e</sup> siècle puisque les deux fractions sont représentées distinctement dans les premiers combats que mènent les Rgaybāt contre les Taḡakānt en 1796. Peu enclins à guerroyer, protégés par les fractions méridionales des Rgaybāt Sāhīl, ils ont perpétué les traditions religieuses de la *qabīla* en se rapprochant spirituellement de Mā' al-'Aynīn et de ses descendants. Ils ont laissé à leurs cousins aînés, les *awlād* Mūsā, le soin de conquérir pour eux des pâturages. Ils ne s'éloignent donc pas du Zammūr lorsque la guerre menace le pays. S'ils participent aux combats défensifs que mène l'ensemble des Rgaybāt jusqu'au début du XIX<sup>e</sup> siècle, ils s'abstiennent ensuite de livrer bataille puisque leurs terrains de parcours habituels sont acquis. La protection de leurs familles et de leurs troupeaux

est alors indirectement assurée par les Swā'ad et par la bénédiction toute puissante du *šayḥ Mā' al-'Aynīn*.

Les al-Muḏnīn sont également des chameliers protégés par les Swā'ad et les disciples de Mā' al-'Aynīn. Ils sont cependant plus guerriers que les *awlād Ṭālib*, restent dans l'entourage d'al-Wālī *wuld Mā' al-'Aynīn*, et participent aux *gazyān* de la résistance jusqu'à la reddition finale. En ce sens, on peut dire qu'ils se préoccupent du contrôle territorial. Cette fraction, qui réunit les descendants du dernier fils d'A 'lī, deuxième fils de Sīd Aḥmad ar-Rgaybī, s'est tardivement constituée en unité de nomadisation autonome puisqu'elle n'apparaît pas comme force indépendante dans les récits de M.S. *wuld 'Abd al-Hayy*. Il est possible qu'elle se soit détachée des Swā'ad à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle au moment de l'installation de la confrérie de Mā' al-'Aynīn sur le *trāb ar-Rgaybāt*. Si cette hypothèse est juste, nous pouvons penser qu'elle a acquis ses traditions guerrières en participant, avec ses aînés, aux guerres de conquête. Les documents coloniaux font d'ailleurs état de la présence de guerriers al-Muḏnīn et *awlād Ṭālib* dans les *gazyān* organisés par les Swā' ad.

### Swā'ad et Thālāt : du Zammūr au Tīris

Les Swā'ad sont trop nombreux pour nomadiser ensemble. Ils se sont progressivement scindés en cinq unités de nomadisation réunissant de trente à cent tentes chacune. Néanmoins ils sont restés politiquement unis et prêts à se porter secours réciproquement à la moindre alerte. On peut dire qu'ils ont conquis, puis gardé et contrôlé leur zone pastorale puisqu'ils ont activement participé à toutes les guerres de conquêtes et refusé (à l'exception de deux petites sous-fractions) de se soumettre ou même de s'allier aux forces françaises qu'ils combattent vigoureusement. Le fait que leurs terrains de parcours chevauchent la frontière franco-espagnole a empêché l'administration française d'exercer sur eux une pression économique ; ils s'orientent rapidement vers les marchés espagnols lorsque l'Adrār est occupé.

Associés aux descendants d'A 'mar, troisième fils de Sīd Aḥmad ar-Rgaybī, les Thālāt nomadisent sans doute, à l'origine, avec les *awlād Ṭālib* et les *awlād Šīh*. Ils apparaissent cependant dès la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle comme une unité autonome. À la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, ils tendent à se scinder en deux unités de nomadisation. Bien qu'ils aient participé à toutes les guerres de conquête, ils ne semblent pas avoir acquis une zone de nomadisation très définie. Ils paraissent osciller d'un pôle à l'autre du *trāb ar-Rgaybāt*, de la haute Sāgya al-Ḥamrā' aux dunes de l'Akšār. Ils ne sont pas très nombreux et, comme les al-Muḏnīn, sont de fervents disciples du *šayḥ Mā' al-'Aynīn*. Certains marquent encore leur cheptel du « T » qu'utilisent les descendants du *šayḥ*. Leurs terrains de parcours étant, comme ceux des Swā'ad, à cheval sur la frontière franco-espagnole, ils participent activement à la résistance. Ils perdent ainsi beaucoup d'hommes, pendant la lutte anticoloniale, et sont presque totalement ruinés par les ultimes assauts des unités méharistes en 1933. Ils seront les premiers, contraints par la misère et désarmés par la défaite, à amorcer une reconversion de leurs activités pastorales vers le

commerce ; reconversion qui, d'ailleurs, a été nettement suggérée puis encouragée financièrement par l'administration.

### Les *awlād Šīh* et le Tiris occidental

Les *awlād Šīh*, on l'a dit, on quitté les *awlād Tālib* pour former leur propre unité de nomadisation à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. Ce faisant, ils se sont éloignés vers le sud et ont combattu auprès des *awlād Mūsā* pendant tout le XIX<sup>e</sup> siècle pour conquérir les pâturages du Tiris. Présents dans tous les combats, ils forment le front sud-ouest de l'avance Rgaybāt. Ils sont ainsi directement en contact avec les *awlād Dlaym* qui ont été repoussés vers la mer et l'Adrār Suṭṭuf. Cette position est cependant moins difficile à tenir qu'il n'y paraît au premier abord, puisque les hostilités avec les *awlād Dlaym* de l'Ouest ont cessé dans les années 1840. Les combats qui ont lieu, en 1893, dans le nord du *trāb ar-Rgaybāt*, impliquent en fait plus l'opposition des deux *laff* Takna que l'agressivité des *awlād Dlaym*. Ces derniers, peut-on dire, depuis le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, préfèrent assaillir les pasteurs du Trārza ou recueillir le paiement de leur protection auprès de leurs tributaires que de toucher aux troupeaux des Rgaybāt. Les *awlād Šīh* peuvent donc, sans difficulté, contrôler leur territoire et s'enrichir en nomadisant dans une région qui bénéficie cycliquement des pluies de la zone subtropicale. Comme les Swā'ad, ils sont contraints, par le nombre, au fractionnement. Ils constituent, au début du XX<sup>e</sup> siècle, sept unités de nomadisation plus ou moins autonomes dont l'importance oscille entre quinze et cent tentes. Ces unités veillent cependant à ne pas s'éloigner par trop les unes des autres afin de pouvoir effectuer des regroupements rapides en cas de danger. Nomadisant de part et d'autre de la frontière franco-espagnole, les *awlād Šīh* participent aux *gazyān* de la résistance. Ils y perdent beaucoup de vies humaines et, sans être, comme les Thālāt, réduits à la misère, ils voient leur richesse en cheptel fortement diminuer à l'issue des derniers affrontements avec les forces coloniales.

### Les *awlād Mūsā* et les *awlād Dāwud* : du Tiris à la Maqtayr

Les *awlād Mūsā* sont, en quelque sorte, les « leaders » des Rgaybāt Sāhil : ce sont les descendants du fils aîné du second fils de Sīd Aḥmad ar-Rgaybī. Ayant été repoussés, les premiers, à la périphérie du *trāb ar-Rgaybāt*, ils ont acquis, les premiers, le prestige des armes. Entraînant tous les Rgaybāt Sāhil derrière eux, ils ont dirigé l'expansion territoriale pendant plus de deux siècles, allant toujours de l'avant. On les trouve donc, au début du XX<sup>e</sup> siècle, nomadisant dans les régions méridionales du *trāb ar-Rgaybāt* les plus éloignées du centre originel. Ils oscillent entre le Tiris et la Maqtayr. Ce sont leurs campements qui se rapprochent le plus de l'émirat de l'Adrār. Ils entretiennent d'ailleurs d'excellentes relations avec la famille émirale malgré leurs conflits avec les plus chameliers des adrarais : les *awlād Ġaylan*. Ils on, plus que les autres Rgaybāt, adopté les traditions guerrières des *hassān* de Mauritanie : des griots viennent visiter leurs campements les plus riches, et leurs femmes ont la réputation d'être les plus libres et les plus fières des

Rgaybiyāt. Soudés par la lutte, ils n'en sont pas moins contraints à former des unités de nomadisation distinctes. Les *awlād Mūsā* sont donc divisés en cinq unités de nomadisations dont l'importance varie entre quinze et cent vingt tentes.

Nomadisant trop loin des villages du *wād Nūn* ou même des postes espagnols de la côte atlantique, ils ont noué, avec l'Adrār et les marchés du Sud (Ndār), des relations économiques étroites. A moins de renoncer à leurs terrains de parcours, ils peuvent donc difficilement participer aux *gazyān* de la résistance sans mettre en danger leurs familles et leurs biens. Ils ne sont, en fait, indépendants de l'Adrār que lorsque la sécheresse y règne et qu'ils sont obligés de rejoindre le nord/nord-ouest du *trāb ar-Rgaybāt*. Le poids des habitudes acquises est grand, et la politique d'« apprivoisement », malgré ses erreurs, efficace. Jusqu'en 1934, l'alliance avec les forces françaises d'Atar et de Šingīti procure des avantages immédiats certains qu'il est bien difficile de refuser. Ce n'est qu'à la fin de la lutte qu'ils prennent conscience de la signification réelle de la colonisation. Il est vraisemblable qu'ils n'aient jamais cru possible l'investissement total du *trāb ar-Rgaybāt* ; lorsqu'ils se rendent compte de leur erreur, il est trop tard. Jusqu'aux années 1930, somme toute, le pouvoir colonial n'avait fait que remplacer l'autorité de l'émir et présentait même des avantages puisqu'il réduisait les *hassān* à l'impuissance, leur permettant, tout au plus, de défendre leurs positions. Il ne remettait donc pas en question l'acquit territorial des *awlād Mūsā*. On peut même dire qu'il le renforçait en empêchant qu'il soit contesté. Lorsqu'après 1910 les *awlād Mūsā* viennent nomadiser sur les confins méridionaux du *trāb ar-Rgaybāt*, ils n'ont plus à craindre leurs voisins immédiats. Le contrôle territorial peut se relâcher et les campements se disperser. La vie pastorale est plus souple, plus facile. Les Français, apparemment, n'ont pas l'intention de s'emparer des terrains de parcours. Or, en fait, toutes les guerres, toutes les querelles et tous les *gazyān* ont toujours eu le même but : quelques pâturages, un point d'eau, des chameaux : c'est la lutte pour la survie. Les Français ne sont pas éleveurs, ils ne se nourrissent pas de lait de chamelle. Ils n'utilisent, en fait de bétail, que leurs montures et les animaux de bât dont ils forment des caravanes de ravitaillement. Ils ne mettent donc pas en danger — apparemment — la production pastorale. Au premier abord, la présence française ne paraît pas menacer les intérêts économiques et même politiques des Rgaybāt qui nomadisent aux abords de l'Adrār. Elle aurait plutôt tendance à les favoriser. L'appel à la guerre sainte des Mā'al-ʿAynīn n'est donc entendu par les *awlād Mūsā* que lorsqu'ils sont entraînés par les besoins de l'élevage à nomadiser loin de leurs sites de prédilection. Quand ils sont sur leurs terrains de parcours coutumiers, les mêmes raisons qui les ont poussés à entretenir avec l'émir de l'Adrār des relations cordiales les obligent à accepter l'alliance avec les forces coloniales. Refuser cette alliance signifie pour eux l'exil et équivaut à la défaite.

Les *awlād Dāwud* ont longtemps nomadisé dans le sillage des *awlād Mūsā*, leurs aînés. Laissant à ces derniers le soin de porter les armes et de contrôler pour eux le territoire, ils ont plutôt cherché à s'occuper d'élevage que de

guerre. La présence française en Adrār et dans le Hawz ayant « pacifié » ces régions, les exigences du contrôle territorial sont moins fortes : les campements *awlād* Dāwud peuvent à la fois s'éloigner des *awlād* Mūsā et se disperser au gré des convenances. Ils agrandissent progressivement, en toute sécurité, leurs terrains de parcours vers l'est, et vont nomadiser dans les ergs du Warān et de l'Awkar. Ils seront parmi les premiers à rejoindre, dans l'erg Šaš et sur la falaise du Hank, les campements Fuqrā qui peu à peu progressent vers le sud-est. L'« unité » de nomadisation des *awlād* Dāwud s'effiloche ainsi et tend à se scinder en trois sous-fractions à peu près autonomes.

La répartition de ces unités de nomadisation, le partage territorial qu'elle tend à définir ne doit pas faire illusion. Il convient de garder sans cesse à l'esprit le fait que l'irrégularité du climat vient en permanence modifier ce schéma. « Fils des nuages », les Rgaybāt vont *d'abord* là où il y a des pâturages pour leurs chameles. Selon le degré d'insécurité de la région qu'elles parcourent, les fractions forment un réseau de campements plus ou moins lâche qui, à la limite, ne peut être perceptible que « vu d'avion ». Le voyageur qui circule à pied ou à dos de chameau dans les situations de dispersion extrême ne perçoit que l'unité de résidence, parfois même seulement l'unité domestique. A l'intérieur de l'unité de nomadisation, les habitants de chaque campement savent, en revanche que les autres sont dans les environs immédiats. Les hommes libres circulent de l'un à l'autre et les bergers se rencontrent parfois sur les pâturages. A l'inverse, il arrive que la fraction se concentre au point de ne former qu'un seul campement, *maḥṣar* ou *anawāl*, à l'exception cependant des al-Bbayhāt et des Brahīm u Dāwud ( à l'époque où ils sont moutonniers) car les tentes sont trop nombreuses.

Chez les Rgaybāt Sāḥil, les unités de nomadisation les plus petites matérialisent un processus de fractionnement. Ces unités ne sont pas totalement autonomes puisqu'elles sont trop petites pour assurer leur propre sécurité. Elles n'ont pas non plus de terrains de parcours individualisés et correspondent un peu à une première « mise en orbite » d'un lignage cadet. Certaines de ces petites fractions (qui sont plutôt des sous-fractions) réunissent au contraire les derniers survivants d'un groupe guerrier décimé par les combats. Dans un cas comme dans l'autre, la liberté de mouvement de ces unités mineures dépend de la sécurité : elle est totale « au temps de la paix » et nulle « au temps de la peur ».

Nous remarquons enfin que même là où les fractions sont assez importantes pour se scinder en unités autonomes, elles ne s'éparpillent pas dans toutes les directions : si la pauvreté des pâturages les contraint à se séparer, les nécessités du contrôle territorial les empêchent de trop s'éloigner. Même si la sous-fraction tend à devenir l'unité de nomadisation, les terrains de parcours coutumiers de ces sous-fractions restent communs. L'association de la fraction à la région et au contrôle de cette région est donc justifiée : le partage des zones pastorales se fait encore au niveau de la fraction au début du XX<sup>e</sup> siècle.

## B. Un organisme chargé du contrôle territorial : l'ayt arba'in

L'« ayt arba'in », littéralement, « les quarantes », dit parfois « ayt arba'in », une main (pour) quarante, expression qui évoque l'unanimité, est un conseil de sécurité temporaire formé par 15 à 60 hommes libres et dotés d'un pouvoir exécutif. C'est une institution coutumière qui ne se rencontre que dans la partie nord du *trāb al-Bayḍān*, de l'Adrār au *wād Nūn*. Ce conseil se réunit chaque fois que la sécurité est menacée, qu'il s'agisse de sécurité intérieure ou extérieure. Ses membres, qui changent à chaque fois, ne sont pas élus mais temporairement désignés par une assemblée de notables dans laquelle sont représentées toutes les fractions et les sous-fractions concernées. Ils sont choisis en fonction de leur compétence, de leur aptitude à résoudre les difficultés. Les critères d'âge, de fortune et de rang social n'interviennent pas. Tous les rapports internes de pouvoir, toutes les rivalités, sont momentanément abolies, seule est recherchée l'efficacité. Les membres de ce conseil provisoire sont chargés tout d'abord de se réunir afin d'examiner la situation et de prendre les décisions qui s'imposent. Ils doivent ensuite s'organiser pour mener à bien l'exécution des décisions qu'ils ont prises. Le conseil est présidé par son doyen, nommé *muqaddam*. Le président de l'ayt arba'in n'a pas de pouvoirs particuliers. Il intervient pour désigner les agents d'exécution, conserve un exemplaire écrit des ordres donnés, et sert éventuellement de porte-parole en cas de besoin. Il est souvent assisté par un *qādī* qui est à la fois secrétaire et juge conseil. Ce *qādī* consigne par écrit, en trois exemplaires, toutes les décisions prises ; il en conserve un, en donne un au *muqaddam* et réserve le troisième à l'assemblée des notables qui a décidé la réunion du conseil. L'ayt arba'in est au-dessus des fractions politiques. C'est cette neutralité qui lui donne son pouvoir, sa force et son efficacité. Ses membres peuvent appliquer ses décisions sans être personnellement engagés par leurs actes : seule la responsabilité du conseil est en cause. Or, ce dernier est tout puissant ; ses décisions, comme ses jugements ne sauraient être discutés. Du fait même que les cas les plus litigieux lui sont soumis c'est ce conseil qui établit les règles du droit coutumier :

*« En temps d'Aït Arebiin, tous les notables Regueibat comparaissent devant un Cadi pour faire écrire ce contrat. Ils font mettre là-dessus des menaces qui ont pour but de faire peur aux faibles d'esprit. Ils déterminent la nature de la peine suivant la gravité de la faute. De cela ils avertissent le public avant la mise en vigueur. Cet écrit doit être fait en présence d'une grande réunion de notables. Ils appellent cette façon "Aït Arebiin" et le chef Moqadem. Le papier portant le contrat est confié au Moqadim, au Cadi ou à un notable du campement afin de s'y référer en cas de désobéissance aux prescriptions du contrat. Le contrat comporte ce qui suit ; "quand on découvre un vol chez quelqu'un, il doit payer 4 fois autant que la chose volée, s'il est homme libre et si c'est un captif, c'est le maître qui paye et une fois seulement.*

*Quiconque gifle quelqu'un doit payer 1 Heg (chameau de 2 à 3 ans).*

*Quiconque menace un autre avec un poignard doit 1 Heg.*

*Quiconque chasse un parent ou un étranger doit payer 1 Heg.*

*Quiconque prononce de mauvaises paroles en présence du Cadi doit payer 1 Heg.*

*Quiconque insulte le Cadi doit subir une correction plus une targuiba plus un jedâa (chameau de 4 à 5 ans).*

*Celui qui cherche à défendre un homme fautif doit payer autant que ce que l'on réclame à celui-ci, si c'est moins d'une chamelle pleine ; et si c'est plus, il doit une chamelle en amende.*

*(Il est entendu d'un commun accord que personne ne doit prendre partie pour un autre. Ils font par là des sanctions financières, car faute de sanctions judiciaires on doit avoir recours à la sanction pécunière) (42). »*

L'ayt arba'î est réuni en de multiples circonstances :

- à l'époque des cultures ;
- à l'époque des grandes mares ;
- chaque fois que la nomadisation impose ou permet une grande concentration de campements ;
- en temps de guerre.

Lorsque les terrains de culture des Rgaybât ont été suffisamment inondés, les pasteurs qui désirent les ensemercer se rassemblent près des champs. Le conseil est constitué et se charge de recenser les surfaces cultivables qu'il partage ensuite équitablement entre les éleveurs. Personne n'est autorisé à semer avant que la distribution des terres ait été faite. Le partage tient compte de l'importance des groupes domestiques : les familles les plus nombreuses se voient attribuer les parcelles les plus vastes. Tout individu qui se présente est autorisé à semer : deux hommes habitant la même tente peuvent donc recevoir chacun une parcelle. L'ayt arba'î attribue de la même façon des terrains de culture aux familles étrangères à la *qabila*, à condition qu'elles appartiennent à un groupe ami. Le conseil siège auprès du campement le plus important et veille à ce que ses décisions soient appliquées. Sa neutralité et son souci de justice rendent irrecevable toute contestation. Tous ceux qui enfreignent ses ordres sont jugés par lui et condamnés à verser des compensations en bétail.

Lorsque les pluies ont formé des grandes mares autour desquelles se pressent tentes et troupeaux, l'ayt arba'î est généralement réuni et chargé de veiller à ce que l'eau ne soit pas polluée. Cela ne signifie pas que les membres du conseil s'occupent personnellement du bétail. Chaque propriétaire est responsable de ses chameaux et se voit jugé et condamné à la moindre négligence. Lorsque l'eau est en quantité limitée, les membres du conseil réglementent l'accès à la mare de façon à partager équitablement l'usage de l'eau entre les unités domestiques.

En même temps, comme à chaque fois que les campements sont concentrés, le conseil fait office de tribunal et règle, au fur et à mesure qu'ils se produisent, tous les conflits, toutes les querelles, afin qu'ils ne risquent pas de dégénérer. Le rôle du *qādî* comme juge conseil est alors important, bien que les litiges soient plus souvent réglés par le droit coutumier local que par la loi coranique. Il peut arriver cependant que l'ayt arba'î désigne un *qādî* pour juger tous les différents. Dans ce cas ses jugements sont sans appel, et seul le conseil peut le démettre de ses fonctions. On a vu que

l'aha 'Abd al-Ḥayy a fourni longtemps leurs *qāḍī* aux Rgaybāt (Sāhil essentiellement). Ils ont aussi organisé de petites écoles de Droit itinérantes.

Les compensations en bétail sont remises au Président (*muqaddam*) et/ou au *qāḍī*, qui en gardent une partie. Le reste est partagé (consommé) entre les membres du conseil :

*« Il est de coutume de donner au Cadi une pension payée par celui qui a gain de cause pour toutes les fois qu'il règle une affaire entre deux partis (selon leur opinion). Ceci à condition qu'ils n'aient pas l'habitude de lui donner le Zekat (dîme). Ils lui donnent, de chaque héritage dont il fait le partage, une chamelle laitière pleine ou un Azouzal, ou la valeur de l'animal en question. Ceci à condition que les chameaux partagés soient au nombre d'au moins 25 chameaux. S'il s'agit de partager un troupeau peu nombreux (de 2 à 25 chameaux) on donne au Cadi de une pièce de guinée à 1 Heg(43). »*

Toute concentration de campements pendant l'hiver donne lieu à la réunion du conseil de sécurité. Ses membres sont chargés de défendre l'accès des pâturages aux troupeaux des éventuels étrangers et de protéger les campements et le bétail contre toute agression. La fonction de membre du conseil requiert alors une totale disponibilité pendant plusieurs semaines, voire plusieurs mois. Les Rgaybāt qui siègent à l'*ayt arba'in* doivent donc être assez riches en main-d'œuvre pour être entièrement dispensés des travaux de l'élevage, car ils ne peuvent guère exercer qu'une supervision rapide et pas toujours quotidienne, de leurs affaires. Nous avons dit que les critères d'âge, de richesse et de rang social n'intervenaient pas dans le choix des membres du conseil. Il est donc probable que l'assemblée des notables s'organise pour prêter de la main-d'œuvre au jeune et/ou pauvre chef de famille. La *mnīha* nous l'avons dit, permet le prêt d'esclaves qui, contrairement à celui du bétail, est temporaire. D'autres solutions peuvent être envisagées : le troupeau du conciliaire peut être pris en charge par des parents, voisins et amis. En d'autres termes, la fraction se donne les moyens de déléguer à une troupe d'hommes armés le soin d'assurer sa défense. Car les Rgaybāt nommés pour former les *ayt arba'in* sont, pour la plupart, des guerriers. Ils constituent une force de coercition organisée. A l'intérieur de la *qabila*, la répression s'effectue à deux niveaux : agissant comme une police d'État, les membres du conseil surveillent, réprimandent et dénoncent leurs concitoyens. Puis, ils font œuvre de justice en les jugeant et les condamnant. Nous avons vu que presque toutes les condamnations prennent la forme d'amendes. La violence de cette force de répression interne est donc socialisée au maximum : point de mises à mort, ni d'emprisonnements, ni de sévices corporels (sauf pour les esclaves). La sanction correspond à une suppression de jouissance possible : on confisque au coupable une part de sa production, du fruit de son travail. C'est un peu de lait, de viande, que sa famille ne pourra pas consommer. Remarquons à ce propos que si le chef de famille doit répondre juridiquement des actes de son groupe domestique, ce dernier est entièrement touché par les condamnations. Dans un pays où la famine et la malnutrition représentent des fléaux toujours menaçants, les conséquences de ces privations sont sensibles. La menace qui pèse ainsi sur les

éventuels délinquants est une arme de dissuasion certaine, et ce d'autant que celui qui nuit à la collectivité (on se préoccupe plus des faits que des intentions) est l'objet de la réprobation générale. Il faillit quelque peu à l'honneur de sa famille. Et, ici, les « casiers judiciaires » de tous sont, en quelque sorte « affichés » en permanence, et leur contenu, répandu par la rumeur publique, n'est ignoré de personne. Il est donc bien difficile de cacher sa honte.

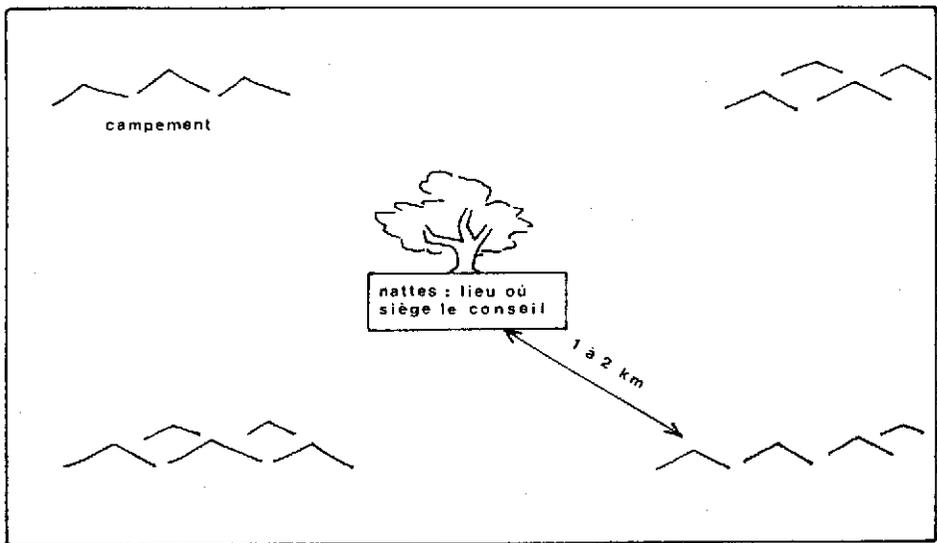
A l'extérieur, la force de coercition de l'*ayt arba'in* se présente sous la forme d'un groupe armé qui se charge en même temps de décider des stratégies et des tactiques, d'organiser son propre service de renseignements et de livrer bataille. Lorsque les campements sont concentrés, les membres du conseil forment des patrouilles qui sillonnent en permanence les pâturages où sont menés les troupeaux dans la journée, effectuent des mouvements tournant incessants qui circonscrivent le périmètre utile, gardant les puits et les points stratégiques. D'autres restent près du campement le plus important qui est souvent un *maḥṣar* regroupant les familles des hommes désignés. Certains siègent au conseil et jugent les affaires courantes. D'autres gardent les mares, circulent entre les tentes et les campements. Mais chacun se tient prêt à monter en selle à la première alerte. Un système de signaux permet aux patrouilles de rester en contact avec le *maḥṣar* de l'*ayt arba'in*. Des messagers circulent. En cas d'urgence, les hommes du *maḥṣar* sont alertés, soit par des coups de fusil tirés selon un rythme préalablement défini, soit par des signaux lumineux. A l'aide de miroirs acquis sur les marchés du *wād Nūn*, des messages sont envoyés selon un code qui permet de préciser la distance, la direction et le nombre des assaillants. Aussitôt averti, chacun se précipite vers sa tente, s'y déshabille promptement, revêt des vêtements usagés qui ne craignent plus ni les déchirures, ni les souillures, prend son fusil, ses munitions et saute en selle. Ceux qui ont des chevaux les montent, les autres se hissent sur leurs méhara (en ḥassāniya un chameau dressé à la monte se nomme *markūb*, pl. *marākīb*).

Lorsque le conseil de sécurité est constitué, c'est lui qui décide des déplacements. Des éclaireurs sont envoyés en reconnaissance afin de vérifier l'état des pâturages lointains. Aucune tente, aucun campement n'est autorisé à se déplacer sans l'accord de l'*ayt arba'in* qui, seul a le pouvoir de décider, en fonction des informations que les conciliaires ont recueillies, du moment et de la direction de la nomadisation. Au signal donné, chacun s'affaire pour regrouper son bétail, démonter sa tente, charger ses animaux de bât. Tous se mettent en marche ensemble, et circulent groupés, tandis que les membres du conseil organisent des patrouilles de protection et de surveillance qui devancent et ferment la marche, gardent les flancs droit et gauche de la lourde caravane, l'escortent. Les mouvements sont lents car la plupart des hommes progressent à pied et les chameaux de bât sont lourdement chargés. Seuls, les vieillards, les malades, les femmes et les petits enfants se déplacent à dos de chameau, les femmes étant, nous l'avons dit, abritées des regards par leurs fragiles palanquins. Les hommes armés qui ne font pas partie du conseil rejoignent cependant le gros de l'escorte. La caravane ainsi formée a un aspect désordonné.

Les situations que nous venons d'évoquer correspondent, pourrait-on dire, à la normalité. Il en est d'autres, plus exceptionnelles qui engendrent des concentrations de campements plus inhabituelles qui ont lieu dans les zones refuge du *trāb ar-Rgaybāt* : la Sāgya al-Ḥamrā' et surtout le Zammūr. Nous évoquons ici les périodes de guerre intensive, le « temps de la peur ». En cas d'agression violente, les Rgaybāt abandonnent momentanément leurs terrains de parcours coutumiers s'ils ne parviennent plus à les contrôler. Lorsque son territoire est ainsi amputé, l'ensemble de la *qabila* réagit, car tous sont menacés de la même façon. Des messages sont envoyés par les assemblées de notables dans toutes les unités de nomadisation, et les campements se regroupent. Ils doivent souvent se retrouver ainsi dans la Sāgya al-Ḥamrā', car les pâturages y supportent une plus grande densité de bétail (du moins lorsqu'il y a plu normalement) que le Zammūr. Les Rgaybāt de toutes les fractions, tout au moins de toutes les fractions guerrières, s'y réunissent alors à la fois pour mettre à l'abri leurs familles et leurs biens, mais aussi pour constituer un conseil de sécurité.

### AYT ARBA'ĪN

de la fraction lorsque les campements sont dispersés



Dans cet *ayt arba'in*, sont représentées, au minimum, toutes les fractions nobles (c'est-à-dire les descendants directs de Sid Aḥmad ar-Rgaybī) et siègent les guerriers les plus valeureux, les stratèges les plus avisés, les politiciens les plus sages. Lorsque tous les Rgaybāt Sāhil sont représentés, le *muqaddam* est généralement choisi parmi les *awlād Mūsā, ahal Mmayya* ; lorsque tous les Rgaybāt al-Gwāsīm sont réunis, il est choisi parmi les *Brahīm u Dāwud, l'ahal Salālka*. Cette coutume reflète un souci de neutralité : ces lignages, dont l'origine « pure » (donc, noble) est admise, et bien qu'ils

appartiennent respectivement aux fractions dominantes des Rgaybāt Sāhīl et des Rgaybāt al-Gwāsim, ne participent pas ou peu aux rivalités politiques internes. Car, malgré son aspect essentiellement honorifique, la position du *muqaddam*, est susceptible de faire des envieux. Si l'on s'avisait de laisser un personnage puissant porter le titre de président du conseil de sécurité, il s'ensuivrait fatalement des rivalités intestines qui iraient à l'encontre des effets recherchés. Cela équivaldrait progressivement à centraliser l'exercice du pouvoir autour d'un chef unique et briserait immédiatement la cohésion du groupe : chaque notable voudrait être « président », la fonction tendrait à devenir permanente. Générateur de conflits, voire de scissions internes, cet autre type de fonctionnement diminuerait le crédit du conseil dont le pouvoir, contesté en permanence, cesserait d'être absolu : l'institution perdrait son efficacité. C'est pourquoi le *muqaddam* ne peut être qu'un vieillard respectable choisi dans une lignée sans ambition politique. Dans les *ayt arba'in* ordinaires on prend même le soin de changer de président à chaque fois.

Les membres de ce Conseil de sécurité extraordinaire forment un grand *maḥṣar* nommé, en cette circonstance *ḥalla*. Le terme est intéressant car il est employé, en pays maure, pour désigner le campement de l'émir. La *ḥalla* (parfois appelée « cour émirale » dans les documents coloniaux) est donc, par définition, le siège du pouvoir, l'espace des décisions politiques. Ce conseil a, en effet, le pouvoir absolu puisqu'il décide de la guerre et de la paix et désigne ses agents d'exécution. Les débats ont lieu sous la tente du *muqaddam* montée soit au centre de la *ḥalla*, qui est, en avant et un peu à l'écart des bruits domestiques. Tous les soirs, après la prière du crépuscule, les membres de l'*ayt arba'in* présente s'y réunissent.

Les tentes de la *halla* ne se dispersent pas tant que la sécurité générale n'est pas rétablie sur l'ensemble du territoire. Le conseil règle tous les problèmes internes, organise le partage des pâturages et l'usage de l'eau, décide des nomadisations des différents campements, établit des consignes sévères de sécurité et veille à ce qu'elles soient respectées. Tous les écarts sont sanctionnés. En même temps, il envoie opérer des *gazyān* contre les forces ennemies, en nomme les chefs et décide de leur importance comme de leurs objectifs. A l'issue des combats, il désigne une délégation de négociateurs chargés de tenter d'obtenir la paix aux conditions qu'il a choisies. L'accord de paix signé, un ambassadeur est éventuellement envoyé à la fois pour garantir le traité et servir d'otage et d'intermédiaire chargé des relations extérieures. Le Rgaybī ainsi désigné nomadise alors avec les campements étrangers pendant une durée indéterminée.

Le conseil, enfin, peut-être réuni en cas de conflit interne grave. Sa formation correspond, pourrait-on dire, à un instinct social de survie : si la cohésion de la *qabila* se relâche par trop, les acquis territoriaux comme la sécurité des personnes et des biens sont remis en question. Si les assemblées de notables ne parviennent pas à régler un différend apparu entre deux ou plusieurs fractions, et que les hostilités risquent de provoquer une rupture, les partis en cause décident, en dernier recours, de faire appel au conseil général dont ils acceptent à l'avance les décisions.

Cette organisation présente de nombreux avantages. Dans un pays où

nulle autorité suprême n'a jamais réussi à s'instaurer, elle permet, malgré la dispersion des unités de nomadisation, la coordination des efforts. Son rôle politique est ambigu étant donné que son pouvoir est en même temps absolu et temporaire. Le pouvoir engendre l'efficacité, mais c'est son aspect exceptionnel qui le rend absolu, qui lui donne sa force. Il est remarquable de constater qu'un conseil permanent, si tant est que les contraintes de la nomadisation puissent le rendre possible, serait, en réalité, rapidement inopérant. Cette affirmation, qui paraît arbitraire, est fondée sur le fait qu'il existe parallèlement aux *ayt arba'in* d'autres types d'assemblées qui ont, somme toute, les mêmes fonctions, les mêmes objectifs, mais dont l'efficacité reste limitée malgré les efforts de leurs membres. Nous évoquons ici les assemblées de notables que nous étudierons au chapitre suivant. Ces assemblées sont parfois incapables de résoudre les problèmes que posent le contrôle du territoire et les conflits internes graves. Elles décident alors elles-mêmes de réunir l'*ayt arba'in* lorsqu'elles échouent dans leurs tentatives. Or, si le choix des conseillers est plus large que celui qui préside à la réunion de l'assemblée (puisqu'il fait appel aux jeunes), il ne renouvelle pas fondamentalement la distribution : bien des notables qui siègent à l'assemblée se retrouvent au conseil. Il conviendra donc de reposer le problème du pouvoir des *ayt arba'in* après avoir examiné le fonctionnement de l'assemblée des notables, la *ġam'a*.

Les Rgaybāt occupent pratiquement et socialement le territoire qu'ils ont conquis, aménagé et défendu. On a reconnu trois niveaux complémentaires d'organisation sociale : la tente, le campement et la fraction. La tente représente l'unité de production, le campement l'unité de résidence, et la fraction l'unité de nomadisation. Nous avons mis en évidence une diversité des rôles sociaux qui engendre une hiérarchie. Cette hiérarchie se retrouve aux trois niveaux de l'organisation territoriale. Au niveau de l'unité de production, on a remarqué la hiérarchie des individus entre eux. Cette inégalité des statuts a été mise en relation avec l'inégalité de l'occupation territoriale, des différentes aires de liberté. Au niveau de l'unité de résidence, cette hiérarchie apparaît dans l'organisation spatiale, l'agencement des tentes. Au chef de la tente correspond, ici, le chef du campement, c'est-à-dire l'aîné ; il est au centre. Aux enfants mâles et libres correspondent les tentes des cadets ou des fils de l'aîné ; ils sont sur les côtés (... à la périphérie). Aux esclaves correspondent les tentes des esclaves que nous avons associées à l'unité domestique. On a vu que les femmes étaient situées en dehors de la hiérarchie masculine puisqu'elles ne participent pas directement aux activités de production ni à la défense du territoire. Leurs tentes respectives sont socialement et spatialement placées en fonction du statut de l'époux, du père ou du frère auprès duquel elles vivent. On retrouve enfin l'image de cette hiérarchie au niveau de la fraction entre les différents campements et/ou lignages : les tentes des aînés, les tentes des cadets et des dépendants. Là encore, les campements des aînés sont au centre et ceux des cadets à la périphérie (tout au moins idéalement).

Cette organisation a cependant dû engendrer un élément régulateur, les *ayt arba'in*, institution trans-hiérarchique qui permet de pallier aux difficultés de fonctionnement du système et, en cas de crise, d'en assurer la reproduction.

1. Nous avons eu l'occasion de voir de véritables tentes d'esclaves : elles sont trois fois plus petites que les autres et fabriquées en poil de chameau de manière très lâche : elles protègent mal du soleil, de la chaleur et du froid.

2. C'est donc abusivement que nous avons établi un parallèle entre tente et unité domestique. Nous l'avons fait par commodité. Il convient de garder à l'esprit le processus de réduction que nous avons ainsi opéré. Il est d'ailleurs facile de comprendre, d'après le contexte immédiat, si nous employons le terme de « tente » *stricto sensu* ou non.

3. A. CAUNEILLE, Paris, 1946, p. 98.

4. v. Cl. LE BORGNE, Paris, 1953, p. 361.

5. M. LESOURD, Paris, 1963, p. 54.

6. DU TERTRE, (Lt), Toponymie nord mauritanienne, non daté, Archives personnelles de J. D'Arbeaumont.

7. V. MONTEIL, Paris, 1952, p. 62.

8. A. CAUNEILLE, Paris, 1946, p. 92.

9. Nous avons pu observer que ce côté préférentiel était également répandu en France chez les chevriers et les bouviers. Il serait logique de s'attendre à ce que les gauchers se mettent de l'autre côté de la chamelle mais il n'en est rien. Nous pouvons supposer qu'il existe des gauchers parmi les Rgaybat, le fait nous a d'ailleurs été confirmé par nos enquêtes. Ils sont donc alors « contrariés » dès leur apprentissage.

10. Cl. LE BORGNE, Paris, 1953, pp. 329 à 339.

11. V. MONTEIL, Paris, 1952, pp. 33-59.

12. Ce *qumbūr* seul est en fait la marque des 'Arūsi'in. On le retrouve utilisé par les groupes qui, dans l'histoire, ont été leurs disciples (awlād Tidrarīn, awlād 'Abd al-Wāḥad, etc.).

13. F. de LA CHAPELLE, Paris, 1930, p. 42.

14. Cl. LE BORGNE, Paris, 1953, p. 373.

15. MUHTĀR wuld HAMIDŪN, Entretiens, Nouakchott, 1979.

16. A. CAUNEILLE, Paris, 1946, p. 14.

17. Ch. PELLAT, Paris, E.I., tome 1, 1975, p. 538.

18. A. CAUNEILLE, Paris, 1946, p. 74.

19. En général, les pasteurs du Nord et du Sāhil ne mettent pas de cuir dans les nattes. En particulier, cela est le fait des chameliers qui n'ont pas ou peu de troupeaux ovins.

20. Ce matériel bédouin est aujourd'hui bien connu. On peut en trouver des reproductions et des dessins dans divers ouvrages. Certains objets et de nombreuses photos sont conservés dans des musées notamment le Musée de Nouakchott ((R.I.M.) et le Musée de l'Homme, Paris.

21. Il faut également tenir compte des vents dominants (N.O./S.E.) : Le côté féminin de la tente, grâce au matériel qui constitue une sorte de barrière supplémentaire, est le plus protégé. C'est pourquoi on y installe souvent les malades et les vieillards impotents.

22. Diego BROSSET, Paris, 1946, exemplaire renéoté.

23. IN TANOUST, Paris, 1930.

24. Lt. DENIS, Paris, 1953, p. 161.

25. Lt. DENIS, Paris, 1953, p. 161.

26. Lt. DENIS, Paris, 1953, p. 161.

27. M. LESOURD, Paris, p. 124.

« L'oued Dra comporte de nombreux mader (champs d'alluvions propices aux cultures) qui sont exploités par les populations locales.

Cela donne lieu à diverses associations entre gens du pays. Par exemple, les sédentaires font appel aux Reguibat propriétaires de camelins pour le transport des récoltes. Un chameau loué rapporte à son propriétaire 250 F à 500 F sans parler du repas gratuit ou encore le versement de 1/10 des céréales transportées c'est-à-dire un "abra" par bête de somme (12 kg environ).

Parfois l'association consiste dans le partage en 4 parts égales de la récolte entre chacun des propriétaires de la terre, des animaux, des semences et du travail. Généralement le nomade prend à sa charge les bêtes nécessaires au labour et au transport. D'autre part le sédentaire apporte sa terre, les semences et son travail. En pareil cas, le nomade perçoit 1/4 de la récolte et le sédentaire acquiert les 3/4. »

28. Traduction d'un manuscrit rédigé par Muḥammad Sālīm wuld 'Abd al-Ḥayy que nous a aimablement communiqué Jean D'Arbaumont : ce document lui a été remis à Fort-Gouraud entre 1938 et 1940.

29. A. CAUNEILLE, Paris, 1946, p. 58.

30. Cf. ci-dessous, p. 162.

31. Cf. tome I.

32. H. BABEAU, Paris, 1962.

33. Diction usuel rapporté par François Beslay.

34. A.B. MISKE, Paris, 1978, p. 24.

35. Rapporté par François Beslay.

36. A. CAUNEILLE apparaît comme le seul auteur qui affirme le contraire. L'état actuel de nos connaissances ne nous permet pas de prendre parti. Notons toutefois qu'à l'époque où A. Cauneille entreprend la rédaction de son mémoire (1946) la presque totalité des al-Bbayhāt a opté pour l'Espagne puisque leurs terrains de parcours les plus habituels sont situés en territoire espagnol. L'auteur a donc eu peu de contacts avec ces ressortissants étrangers et semble surtout avoir côtoyé des Brahīm u Dāwud. Des erreurs ont pu être commises. Il est possible également que les chiffres qu'il nous fournit ne concernent que les ressortissants français ou du moins ceux des al-Bbayhāt qui nomadisaient régulièrement en dehors des frontières espagnoles.

37. A. CAUNEILLE, Paris, 1946, p. 98.

38. BA (Mahmadou Ahmadou), Nouakchott, 1926, A.P.E./2/77.

39. BA (Mahmadou Ahmadou), Nouakchott, 1926, A.P.E./2/77.

40. MUḤAMMAD SĀLIM wuld 'ABD AL-ḤAYY, Manuscrit, 1931, annexe, tome.1, p. 214.

41. MUḤAMMAD SĀLIM wuld 'ABD AL-ḤAYY, Manuscrit, 1931, annexe, tome.1, p. 219.

42. MUḤAMMAD SĀLIM wuld 'ABD AL-ḤAYY, Traduction d'un manuscrit mise à notre disposition par Jean d'Arbaumont. Inédit. archives privées, 1937, 1938.

43. MUḤAMMAD SĀLIM wuld 'ABD AL-ḤAYY, Traduction d'un manuscrit ; mise à notre disposition par Jean d'Arbaumont. Inédit, archives privées, 1937-1938.

### CHAPITRE III

## LE TERRITOIRE : UN ESPACE POLITIQUE

Nous avons vu que le territoire, en tant que propriété privée collective, au regard du droit musulman, n'existe pas. Nous avons cependant mis en évidence l'existence de priorités collectives sur les ressources pastorales. Ces priorités ont été acquises par la force : le tome 1 relate, sur le ton de la chronique, l'histoire des guerres successives qui ont permis aux Rgaybât leur acquisition. Mais ces priorités ne peuvent être réelles, ne peuvent permettre le libre accès à ces ressources pour tous les Rgaybât que si elles ont affirmées de manière *permanente* : au conflit direct doit succéder la démonstration quotidienne de la force potentielle. Les accords établis entre les groupes nomades ne sont que la reconnaissance réciproque d'un rapport de forces immédiat, et la moindre défaillance apparente du plus fort peut à chaque moment remettre en question la paix signée. Chaque groupe vit donc en état de conflit perpétuel, déclaré ou non, avec ses voisins. La vie économique et sociale doit alors intégrer ces conflits latents, et les régler impérativement d'une façon ou d'une autre. Face aux groupes dont ils reconnaissent la supériorité, les Rgaybât, soit cèdent la priorité, soit versent une contrepartie en bétail pour avoir accès aux ressources pastorales. Face aux groupes qu'ils considèrent comme plus faibles, ils sont contraints d'affirmer sans cesse leur force. L'espace pastoral est ainsi toujours contrôlé par un ou plusieurs groupes que nous disons « dominants ». Les autres que nous appelons « dominés » se soumettent ou s'opposent.

Au cours de leur histoire, les Rgaybât sont passés par différentes phases :

- une phase de subordination absolue pendant laquelle ils usent du prestige de la religion et des lettres pour s'imposer en tant que groupe constitué (Sāgya al-Hamrā) ;
- une phase de révolte défensive qui correspond en fait à l'acquisition du contrôle de leurs terrains de parcours (Zammūr) ;
- une phase de conquête et d'expansion rapide (Tiris, hamada de Tindūf, ergs périphériques).

Si la Sāgya al-Hamrā peut-être considérée comme le centre à la fois historique, religieux et économique du *trāb ar-Rgaybāt*, grenier du Sahara occidental et point de rencontre de tous les nomades et semi-nomades du Sud et du Nord, c'est bien plutôt le massif du Zammūr qui apparaît comme le centre stratégique et politique de la *qabila*. Cela est dû à la fois au relief tourmenté du massif, propice aux embuscades, véritable refuge naturel, ainsi qu'à sa position géopolitique : le Zammūr est à peu près au centre (géomé-

trique) du *trāb ar-Rgaybāt* et bénéficie de pluies régulières. Il forme une zone de micro-climat favorable à l'élevage sans l'être pour autant à l'agriculture de décrue. Il est trop éloigné du *wād Dar'a* et du *wād Nūn* pour être sous la domination des Takna, et ce d'autant que les pistes caravanières préfèrent le contourner que le traverser. La présence de *Mā' al-'Aynīn* à Smara, après la destruction de *Tindūf*, et le contexte de guerre sainte qui résorbe les conflits locaux donne, momentanément, un peu de vie à la piste qui le traverse reliant directement l'*Adrār* à la *Sāgya al-Hamrā'* et au Sud-marocain.

Le *Zammūr* est donc, en quelque sorte, le « fief » des *Rgaybāt*. Il est tout à fait remarquable de constater que c'est la seule partie de leur territoire sur laquelle les nomades voisins ne pénètrent à peu près pas. Ses anciens occupants, les *awlād Dlaym* de l'Est, n'ont pas seulement été repoussés ou chassés : ils ont été désintégrés ; leurs noms même ont été oubliés et ne sont plus évoqués que par quelques vieux et rares lettrés.

En sortant du *Zammūr*, les fractions cadettes de la *qabīla* acquièrent le contrôle d'un espace pastoral toujours plus grand et repoussent petit à petit les *awlād Dlaym* de l'Ouest vers le *Trārza* et l'océan. Cette progression n'a pu être possible que par la reconversion : les fils des pacifiques éleveurs de moutons se sont faits, en quelques générations, chameliers et guerriers. Sur le plan technologique, cette reconversion s'est effectuée grâce à d'autres chameliers qui ont enseigné ce nouveau type d'élevage et ses contraintes aux jeunes *Rgaybāt* : ils les ont guidé sur les pâturages du désert. Or, nous avons vu la lenteur du rythme de croissance du bétail camelin : il faut presque autant de temps pour constituer un troupeau (à moins de s'en emparer par la force) que de faire d'un enfant un berger autonome. Ces guides, capables de se diriger et de mener paître leurs chameaux du *Tiris* à l'*erg Saś*, sont évidemment des pasteurs qui ont sillonné ces zones pastorales avant les *Rgaybāt*. Ils appartenaient donc soit à des groupes dominants désintégrés ou chassés, comme les *awlād Dlaym* de l'Est ou les *Tagākānt*, soit à des groupes dominés par ces derniers. Ces chameliers se sont intégrés au groupe des nouveaux vainqueurs et ont ainsi lié leur sort à l'avenir de la *qabīla* : ils ont donc tout intérêt à leur ouvrir de nouvelles perspectives et à leur permettre l'exploitation (et le contrôle) de ces terrains de parcours qu'ils exploitent eux-mêmes.

Après le refoulement des *awlād Bū as-Sba'* (1907, à *Fūšt*) la domination des *Rgaybāt* est reconnue, et la paix semble s'instaurer sur les pâturages du désert. Une autre vague de moutonniers sort alors du *Zammūr*. Il s'agit cette fois des fractions cadettes des *Rgaybāt al-Gwāsīm* qui se reconvertissent à l'élevage camelin, soit parce que les terrains de parcours du *Zammūr* sont saturés, soit parce qu'ils voient là un moyen facile (il n'y a pas de combats à mener) pour échapper quelque peu à l'influence de leurs aînés en s'éloignant. Pour d'autres, il s'agit de tenter de s'enrichir par des opérations guerrières hardies. Eux aussi, au début, ont besoin de guides. Ils les trouvent sans difficulté parmi les fractions chamelières de la *qabīla* qui ne dédaignent pas ce nouvel afflux de force potentielle.

Si l'on se réfère à cette reconversion d'une partie des *al-Gwāsīm*, on constate que les mutations peuvent être rapides dans le domaine de l'élevage :

elles se font en moins d'une génération. Lorsque le pays est investi par les forces coloniales en 1934, les Rgaybāt al-Gwāsim, du moins une bonne partie d'entre eux, sont d'ores et déjà des chameliers et des guerriers avertis. N'oublions pas cependant qu'ils n'ont pas eu besoin de conquérir les ressources pastorales qu'ils exploitent en toute sécurité, jouissant même du prestige des Rgaybāt Sāhil et de la crainte qu'inspire désormais la *qabīla*, ce qui a certainement facilité le processus de la transformation.

Le centre politique s'est donc déplacé, au cours des siècles. La Sāgya al-Ḥamrā' n'a pas pu être contrôlée de manière absolue par les Rgaybāt, étant donné la puissance des Takna, et surtout les intérêts économiques que les fractions les plus nomades de cette confédération conservent dans la région. Les Takna amènent, chaque fois que l'année est suffisamment pluvieuse, une population numériquement importante attirée par les ressources agricoles du bassin du *wād* (nous associons aux Takna tous les petits groupes dominés maraboutiques ou tributaires qui sont leurs satellites).

Les Rgaybāt n'ont pu acquérir leur indépendance politique qu'en devenant maîtres du Zammūr. C'est à partir de cette base stratégique qu'ils réussissent progressivement à contrôler les regs et les ergs périphériques. La Sāgya al-Ḥamrā' devient alors, elle aussi, périphérie par rapport au Zammūr, mais garde néanmoins une place particulière et privilégiée. Les Rgaybāt n'y sont réellement influents que grâce au prestige que leur ont apporté les combats victorieux menés plus au sud. Mais, historiquement, les populations de la Sāgya al-Ḥamrā' ne considèrent pas les Rgaybāt comme des vainqueurs. Ils sont, pour nombre d'entre eux, des marabouts satellites des Takna. La fraction des al-Gwāsim qui est restée dans la région, à savoir les al-Bbayhāt, réputée pour ses lettrés, élevant surtout des moutons et s'occupant beaucoup d'agriculture, contribue à reproduire cette image pacifique et religieuse des ancêtres de la *qabīla*. Même donc, si les rapports de force ont indéniablement changé, les relations humaines avec les voisins, les amis et les protecteurs d'hier sont encore marquées, au début du XX<sup>e</sup> siècle, par les anciens statuts politiques des différents groupes en présence.

Au sud du *trāb ar-Rgaybāt*, les Maures, au contraire, voient surtout dans les Rgaybāt des guerriers puissants auxquels il est prudent de s'allier. Spontanément, la plupart des groupes maraboutiques qui nomadisent aux confins septentrionaux du Trārza et de l'Adrār, recherchent, par la *ḍbiha* (sacrifice d'un mouton), la bienveillance ou même la protection de ces nouveaux vainqueurs, et le nom même de « Rgaybāt » évoque dans les esprits une image qui se rapproche plus du *ḥassān* que du marabout. En se proclamant chorfa, les Rgaybāt cherchent à cumuler à la fois le prestige du guerrier et celui du lettré religieux, tout en s'attribuant la noblesse du sang. Tous ces titres leurs sont refusés par les uns et par les autres : les marabouts les considèrent comme des guerriers impies, les *ḥassān*, comme des marabouts insolents et les grands mystiques démontrent, à qui veut l'entendre, la vanité de leurs prétentions et leur refusent le nom de chorfa (qu'ils revendiquent généralement pour eux-mêmes). Ces critiques sont d'autant plus vives que la présence des Rgaybāt sur l'échiquier politique est un phénomène plus récent, à peine réalisé au moment où les troupes coloniales

pénètrent le pays maure. Or, dans l'Ouest saharien, la puissance du verbe est grande et la mémoire collective remonte profondément dans le temps. Le combat idéologique destiné à influencer l'opinion publique survit longtemps au combat physique et politique. Les Rgaybāt sont donc tenus à une certaine réserve. Il ne suffit pas d'avoir acquis, dans les faits, un nouveau status, encore faut-il qu'il devienne statut, c'est-à-dire qu'il soit unanimement reconnu et admis par l'ensemble de la société. Les nouveaux vainqueurs usent donc modérément de leur pouvoir et ne cèdent pas à la tentation d'imposer aux plus faibles le versement d'un tribut. Ils ne font pas, comme les *hassān* payer leur protection. Ils affirment au contraire leur désintéressement et accueillent à bras ouverts et sans contrepartie (mis à part... le don aux chorfa qui est néanmoins faible à côté des prélèvements des *hassān*), tous ceux qui veulent les rejoindre.

Sur le plan politique, on peut représenter ainsi le *trāb ar-Rgaybāt* :

- un centre, place forte inattaquable : le Zammūr ;
- une périphérie différenciée où il faut distinguer le Nord/Nord-Ouest, centre historique, religieux et économique où l'image sociale des Rgaybāt reste imprégnée du passé, et le Sud/Sud-Est, d'acquisition récente, où l'image sociale des Rgaybāt est auréolée d'une gloire nouvelle, qui représente le devenir de la *qabīla*.

On retrouve, au niveau de la physionomie des campements, cette opposition nord/sud, passé/futur : l'*anawal* circulaire du nord est encore présent au Zammūr où il côtoie le *maḥṣar* du désert. L'habitat en cercle fait place, en s'éloignant vers le sud, à l'habitat en lignes : le clos devient ouvert et l'attitude défensive se change en attitude offensive.

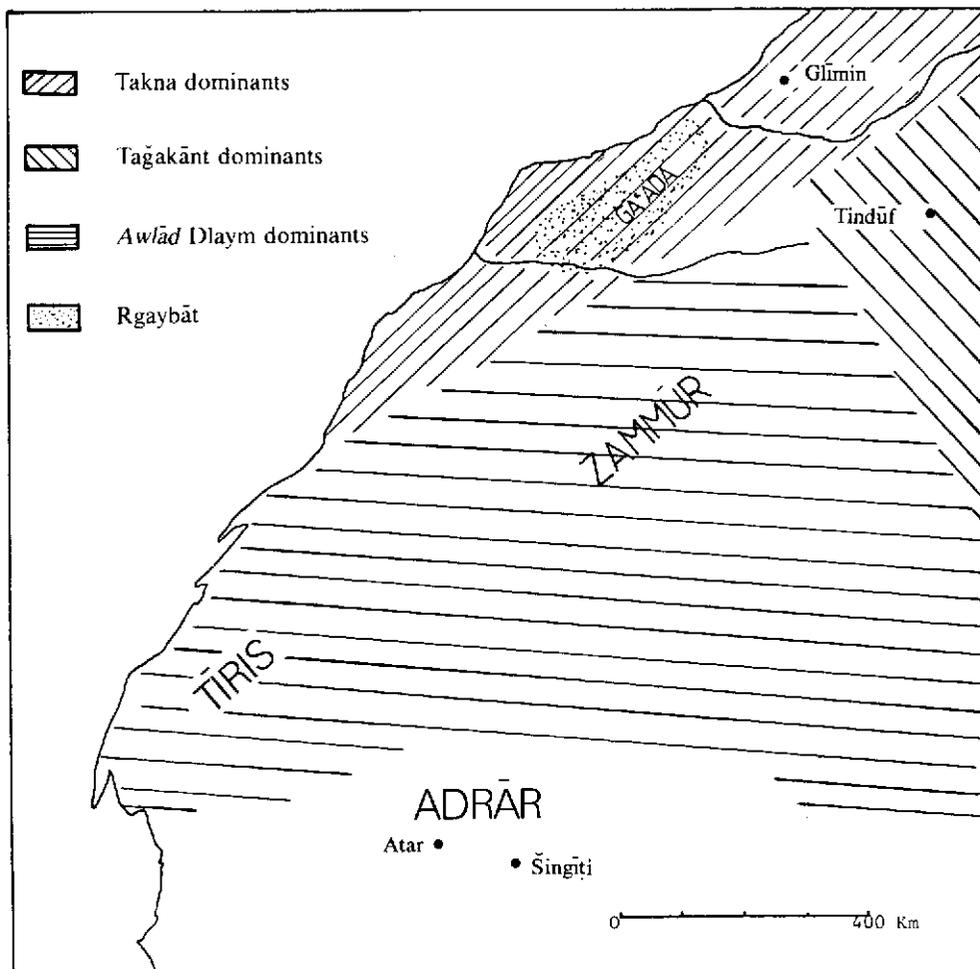
Il n'y a pas — il n'y a d'ailleurs jamais eu — d'autorité supra-confédérale au Sahara occidental. Le rapport de forces qui détermine les groupes dominants et les groupes dominés est un rapport politique. L'histoire du pays montre à quel point ce rapport est instable. Or c'est lui qui détermine la répartition des ressources pastorales entre les éleveurs. Sur le terrain, ce rapport de forces se traduit par le contrôle ou le non-contrôle d'espaces géographiques qui deviennent alors des territoires.

## I. ANTAGONISMES SEGMENTAIRES ET RÉPARTITION TERRITORIALE

A l'intérieur de la *qabīla* des Rgaybāt, des rapports d'autorité se constituent. Ils sont fondés sur deux facteurs principaux :

1. Le rang du lignage dans la généalogie (patrilinéaire) ;
2. La fonction guerrière qui va progressivement faire son apparition dans les lignages cadets, au XIX<sup>e</sup> siècle, et qui va l'emporter sur la fonction religieuse de la branche aînée, pourtant dépositaire de la *baraka* de l'ancêtre.

Nous allons montrer comment les rapports d'autorité se sont modifiés au fur et à mesure des différents processus de segmentation, et quels types de rivalités internes ils ont engendré. Le rôle du contrôle territorial reste au centre de la réflexion, car c'est par son intermédiaire que les rapports politiques internes peuvent se modifier.

L'ESPACE POLITIQUE AUX XVII<sup>e</sup> ET XVIII<sup>e</sup> SIÈCLES

## A. Le pouvoir des aînés et la rivalité entre les frères

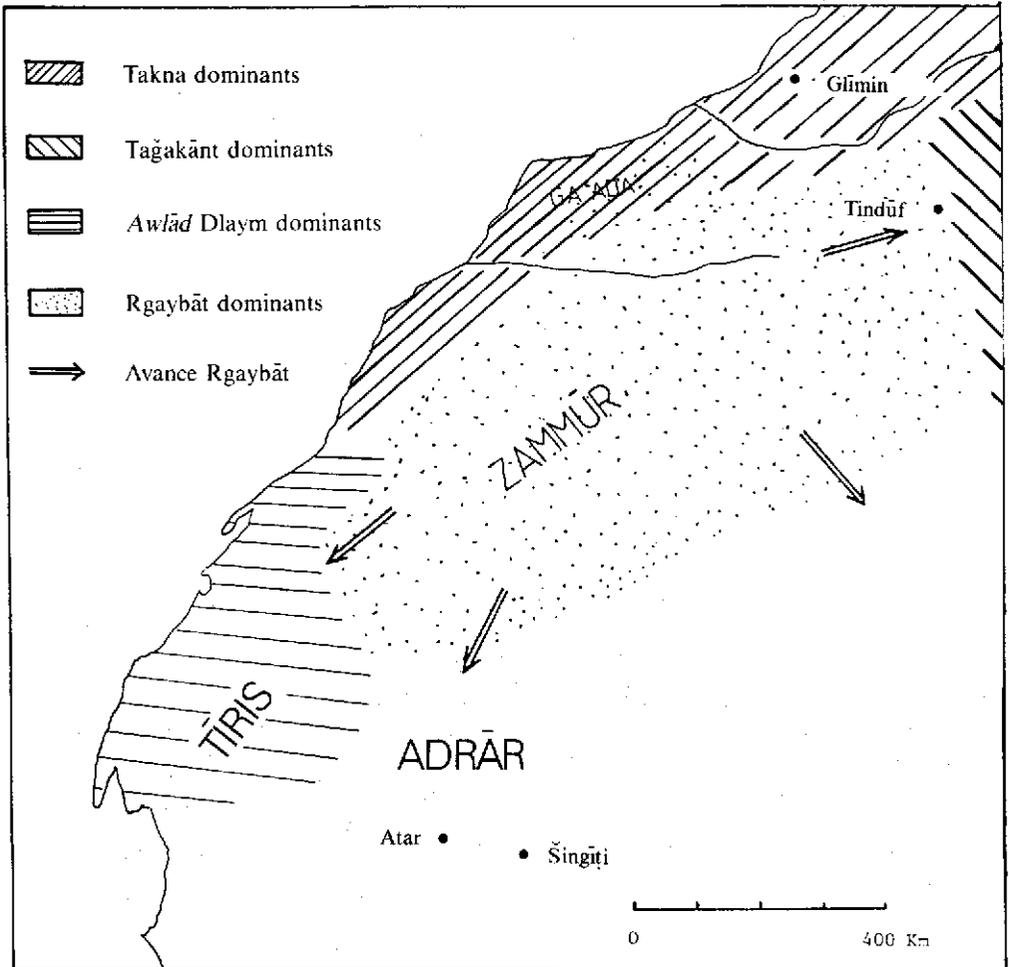
De même que le *šayh* (pl. *asyāh*), est un chef religieux, le *ših* (pl. *šyūh*) est un chef temporel. Les pouvoirs du second sont aussi peu définis que ceux du premier : ils dépendent des circonstances et de la personnalité du personnage. Le « chef » est celui qui est à la tête d'un mouvement, qu'il soit religieux, politique ou culturel. C'est celui qui marche devant et que les autres suivent. Sa puissance dépend en grande partie de ces « autres » de leur nombre, de leur docilité.

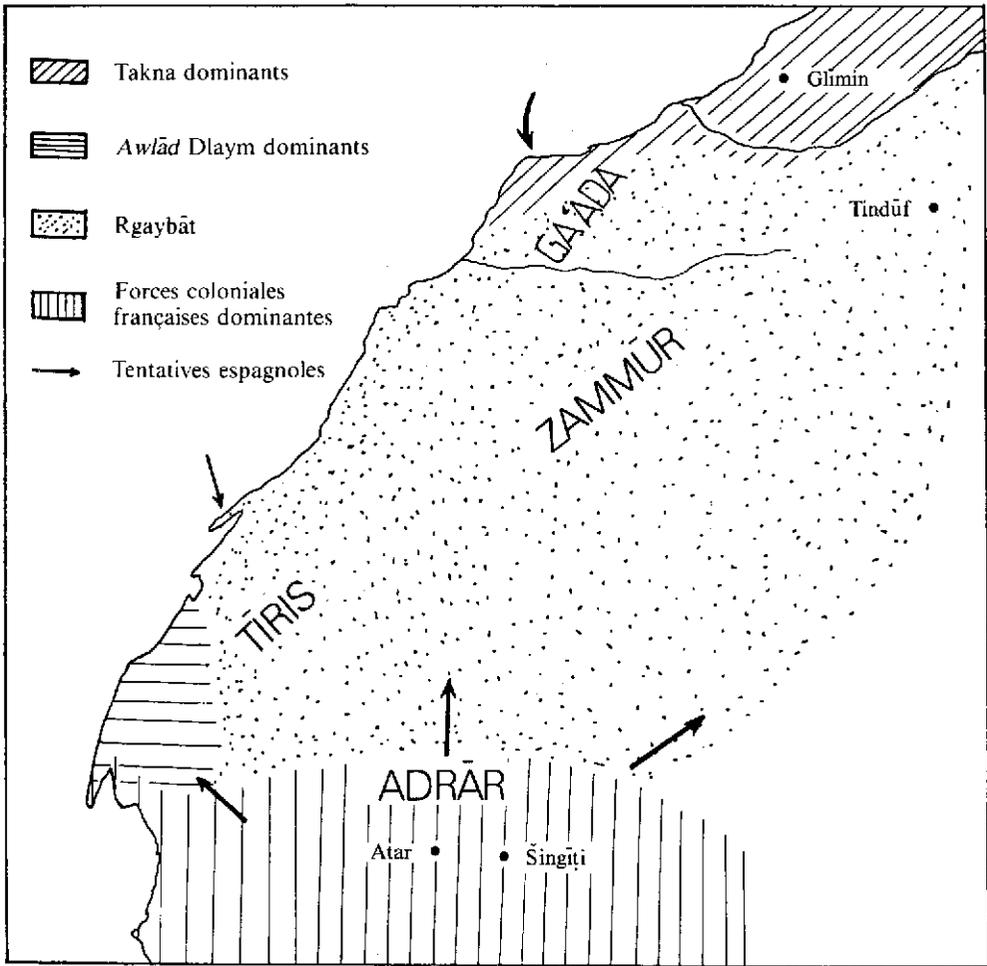
En pays maure, il y a des chefs religieux dont le pouvoir repose sur le savoir, et les chefs politiques dont le pouvoir repose sur la force. Les lieux de résidence des ces chefs constituent des pôles d'attraction pour les

populations, car ils créent des zones-refuges où les plus faibles et les plus démunis viennent s'abriter (... et se soumettre). Si ces lieux sont fixes, les adeptes les plus fervents s'y agglomèrent. S'ils sont mouvants, il sont nomades. Lorsque le *šayh* Mā' al-'Aynīn vient vivre à Smara, une ville jaillit des sables, des palmeraies sont plantées, plusieurs milliers de personnes s'installent. Lorsque Mā' al-'Aynīn s'en va vers le nord, pour finalement mourir à Tiznit, la ville se vide. La désaffection de Smara n'aurait sans doute pas été si rapide et générale si le commerce transsharien ne s'était pas éteint. Malgré tout, l'histoire de Smara se confond tellement avec celle du *šayh* que nous ne pouvons pas ignorer la puissance d'attraction qu'y a exercé sa seule présence.

Dans un pays aussi peu peuplé, où la circulation des idées est pourtant si vive, la personnalité de l'individu, sa culture, sa piété et sa vaillance sont

### L'ESPACE POLITIQUE AU XIX<sup>e</sup> SIÈCLE



L'ESPACE POLITIQUE AU DÉBUT DU XX<sup>e</sup> SIÈCLE

chargées d'une valeur sociale beaucoup plus grande que dans les pays occidentaux. Il n'y a pas, en pays maure, de héros obscur ou méconnu. Or, qui ne rêve pas d'être un héros ? Cette certitude de ne pas être ignoré est un puissant facteur d'émulation. Chacun cherche à surpasser l'autre dans les domaines où il pense avoir le plus de chances de succès. Dès leur plus jeune âge, les enfants — surtout les garçons — prennent l'habitude de mesurer leur force, leur habileté, leur sens poétique, leur savoir, etc. Plus tard, ils font des courses à dos de chameau et des concours de tir. Aux heures chaudes de la journée, ils s'affrontent, deux à deux, en d'interminables parties de dames.

Toutes les activités ludiques reposent sur la compétition. Et cette compétition est publique. Elle s'effectue sous le regard des femmes dont

l'admiration est un enjeu constant. C'est à qui sera le plus fort, le plus adroit, le plus intelligent, le plus cultivé ou même le plus ascète, le plus mystique, le plus sage. Cette émulation permanente pousse l'homme à se dépasser sans cesse. Parmi les adultes, les compétitions prennent aussi un autre visage. Le jeu devient sérieux, les rivalités s'exacerbent. Il ne s'agit plus seulement de susciter l'admiration et l'envie par quelque exploit sportif ou littéraire. Le vainqueur ne se satisfait plus des applaudissements de la foule, même s'ils lui procurent toujours autant de plaisir et d'orgueil. Il lui faut mettre à profit ses atouts. La compétition devient alors sociale et politique, ce qui ne lui retire d'ailleurs pas totalement son aspect ludique. Le jeu devient la vie elle-même. Chacun cherche son identité dans la lutte. La règle et les enjeux changent. C'est la course au pouvoir. Chaque homme entre en lice. Le but n'est pas la fortune, c'est le prestige. Car chez les Rgaybāt, le pouvoir ne naît pas de l'aisance matérielle, qui n'engendre que l'envie, mais de l'autorité morale, qui suscite le respect et l'admiration. La richesse n'est qu'un moyen, lorsqu'elle est bien employée, d'acquérir le prestige. On ne respecte pas un homme pour ce qu'il possède, mais pour ce qu'il donne. C'est en ce sens que l'acquisition des biens est recherchée, car l'exercice du pouvoir est coûteux. L'autorité morale permet le profit matériel tant que ce profit est en grande partie transformé en perte. S'il ne l'est pas, la source se tarit d'elle-même. François Beslay nous a rapporté que les Maures comparent la richesse à un entonnoir : plus il donne, plus il peut recevoir.

Il n'y a pas d'appareil de pouvoir organisé. Tout se joue au niveau des individus. Cela explique l'importance que peut prendre une personnalité forte et, en même temps, détermine les limites de ce pouvoir. L'autorité morale d'un individu se traduit par le degré de son influence personnelle. Cette influence ne peut s'exercer que sur d'autres individus, qui sont à tous moments libres de l'accepter ou de la refuser. Elle ne peut guère s'exercer au-delà de l'entourage immédiat, car la réputation de quelqu'un qu'on ne connaît pas, qu'on ne côtoie pas, n'engendre pas d'emprise directe. Tout au plus peut-elle créer un pôle d'attraction et motiver des déplacements, notamment dans les périodes difficiles. A l'inverse, ce type de pouvoir représente un pôle de répulsion pour ceux qui veulent s'y soustraire : il suffit de s'éloigner, de sortir de l'entourage immédiat de l'individu influent pour échapper à son autorité. Chacun, de toute façon, reste son propre maître et jouit, au minimum, de l'autorité absolue sur sa femme, ses enfants, ses esclaves. Le pouvoir d'un personnage influent se réduit d'ailleurs à peu de chose. Il procure, parfois, une certaine aisance matérielle, la considération de l'opinion publique, l'attention et l'écoute. Les connotations usuelles du mot « notable » reflètent assez bien la nature de cet ascendant : le « notable » est celui qu'on montre du doigt à chaque instant, dont on observe les faits et gestes, dont on écoute (et parfois suit) les conseils. Les notables, en *hassānīya*, sont nommés *al-kbār*, les « grands », et leurs unités domestiques : les « grandes tentes ». Cela évoque à la fois la taille de la tente elle-même, qui a souvent quelques mètres de plus que les tentes les plus courantes, et la taille du groupe domestique (et le nombre des enfants, esclaves dépendants, etc.). Les *kbār* sont en effet les gagnants de cette joute permanente : dans

chaque unité de nomadisation il y a ainsi quelques *kbār* ; le premier d'entre eux est le *ših* de la fraction ou de la sous-fraction.

Mais sur la scène politique, les chances de chacun ne sont pas équitablement réparties au départ. Certains sont *a priori* exclus de la compétition : les femmes, les enfants, les forgerons et les esclaves. Il arrive exceptionnellement qu'un forgeron particulièrement avisé soit admis à siéger à l'assemblée des notables, mais le fait est très rare. A l'intérieur de ces catégories sociales règne cependant aussi un certain esprit de compétition en relation avec des images sociales idéales. Les forgerons rivalisent d'habileté. Les femmes s'ennorgueillissent de leur beauté, du nombre de leurs enfants, de l'influence et de la fortune de leur époux ou de leur lignage. Plus sensibles que les hommes aux signes extérieurs de richesse, elles aiment à se parer pour rehausser leur beauté et pour ostensiblement montrer à leurs voisines à quel point elles sont aimées et considérées par leur mari. Les esclaves mettent leur fierté au diapason de l'unité domestique. Le prestige du chef de famille ou même de la maîtresse de la tente rejaillit sur leurs captifs. Le fait d'appartenir à une grande tente, d'avoir un maître généreux, amical, qui n'hésite pas à confier ses chamelles, et *a fortiori*, son troupeau en *ʿazīb* à son esclave, procure à ce dernier, pour son plus grand plaisir, la considération et la jalousie de ses congénères. Les esclaves d'une même famille se disputent les faveurs et la confiance de leurs maîtres, l'amitié de leurs enfants, etc.

Les rivalités affectives inconscientes des jeunes enfants s'expriment rapidement dans les activités ludiques où l'émulation est entretenue par les adultes et le milieu ambiant. L'ascendant du père sur ses fils adolescents est ambivalent : en même temps qu'il les pousse à développer leur personnalité propre et à rivaliser avec les *autres*, il cherche à abolir toute compétition entre eux, et surtout entre eux et *lui*. Puisque l'autorité morale d'un homme ne peut être que personnelle et ne touche que son entourage, elle commence évidemment par les hommes de son groupe domestique (puisque femmes, enfants et esclaves sont exclus de la compétition politique). Le père conditionne donc ses fils, dès la plus tendre enfance, à l'obéissance la plus stricte. Ce qu'on nomme « respect filial » est un ensemble de conduites acquises par l'éducation. Ces conduites se traduisent immédiatement par des sentiments de culpabilité qui réfreinent puissamment toute pulsion d'indépendance, d'autonomie ou d'indiscipline. Le père s'assure ainsi une influence *durable* sur ses enfants. Pour tenter de pallier aux compétitions auxquelles se livrent les fils entre eux, qui pourraient provoquer l'éclatement de la cellule familiale et la ruine de l'autorité paternelle, on impose à chacun le respect de son aîné. En fait, ce deuxième aspect de l'éducation ne parvient pas à étouffer complètement les oppositions. Le conditionnement ne peut pas faire disparaître, entre les frères, la compétition affective inconsciente dont l'enjeu principal est l'amour du père (ou de la mère), et ce d'autant que ces derniers, volontairement ou involontairement, l'entretiennent. De plus, ces aînés et ces cadets sont tous, au départ, des enfants, et l'autorité réelle des plus vieux sur les plus jeunes n'existe que dans la mesure où elle est imposée par les adultes. Le sentiment du respect pour l'aîné est donc beaucoup moins intériorisé par l'enfant que celui du respect filial, sauf si les différences d'âge

entre les frères sont telles que l'aîné est déjà adulte quand son cadet vient au monde. Ces conflits latents déterminent les points de scission qui, après quelques générations engendrent les processus de segmentation, car les oppositions des frères sont transmises (par le discours idéologique) à leur descendance, et finissent par se transformer en oppositions de lignages. Si, donc, les segments sociaux semblent identiques par la nature de leur composition, ils sont néanmoins inégaux au niveau politique.

Selon qu'un homme est issu d'un lignage noble ou non l'accès au pouvoir lui est plus ou moins difficile. Nous appelons nobles tous les descendants réels de Sid Aḥmad ar-Rgaybī en ligne masculine. Mais cette distinction ne rend pas compte de la complexité de la réalité. Le prestige d'un homme, en effet, peut dépasser le cadre de sa parenté proche, et même, « éclabousser » sa descendance. Il est ainsi des lignages plus ou moins prestigieux. Le fait d'être né dans une telle lignée situe *a priori* l'individu en bonne position. Néanmoins, pour que ce prestige procure une autorité morale durable, il faut qu'il soit entretenu. En d'autres termes, il faut faire honneur à son rang. L'influence de l'*ahal* Mā' al-'Aynīn, par exemple, a fini par s'estomper au fur et à mesure que les descendants du *ṣayḥ* se perdaient dans les compromissions. Pourtant, l'ascendant religieux est généralement plus aisément transmissible, de génération en génération, que la gloire militaire, éphémère.

Parmi les Rgaybāt, des distinctions peuvent être établies à tous les niveaux de segmentation. Au sein de la parenté « assimilée classificatoire », que nous ne pouvons pas ici examiner dans le détail, les différences de prestige apparaissent en fonction de l'ancienneté de l'intégration à la *qabīla* et la réputation du groupe d'origine. Les Thālāt, dits chorfa, sont, aux yeux des Rgaybāt, aussi nobles que les descendants réels de Sid Aḥmad ar-Rgaybī. Les Sallām, qui représentent la descendance du groupe d'appartenance de la femme de l'ancêtre éponyme, jouissent, à peu de chose près, de la même considération c'est dire qu'ils sont acceptés unanimement comme « nobles ». Si quelques contestations sont parfois émises à leur propos, elles sont le fait des notables Brahīm u Dāwud qui ne parviennent pas à établir chez eux leur autorité. En fait, tous les Rgaybāt nobles sont parents des Sallām puisque leur ancêtre (féminin) était Sallām. Mais seule la parenté patrilinéaire est prise en compte : les généalogies sont établies en fonction des lignées masculines. La mémoire sociale ne conserve pas, au-delà de quelques générations, les lignées féminines. Lorsqu'on s'enquiert de l'origine d'une femme, on ne retient que la lignée masculine de son père : personne ne se soucie de savoir, par exemple, si la mère de l'épouse de Sid Aḥmad ar-Rgaybī était Sallām ou non. En fait, génétiquement, tous les Rgaybāt sont pratiquement parents puisque toutes les familles qui se sont intégrées à la *qabīla* ont cherché à s'allier aux parents réels par le mariage. C'est pourquoi on les entend souvent répéter, à la moindre contestation : « la noblesse (du chérif) lui est donné par sa mère ». Tous les chorfa, en effet, sont généalogiquement reliés au prophète en ligne masculine, jusqu'à Faṭīma, sa fille. Nier le fait qu'une femme puisse transmettre son rang à ses enfants équivaut à nier la noblesse de tous les descendants de Muḥammad. Mais ce type de

contradiction ne trouble guère longtemps les esprits. L'important reste le fait social et non la réalité biologique.

Le prestige d'un homme se transmet plus sûrement à son fils aîné, qui est son successeur spirituel et politique, qu'à ses fils cadets. A condition, bien entendu, que l'aîné accepte de jouer correctement son rôle et reste soumis à l'autorité paternelle. En général, il est conscient de ses prérogatives et évite de briser ses chances. Le fils aîné est un père potentiel pour tous les autres puisqu'en cas de disparition, ou même d'absence du père, il devient chef de famille. Généralement, les intérêts du fils aîné coïncident donc plus avec ceux du père qu'avec ceux des cadets. C'est alors que chez ces derniers l'opposition peut naître. Dans l'ensemble du pays maure, la coutume veut que le fils aîné d'un guerrier apprenne, avant toute chose, le métier des armes et que le fils aîné d'un lettré consacre tout son temps à l'étude. Les cadets sont plus libres de choisir leur voie. On peut trouver des cadets de guerriers dans les écoles des lettrés et des cadets de lettrés négliger leurs études.

Sur le plan territorial, nous avons pu constater que les aînés restent sur les positions acquises par leur père, héritent en quelque sorte de ses terrains de parcours, et que les cadets sont contraints d'aller en conquérir pour leur propre compte. Cette situation se présente chaque fois que les unités domestiques deviennent trop nombreuses, chaque fois que les zones pastorales sont saturées. Le premier niveau de segmentation des Rgaybāt révèle ce processus : les Rgaybāt al-Gwāsīm restent sur le *trāb ar-Rgaybāt* originel, les Rgaybāt Sāhīl s'éloignent et l'élargissent. Les Rgaybāt al-Gwāsīm conservent le prestige religieux de leurs ancêtres, c'est-à-dire le pouvoir que confère la bénédiction divine et le savoir. Jusqu'aux guerres de conquête, les Rgaybāt Sāhīl font donc figure de parents pauvres. Ils nomadisent sur les pâturages les plus instables et les plus maigres. S'ils jouissent, vis-à-vis des groupes étrangers, d'une certaine considération car ils sont avant tout Rgaybāt, ils n'ont aucune autorité à l'intérieur de la *qabīla*.

Lorsque les Rgaybāt Sāhīl deviennent assez nombreux pour pouvoir envisager leur propre défense, des mutations internes apparaissent au fur et à mesure que certains acquièrent le prestige des armes. Les notables des Rgaybāt Sāhīl sont désormais des guerriers alors que les notables des Rgaybāt al-Gwāsīm sont restés de pacifiques lettrés. Le rapport de force, au sein de la *qabīla*, se modifie lentement. Les Rgaybāt Sāhīl ne sont plus les jeunes parents pauvres. Les Rgaybāt al-Gwāsīm ne les craignent pas, car la solidarité est encore vitale pour tous, et les rivalités ne risquent pas de se transformer en scissions ou en conflits. Cependant, ils respectent leur valeur guerrière dont le prestige rejaillit d'ailleurs en partie sur eux. Puisqu'il leur faut dépendre des *ḥassān* pour leur sécurité mieux vaut que ces *ḥassān* soient des parents plutôt que des étrangers avec lesquels l'alliance, malgré l'ascendant religieux, ressemble tout de même beaucoup à la soumission. Les Rgaybāt al-Gwāsīm se libèrent alors petit à petit de la tutelle des Takna et autres mais, à l'intérieur de la *qabīla*, leur autorité d'aînés diminue au profit de leurs cadets guerriers. Ce phénomène est amplifié par le fait que, chez les guerriers, les combats permettent l'émergence de leaders. Ces leaders, qui

sont les notables des Rgaybāt Sāhil, ont des personnalités plus fortes et une autorité politique plus grande que les notables lettrés al-Gwāsīm.

Lorsque les *kbār*, les « grands », des deux fractions se réunissent pour organiser la coordination des unités de nomadisation dans un contexte d'insécurité, ce sont évidemment les Rgaybāt Sāhil qui assurent la défense générale, qui suggèrent presque toutes les décisions : l'inégalité des aînés et des cadets, sur le plan de l'autorité, et, donc, du pouvoir politique, bascule progressivement au profit des cadets. Ce n'est plus la science, ce sont les armes qui permettent l'accès aux ressources pastorales, un accès, cette fois non seulement *libre*, mais *gratuit*. On peut supposer que le rapport de forces entre les deux partis a d'abord atteint une phase, dont nous ne saurions préciser la durée, pendant laquelle aînés et cadets se retrouvent à égalité d'influence au moment des prises de décisions. Mais, après les victoires successives des Rgaybāt Sāhil, et lorsque leur suprématie s'affirme dans tout l'Ouest saharien, ce sont leurs notables qui détiennent le pouvoir à l'intérieur de la *qabīla* et décident de la politique extérieure.

Cette analyse du rapport de force aînés/cadets, ne doit pas faire illusion : chacun est, en fait, indépendant de l'autre. La domination des aînés sur les cadets ou des cadets sur leurs aînés se manifeste seulement au niveau du partage du territoire en zones pastorales préférentielles, et chaque fois qu'un problème d'intérêt général doit être résolu. Sur le plan territorial, les aînés, comme ils sont toujours en place avant que leurs cadets n'arrivent, en quelque sorte, à « maturité », sont au départ en position de force. Les cadets sont donc condamnés à toujours avoir la moins bonne part des ressources pastorales. De toute façon, dans le cas du *trāb ar-Rgaybāt*, étant donné que les terrains de parcours de la fraction aînée des Rgaybāt al-Gwāsīm sont propices à l'élevage du mouton, il est inimaginable que les Rgaybāt Sāhil envisagent une reconversion sans ce sens. A partir du moment où ils sont bédouins et guerriers, les chameliers ne s'intéressent plus aux pâturages des moutonniers. Ils les utilisent en cas de sécheresse ou en cas de guerre, mais l'ambition, les succès et leur idéal les poussent vers le sud, et non vers le nord. La poussée démographique s'effectue également du nord vers le sud mais on pourrait imaginer (il y en a eu) un mouvement conquérant qui agirait en sens inverse. Il faut, pour cela des conditions historiques d'exception.

Au second niveau de segmentation, des différences se manifestent à l'intérieur de chaque groupement. Chez les Rgaybāt al-Gwāsīm, à l'ouest, les al-Bbayhāt conservent le prestige religieux originel. Au centre, les Brahīm u Dāwud occupent une position intermédiaire. On trouve encore chez eux des notables lettrés mais on y voit aussi des lignages guerriers. Moins riches en moutons que leurs aînés, ils le sont plus que les Fuqrā de l'Est (dont l'origine noble est souvent contestée). A. Cauneille exprime cet amenuisement du pouvoir des groupes qui nomadisent ainsi d'ouest en est en parlant de « pôle de la noblesse » (la Sāgya al-Ḥamrā') et de « pôle du mépris » (la hamada et les ergs orientaux). Chez les Rgaybāt Sāhil nous avons vu que la progression territoriale était inverse. Ce sont les plus éloignés de la Sāgya

al-Ḥamrā', les *awlād Mūsā*, qui sont les aînés et jouissent du plus grand prestige. Ils constituent un second pôle de la noblesse, aux abords de l'Adrār. Les pôles du mépris (il y en a deux), sont, à l'ouest vers l'océan, et vers le nord. Nous avons remarqué, en effet, que la répartition des unités de nomadisation s'effectue ici, selon deux axes perpendiculaires. Aux deux extrémités de ces axes, aux deux pôles du mépris, donc, se trouvent les descendants du troisième fils de Sīd Aḥmad ar-Rgaybī qui ne sont influents ni chez les lettrés (les *awlād Ṭālib*, au nord), ni chez les guerriers (les *awlād Šīḥ* à l'ouest).

Les Swā'ad, qui viennent immédiatement après les *awlād Mūsā* sur le terrain comme dans la hiérarchie, sont leurs cadets les plus proches, puisque l'ordre de naissance des fils du second fils de Sīd Aḥmad ar-Rgaybī, A'ī, est le suivant :

1. Mūsā
2. S'ayyad
3. Dāwud
4. al-Mḍanna

Il est intéressant de noter que les descendants de Dāwud ont subi l'influence des *awlād Mūsā* tandis que les al-Mudnīn se sont associés politiquement aux Swā'ad. Il semble donc que les rivalités soient plus fortes entre deux frères qui se suivent qu'entre deux frères qui ne se suivent pas (psychologiquement c'est compréhensible). Le quatrième fils préfère donc s'associer au second plutôt qu'au troisième, le troisième au premier plutôt qu'au second. En effet, si le second est rival du premier, le troisième est rival du second, le quatrième est rival du troisième, etc. Le premier et le second (Mūsā et Swā'ad) fournissent, en revanche une image de père respectivement aux troisième et quatrième, Dāwud et al-Mḍanna qui sont virtuellement leurs « fils aînés ».

Quant aux *awlād Ṭālib* et aux *awlād Šīḥ* descendants d'A'mar, troisième fils de Sīd Aḥmad ar-Rgaybī, ils sont partagés : les *awlād Šīḥ* s'associent aux *awlād Mūsā* pour échapper à l'influence de leurs aînés, les *awlād Ṭālib*, qui se rapprochent politiquement des Swā'ad, tout en restant dans la sphère des religieux de la Sāgya al-Ḥamrā'. Dans cette hiérarchie, ils sont les plus défavorisés, puisque leurs cadets sont associés aux leaders, les *awlād Mūsā*. Du moins le sont-ils devenus lorsque les notables guerriers l'ont emporté, au sein de la *qabila*, sur les notables lettrés, lorsque les Rgaybāt Sāḥil ont conquis leur territoire. Ces fractions sont pour Mā' al- 'Aynīn, les plus « manipulables » des Rgaybāt Sāḥil : c'est parmi les *awlād Ṭālib* et les al-Mudnīn qu'il fait le plus de fervents adeptes ainsi que chez les Thālāt. Les Thālāt sont un peu à part sur cet échiquier politique mais subissent plus l'ascendant des Swā'ad que celui des *awlād Mūsā*.

Pendant la période de la résistance, les principaux notables des *awlād Mūsā* choisissent l'alliance avec les autorités françaises : dès 1909, Muḥammad *wuld* al-Ḥafil prend contact avec les autorités coloniales. Nous avons vu que leur dépendance économique par rapport à l'Adrār pouvait expliquer en partie cette position. Ils sont suivis de plus ou moins bonne grâce par les *awlād Dāwud* lorsque les forces françaises d'Atar et de Šingīti

parviennent à exercer leur pouvoir sur les ergs qui bordent la région septentrionale de l'Adrār, dans les années 1920. Les *awlād Ših* adoptent plus volontiers une politique conjoncturelle, et ne se soumettent réellement qu'au moment de la reddition finale. On peut donc dire grossièrement que le parti des *awlād Mūsā*, l'axe ouest/est de nomadisation des Rgaybāt Sāhil, opte pour la France, avec plus ou moins d'enthousiasme selon que leurs transhumances les rapprochent ou les éloignent des postes militaires. Ils sont d'ailleurs appelés par les autorités coloniales, selon les époques, Rgaybāt « ralliés » ou « ex-ralliés », et forment, jusqu'en 1934, la masse principale des « étrangers amis ».

Au contraire, les Swā'ad, principaux rivaux des *awlād Mūsā*, représentent le « parti de l'intransigeance ». Avec eux marchent les Thālāt, les *awlād Tālib* et les al-Mudnīn, en conformité avec les alliances traditionnelles : c'est l'axe sud/nord de nomadisation des Rgaybāt Sāhil. Ce parti n'acceptera jamais la soumission à la France (ni à l'autre parti) et, finalement, opte pour l'Espagne. Mais, là encore, notre analyse simplifie la réalité. Il nous faut, pour comprendre la complexité des faits, examiner maintenant le troisième niveau de segmentation et même, dans certains cas, le quatrième.

## B. Lignages aînés et lignages cadets

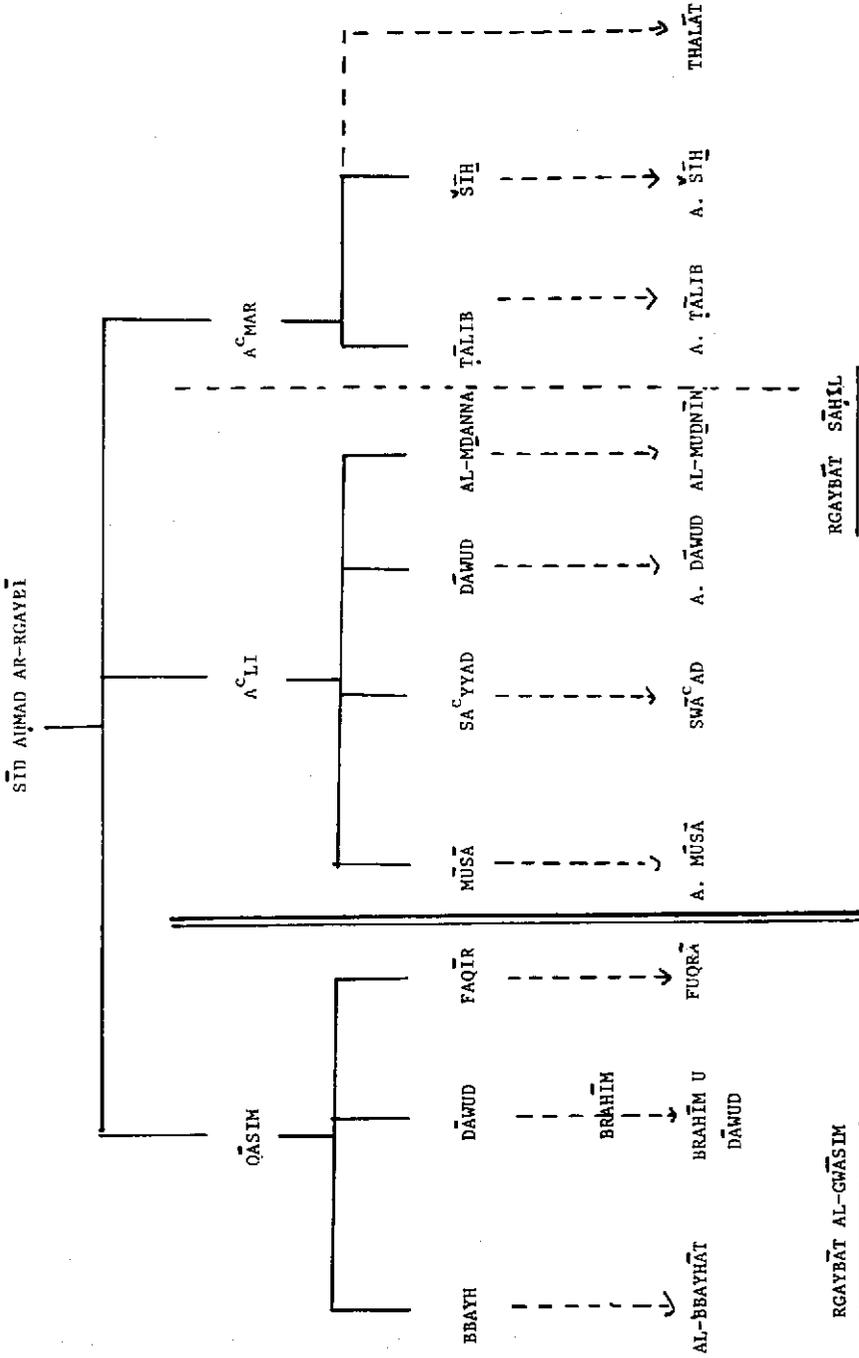
### 1. Les al-Bbayhāt

Sur la fraction des al-Bbayhāt, nous ne possédons pas d'informations suffisantes pour reconstituer avec certitude les origines généalogiques des principales sous-fractions. En effet, d'après nos enquêtes, que corroborent les renseignements d'archives, cette fraction est constituée de dix sous-fractions qui semblent se suivre de la façon suivante, des aînés aux cadets :

- 1) *ahal Dā'ī*
- 2) *ahal Yaḥyā*
- 3) *ahal Dadda*
- 4) Mrazgiya
- 5) *ahal Siba*<sup>c</sup> (origine Mrazgiya)
- 6) *ahal Qādī*
- 7) *ahal Sīdī* 'Abdallah Mūsā
- 8) *ahal Hayūn*
- 9) *ahal Sīdī* 'Alīm (lettrés juristes)
- 10) 'Ayāyša

A la veille de la colonisation, les al-Bbayhāt ont pour *ših* nominal Muḥammad *wuld Sīdī Aḥmad*, de l'*ahal* al-Qādī, qui est tué en 1934 lors des combats contre les forces françaises (composées en l'occurrence des Maures incorporés dans les troupes coloniales et appartenant au groupe des al-Kdādra, guerriers de l'Adrār). Nous sommes un peu embarrassée par cette organisation segmentaire, car la fraction aînée ne semble jouer aucun rôle politique. Pourtant, dans le récit de M.S. *wuld* 'Abd al-Ḥayy le *ših* des al-Bbayhāt est, en 1796, le descendant aîné : Aḥmad *wuld Dā'ī*. Puis, sur nos

SCHÉMA GÉNÉALOGIQUE GÉNÉRAL



relevés suivants c'est l'*ahal* al-Qādī qui semble dominer la fraction au début du XX<sup>e</sup> siècle. Il est possible que le rôle religieux des aînés n'ait pas suffi à maintenir leur autorité en des temps où l'aspect guerrier de la *qabīla* avait pris le pas sur ses fonctions maraboutiques. Par un processus identique à celui qui a permis aux Rgaybāt Sāhil de dominer le groupe, les cadets les plus guerriers des al-Bbayhāt auraient-ils donc réussi à supplanter leurs aînés dans la vie politique intérieure de cette fraction ? Toutefois les compétitions restent vives entre les sous-fractions cadettes car, au moment de la colonisation, nous voyons trois familles lutter pour le pouvoir : l'*ahal* al-Qādī, dont le chef vient d'être tué, l'*ahal* Dadda, avec Sa'īd *wuld* Ġummāni et l'*ahal* 'Abdallah Mūsā, avec Ḥanīni *wuld* Lūd. Mais le jeu des équilibres segmentaires est faussé également par la double pression française et espagnole, et l'ensemble des al-Bbayhāt oscille, à la période coloniale, entre les pôles contradictoires des politiques étrangères.

Les al-Bbayhāt forment la fraction la plus pacifique des Rgaybāt et les guerriers de renom sont, chez eux, moins nombreux que chez les Rgaybāt Sāhil. (Notons, chez les 'Ayāyša, le nom d'un résistant célèbre, Haymumūdi *wuld* Dāf.) Aussi la fonction de *ših* est-elle plus représentative qu'autoritaire. N'ayant pas de territoire à défendre par les armes, les al-Bbayhāt sont plus indépendants les uns des autres que les autres Rgaybāt, et aucune personnalité ne peut prétendre, depuis 'Alī al-Kihāl, ancêtre des l'*ahal* Dā A'li, exercer l'autorité suprême. C'est ainsi que les affaires intérieures sont, le plus souvent, réglées par l'assemblée des notables ou l'*ayt arba 'in*. Notons cependant que les sous-fractions tendent à se constituer en deux factions politiques rivales au début du XX<sup>e</sup> siècle. L'*ahal* Sīdī 'Abdallah Mūsā cherche à constituer un parti d'opposition. Elle est soutenue par l'*ahal* Dadda, les Mrazgiya, l'*ahal* Sīdī 'Alīm et l'*ahal* Siba'. L'*ahal* al-Qādī conserve une influence prépondérante auprès des notables de l'*ahal* Ḥayūn et l'*ahal* Yaḥyā, de quelques familles Mrazgiya et quelques 'Ayāyša (dont une partie est allée vivre aux abords de l'Adrār dans l'entourage de l'*ahal* Ballāw, la sous-fraction dominante des Rgaybāt Sāhil). Il nous est difficile d'analyser dans le détail la nature de ces luttes d'influence, et surtout la composition généalogique des partis en présence, étant donné le doute qui subsiste, dans l'état actuel de nos connaissances, sur le rang des différents ancêtres les uns par rapport aux autres. Remarquons cependant qu'à la mort du *Ših* Muḥammad *wuld* Sīdī Aḥmad, et au gré des intrigues françaises et espagnoles, les rivalités de ces deux factions s'accroissent.

## 2. Les Brahīm u Dāwud

Pendant longtemps les al-Bbayhāt suivent, dans la guerre comme dans la paix, les Brahīm u Dāwud qui sont les guerriers nobles des Rgaybāt al-Gwāsīm. M.S. *wuld* 'Abd al-Ḥayy nous enseigne que Brahīm, fils aîné de Dāwud, eut trois fils : Balqāsīm, Yaḥyā et Muḥammad dit Abī Ġinaḥ car il avait une épaule déformée (littéralement : « le père de l'aile »). Des enquêtes complémentaires menées sur le terrain nous ont permis de déterminer l'ordre de naissance des ancêtres de référence des différentes fractions. Balqāsīm,

l'aîné engendre l'*ahal* Balqāsīm u Brahīm dont les aînés, l'*ahal* Bā 'Alī wuld Brayk constituèrent le fameux *maḥṣar al-'Anaya*, le campement béni, heureux, qui fut massacré par les Tagākānt en 1896. Ensuite vient Yaḥyā dont les descendants, plus nombreux et plus guerriers ont pu s'imposer à la tête de la fraction. Enfin, Abī Ġinah engendre une sous-fraction d'importance moindre, peu riche, mais réputée pour le courage de ses guerriers. Les groupes semblent s'échelonner de la façon suivante :

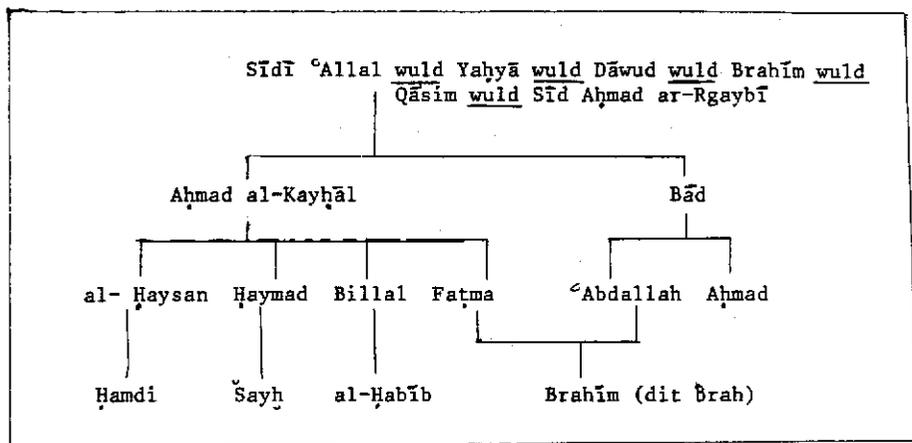
- 1) *ahal* Balqāsīm u Brahīm
- 2) Sīdī 'Allal
- 3) Salālka (origine Sīdī 'Allal)
- 4) Ġinah
- 5) *awlād* Laḥsan u Ḥmād (descendants de Ḥmād, frère cadet de Brahīm)
- 6) Sallām (groupe de l'épouse de l'ancêtre éponyme)
- 7) al-Hmaydnāt
- 8) *awlād* Sīdī Ḥmād

Les descendants de Sīdī 'Allal, fils aîné de Yaḥyā, forment donc la fraction dirigeante des Brahīm u Dāwud comme le montrent les premiers *Šyūḥ* de la fraction : Bhāh wuld Sīdī 'Allal (en 1796) et Aḥmad al-Kayhāl wuld Bhāh (en 1819). Ils succèdent en fait à Bā 'Alī wuld Brayk qui les supplantait, conformément à son rang d'aîné, à l'époque où les al-Bbayhāt étaient menés par 'Alī al-Kihāl.

Nous pouvons remarquer que ce troisième niveau de segmentation apparaît, ici, comme un ensemble remanié de sous-fractions. Les scissions qui s'opèrent entre les descendants d'un homme dépendent du nombre plus que du rang dans la généalogie : certaines branches s'éteignent, faute de descendants mâles, d'autres restent attachées au groupe d'origine parce qu'elles ne forment pas un sous-ensemble numériquement assez important, etc.

Le *šīḥ* représentant la fraction est nommé dans le lignage le plus noble ; du moins théoriquement. Ici le lignage supérieur, la « branche du corbeau », l'*ahal* Balqāsīm u Brahīm a été vite supplanté par la branche aînée des descendants de Yaḥyā. A partir de là, le *šīḥ* est toujours nommé dans cette sous-fraction. A. Cauneille nous donne la liste des *šyūḥ* Brahīm u Dāwud depuis Sīdī 'Allal. Nous pouvons constater que ces *šyūḥ* appartiennent tous à ce groupement mais qu'en son sein, la succession de fils aîné en fils aîné n'est pas rigoureuse. Cela provient du fait qu'à la mort d'un *šīḥ*, l'assemblée des notables se réunit pour élire le suivant. Il est choisi non seulement en fonction de son rang dans le lignage mais aussi en fonction de ses qualités personnelles. Toutefois la préférence des notables tend à revenir à chaque fois le plus près possible, généalogiquement, du prétendant « légitime ». Nous pouvons vérifier ces tendances en analysant le conflit qui éclate à la mort du dernier *šīḥ* indiscuté des Brahīm u Dāwud, Billal wuld Aḥmad al-Kihāl, en 1917, entre son fils aîné, al Ḥabīb, et le fils aîné de son frère aîné, Ḥamdi wuld Ḥaysan. Les circonstances de la rupture entre les deux cousins, qui entraîne la scission de la fraction, mérite d'être rapportée car elle illustre un exemple concret de processus de scission.

En 1922, des Fraykik (lignage d'origine al-Kdādra de l'Adrār) commettent un meurtre chez les Rgaybāt en tuant, à la suite d'une rixe, deux Thālāt et un Fuqrawī. Redoutant la vengeance des Rgaybāt et sachant leur groupe d'appartenance incapable de les protéger (car trop loin), ils vont demander asile à Brahīm *wuld* 'Abdallah *wuld* Bhāh *wuld* Sīdī 'Allal, dit Brah, riche propriétaire, aîné de l'*ahal* Bād et fils de la tante patrilatérale (*hala*) d'al-Ḥabīb et de Ḥamdi. L'arbre généalogique de Brah nous permet de mieux comprendre sa place au sein du lignage Sīdī 'Allal :



Un groupe de Rgaybāt armés vient réclamer les assassins à Brah, qui, jugeant déshonorant de les livrer, puisqu'ils sont ses hôtes, réunit l'assemblée des notables Brahīm *u* Dāwud, et négocie avec les parents et amis des victimes. A l'issue des débats, un accord est conclu et les protecteurs des coupables s'engagent à payer trois *diya* (300 chameilles) pour les Frākik, qui resteront désormais dans leur clientèle. Le paiement de la *diya* est un moyen d'adoption classique : les Fraykik entrent d'abord dans la parenté, dans la '*aṣaba* des Brahīm *u* Dāwud, *ahal* Sīdī 'Allal, lors d'une cérémonie rituelle (sacrifice d'un animal), et en signant un papier, un papier établi par le *qāḍī* selon les normes traditionnelles.

Devenus parents comme les autres (« assimilés classificatoires ») ils bénéficient de la co-responsabilité des parents, des membres du groupe. Dans ce cas particulier, les nouveaux venus sont des guerriers dont les armes et l'expérience seront utilisées par leurs nouveaux protecteurs et parents. Le prix du sang est accepté, et les justiciers s'en retournent chez eux, l'affaire étant désormais classée. C'est alors qu'un différent éclate au sein des Brahīm *u* Dāwud à l'initiative d'al-Ḥabīb *wuld* Billal qui refuse de payer sa part, disant qu'il aurait préféré la vengeance par le sang, c'est-à-dire la mort des meurtriers. Il entraîne, dans ce refus, les lignages les moins nobles de la fraction (qui sont aussi les plus riches) : l'*ahal* Hrayf, lignage benjamin des Sīdī 'Allal, la plupart des Sallam, les *awlād* Sīdī Ḥmād et l'*ahal* al-Ḥmaydnāt. Le parti de la noblesse, derrière Ḥamdi *wuld* Ḥaysan (reconnu comme *ṣiḥ*

par l'assemblée et, d'après Brah, nommé comme successeur par al-Billal lui-même, avant sa mort) est composé de la quasi-totalité de l'*ahal* SīdīʿAllal, des Balqāsīm u Brāhim, des Salālka, des Ġinah et du lignage aîné des Sallām, l'*ahal* Swīlim. Peu de temps après, al-Ḥabīb *wuld* Billal revient voir ses cousins et aînés, et leur propose de payer sa part de dette, à conditions qu'ils évincent le prétendant légitime, Hamdi *wuld* Haysan, et le reconnaissent comme *šīḥ*. Cette ambition était connue depuis longtemps puisqu'il avait pris contact, dès 1911, avec les Français en envoyant à Atar, une délégation de paix, parlant au nom des Rgaybāt al-Gwāsīm dont il s'était déclaré le chef général. Il est certain que le titre de *šīḥ* des Brahīm u Dāwud fut longtemps une position des plus importantes chez les Rgaybāt al-Gwāsīm, puisque les al-Bbayhāt s'en remettaient à lui pour la politique étrangère, et que les Fuqrā n'avaient guère assez d'importance dans la *qabīla* pour pouvoir y jouer un rôle politique de premier plan. Hamdi, soutenu par Brah (on les appelait *twama*, « jumeaux », tant leur amitié était solide), et suivi du parti de la noblesse, c'est-à-dire, ne l'oublions pas, du parti des aînés, refuse les prétentions d'al-Ḥabīb, leader du parti des cadets. Remarquons à ce propos que la scission aînés/cadets s'établit en relation avec une scission interne du lignage aîné et que, au bout du compte, les lignages cadets se retrouvent derrière... un autre aîné : al-Ḥabīb est un cadet pour les SīdīʿAllal, mais c'est un aîné pour tous les autres. Cette alliance entre cadets de cadets et cadets d'aîné ne remet donc pas en cause la structure de l'ensemble social.

Il faut savoir que les membres d'une fraction sont liés entre eux par un contrat de « *diya* et *ṭalab* ». Ce contrat implique la prise en charge collective, par les membres de la fraction, des éventuelles dettes de sang ou dettes d'honneur dont doit s'acquitter l'un d'entre eux. Nous appelons dette d'honneur toutes les compensations matérielles qui, juridiquement, sanctionnent un individu qui s'est rendu coupable de violence à l'extérieur de sa fraction. Le groupe collectivement responsable s'appelle *al-ʿašāb*, littéralement, « les parents ». Ce groupe de parents est plus ou moins large selon que la faute a été commise à l'intérieur de la *qabīla*, à l'intérieur de la fraction, à l'intérieur de la sous-fraction, à l'intérieur de la famille. Le découpage de ces groupes de parents suit approximativement le découpage segmentaire, à ceci près que les clients peuvent, par adoption, devenir, comme dans ce cas les Fraykik, des parents « assimilés classificatoires », *dhīla*, adoptés et être intégrés à la *ʿašaba* (parenté). Ils doivent alors s'acquitter des dettes des autres comme les autres s'acquitteront des leurs. On appelle *mitʿa šbīn* tous ceux qui participent à la *ʿašaba*. Il est évident qu'à partir du moment où une famille est intégrée à une *ʿašaba*, elle l'est d'office à celles qui englobent la première : par exemple, en payant les trois *diya* dues par les Fraykik, les SīdīʿAllal manifestent qu'ils les ont intégrés dans leur *ʿašaba* (c'était la seule issue qui leur permettait d'échapper à la vendetta). Il en découle automatiquement qu'ils sont intégrés dans la *ʿašaba* des Brahīm u Dāwud, dans celle des Rgaybāt al-Gwāsīm et dans la *qabīla* tout entière. Inversement, ils peuvent être sollicités pour payer leur part de toute dette de sang ou d'honneur qui peut être demandée (*ṭalab* vient de *ṭalaba* : « demander ») à n'importe quel membre de la fraction. En refusant de payer leur part, al-

Habīb et ses partisans se mettent donc, de fait, en dehors de la 'aṣaba des Brahīm u Dāwud et entérinent la rupture. Cette scission est jugée désastreuse en ce sens qu'elle porte un coup sérieux à la cohésion du groupe. Les Sidī 'Allal tentent de l'éviter en demandant l'arbitrage de l'*ahal* 'Abd al-Ḥayy et de l'*ahal* Mā' al-'Aynīn. Ces interventions sont sans succès. On a vu que cette scission intervient à un moment précis de l'histoire : lorsque les Brahīm u Dāwud, du moins certains d'entre eux, commencent à s'adapter aux conditions de l'élevage camelin. Nous retrouvons au niveau politique ce qui est imposé, et permis, par les contraintes pastorales : la diminution des effectifs des unités de nomadisation. Là encore ce sont les cadets qui prennent l'initiative de la rupture et ce sont eux qui s'éloignent. Il s'agit des plus orientaux des Brahīm u Dāwud.

Il convient de dire ce qu'on nous a affirmé chez les Rgaybāt : al-Ḥabīb a payé sa part de *diya* et a manifesté son mécontentement en s'éloignant. Les documents coloniaux prétendent l'inverse. L'argument employé par nos interlocuteurs Rgaybāt est le suivant : lorsque quelqu'un refuse de payer sa part de *diya*, les autres la lui prennent de force. Notre propos n'est pas de trancher. Nous préférons remarquer l'initiative de Ḥamdī *wuld* Ḥaysan : lorsque s'éloigne son cousin et qu'est entérinée la scission de l'unité de la fraction, ignorant superbement les accords passés entre al-Ḥabīb et l'administration française, il envoie, à Atar, une lettre, au nom de l'ensemble des Rgaybāt al-Gwāsim, dans laquelle il demande la paix : il veut montrer aux autorités qu'al-Ḥabīb n'est pas habilité à parler au nom de tous :

« LOUANGE A DIEU SEUL ;  
QUE LE SALUT DIVIN SOIT SUR MAHOMET ET LES TIENS !  
BELLES ET HAUTES SALUTATIONS

*De la part de la Jemaa des Lgouacem tels que Hamdi ben Haïssan, Brahim ben Abdallah, Mbarek ben Mahmoud et enfin de tout le monde, grands et petits, en général et en particulier ; au représentant du gouvernement français qui commande dans l'Adrar et réside à Atar.*

*La lettre a pour but de te faire savoir que si tu veux la paix avec nous tu dois nous respecter dans tout notre pays. En faisant cela tu trouveras de nous toute la paix.*

*Notre pays s'étend de Greizim, de l'Iguidi, jusque dans le Gseibe et de là à Zemmour. Tel est notre pays que nous parcourons dans tous les sens, sans demeure fixe étant pasteurs comme tu le sais.*

*Maintenant si tu acceptes cette paix envoie nous la réponse puisque nous t'avons fait connaître nos terrains de parcours, et si tu n'en veux pas c'est alors la guerre qui existe. Préviens-nous donc afin qu'il n'y ait entre nous aucune tromperie ni trahison.*

*Quant à nous, nous ne laisserons personne de chez nous partir en rezzou contre ton pays c'est-à-dire que notre jemaa ne sera jamais d'accord à ce sujet et ceux d'entre nous qui voudront s'écarter de notre ligne de conduite nous les en empêcherons malgré leur désir.*

*Télégraphie aux gens du Touat pour leur faire connaître cette paix*

et fais savoir aussi à toutes les autorités des régions de l'Est qui se trouvent sous votre domination (...).

Ce qanun entre nous doit être consolidé et si tu ne trouves pas que ce que nous disons est le meilleur parti à prendre que la réponse nous en parvienne sans délai.

Qu'il soit à ta noble connaissance que nous n'accepterons chez nous les Rguibat Sahel dont tu connais les agissements jadis avec vous qu'à la condition qu'ils s'abstiennent de tout mal contre vous. Sachez que ce sont eux et non nous.

Du reste tu les connais à fond et tu sais que nous n'avons rien de commun avec ceux qui manquent de parole ce qui est répandu et connu de tout le monde.

Pour ce qui est de Mohammed el Khalil il est le chef général tant dans l'Ouest que dans l'Est et tout ce qu'il fera est d'ores et déjà approuvé s'il est conforme à la justice et à la raison mais dans le cas contraire rien n'est approuvé.

En paix éternelle et à la date du 20 radjeb 1340 par ordre de la jema'a précitée.

Ahmed ben Saloum ben el-Béehir  
ben Abdelouahab ben Cheiguer des  
oulad bou Sba (Oulad el Beggat  
habitant actuellement chez les  
Lgouacem) qu'Allah soit sur lui...

Saint-Louis, le 5 mai 1922, P.T.C., interprète Bou el-Moghdad (1). »

L'administration française mettra plusieurs années à comprendre la réalité des faits, années pendant lesquelles elle soutiendra al-Habīb wuld Billal en le considérant comme intermédiaire privilégié. Il découlera de cette politique le départ de Hamdi wuld Ḥaysan et de ses partisans vers la zone espagnole ; départ qui est en partie conforme aux habitudes de nomadisation des uns et des autres puisque les lignages cadets des Brahīm u Dāwud, ayant des terrains de parcours plus orientaux que leurs aînés sont, de fait, plus « proches » de la Mauritanie que des territoires espagnols.

### 3. Les Fuqrā

Nous ne disposons pas, sur les lignages des Fuqrā, des informations qui nous permettraient de reconstituer l'ordre des sous-fractions avec certitude. Notons cependant que le lignage aîné semble être l'ahal Aḥmad wuld Laḥsan. M.S. wuld 'Abd al-Ḥayy nous précise que Faqīr a eu cinq fils :

- 1) Laḥsan
- 2) as-Saddiq
- 3) Brayk
- 4) Rāmī
- 5) al-Amḡad
- 6) Šayn

Au début du XX<sup>e</sup> siècle, le *ših* des Fuqrā est Muḥammad *wuld* Bāra de l'*ahal* Aḥmad *wuld* Laḥsan. L'ensemble des sous-fractions se présente donc de la façon suivante :

- 1) *ahal* Aḥmad *wuld* Laḥsan
- 2) Sdādga
- 3) Braykāt
- 4) ar-Rāmā
- 5) *ahal* al-Amḡad
- 6) Swaynāt
- 7) *ahal* Tālib Hamād

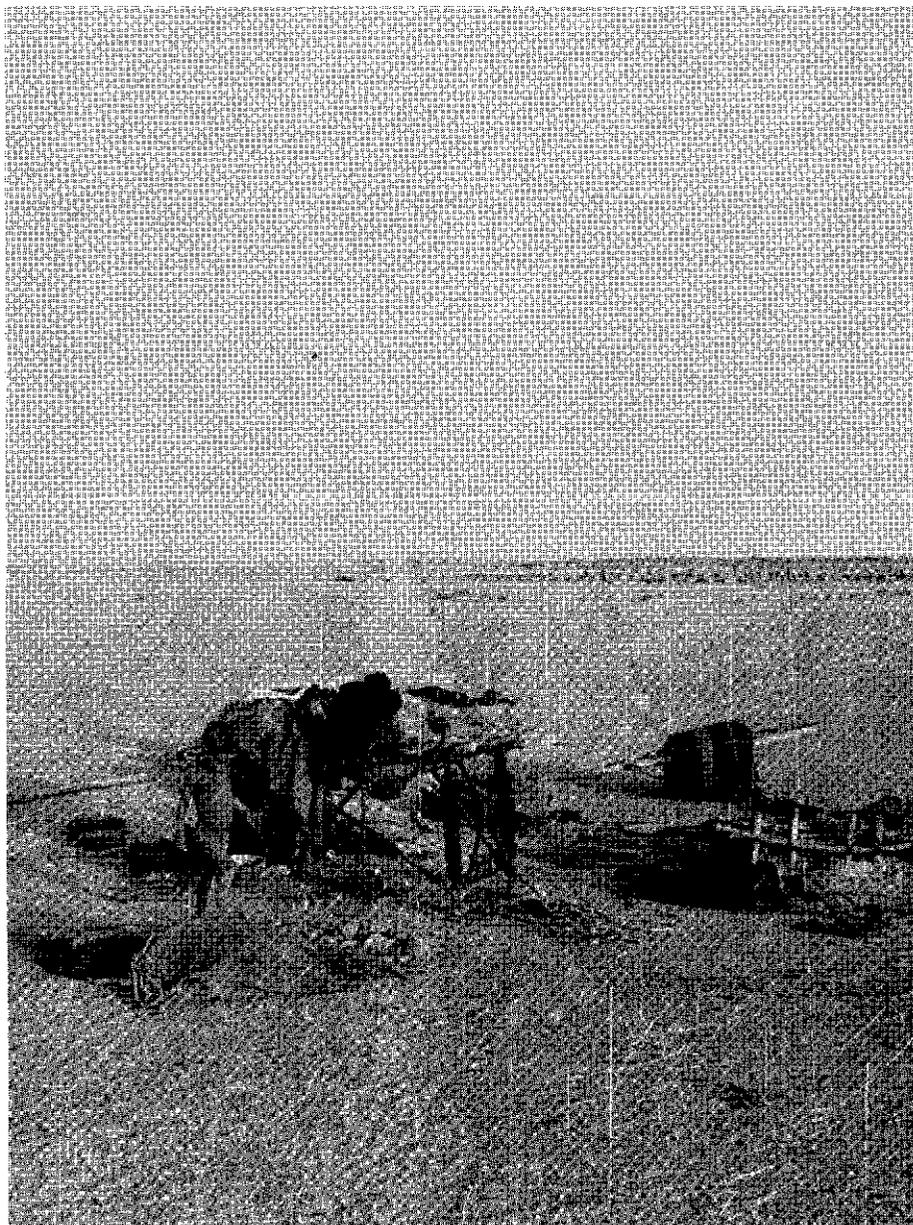
Les Fuqrā, dont le *ših* ne saurait avoir, chez les Rgaybāt al-Gwāsīm, un rôle important, vivent un peu à l'écart et restent en dehors des querelles politiques. Leurs notables, qui sont les aînés des différents lignages, ont peu de fortune et peu de prestige. Les Fuqrā semblent repliés sur eux-mêmes. Beaucoup de *dḥila* (parents « assimilés classificatoires »), généralement d'origine modeste, les ont rejoints.

Repoussés sur des terrains de parcours où les ressources pastorales sont maigres et dispersées, les Fuqrā ont tenté d'agrandir leur cheptel en formant de petites expéditions individuelles pour s'emparer de chameaux sur les pâturages de l'Azawād et du Ḥawz soudanais. Sans leur apporter l'abondance, ces opérations leur ont donné l'expérience des armes et des *gazyān*. Considérés comme « pillards » par l'administration du Soudan et de la Mauritanie, ils ont participé à de nombreuses attaques menées par les dissidents contre les forces coloniales. On dit, chez les Rgaybāt, en évoquant cette fraction : « Un coup de vent ; ils ignorent le bien mais on peut les utiliser pour en faire (2). »

#### 4. *Les awlād* Mūsā

Mūsā *wuld* A'li *wuld* Sid Aḥmad ar-Rgaybi est l'aîné du second fils de l'ancêtre éponyme. Il eut trois épouses qui lui donnèrent cinq fils. La première, Gsaym, donna le jour à Ballāw dont les descendants sont appelés les *awlād* al-Gismiyya ou l'*ahal* Ballāw. La seconde était d'origine Yagūt (Takna) ; elle eut trois fils : al-Qāḏī, Laḥsan et al-Ḥusayn (ces deux derniers étant vraisemblablement jumeaux). Leurs descendants sont appelés les *awlād* Yagūtiyya (*awlād* al-Qāḏī, *awlād* Laḥsan et *awlād* al-Ḥusayn). Puis, Mūsā épousa, en troisième noce, Mmay qui lui donna son dernier fils, Muḥammad, à l'origine des *awlād* Mmayya. D'après Muḥṭār *wuld* Ḥamidūn, Mūsā n'aurait eu qu'un seul fils, Muḥammad et c'est ce dernier qui aurait épousé les trois femmes que nous avons évoquées. Cette hypothèse est plausible étant donné le nombre de générations moyen nécessaire pour relier les individus nés au XX<sup>e</sup> siècle à leur ancêtre éponyme. Dans un cas comme dans l'autre, l'ordre des sous-fractions est le même :

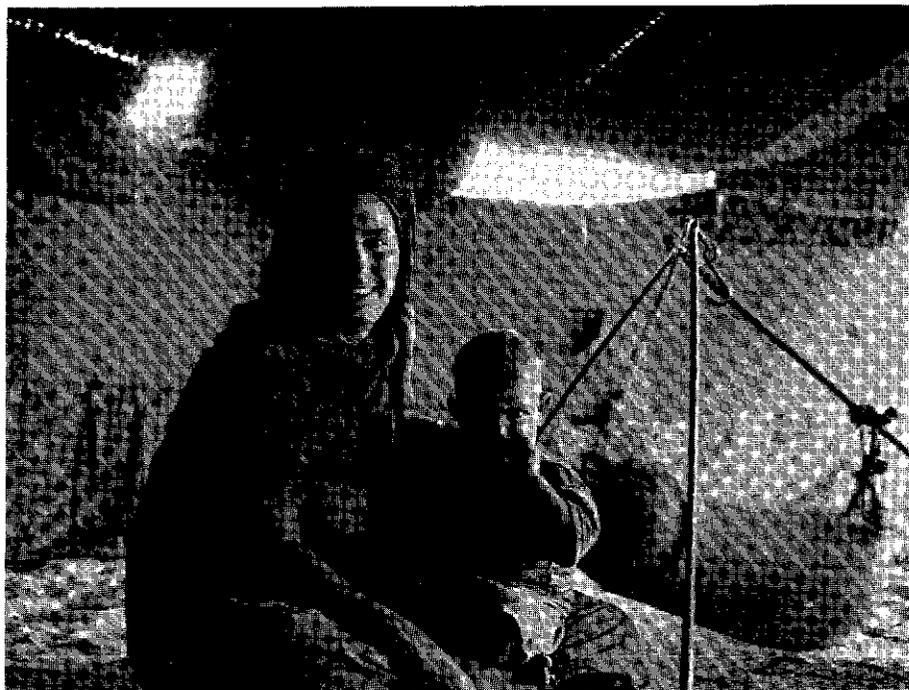
- 1) *ahal* Ballāw ou *awlād* al-Gismiyya
- 2) *awlād* al-Yagūtiyya
- 3) *awlād* Mmayya



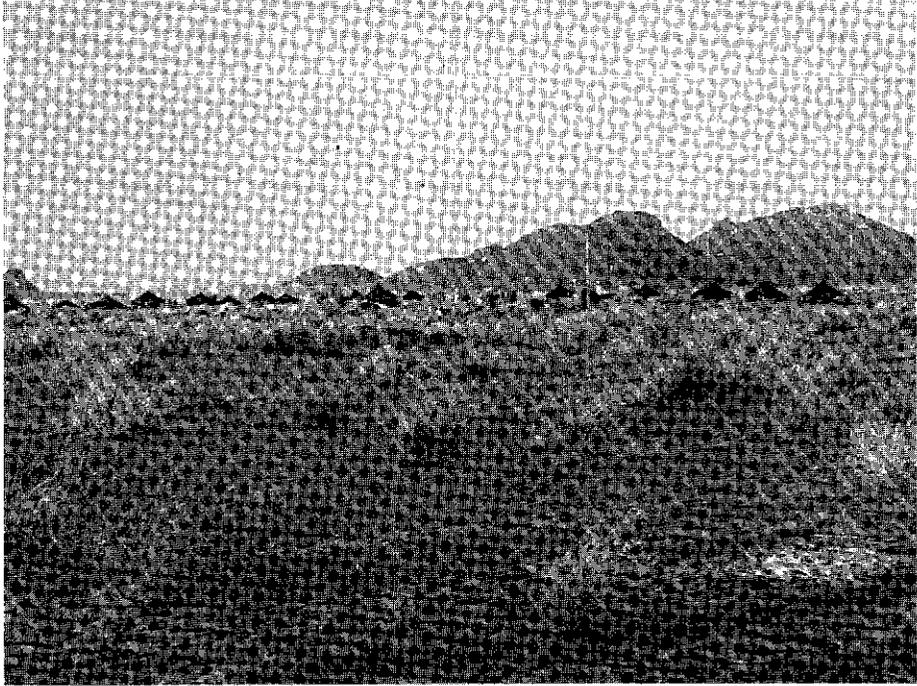
*Enfance (photo Gl. Sauzeau [ 1945-1947 ])*



Outre remplie de lait et gonflée d'air que la femme secoue pour fabriquer le beurre.  
Cf. photo ci-contre (photo S.C., région d'Aïn ben Tili, 1975)



Conservation, transformation et préparation des aliments sont au centre des activités féminines avec l'éducation des petits enfants.  
*(photo S.C., région d'Ain ben Tili, 1975)*



Campement fr̄ig (photo Gl. Sauzeau [ 1945-1947 ] )



Tissage de la tente (photo Gl. Sauzeau [ 1945-1947 ] )



Esclavage (photo Gl. Sauzeau [ 1945-1947 ])



Coffrage de puits (photo Gl. Sauzeau [ 1945-1947 ])



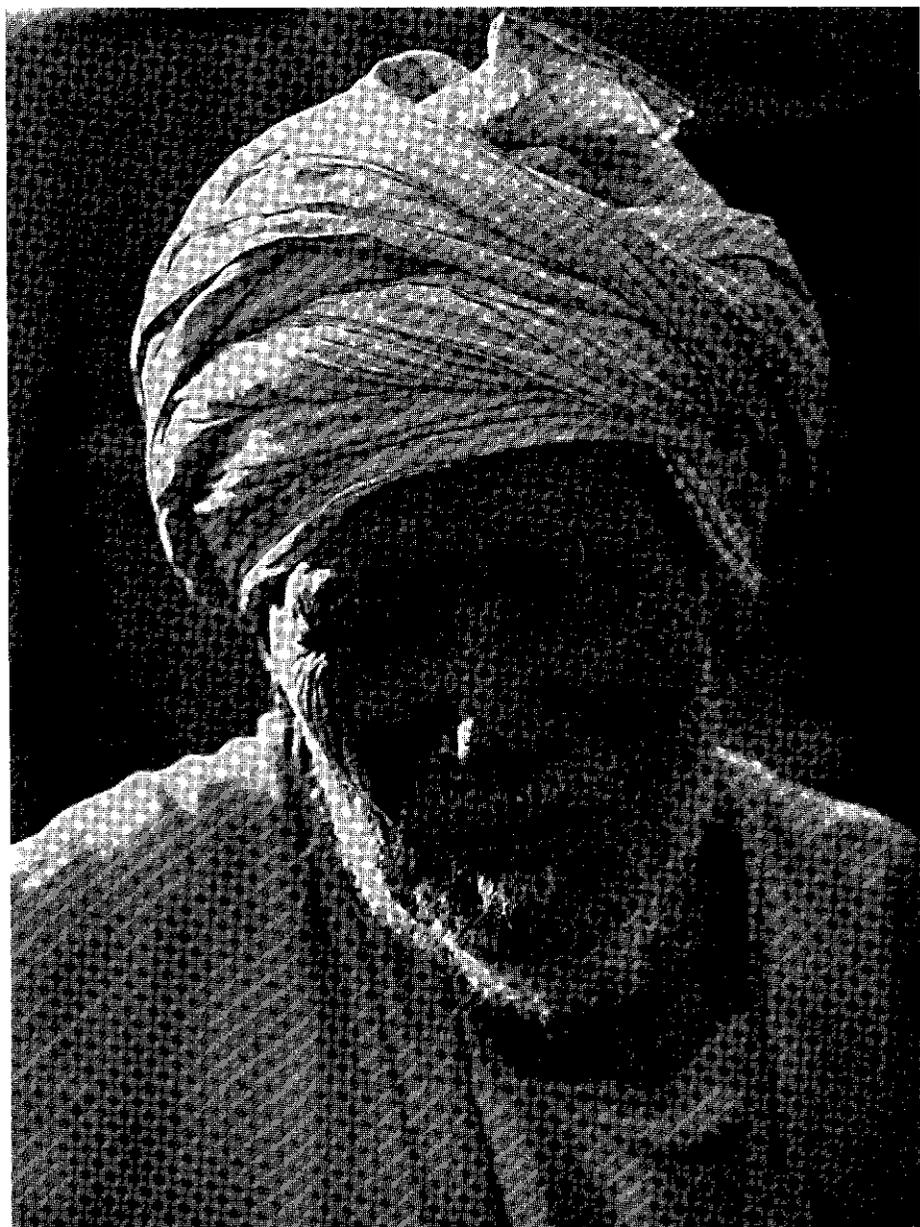
Fête au retour du GN  
(photo Gl. Sauzeau  
[ 1945-1947 ])



La tente  
(photo Gl. Sauzeau  
[ 1945-1947 ])



Provision d'eau à la *dāya* (photo Gl. Sauzeau [ 1945-1947 ])



*Naḥ wuld Dāf (photo S.C. Zoueratt, 1974)*

### Les *awlād* Gismiyya (*ahal* Ballāw)

Longtemps, le *ṣīh* des *awlād* Mūsā fut un *wuld* Ballāw. Sa position de chef de guerre et de leader politique de tous les Rgaybāt Sāhil (et même al-Gwāsim) en a fait un des personnages les plus importants de la *qabīla*. M.S. *wuld* ‘Abd al-Ḥayy nous apprend que le chef général était, en 1796 ; ‘Alī *wuld* Ballāw et, en 1819, Muḥammad *wuld* al-Afrayīṭ. A la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, la fraction est menée par Brahīm *wuld* Muḥammad *wuld* al-Afrayīṭ dit Bubbih. L’ordre des sous-fractions apparaît ainsi :

- 1) *ahal* al-‘Afrayīṭ
- 2) *ahal* Yaḥyā
- 3) *ahal* Ḥammadi et quelques lignages secondaires : *ahal* ‘Alī *wuld* Ballāw (il s’agit d’un petit-fils de Ballāw et non du chef que nous avons cité plus haut, ce dernier n’a pas eu de descendants), *ahal* Brahīm *wuld* Ballāw, *ahal* Ḥammū *wuld* Rəllāw, *ahal* Sūfi, *ahal* Mūsā, *ahal* Muḥammad Mūsā, *ahal* Daddi, *awlād* ‘Abd al-Wāḥad et *awlād* Tidrārīn (quelques lignages).

L’*ahal* Ballāw dirige les *awlād* Mūsā jusqu’à la fin du XX<sup>e</sup> siècle. C’est alors que ses cadets, les *awlād* al-Yagūtiyya, tentent de leur ravir la prépondérance. Ces rivalités se manifestent en 1889 : les *awlād* al-Yagūtiyya provoquent la scission entre l’*ahal* al-Afrayīṭ et les *awlād* Sālim qui avaient été intégrés dans la *‘asaba* des *awlād* al-Gismiyya (cf. tome I). C’est surtout grâce à la personnalité et à l’action de Muhammad *wuld* al-Ḥalīl, *ṣīh* des *awlād* al-Qāḍī, fraction dirigeante des *awlād* al-Yagūtiyya, que ces derniers parviennent à se hisser au premier plan de la scène politique. Après les avoir privés de l’important apport de force que représentaient les *awlād* Sālim, les *awlād* al-Yagūtiyya cherchent à détruire la cohésion interne des sous-fractions des *awlād* al-Gismiyya : Muhammad *wuld* al-Ḥalīl, qui a pris comme confident et principal conseiller Muhammad *wuld* Nāḡim, aîné de l’*ahal* Yaḥyā, exacerbe, par son influence, les rivalités « généalogiques » qui sous-tendent les relations de l’*ahal* al-Afrayīṭ et de l’*ahal* Yaḥyā, leurs cadets. Il encourage Muhammad *wuld* Nāḡim à contester l’autorité de Brahīm *wuld* Muhammad *wuld* al-Afrayīṭ pour imposer la sienne. Ces intrigues prennent de l’importance à partir du moment où l’administration française s’installe en Adrār. Les *awlād* Mūsā n’ont plus, désormais, à craindre la contestation de leurs terrains de parcours. La relative sécurité qui découle de la présence militaire française met un terme aux impératifs de l’alliance entre les fractions et accentue les rivalités sous-jacentes des aînés et des cadets. A la mort de Brahīm, au début des années 1920, son neveu Bubbih *wuld* al-Afrayīṭ qui lui succède, tente, après la mort de Muhammad *wuld* al-Ḥalīl (1925) de le remplacer auprès de l’administration française. Il cherche ainsi à redonner à son lignage la place de premier rang qu’il a perdue. Il joue, pour ce faire, la « carte » pro-coloniale : c’est le seul Rgaybī à ne pas partir en dissidence en 1931. De passage à Atar, en 1932, le journaliste J. Perrigault l’a rencontré et nous en donne une description pittoresque dans le style colonialiste de l’époque :

« Un homme se trouve cependant là qui les écoute tranquillement et qui est un Regueïbat féroce de grande tente, encore que sa défroque soit minable et d'un bleu d'enfant de Marie. A n'en pas douter, il attend de moi un vêtement neuf. Il l'aura.

On l'appelle Bo Boué, mais son vrai nom est Mohamed Salemould Brahimould Lafrayet. Retenez-le. Il figurera peut-être un jour dans le communiqué, car si Bo Boué est actuellement le seul chef Regueïbat resté fidèle et s'intitule consul chez les Français des Regueïbat partis en dissidence, qui sait de quel côté du Rio-de-Oro se trouvera demain ce pirate ?

Écoutons-le :

— «Les Regueïbat, commence-t-il, aiment beaucoup l'argent. Dans le combat, ils voient surtout le profit : le chameau ou le fusil dont ils tireront un prix élevé.

Moi-même, venant chez toi, j'attends un riche cadeau que j'estime à 5 000 francs au moins !

— Tu vaux mieux que cette misérable somme !...

Flatté, Bo Boué poursuit :

Mes frères Regueïbat de la Mauritanie ont rejoint les autres Regueïbat du Rio-de-Oro, afin de profiter des bons pâturages qu'il y avait pour leurs chameaux dans ce pays.

Là, ils ont rencontré le marabout Mohamdél Maamoun et le chef Hamed Hammadi qui leur ont dit que c'était maintenant la guerre sainte contre les Français. Ils les ont cru, de sorte qu'au lieu de chercher seulement à prendre les chameaux et les fusils des autres Maures, ils attaquent vos soldats de l'Adrar, comme les Oulad-Delim attaquent vos soldats du Trarza.

De tous ces Regueïbat, les plus acharnés contre vous sont ceux de la tribu Souaad qui ne possèdent pas plus de 250 fusils mais savent parler haut et fort.

Malgré les agressions très meurtrières auxquelles ils se sont livrés contre vos méharistes, vous persistez à vouloir les ramener à vous par la persuasion et les cadeaux.

Moi, Regueïbat, je te dis, sous ma responsabilité, que vous n'aurez les Souaad que par les armes et qu'aussi longtemps que vous n'aurez pas eu les Souaad, il n'y aura pas de paix, ni à Atar, ni dans l'Adrar, ni dans le reste de la Mauritanie !»

Bo Boué n'eut pas les 5 000 francs qu'il attendait, mais beaucoup moins.

Est-ce l'amour de la France qui dresse cet homme contre les dissidents ses frères ?

Non : ce guerrier vindicatif a une vieille querelle, à propos de chameaux volés, à régler avec Hamed Hammadi, le plus fiéffé pillard qui soit dans le monde regueïbat. Les bêtes qu'ils se sont prises et reprises ne se comptent plus, de même que les coups de fusils qu'ils se sont tirés sans parvenir à se blesser...

Et Bo Boué sait que si les Français voulaient marcher avec lui contre les Souaad, ce serait par milliers que tomberaient entre leurs mains — ou les siennes — les animaux des Souaad et ceux d'Hamed Hammadi, ceux qu'ils lui ont été volés, et les autres... (3). »

Pendant ce temps, Muḥammad wuld Nāḡim est parti en dissidence avec tous les Rgaybāt Sāhil « ralliés ». Cependant, il garde ses « arrières » et fait parvenir aux autorités d'Atar des renseignements sur les gazyān de la résistance. A son retour, il est « récompensé » par l'administration qui lui

accorde le titre de chef de l'*ahal* Yaḥyā tandis que Bubbih perd son titre général de chef de l'*ahal* Ballāw pour n'être plus que celui de l'*ahal* al-Afrayīt. En ce sens, la politique française fait aboutir celle de Muḥammad wuld al-Ḥalīl et brise définitivement la cohésion des *awlād* al-Gismiyya.

### Les *awlād* al Yagūtiya et les *awlād* Mmayya

Les *awlād* Al Yagūtiyya sont partagés en trois sous-fractions :

- 1) *awlād* al-Qāḍī
- 2) *awlād* Laḥsan
- 3) *awlād* al-Ḥusayn

M.S. wuld 'Abd al-Ḥayy nous enseigne que les *šyūḥ* de ces trois sous-fractions ont été :

- en 1796 : Muḥammad Šayn (*awlād* al-Qāḍī)  
'Alī wuld 'Abdallah (*awlād* Laḥsan)  
Bādi (*awlād* al-Ḥusayn) ;
- en 1819 : al-Maḡlūl wuld Muḥammad Šayn (*awlād* al-Qāḍī)  
'Alī wuld 'Abdallah (*awlād* Laḥsan)  
'Alī wuld Bādi (*awlād* al-Ḥusayn) ;
- en 1844 : al-Ḥalīl wuld Hamdā (*awlād* al-Qāḍī)  
al-Bārdi wuld 'Abdallah (*awlād* Laḥsan)  
al-Ḥabīb wuld Dlaymī (*awlād* al-Ḥusayn) ;
- en 1889 : Muḥammad wuld al-Ḥalīl (*awlād* al-Qāḍī)  
al-Wālī wuld Bārdi (*awlād* Laḥsan)

Au début du XX<sup>e</sup> siècle, Muḥammad wuld al-Ḥalīl est toujours *ših* général de la fraction tandis qu'Ismā'īl wuld al-Bārdi (le fils d'al-Wālī) mène les *awlād* Laḥsan. Les *awlād* al-Ḥusayn sont peu nombreux et dirigés par al-Ḥabīb wuld Aḥmad Bābā. Si nous citons ici les *šyūḥ* de ces différents groupes c'est qu'en effet, les deux premiers ont acquis suffisamment d'importance pour être à leur tour scindés en « sous-sous-fractions » :

- 1) Les *awlād* al-Qāḍī sont divisés ainsi :
  - *ahal* A'li wuld al-Qāḍī (lignage aîné où domine la famille de Muḥammad wuld al-Ḥalīl l'*ahal* Hamdā)
  - *ahal* Aḥmad wuld al-Qāḍī
  - *ahal* Dāf
- 2) Les *awlād* Laḥsan
  - *ahal* A'li ibn 'Abdallah (lignage aîné où domine l'*ahal* al-Bārdi)
  - *ahal* Ḥmaydūš

### • L'opposition des cadets aux aînés : le rôle d'Ismā'īl wuld al-Bārdi

L'opposition des cadets (*awlād* Laḥsan) aux aînés (*awlād* al-Qāḍī), se manifeste très vite sous l'influence de la présence française. En effet, tandis que Muḥammad wuld al-Ḥalīl tente de se présenter, auprès des autorités, comme chef général de la *qabila* des Rgaybāt et fait office d'intermédiaire privilégié lors des premiers traités de paix, les *awlād* Laḥsan (leurs cadets immédiats) refusent de les suivre et restent à l'écart. Mahmadou Ahmadou Ba nous apprend que :

« L'autorité des chefs sur les autres oulad Laḥsan était si absolue qu'on disait couramment : "si un oulad el-Bardī vous vend un Haceni, achetez-le en toute confiance" (4). »

Pourtant, là aussi, les rivalités surgissent entre le lignage aîné (*ahal A'ī ibn 'Abdallah*) et le lignage cadet (*ahal Ḥmaydūš*). Elles sont suscitées par Muḥammad *wuld* al-Ḥalīl qui use de la même stratégie que chez les *awlād* al-Gismiyya : il encourage le principal notable de l'*ahal* Ḥmaydūš, Dwidḍih *wuld* Muḥammad *wuld* 'Abdallah, à contester l'autorité d'Ismā'īl. Dès les années 1920, la fraction est disloquée et ne peut plus menacer la prééminence des *awlād* al-Qāḍī. Le premier incident venu sert de prétexte à la rupture : en 1910, un homme des *awlād* Laḥsan s'empare de quelques chameaux appartenant à des *awlād* Burhīm protégés de Muḥammad *wuld* al-Ḥalīl. Une poursuite s'engage, les animaux sont repris par les *awlād* Burhīm mais le coupable est blessé. Les *awlād* Burhīm payent alors la dette d'honneur correspondant à la gravité de la blessure, aux al-Bārdī. La victime, qui n'a rien touché personnellement, proteste, en vain, auprès de Muḥammad *wuld* al-Ḥalīl, puis récidive en 1920. Cette fois-ci l'assaillant est tué. Muḥammad *wuld* al-Ḥalīl propose de payer la dette du sang au frère de la victime, mais Ismā'īl, en tant que *šīḥ*, s'interpose et refuse les termes de la conciliation. Là dessus, il participe, avec quelques *awlād* Laḥsan, à une opération guerrière qui prend pour objectif les territoires français du Soudan. Ils rapportent de nombreuses prises. Ils sont alors dénoncés par Muḥammad *wuld* al-Ḥalīl qui communique aux autorités françaises la position de leurs campements. Le Groupe nomade de Šingīti peut alors atteindre les campements de l'*ahal* al-Bārdī et s'emparer d'une partie du bétail. Ismā'īl rejoint les Swā'ad et les Thālāt en dissidence au Rio de Oro. Il est suivi... par les neveux de Muḥammad *wuld* al-Ḥalīl, Maḥmūd et al-Ḥalīl *wuld* Mḥammad *wuld* Ḥamdā qui, à l'intérieur de l'*ahal* Ḥamdā, sont en rivalité avec leur oncle (toujours en conformité avec le schéma lignage aîné/lignage cadet).

En 1922, Ismā'īl se présente à Atar et fait acte de soumission aux autorités, alors que la majorité de sa fraction a déjà rallié la France en 1921 sous condition de ne pas dépendre de Muḥammad *wuld* al-Ḥalīl. Quelques mois plus tard Ismā'īl s'empare des chameaux du campement de Muḥammad, mais il est rattrapé. En 1923 Muḥammad, à son tour, fait attaquer le campement d'Ismā'īl par des membres de sa famille. Les autorités françaises interviennent et font restituer les prises aux al-Bārdī. Ismā'īl obtient même la libération de son cousin, guerrier dissident, Gāh *wuld* Darwīš (toujours en jouant sur les principes de la « politique d'approvisionnement »). Mais Ismā'īl, malgré son apparente soumission, n'a pas rompu avec la dissidence et, dès 1924, rejoint Aḥmad *wuld* Ḥammadi, 'Alī *wuld* Miyyāra et Muḥamdil Mamūn avec lesquels il est à la tête des plus violents combats. Notons qu'en 1924, repartant vers le nord à la suite d'une opération menée sur Šingīti, il attaque le campement de son cousin cadet et rival, Dwidḍih *wuld* 'Abdallah, leader de l'*ahal* Ḥmaydūš inféodé à Muḥammad *wuld* al-Ḥalīl. Entre temps, il s'est querellé avec Maḥmūd et al-Ḥalīl qui ont rejoint leur oncle et obtenu son pardon. Nous voyons donc qu'en quelques années,

l'autorité proverbiale de l'*ahal* al-Bārdi sur les *awlād* Laḥsan est en faillite et que la fraction s'effrite. Muḥammad *wuld* al-Ḥafil a parfaitement réussi à écarter le danger que représentait la rivalité de cette importante fraction cadette : Ismā'īl et Dwidḍih se haïssent au point d'échanger des coups de fusil et Ismā'īl n'est même plus suivi par les familles de son propre lignage.

En 1926, Aḥmad Bābā *wuld* Saḥ *wuld* Darwīš est élu *ših* de l'*ahal* A'li ibn 'Abdallah. Ismā'īl, qui se soumet de temps à autres à Atar pour pouvoir circuler en Adrār avant de repartir aussitôt en « dissidence », accepte cette décision de l'assemblée des notables de sa fraction. Cette élection est en effet inévitable car les *awlād* Laḥsan, qui vivent presque constamment dans la zone française, ont besoin d'un intermédiaire entre eux et l'administration. Or, l'*ahal* A'li ibn 'Abdallah, en l'absence d'Ismā'īl, ne saurait accepter de reconnaître l'autorité de Dwidḍih, son cadet. Par ailleurs, Aḥmad Bābā *wuld* Darwīš a vingt ans de plus qu'Ismā'īl (qui a une quarantaine d'années vers 1932). C'est donc, comparativement, un « vieillard » d'autant plus respectable qu'il est issu d'une famille plus religieuse et plus lettrée qui jouit de l'estime générale ; son père, en particulier, était renommé pour ses connaissances en théologie et sa piété. De plus, Aḥmad Bābā a deux fils qui luttent aux côtés d'Ismā'īl : Sayni et Gāh.

En 1929, Ismā'īl se brouille avec Aḥmad *wuld* Ḥammadi. Alors que la sécheresse attire tous les campements du Sahara espagnol vers la Mauritanie, il tente, avec l'appui de l'*ahal* Mā' al-'Aynīn, de se rapprocher des autorités espagnoles de cap Juby. Mais tout le pousse à revenir vers la zone française où sont ses campements, sa famille, ses amis. Par l'intermédiaire de l'*ahal* Ballāw (Muḥammad *wuld* Naḡim), il reprend contact avec le gouvernement français et se déclare vaincu en 1930. En fait, et jusqu'à la défaite finale, il feint la soumission. S'il évite de participer directement aux *gazzyan* des dissidents, ses proches parents en font partie. Son frère, 'Alī *wuld* al-Bārdi, assiste à l'enterrement de l'émir Sīd Aḥmad, et son campement recueille les survivants de la suite émirale. A la fin de l'année 1932, il nomadise en compagnie de 'Alī *wuld* Miyyāra et envoie des lettres (qui seront saisies ou même remises aux autorités françaises par leurs destinataires) aux Rgaybāt « ralliés ou ex-ralliés » pour tenter de les convaincre de traiter avec les Espagnols et de continuer ou reprendre le combat.

Enfin Ismā'īl refuse de se rendre avec les autres Rgaybāt Sāḥil en 1933-1934 et reste avec sa famille au Rio de Oro jusqu'en 1938. En 1940, il essayera en vain de réunir sa fraction sous son autorité et de retrouver son rang de *ših* des *awlād* Laḥsan. Un document anonyme des archives militaires nous le décrit de la manière suivante, vers 1933 :

*« Ismael personnifie l'intrigue et la trahison malgré tout ce que l'administration française a pu faire pour lui. Très fier, appartenant à la famille noble des oulad Lahsen, Ismael ne manque pas d'ambition mais son caractère brouillon, violent, sournois, l'a fait détester de tous les Rguibat en général et des oulad Lahsen en particulier. Si, en 1930, s'il s'est soumis sans conditions, c'est simplement parce que, complètement isolé, misérable, n'ayant plus rien, il venait chercher près de ses parents de quoi vivre. Toutes les tentatives faites pour le rapprocher des chefs oulad Lahsen ont échoué par suite de ses sautes*

*d'humeur. (...) Par les craintes que les souvenirs de ses trahisons, tant des Rguibat que de l'administration française, a laissé persister dans les esprits, Ismael est toujours l'objet de la plus grande méfiance. Complètement isolé, sa situation explique les intrigues qu'il a nouées à plusieurs reprises avec les Espagnols. (...) Ce notable a refusé de se joindre aux autres sorba Rguibat. Il considère qu'il n'a pas à signer la nouvelle convention. Son désir est donc net : se réfugier dans le Rio. Je crois que la qualité de « protégé » espagnol n'est pas prévue par aucun traité franco-espagnol relatif au Rio de Oro et ne confère aucun droit ni aucune garantie en territoire étranger aux individus qui en sont munis. D'ailleurs, les papiers présentés par Ismael sont de simples laissez-passer recommandant Ismael aux autorités du Rio.*

*Ces laissez-passer, qui n'ont à nos yeux aucune valeur peuvent par contre devenir fort dangereux pour notre politique vis-à-vis des ex-ralliés si nous donnons satisfaction aux demandes d'Ismael (5). »*

Les « trahisons » auxquelles fait allusion ce texte correspondent aux diverses « soumissions » qu'Isma'il a faites aux autorités d'Atar en utilisant habilement les contradictions de la politique française. En fait, son attitude a toujours présenté beaucoup de cohérence dans sa fidélité au mouvement de résistance comme dans son hostilité aux lignages rivaux (à l'intérieur et à l'extérieur de sa fraction). Son refus de l'autorité de Muḥammad *wuld* al-Ḥaḥīl n'est certainement pas le principal motif qui le pousse à lutter contre la colonisation, car d'autres que lui ont été en rivalité avec Muḥammad *wuld* al-Ḥaḥīl et ont joué, au contraire, avec beaucoup d'empressement, le jeu de la coopération (Bubbih, Muḥammad *wuld* Nāḡim, al-Bār *wuld* al-Ḥabīb, etc.). De plus, notons que la mort de Muḥammad *wuld* al-Ḥaḥīl ne change en rien ses convictions ni le sens de ses actions. Ismā'il *wuld* al-Bārdi n'avait probablement par l'intelligence politique de Muḥammad *wuld* al-Ḥaḥīl. Il n'a même pas su rallier sa propre fraction à ses opinions. Il n'a pas su, non plus, renoncer à ses querelles personnelles et n'avait sans doute aucune habileté diplomatique. Néanmoins, ce fut incontestablement un résistant sincère, seul *ṣīḥ* des Rgaybāt qui ait accepté de perdre les avantages de son rang pour lutter contre la colonisation française alors même que l'ensemble de sa fraction se soumettait pour pouvoir conserver la jouissance de ses terrains de parcours situés en zone française. Seul, il a pris le risque de tout perdre : sa fonction, sa fortune (relative), son autorité. Et, effectivement, il a tout perdu comme le montrent les rapports politiques annuels de l'Adrār des années suivantes :

*1938 « Le groupement des ahel Hmeidouch et des ahel Ely ben Abdallah n'a pu être réalisé. Le retour d'Ismael ould Bardi a été impuissant à le favoriser. Dans sa tentative d'unification ce notable s'est heurté à l'hostilité presque générale des ahel Hmeidouch influencés par leur chef Douiddih. D'autre part, les ahel Ely ben Abdallah ont montré qu'ils ne tenaient pas du tout à changer de chef et qu'ils préféraient de beaucoup être commandés par Mohammed ould Sidi Salem (6) riche et juste, que par Ismael, pauvre, très autoritaire et violent. Ainsi, dans l'état actuel des choses, il paraît impossible de donner à Ismael le commandement général des oulad Lahsen qu'il semble du reste avoir perdu l'espoir de réaliser lui-même. C'est pourquoi il demande au Maghzen*

*de faire l'unité par la force sans tenir compte des vœux des notables qui, dit-il, ne savent pas voir leurs intérêts. »*

1941 « *Oulad Lacen : ahel Hmidouch : petite fraction bien commandée par Deddah ould Abdallah, dit Douiddih, sympathique et dévoué. Ahel Ely ben Abdallah : cousins des précédents, vivant avec eux. Bien commandés par Mohamed ould Sidi Salem ; a donné satisfaction.*

*Ahel Bardi : comprenant la famille d'Ismael ould Bardi une dizaines de tentes qui ne suivent pas les autres Rguibat. Ismael est en désaccord avec le chef des ahel Hmidouch. Un rapprochement a été tenté mais n'a donné aucun résultat. L'animosité qui sépare les deux chefs est toujours aussi forte. Elle apparaît même absolument irréductible. »*

1942 « *Ahel Bardi : vivent à part des autres Rguibat. Son chef, Ismael ould Bardi, fatigué, sans aucune influence, est toujours en désaccord avec Douiddih, chef des ahel Hmidouch. (...) Ismael ould Bardi, chef sans importance pauvre et vivant à l'écart des autres Rguibat.*

1943 « *Ahel Bardi : petite fraction sans aucune importance. Chef malhonnête et buté. »*

1946 « *Ismael ould Bardi : a fait le mort pour son plus grand bien. »*

Les rapports des années suivantes font encore allusion pendant quelques années à Ismā'il *wuld* al-Bardi pour noter qu'il ne vient plus jamais en Adrār.

Ismā'il est, parmi les Rgaybāt, une des plus grandes figures de la résistance anticoloniale.

#### • *Le rôle de Muḥammad wuld al-Ḥalīl*

Les awlād al-Qāḏī, pour leur part, restent à peu près unis jusqu'à la mort de Muḥammad *wuld* al-Ḥalīl, en 1925. Pour rendre quelque justice à ce personnage, il nous faut dire que, sans la présence française, ses menées politiques au sein de la *qabīla* n'auraient sans doute pas abouti à tant de ruptures. Nous pouvons même dire que sa politique était dans la logique du système segmentaire et qu'elle contribuait dialectiquement à maintenir les équilibres internes de la société.

Muḥammad *wuld* al-Ḥalīl avait le prestige d'un homme qui a un long passé victorieux derrière lui, qui est *sīh* d'une des fractions les plus importantes du Sahara occidental, et qui a su étendre son influence à une clientèle nombreuse : c'est à lui que viennent demander protection les groupes maures maraboutiques de l'Adrār et du Trārza qui vont nomadiser de temps à autres sur le *trāb ar-Rgaybāt* (Idaybusāt, Tandġa, Idayqūb, etc.). Un homme qui a acquis une telle importance personnelle, qu'il cherche sans cesse à étendre par une politique avisée, est indubitablement épris de pouvoir. Nous pouvons donc nous interroger sur les raisons qui l'ont poussé à rallier la France dès son arrivée dans le pays : s'agissait-il de sauvegarder les intérêts généraux de la *qabīla* ou de chercher à utiliser la situation pour satisfaire ses ambitions personnelles (peut-être accrues par la fréquentation de l'émir de l'Adrār)? Avant même la prise de l'Adrār, Muḥammad est partisan de la paix. S'il combat aux côtés de l'émir pendant l'assaut final, il vient aussitôt

après proposer l'alliance aux autorités françaises d'Atar, alors que l'émir lui-même ne s'est pas soumis. Ce faisant, il est certain qu'il prive la dissidence d'un important afflux de force. Il en est conscient puisqu'al-Hayba *wuld* Mā' al-'Aynin lui écrit à plusieurs reprises pour lui demander de réviser ses positions, mais en vain. Or, à cette époque, son opinion concernant la conduite à adopter est loin d'être partagée par tous. Guerre ou paix ? Les nomades ont été certes impressionnés par le raid de Mouret sur Smara, en 1913. Mais tandis qu'au nord, al-Hayba prêche la guerre sainte, au sud, Muḥammad *wuld* al-Ḥalīl est en relation avec le *ṣayḥ* Sīdiya et se fait l'apôtre de la paix. Au début, en fait, cette paix n'engage que lui et les Rgaybāt Sahil les plus proches de l'Adrār. Après tout, les Rgaybāt al-Gwāsīm ont payé aux Brābiṣ un tribut de protection qui les garantissait contre le pillage, les Rgaybāt Sāhil peuvent bien signer avec la France un accord de paix et s'acquitter de l'impôt symbolique qui leur assure la paix et la souveraineté sur leurs terrains de parcours. Muḥammad *wuld* al-Ḥalīl n'a-t-il pas rendu compte de ses entrevues avec les autorités coloniales par des propos rassurants ?

*« Il dut exagérer les ouvertures qui lui avaient été faites car la légende s'accrédita, dans la tribu et toutes ses ramifications, que les Français avaient promis de ne jamais pénétrer dans un campement Rguibat ni dans un troupeau de chameaux ou pâturage, a fortiori de ne jamais procéder au recensement des personnes ou des biens (7). »*

Le fait que Muḥammad *wuld* al-Ḥalīl cherche la paix avec une force militaire nouvelle qui menace ses gens et alors que d'autres Rgaybāt (et même des *awlād* Mūsā) participent à la lutte contre cette force n'est pas non plus vraiment nouveau : les Rgaybāt Sāhil ont été en guerre avec les *awlād* al-Mawlāt alors que ces derniers étaient liés aux Rgaybāt al-Gwāsīm par des accords de paix. La situation apparaît donc, au départ, conforme aux situations précédentes : c'est le rapport de forces qui détermine le type de relations adopté entre les groupes voisins et l'accès aux ressources pastorales. Ici, les Rgaybāt qui nomadisent aux abords de l'Adrār n'ont pas l'avantage : ils peuvent donc s'allier aux nouveaux maîtres français d'Atar sans pour autant faire figure de traîtres à la *qabīla*. En revanche, par rapport à la communauté musulmane tout entière, ils peuvent apparaître comme félons à la cause de Dieu. Mais, quand il s'agit de leurs terrains de parcours, les pasteurs n'ont d'autres recours que de compter sur eux-mêmes et sur l'infinie miséricorde de Dieu.

A partir du moment où Muḥammad *wuld* al-Ḥalīl veut utiliser à son profit le pouvoir que lui donne, dans une certaine mesure, son rôle de porte-parole et d'interlocuteur principal des Rgaybāt auprès de l'administration française, il se fait l'instrument de la politique coloniale : pour la première fois de leur histoire, les Rgaybāt ne parviennent pas à s'unir devant le danger. Lorsqu'en 1913 Muḥammad doit suivre le mouvement général de dissidence, après l'affaire Mouret, il sème la discorde dans les campements des résistants, cherchant en vain à créer un mouvement favorable à l'alliance, car l'alliance

sert désormais (du moins le croit-il peut-être) ses ambitions personnelles : la France ne le considère-t-elle pas comme le chef général des Rgaybāt ?

*« ... cédant aux événements il prenait bien à contre cœur le chemin du nord, précisant qu'il n'était pas dissident et était plus que jamais décidé à obtenir des engagements. C'est ce que contient sa lettre reçue à Atar le 3 mai 1913. Effectivement furieux d'avoir été enlevé comme un colis, ould Khalil travaille à semer la discorde et à rassembler autour de lui des partisans de la paix avec les Français. Il veut la paix pour servir ses intérêts ou ses projets d'ambition personnels, peut-être les deux mais il est incapable de rien faire sans l'appui de nos forces. Il a su découdre mais il est impuissant à recoudre lui-même » (8).*

Lorsque, contraints par la sécheresse à se rapprocher de l'Adrār, les principales fractions des Rgaybāt Sāhil envoient à Atar leurs délégués, chacune des fractions demande à conclure avec la France un accord séparé pour ne pas dépendre de Muḥammad. L'administration découvre alors avec un certain étonnement qu'il n'est réellement que le *šīh* des *awlād Mūsā*, même si les autres l'ont jusque-là laissé être le porte-parole général. Mais l'influence de Muḥammad, si elle a des limites, est encore forte. L'administration ne paraît pas comprendre qu'un *šīh* peut provoquer un vaste mouvement ou n'avoir aucune écoute selon ce dont il est question. Lorsque la France écarte et bafoue officiellement Muḥammad *wuld al-Halīl* en l'expulsant d'Atar, lui, qui ne parvenait pas à rallier massivement les Rgaybāt à la soumission réussit sans trop de difficultés à provoquer la dissidence générale. Remarquons à ce propos que, lorsqu'il considère la France comme ennemie, il regroupe aisément de nombreux partisans alors que quand il la veut pour alliée, il n'y parvient pas. Cette force et cette limite du pouvoir de Muḥammad, comme d'ailleurs potentiellement celles de tout *šīh*, est parfaitement exprimée par la lettre des Brahīm u Dāwud que nous avons citée plus haut :

*« Pour ce qui est de Mohammed el Khalil, il est le chef général tant dans l'Ouest que dans l'Est et tout ce qu'il fera est d'ores et déjà approuvé s'il est conforme à la justice et à la raison mais dans le cas contraire, rien n'est approuvé (9). »*

Encore une fois nous pouvons donc remarquer que la cohésion de la *qabīla* est en relation directe avec l'obligation d'alliance qu'impose le contrôle territorial, et que dès que cesse cette obligation, toutes les failles qui étaient auparavant les termes dialectiques d'un équilibre interne, se creusent. Le mouvement de soumission de 1917 n'est pas dû tant aux activités de Muḥammad *wuld al-Halīl* qu'à l'avance menaçante de l'armée française dans le *wād Nūn*, au nord du *trāb ar-Rgaybāt*. Et le vieux chef continue de faire le jeu de la politique française en dénonçant l'émir :

*« Au mois de février (1918) l'émir offre une réconciliation à ould Khalil qui est toujours jaloux des avantages et aussi des droits que nous avons donné à l'émir. Cette réconciliation se fait sous nos auspices et lors de son départ vers le nord, le 8 mars, le chef Rguibat révèle que l'émir lui a demandé de faire détruire le deuxième peloton méhariste le plus éloigné de ses campements et les itinéraires pour se rendre chez les Beraber. La conduite de l'émir restant toujours aussi confuse il sera envoyé en exil en juin 1918 (10). »*

En 1920, Muḥammad wuld al-Ḥalīl met son influence, une fois de plus, au service de la politique coloniale et lui ouvre le *trāb ar-Rgaybāt* :

*« L'année 1920 se termine sur un événement important, la liaison le 25 décembre à el-Mzerreb des Algériens du capitaine Augiéras avec le commandant de l'Adrar, le chef de bataillon Lauzanne. Les campements Rguibat avaient manifesté tout d'abord une certaine crainte, mais grâce à ould Khalil qui les assura de nos bonnes intentions à leur égard, la méfiance disparu (11). »*

Peut-on cependant accuser Muḥammad wuld al-Ḥalīl d'avoir fait naître la discorde au point de souhaiter la rupture et de s'être fait, par ambition personnelle ou aveuglement, le « valet » du colonialisme français ? Il ne nous appartient pas de juger. Retenons cependant qu'en se faisant partisan de la paix il n'a fait qu'évaluer la situation d'un rapport de forces qui lui paraissait défavorable aux Rgaybāt Sāḥil. Lorsqu'il fut convaincu, à tort ou à raison, que la présence française en Adrar ne menaçait pas le *trāb ar-Rgaybāt* et que, de toutes façons, ces derniers ne pouvaient rien faire contre elle, il s'est préoccupé de dialoguer avec les autorités. Et, effectivement, il s'est efforcé de défendre les intérêts de ses parents — à l'exclusion de ses rivaux.

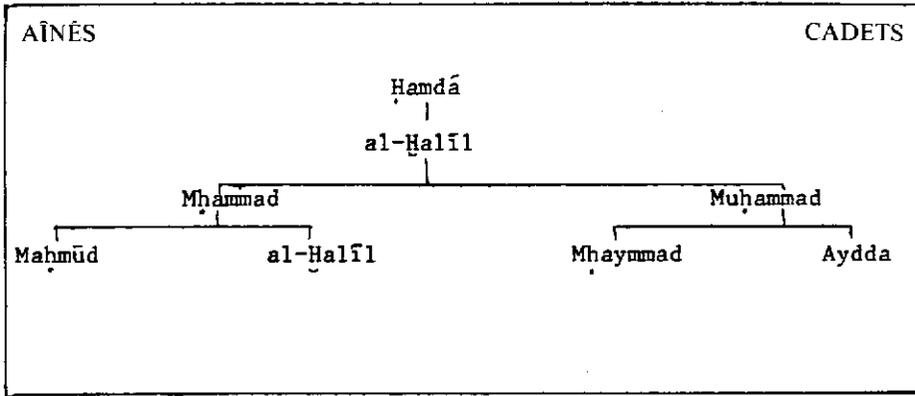
Il s'enfonce donc, peut-être malgré lui, dans une dépendance toujours plus grande au système colonial et quand, en 1921, le chef Takna des *ayt aḡ-Gmal*, Muḥṭār wuld Nāḡim, l'appelle en renfort dans sa lutte contre les *ayt Ūsā*, il doit demander l'autorisation aux autorités françaises de le laisser partir (autorisation qui lui est d'ailleurs refusée). Au début des années 1920, Muḥammad wuld al-Ḥalīl n'est plus qu'un notable important qui ne maîtrise plus du tout le cours des événements. Lorsqu'il meurt, le 8 septembre 1925, les esprits en sont cependant très troublés :

*« Cet événement a un grand retentissement non seulement chez les Rguibat mais aussi chez toutes les tribus du Sahara occidental car il personnifiait l'entente avec nous (12). »*

#### • *L'héritage politique de Muḥammad wuld al-Ḥalīl*

Au lendemain de sa mort, les *awlād Mūsā* se disloquent : les rivalités que Muḥammad avait éveillées et/ou entretenues entre tous les notables et grâce auxquelles il s'était hissé au premier rang sont attisées par la multiplicité des prétendants au titre de *ṣīḥ* qui apparaissent au sein de l'*ahal Ḥamdā*. Mais Muḥammad avait acquis son prestige dans le combat et non dans la soumission. C'est pourquoi ceux qui se disputent la fonction qu'il a laissée vacante ne sauraient avoir, sur les fractions Rgaybāt, son influence ni son autorité. Ils ne semblent pas voir que la nature de cette fonction de *ṣīḥ* a changé, et que l'héritage est empoisonné. Les ambitions personnelles prennent définitivement le pas sur l'intérêt général. Un arbre généalogique de l'*ahal Ḥamdā* nous aidera à mieux comprendre la place respective de chaque prétendant :

Le fils aîné de Muḥammad, Mḥaymmad, est d'abord élu *ṣīḥ* de la fraction. Mais son influence est restreinte par les menées politiques de ses cousins Maḥmūd et al-Ḥalīl, qui représentent la branche aînée de la famille



al-Halīl. Muḥammad était, en fait le second fils d'al-Halīl. Il a succédé à son père car son frère aîné, Mḥammad, était aveugle. Mahmūd et al-Halīl sont appuyés par l'administration. Un différent éclate entre les deux partis à propos d'un meurtre commis chez les Thālāt, comme nous le verrons ci-dessous. Si Mḥaymmad n'est pas soutenu par les autorités françaises, c'est parce qu'il est opposé aux repréailles sur les Rgaybāt insoumis :

*« Le 11 janvier 1928, le commandant Tranchant écrit pour annoncer le départ pour Saint-Louis de Mohammed ould Brahim ould Afreyet qui est l'un de nos plus actifs partisans. Il est l'adversaire des sorba et des guets pour répondre aux attaques des dissidents. Mhaïmed cherche à se rapprocher de lui mais ils ne peuvent s'entendre car Mhaïmed est l'adversaire des repréailles. Mohammed Salem descend à Saint-Louis pour demander des armes et des munitions. Le commandant Tranchant pense qu'il serait de bonne politique qu'il rapporte des armes, critère habituel chez les Rguibat, de l'estime dans laquelle nous tenons leurs notables. A l'inverse de Mhaïmed, il n'hésitera pas à s'en servir contre nos adversaires (13). »*

Pendant ce temps, Mahmūd apparaît comme le conseiller principal du commandant de Cercle. Parti en dissidence, en 1931, Mḥaymmad ne rentre en Adrār qu'en 1934, après la signature de la convention. Son frère cadet, Aydda, qui l'a signée à sa place, devient *ših* de la fraction tandis que Mḥaymmad s'en va vivre à l'écart des intrigues politiques et des compromissions.

Mahmūd a été jusqu'en 1917 chef du parti de l'opposition dirigée à la fois contre Muḥammad *wuld* al-Halīl et la France, son alliée. Il s'est réconcilié avec son oncle après s'être querellé avec Ismā'īl *wuld* al-Bārdī. A la mort de Muḥammad, il sert quelques temps de conseiller au commandant de Cercle de l'Adrār dans l'espoir probable de supplanter son cousin et cadet, Mḥaymmad. Cependant, dès 1928, il prend du recul, peut-être à la suite du raffermissement de la politique d'apprivoisement dont l'expansionisme territorial commence à apparaître clairement.

L'intervention de l'administration française dans une affaire intérieure de la *qabila* (le différend Thālāt / *awlād* al-Qāḍī) provoque le départ en dissidence

de Maḥmud et d'al-Ḥalīl en 1931. Maḥmud ne participe pas aux opérations guerrières de la résistance, mais il ne se présente pas à Atar en vaincu, et ne signe pas la convention de 1933. Malgré la misère qui règne dans le Nord, il vend tous ses biens pour rester au Rio et s'engage même comme guide dans la Section Nomade espagnole. Finalement, il rentre en zone française où sont ses tentes, sa famille et ses amis, en 1936. Il reste alors délibérément en dehors de toute activité politique.

Ayyda *wuld* Muḥammad *wuld* al-Ḥalīl est le grand gagnant de toute cette affaire. Il a de tous temps joué la carte française et secondé son père, servant bien souvent de messenger et d'intermédiaire entre l'administration et les différentes fractions Rgaybāt. Laisant Mḥaymmad et Maḥmūd s'embourber dans leurs diverses contradictions, il sait attendre son heure. Bien qu'il soit parti en dissidence avec les autres Rgaybāt, en 1931, il évite de participer personnellement aux actions de la résistance et se trouve, fort à propos, en 1933, prêt à suivre la délégation des *šyūḥ* dirigée vers Atar pour y signer la paix. En fait, il est clair que si Maḥmūd ou même Mḥaymmad étaient rentrés au même moment, Ayyda n'aurait jamais pu être reconnu *šīḥ* des *awlād* al-Qāḍī. Borricand ne dit-il pas, à propos de Maḥmūd, en 1950 :

« Intelligent, actif, jouissant auprès des Regueibat et des autres tribus d'un grand prestige. Il peut faire un bon chef mais a perdu ses chances en ne se soumettant pas à temps (14). »

Ayyda reprend à son compte la rivalité qui lie généalogiquement son lignage à l'*ahal* al-Afrayīṭ en adoptant une attitude résolument hostile vis-à-vis de son cousin aîné Bubbih.

• *Les awlād al-Ḥusayn et les awlād Mmayya*

Pour terminer cette esquisse des *awlād* Mūsā, il nous faut maintenant évoquer les deux sous-fractions les plus faibles : les *awlād* al-Ḥusayn (qui viennent en troisième lieu après les *awlād* al-Qāḍī et les *awlād* Laḥsan) et les *awlād* Mmayya. Ces deux fractions sont restées à l'écart de l'agitation politique : leurs notables n'ont aucune chance d'accéder à la direction des *awlād* Mūsā. Peu nombreux, ils sont, de par leur rang dans la hiérarchie, les plus occidentaux des *awlād* Mūsā. Ils ont oscillé, au gré des pluies plus qu'au gré des événements, de la zone française à la zone espagnole. On dit des *awlād* Mmayya qu'ils portent bonheur. Le fait que le *muqaddam* des *ayt arba'in* était nommée parmi eux les rapproche des *awlād* al-Qāḍī et de l'*ahal* Ḥmaydūs des *awlād* Laḥsan.

Les *awlād* al-Ḥusayn ont subi très durement les représailles françaises de 1933 pendant lesquelles ils ont perdu beaucoup d'hommes : la fraction est réduite à une dizaine de tentes au moment de la signature de la convention. Il est vrai qu'on dit des *awlād* al-Ḥusayn que leur ancêtre éponyme avait invoqué sur eux la malédiction de Dieu. Leur *šīḥ*, al-Ḥabīb *wuld* Aḥmad Bābā *wuld* Mūsā est resté célèbre pour sa bravoure. Après la reddition finale il entraîne son lignage vivre à l'écart et nomadise entre Iḡūl et les abords du Zammūr.

## 5. Les Swā'ad

Les Swā'ad sont, nous l'avons dit, cadets et rivaux des *awlād* Mūsā. M.S. *wuld* 'Abd al-Hayy nous enseigne que Sa'yyad eut trois fils : Ḥmād, Mbārak et Sā'id. Il nous apprend également que Fādīl *wuld* Brahīm les dirigeait en 1796, et que Brahīm *wuld* 'Abdallah était leur chef en 1819. L'ensemble des sous-fractions peut être énuméré dans l'ordre suivant :

- 1) *ahal* Brahīm *ibn* 'Abdallah
- 2) *awlād* Bū Sā'id
- 3) *ahal* Ḥalī Yaḥya
- 4) *ahal* Ġaraba

Un adage dit : « *les Swā'ad vivent comme des ânes dans un pâturage* ». On entend par cette image le fait que les sous-fractions des Swā'ad n'obéissent pas à l'un d'entre eux et vivent indépendamment les unes des autres. Mahmadou Ahmadou Ba les décrit, en 1926, en ces termes :

*« Pendant longtemps, les Souaad conservèrent leur unité sous la direction des ahel Abeidallah ould Omar, famille des ahel Brahīm ben Abdallah. Mais l'autorité de la tribu ne put se maintenir et la tribu tomba dans l'anarchie. Il faut mentionner que si les oulad Moussa sont les « Arabes » chez les Rguibat, c'est-à-dire les guerriers chevaleresques, les Souaad représentent le parti de l'intransigeance de la violence et du pillage sans merci et allument l'incendie partout où ils passent. On leur donne le qualificatif de Lem Sabih (porteur de malheur) et il est recommandé de ne pas les nommer le matin avant le lever du soleil ni de les recevoir chez soi sous peine de voir la fatalité s'acharner sur soi. De même, en voyage, il est prudent de ne les nommer que par leur surnom si on ne veut pas s'exposer à des surprises désagréables (15). »*

Les derniers *šyūh* des Swā'ad qui eurent quelque influence sur l'ensemble des sous-fractions sont : 'Abdallah *wuld* 'Umar puis 'Abd al-Hayy *wuld* 'Abdallah qui est tué au cours d'un combat contre les *awlād* Gaylān en 1905. Avec son frère cadet, Ġūlī, qui est à son tour tué en 1908, puis son frère benjamin al-Bū, la sous-fraction perd sa prépondérance au profit des *awlād* Bū Sā'id. Il faut dire que les hommes de l'*ahal* Brahīm *ibn* 'Abdallah ont tant guerroyé que leur groupement est dit « *mangé par les balles* » tant il a vu le nombre de ses campements diminuer. De cette carence de l'autorité découle bientôt l'anarchie. Les *awlād* Bū Sā'id dirigent tant bien que mal leurs cousins en partie grâce au plus valeureux d'entre eux, Aḥmad *wuld* Ḥammādi, qui fait figure de grand chef de guerre à partir des années 1920. Mais si ce guerrier a eu quelque influence, il ne saurait être accepté comme *šīh* de la fraction par l'assemblée des notables étant donné son rang dans la généalogie.

Les Swā'ad ont été de tous les combats de l'histoire des Rgaybāt, cherchant peut-être à acquérir, par les exploits guerriers, le prestige que leur rang leur refusait. En 1907, ils participent à la délégation de paix des Rgaybāt Sāhil car, à cette époque, la guerre contre les *awlād* Bū as-Sba' unit toutes les fractions. Mais dès la victoire française en Adrār, ils engagent des pourparlers séparés, et, en 1915, refusent la dépendance vis-à-vis de Muḥammad *wuld* al-Ḥalīl. Il faut dire que ce dernier cherche à diviser leurs alliés Thālāt

en intrigant auprès de Muḥammad ʿAbd ar-Raḥman *wuld* Dḥīl (cf. ci-dessous) et que leur *ṣīḥ*, Hammādi *wuld* Ġūlī (qui a remplacé al-Bū) est resté fidèle aux *awlād* Ballāw. Lors de la deuxième vague de soumission, en 1917, alors que, déjà, Ismāʿil *wuld* al-Bārī reste en dissidence avec une partie des *awlād* Laḥsan et les *awlād* Mmayya, les Swāʿad participent au traité de paix et deviennent des « étrangers amis ». Ils ne le resteront pas longtemps. Tout d’abord ils sont à l’écart de l’Adrār étant donné que leurs terrains de parcours en sont éloignés. Ensuite, la jeunesse des campements se révèle de plus en plus hostile au fait de soumission. La mort d’al-Hayba *wuld* Ma’ al-ʿAynīn a bien momentanément découragé la résistance qui cesse ses attaques pendant quelque temps, mais cette accalmie ne dure pas, et dès qu’al-Wālī (parent des Rgaybāt par sa mère) reprend le flambeau de la guerre sainte, la plupart des Swāʿad s’apprêtent à reprendre le combat. Seul, Hammādi *wuld* Ġūlī, qui n’a plus d’autorité sur ses cousins, reste en zone française et nomadise dans le sillage de l’*ahal* Ballāw. Il est suivi par Braḥīm *wuld* ʿAbdallah *wuld* Aʿli Mbilāl, principal notable de l’*ahal* Garraba, qui entraîne la moitié de sa sous-fraction loin des combats. Le premier, Hammādi, en cela, démissionne et renonce à sa fonction de *ṣīḥ* sans accepter pour autant de s’inféoder aux *awlād* Bū Sāʿid ; l’honneur de son rang le lui interdit. Braḥīm et ses gens cherchent plutôt, semble-t-il, à mettre leurs troupes « à l’abri » : l’*ahal* Garraba, qui occupe le dernier rang dans la hiérarchie des Swāʿad, est en même temps la moins guerrière et la plus fortunée. Partie en dissidence avec les autres Rgaybāt Sāḥil, en 1931, elle sera ruinée au cours des derniers assauts.

Au sein des autres sous-fractions, point de rivalités marquées. Tous sont unis dans la lutte derrière les *awlād* Bū Sāʿid et Aḥmad *wuld* Hammādi. Avec eux marchent tous les Rgaybāt résistants Thālāt, *awlād* Ṭālib et al-Muḍnīn. En 1925, Aḥmad *wuld* Hammādi se soumet par l’entremise de Muḥammad *wuld* al-Ḥalīl mais, dès 1926, il repart en dissidence avec Ismāʿil *wuld* al-Bārī (ils se sépareront en 1930). Lorsque *Mḥaymmad wuld* al-Ḥalīl parvient au rang de *ṣīḥ* des *awlād* al-Qāḍī, à la mort de son père, il sympathise avec la résistance et se rapproche des Swāʿad, tandis que son cousin aîné et rival, Maḥmūd, associé à al-Ḥalīl, prend la tête du parti français, succédant en cela, politiquement et spirituellement à Muḥammad *wuld* al-Ḥalīl. La dissidence générale réunit pour une dernière fois toutes les fractions Rgaybāt Sāḥil qui sont menées, pour l’ultime combat, par Aḥmad *wuld* Hammādi.

Les Swāʿad ne signent pas la convention de 1933 mais se « soumettent » aux autorités espagnoles : Aḥmad *wuld* Hammādi devient brigadier chef de la Section Nomade de cap Juby (en compagnie de Sālah *wuld* Bayrūk) en même temps qu’il est condamné à mort par contumace à la cour d’assise du Sénégal pour « faits de rébellion et de rezzou ». Par mesure d’apaisement, le lieutenant-gouverneur de la Mauritanie demandera, en 1934, la composition d’un dossier de recours en grâce.

## 6. Les *awlād Dāwud*

Les *awlād Dāwud* n'ont pas d'autonomie politique. Point, donc, n'est besoin d'intrigues entre les sous-fractions puisque leurs *šyūh* n'ont aucune chance d'exercer le moindre pouvoir au sein des fractions Rgaybāt. M.S. *wuld A'bd al-Ḥayy* nous enseigne que Dāwud eut deux fils, Sīd Muḥammad et al-A'mar et que l'*ahal Bābā 'Ammī* est descendant du premier tandis que l'*ahal Sālim* et l'*ahal Tnāḥa* sont descendants du second. Il semble que, là aussi l'ordre des lignages ne soit pas exact ou qu'il ait été inversé au cours de l'histoire, puisqu'à la veille de la colonisation il se présente, hiérarchiquement de la façon suivante :

- 1) *ahal Sālim*
- 2) *ahal Bābā 'Ammī*
- 3) *ahal Tnāḥa*

Les *awlād Dāwud*, vivant dans l'orbite des *awlād Mūsā* vont pourtant être divisés à cause des luttes d'influence dont ils sont l'enjeu, et qui s'exacerbent au début du XX<sup>e</sup> siècle entre les *awlād al-Qāḍī* et l'*ahal Ballāw*. Muḥammad *wuld al-Ḥalīl*, qui ne peut détacher de l'*ahal Ballāw* cette « clientèle » que forment les *awlād Dāwud*, sème pourtant chez eux la division par l'intermédiaire de Muḥammad *wuld Nāḡim*. Sa politique, nous l'avons vu, tend surtout à affaiblir l'*ahal al-Afrayīt*. Elle aboutit à séparer l'*ahal Bābā 'Ammī* de l'*ahal Sālim* et de l'*ahal Tnāḥa* : tandis que le *ših* de l'*ahal Sālim* (lignage aîné), A'li Sālim *wuld Braḥīm A'mar*, est suivi par son propre lignage et par l'*ahal Tnāḥa*, et reste fidèle à l'*ahal al-Afrayīt*, l'*ahal Bābā 'Ammī* va se mettre sous la dépendance/protection de Muḥammad *wuld Nāḡim*. Après l'occupation de l'Adrār, l'*ahal Tnāḥa* se détache des deux autres et suit son principal notable, Muḥammad *wuld A'mar*, qui refuse d'avoir affaire aux chrétiens. A la mort de Muḥammad *wuld al-Ḥalīl*, A'li Sālim et Muḥammad *wuld A'mar* se rapprochent politiquement de Mḥaymmad (contre Maḥmūd) et des Swā'ad dissidents.

## 7. Les *al-Mudnīn*

M.S. *wuld 'Abd al-Ḥayy* nous enseigne que l-Mḍanna eut trois fils : Ḥmād, Mawlūd et Muḥammad. Sans importance politique, étant donné leur rang dans la généalogie, les *al-Mudnīn* sont peu nombreux. Ils forment une des rares fractions Rgaybāt qui ne soit pas divisée en deux clans rivaux. Apparentés, par les femmes, aux *awlād Bū Sā'id* des Swā'ad, ils vivent, unis, dans leur sillage, et participent activement à la résistance, comme on l'a dit. Bien qu'ils aient fourni aux Rgaybāt de nombreux guerriers, tout au long de leur histoire, aucun d'entre eux ne fait figure de chef militaire important dans les récits de M.S. *wuld 'Abd al-Ḥayy*.

## 8. Les *awlād Ṭālib*

Les *awlād Ṭālib* sont, dans la généalogie, les aînés du dernier fils de Sīd Aḥmad ar-Rgaybī. Ils n'ont pas su retenir auprès d'eux leurs cadets, les *awlād*

Šīh. Peu nombreux, plus portés vers les sciences que vers les armes ils forment un ensemble de lignage unis, sans *šīh* nominal, qui vit dans l'orbite politique des Thālāt et sous l'influence religieuse de l'*ahal* Mā' al-'Aynīn.

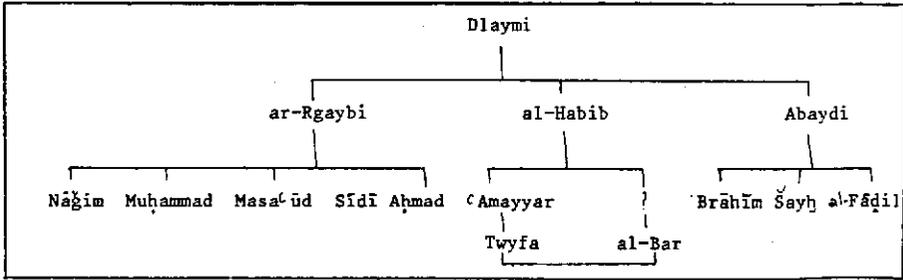
### 9. Les awlād Šīh

Cadets des *awlād* Tālib, cadets de tous les cadets, les *awlād* Šīh n'ont pas grand prestige parmi les Rgaybāt. On dit qu'ils seraient issus d'un mariage clandestin que leur ancêtre A'mar aurait contracté avec une esclave. Selon le droit coutumier ils sont donc aussi nobles que les autres. Pourtant il est évident qu'ils sont perçus comme « nobles » de second ordre, pour ne pas dire pire. Nous avons, en effet, entendu, lors de nos enquêtes, quelques qualificatifs peu courtois employés, surtout par les *awlād* Mūsā, à leur égard, qui faisaient implicitement référence à leur origine généalogique. M.S. *wuld* 'Abd al-Ḥayy nous enseigne qu'ils furent dirigés en 1796, par Lamsāw, en 1819, par Sīd Brayk et en 1844 par al-Ḥabīb *wuld* Dlaymī. Ce dernier a laissé le souvenir d'un prestigieux guerrier. Au début du XX<sup>e</sup> siècle, l'ensemble de la fraction est politiquement inféodée aux *awlād* Mūsā et se divise de la façon suivante :

- 1) *ahal* Dlaymī
- 2) *ahal* Hāg (réputée pour ses lettrés et théologiens)
- 3) al-Mwisāt (jouit de la même réputation que la précédente)
- 4) *ahal* Bābā 'Alī
- 5) al-Hasaynāt
- 6) al-Ḥwāriṭ

On dit volontiers des *awlād* Šīh : « *les awlād Šīh sont comme l'écho des montagnes, ce qu'ils disent et font n'est que répétition* ». Cet adage illustre l'absence d'autonomie politique de la fraction et sa dépendance vis-à-vis des *awlād* Mūsā.

Comme tous les groupements qui suivent l'*ahal* Ballāw, les *awlād* Šīh font l'objet d'une concurrence acharnée entre les *awlād* al-Qāḍī et l'*ahal* Ballāw *ahal* al-Afrayit) dès la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Selon sa stratégie coutumière, Muhammad *wuld* al-Ḥalīl, à la mort d'al-Ḥabīb, en 1900, pousse un notable qui lui est favorable, al-Bār *wuld* al-Ḥabīb, à semer la discorde au sein de l'*ahal* Dlaymī. En 1917, il fait ainsi venir al-Bār comme représentant des *awlād* Šīh auprès des autorités françaises. Au sein de la fraction, cette nomination d'office est pourtant très contestée. Les notables de l'*ahal* Dlaymī lui reprochent en tout premier lieu, son origine : al-Bār se dit petit-fils d'al-Ḥabīb, mais il a été élevé en dehors du lignage (chez les Smālīl, groupe d'appartenance de sa mère) et n'a fait son apparition qu'à la mort de son grand-père en épousant une de ses petites-filles (qui serait donc sa cousine germaine). A la mort de Muhammad *wuld* al-Ḥalīl, la contestation prend une forme plus grave puisque la rupture survient à l'intérieur même de l'*ahal* Dlaymī entre les partisans d'al-Bār et ceux qui le refusent comme *šīh*. L'occasion de cette rupture est, encore une fois, le paiement d'une *diyya* à la suite d'un meurtre survenu à l'intérieur même de la fraction. Un arbre généalogique nous aidera à comprendre ces mécanismes :



En 1927, le fils de Nāğim *wuld* ar-Rgaybī, Wayāhi *wuld* Nāğim, tue, lors d'une discussion, 'Abaydī *wuld* Dayya *wuld* Mawlūd, un *wuld* Šīḥ dont nous n'avons pu retrouver le groupe d'appartenance. Il semble, d'après nos enquêtes de terrain que le motif de la querelle ait été un « emprunt » de chameaux. Encouragés par al-Bār et par Mḥaymmad *wuld* al-Ḥalīl (qui poursuit en cela la politique de son père), les parents de la victime demandent une *diya* sur-évaluée à l'*ahal* Rgaybī : 100 chameaux (qui est la dette de sang conforme au droit coutumier), 1 esclave, 1 fusil et 3 *ta'rgiba* (16). 'Abaydī *wuld* Dayya avait servi de guide à la mission Lauzanne en 1920. Parti en dissidence en 1921, il avait été ramené à Atar pour faire sa soumission en 1924, mais avait rejoint la résistance en 1925 pour participer à une opération guerrière contre la caravane de sel de Tawdenni. Nāğim *wuld* ar-Rgaybī, principal notable des *awlād* Šīḥ est riche et couvre de ses *mnīha* les éleveurs pauvres de la fraction et même quelques *awlād* Dlaym, ses voisins. A l'issue de cette requête, l'*ahal* Rgaybī se désolidarise de l'ensemble des *awlād* Šīḥ et s'en va nomadiser dans le Swayḥil al-Abyād, bande côtière qui s'étend au sud de la Sāgya al-Ḥamrā'. Au moment de la révolte générale, elle devient le principal soutien (économique surtout) d'Aḥmad *wuld* Ḥammādi et de 'Alī *wuld* Miyyāra tout en restant dans l'entourage proche d'al-Wālī *wuld* Mā' al-'Aynīn. Pendant ce temps, les querelles intestines continuent de déchirer les *awlād* Šīḥ.

D'après les témoignages que nous avons recueilli auprès de quelques *awlād* Šīḥ âgés, la *diya* décidée par l'assemblée des notables, dans laquelle siégeaient al-Bār, Mḥaymmad *wuld* al-Ḥalīl et Aydda *wuld* al-Ḥalīl fut la suivante : 200 chameaux, 2 fusils et 2 esclaves. Notre témoin principal nous a assuré que cette *diya* avait été payée par Nāğim, et que le différend qui avait abouti à la division de l'*ahal* 'Abaydī n'était pas en relation avec cette affaire. Toujours est-il qu'à l'époque, al-Bār joue la carte française que lui avait enseignée Muḥammad *wuld* al-Ḥalīl, avec beaucoup de zèle : lors de la dissidence générale, il entretient avec les autorités françaises une correspondance régulière et lui fournit des renseignements précieux sur les *gazzyān* de la résistance. Il vient ensuite, le premier, se présenter en Adrār pour organiser les pourparlers. De par l'attitude de l'*ahal* Rgaybī, les *awlād* Šīḥ sont tirillés entre leur sympathie pour les prétendants légitimes ou, plus exactement, par leur antipathie pour le prétendant illégitime, al-Bār, qui fait figure d'homme de paille. A cela se mêle la divergence de leurs intérêts entre la zone française et la zone espagnole, leur fidélité aux *awlād* Mūsā, et leur

refus de se rapprocher de leurs aînés les *awlād Ṭālib*. Leurs terrains de parcours s'étendant de part et d'autre de la frontière, les différentes fractions oscillent, selon la pluie et les événements, entre la soumission et l'insoumission. Si, en 1933, c'est al-Bār qui signe la convention, il est très vite rejeté par la plupart des sous-fractions *awlād Ṣīh* qui demandent chacune à dépendre, indépendamment des autres et de lui, des autorités coloniales, au grand embarras de celles-ci. La « question des *awlād Ṣīh* » ne sera pas de sitôt résolue.

#### 10. *Les Thālāt*

Les Thālāt jouissent, au sein de la *qabila*, d'une grande considération. On dit qu'ils sont la « langue des Rgaybāt ». Cette réputation leur a été acquise par les nombreux poètes qui, avec beaucoup de talent, ont vanté les mérites des plus fameux Rgaybāt. Le plus célèbre d'entre eux fut Dhīl *wuld* 'Abaydī. Ses descendants sont encore capables, aujourd'hui, de réciter ses vers. Mahmadou Ahmadou Ba nous les présente en ces termes :

*« Les Tahalat (...) ont la réputation d'orateurs habiles et subtils aussi recourait-on à leurs bons offices dans les Sorbas. Depuis l'occupation, ils sont devenus des pillards renommés (17). »*

M.S. *wuld* 'Abd al-Ḥayy nous enseigne que 'Umar *wuld* at-Thālī les dirigeait en 1796, Sīdī al-Kawrī *wuld* 'Umar, en 1819 et Brahīm *wuld* Muḥammad *wuld* 'Umar, en 1844. Les sous-fractions semblent s'échelonner dans l'ordre suivant :

- 1) *ahal* Dhīl
- 2) *ahal* Miyyāra
- 3) *ahal* Raṣīd (originaire de l'*ahal* Miyyāra)
- 4) *ahal* Ḥayfih
- 5) *ahal* 'Abaydī
- 6) *ahal* Muḥammad Ahmad
- 7) *ahal* Muḥammad Sālim (lignage de forgerons, parfois inclus dans 6).

Sans être inféodés aux Swā'ad, les Thālāt, proches des *awlād Ṭālib*, sont un peu leurs alliés naturels. Ici encore, Muḥammad *wuld* al-Ḥalīl usant de son prestige de représentant des Rgaybāt Sāhil auprès du gouvernement français, sème la discorde afin de désunir la fraction qu'il espère attirer dans sa zone d'influence, afin, surtout, de nuire à ses rivaux Swā'ad. Pour ce faire, il emploie toujours la même tactique et cherche un allié parmi les plus proches rivaux du *ṣīh* de la fraction : Muḥammad Sālim *wuld* Ahmad Bābā *wuld* Dhīl, descendant, par la branche aînée de 'Umar at-Thālī. Il trouve, en la personne de Muḥammad 'Abd ar-Rahman *wuld* Dhīl, cousin et cadet du *ṣīh*, un opposant de premier choix. Ce dernier parvient, avec l'aide de Muḥammad *wuld* al-Ḥalīl, à grouper autour de lui nombre de partisans au début des années 1920. Mais, très vite, il se brouille avec Muḥammad, ce qui affaiblit sa nouvelle position. Il conçoit alors le projet ambitieux de réunir les *awlād Ṭālib* et les *awlād Ṣīh*, mais n'y parvient pas. Son relatif

succès auprès des Thālāt nous est expliqué par Mahmadou Ahmadou Ba, en ces termes :

« Mohammed Salem ould Ahmed Baba, plus étoffé, lui serait préféré par les Tahalat s'il n'avait la réputation bien établie de tondre ses gens (18). »

Nous avons dit, en effet, que la générosité était une qualité nécessaire pour faire un notable influent. Le *ših* légitime des Thālāt a donc, semble-t-il, aidé malgré lui son propre rival en ne jouant pas son rôle de *ših*, du moins sur ce plan.

L'*ahal* Rašid et l'*ahal* Hayfih se soumettent à la France avec Muḥammad 'Abd ar-Raḥman en 1917 mais, deux ans plus tard, Muḥammad reste seul avec quelques tentes de l'*ahal* Dhīl et de l'*ahal* Rašid. Les autres rejoignent leurs cousins dès que la résistance aux forces coloniales reprend. Deux faits peuvent expliquer ce revirement. Tout d'abord, 'Alī *wuld* Miyyāra a pris la tête de la dissidence en compagnie du *šayḥ* al-Wālī, de Muḥammad Mamūn, d'Ahmad *wuld* Ḥammādi et d'Ismā'il *wuld* al-Bārdī. Par ailleurs, un grave différend est intervenu entre les Thālāt et les *awlād* al-Qādī. Il serait plus juste peut-être de dire que les *awlād* al-Qādī ont utilisé ce différend pour exprimer leur rivalité. C'est en effet, près de Zūg, en 1926, que des *awlād* al-Qādī assassinent un Thālī. Il est possible que cette action ait été en corrélation avec les hostilités ouvertes qui président désormais aux relations des Rgaybāt soumis et des Rgaybāt non soumis. En cette occasion, Mḥaymmad *wuld* al-Ḥalīl soutient les Thālāt qui nomadisent en zone française, peut-être par esprit de sympathie pour la résistance ou, tout simplement, pour les écarter de l'influence potentielle de son rival Maḥmūd. L'affaire s'envenime, traîne en longueur sans parvenir à un règlement qui satisfasse les deux partis. En 1930, un accord est enfin conclu grâce à l'intervention de l'administration française. Mais il n'est pas respecté et les Thālāt assassinent, en guise de vengeance, un *wuld* al-Qādī. Maḥmūd et son frère al-Ḥalīl font alors effectuer des « prélèvements » sur les troupeaux des campements Swā'ad que Mḥaymmad avait justement pris sous sa protection. Puis, tout le monde se trouve à peu près réuni dans la dissidence générale, en 1931. Or, à Migik, en 1933, 'Alī *wuld* Miyyāra est tué, et les Thālāt perdent la plupart de leurs biens. L'affaire en reste là ; mais Muḥammad 'Abd ar-Raḥman *wuld* Dhīl, mécontent, se réfugie au Rio de Oro pour s'éloigner des *awlād* al-Qādī. Muḥammad Sālim *wuld* Aḥmad Bābā recueille les fruits de cette défection et reprend peu ou prou sa place de *ših* des Thālāt en faisant allégeance à la France. Muḥammad 'Abd ar-Raḥman se présente alors en 1934 au Groupe Nomade d'Igūl et réclame son titre de *ših*. Il est éconduit. Il repart alors au Rio avec quelques tentes qui lui sont fidèles. Les Thālāt sont les seuls partisans de la lutte anticoloniale qui acceptent, pour des raisons d'intérêts économique (que la France a créés) de devenir « sujets français ». Ils seront, dans cette voie, suivis par quelques tentes des *awlād* Tālib.

Nous avons tenté, par l'analyse de ces quelques faits, de mettre en évidence les principales contradictions internes de la *qabila*. Quelques

remarques s'imposent d'elles-mêmes. Tout d'abord, il apparaît clairement que la répartition des Rgaybāt sur leur territoire s'effectue, nous l'avons déjà souligné, selon un découpage qui s'appuie sur l'appartenance lignagère patrilinéaire des individus. De plus, cette appartenance est identifiée en fonction de l'ordre de naissance, réel ou fictif, des ancêtres de référence de chaque groupement. Il découle de cette structure parentale et territoriale des *différences*. Il n'est pas de segments égaux, il n'y a que des groupes de parents hiérarchisés.

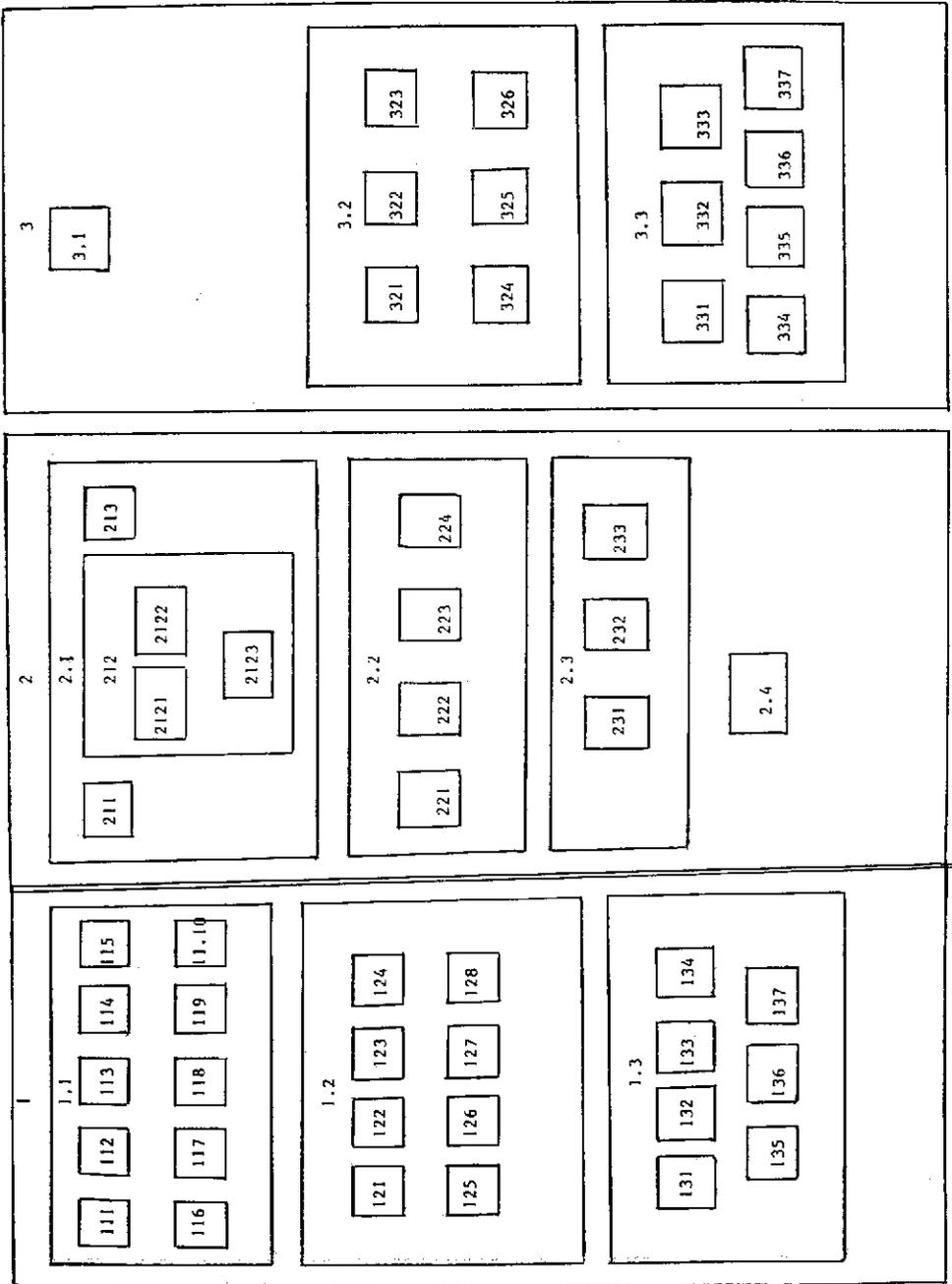
Au premier et au second niveau de segmentation, cette hiérarchie apparaît sur le plan territorial, même si, théoriquement, chacun dispose du libre accès aux ressources pastorales sur l'ensemble du *trāb ar-Rgaybāt*. Au troisième et au quatrième niveaux de segmentation, les différences prennent la forme de rivalités directes entre les lignages. Ces rivalités ont, pour enjeu, le pouvoir politique. Si la structure segmentaire a pour effet de répartir le pouvoir entre les segments, cette division ne se fait pas de façon égalitaire. On retrouve, ici encore, la prépondérance des lignages aînés sur les lignages cadets.

Remarquons que ces rivalités sont plus marquées chez les guerriers que chez les lettrés et chez les aînés que chez les cadets. On trouve donc des luttes politiques plus vives chez les Brāhim u Dāwud et chez les *awlād Mūsā* qu'au sein des autres fractions. Le chef de guerre est, en effet, plus apte à se créer une clientèle parmi ses parents cadets les plus éloignés, et parmi ses parents « assimilés classificatoires », que les lettrés qui ont perdu l'ascendant religieux de leur ancêtre éponyme. Ils l'ont d'ailleurs précisément perdu parce que leurs cadets ont pris les armes. L'enjeu — et le moyen — de ces rivalités est, ici encore, le nombre. Plus un homme a de partisans, plus il est puissant — et souvent, riche. Car il ne faut pas oublier que le *šīh*, surtout s'il est issu d'un lignage aîné, reçoit de ses clients (et en particulier de ses parents « assimilés classificatoires ») des dons en nature, en vertu de son ascendance chérifienne. De plus un chef guerrier victorieux rapporte à son unité domestique un butin en bétail souvent considérable. Par ailleurs, la protection — armée — des clients libère ces derniers de toute préoccupation et leur permet de faire croître leurs troupeaux en toute quiétude. L'état de fortune des notables des divers groupements montre assez nettement que la paix est un facteur de croissance économique évident. Or, ce sont précisément les plus protégés qui font le plus de dons (souvent sollicités) aux *šyūh* des lignages guerriers aînés et protecteurs, ainsi qu'aux lignages nobles particulièrement réputés pour leur attitude pieuse et non violente. Les notables des lignages aînés ont alors pour principale fonction économique de faire circuler les biens : ils accumulent, plus que les autres, le bétail et, plus que les autres, ils le redistribuent. Ils alimentent ainsi toute une circulation dont ils sont les centres politico-économiques, et qui constitue la base matérielle de leur pouvoir. Les notables des lignages aînés et guerriers cherchent donc, en permanence, à s'affaiblir mutuellement (les lettrés ayant été, depuis la phase d'expansion par les armes, écartés du pouvoir politique). Ce faisant, et malgré leurs contradictions, ils rééquilibrent en permanence les forces politiques par une redistribution constante de la clientèle.

Nous n'avons pas voulu en donner ici des exemples précis mais il ressort de nos enquêtes que les parents « assimilés classificatoires » oscillent sans cesse d'un lignage aîné à l'autre en fonction de la conjoncture politique, et bien qu'ils aient été rattachés, à l'origine, à une *ʿaṣaba* déterminée. Cette conjoncture évolue au cours du temps historique. Les moments les plus critiques en sont, d'une part, les guerres et, d'autre part, les successions : à chaque fois que meurt un *šīḥ*, il emporte avec lui son influence personnelle et, pourrait-on dire, tout est à recommencer. Les luttes politiques internes renaissent donc, parfois avec violence, chaque fois qu'un nouveau *šīḥ* entre en fonction. C'est le moment que choisissent généralement ses rivaux pour redoubler d'activité afin de briser le réseau d'alliances qu'avait su tisser le *šīḥ* précédent.

Les événements de la période coloniale montrent à quel point la présence française en Adrār, c'est-à-dire, non pas sur le territoire des Rgaybāt mais à l'intérieur de leur espace économique, a perturbé les équilibres sociaux internes. En donnant aux principaux *šyūḥ* des lignages aînés une importance qu'ils n'avaient pas, ils ont, d'une part, figé la dynamique sociale et, d'autre part engendré des ruptures radicales et brisé l'équilibre interne de la *qabīla*. Or, cet équilibre reposait sur l'alliance entre les différentes fractions. Cette alliance, qui déterminait la cohésion de la *qabīla* elle-même, s'effectuait à plusieurs niveaux. Nous allons tenter, en conclusion, de préciser quelles relations entretenaient entre eux les différents lignages et de définir ce qu'on appelle en réalité : la *qabīla* des Rgaybāt.

### SCHÉMA STRUCTURAL (Cf. les explications page suivante)



RCAYBĀT SĀĪTL

RCAYBĀT AL-GHĀSĪM

Dans le schéma structural ci-dessus, les différentes fractions sont représentées en fonction de leur filiation généalogique selon le système d'emboîtements commun aux sociétés segmentaires. Les numéros qui les distinguent sont formés de chiffres qui renvoient au rang de naissance de l'ancêtre de référence de la fraction ; 1 est l'aîné, 2 le cadet, 3 le benjamin, 4 le quatrième, etc. Le nombre de chiffres dont est constitué le numéro renvoie aux processus de segmentations passés : un chiffre correspond au premier niveau de segmentation, deux au deuxième, etc. Prenons un exemple : le numéro 2123 correspond à la fraction obtenue au quatrième niveau de segmentation ; elle est la benjamine des fractions adjacentes (3) (au minimum deux : l'aînée et la cadette). Ces fractions ont été formées à la suite de la scission d'une fraction cadette (2) elle-même issue d'une scission avec une fraction aînée (1) qui appartient à la branche cadette (2) des descendants de l'ancêtre de référence général de la *qabīla*.

Chaque fraction *Rgaybāt*, si petite soit-elle, se trouve donc associée à un numéro particulier en rapport avec son histoire et sa situation vis-à-vis des autres fractions :

### 1 : *Rgaybāt al-Gwasīm* (les fils de Qāsīm, le fils aîné de l'ancêtre)

- 1.1 : *al-Bbayhāt*
- 1.1.1 : *ahal Dā'Alī*
- 1.1.2 : *ahal Yahya*
- 1.1.3 : *ahal Dadda*
- 1.1.4 : *Mrazgiya*
- 1.1.5 : *ahal Siba'*
- 1.1.6 : *ahal Qādī*
- 1.1.7 : *ahal Sīdī'Abdallah Mūsā*
- 1.1.8 : *ahal Hayūn*
- 1.1.9 : *ahal Sīdī'Alim*
- 1.1.10 : *'Ayayša*
- 1.2 : *Brahīm u Dāwud*
- 1.2.1 : *ahal Balqāsīm u Brahīm*
- 1.2.2 : *Sīdī'Allal*
- 1.2.3 : *Şalālka*
- 1.2.4 : *Ġinḥa*
- 1.2.5 : *awlād Laḥsan u Ḥmād*
- 1.2.6 : *Sallām*
- 1.2.7 : *al-Hmaydnāt*
- 1.2.8 : *awlād Sīdī Ḥmād*
- 1.3 : *Fuqrā*
- 1.3.1 : *ahal Aḥmad wuld Laḥsan*
- 1.3.2 : *Sdādġa*
- 1.3.3 : *Braykāt*
- 1.3.4 : *ar-Rāmā*
- 1.3.5 : *ahal Lamġad*
- 1.3.6 : *Şwaynāt*
- 1.3.7 : *ahal Tālib Ḥamād*

## **2 et 3 : Rgaybāt Sāhil**

### **2 : awlād A‘li (second fils de l’ancêtre général)**

2.1 : *awlād* Mūsā

2.1.1 : *ahal* Ballaw (aussi nommés *awlād* al-Gismiyya)

2.1.2 : *awlād* al-Yagūtiyya

2.1.2.1 : *awlād* al-Qāḍi

2.1.2.2 : *awlād* Lahsan

2.1.2.3 : *awlād* al-Ḥusayn

2.1.3 : *awlād* Mmayya

2.2 : Swā‘ad

2.2.1 : *ahal* Brahīm ibn ‘Abdallah

2.2.2 : *awlād* Bū Sā‘id

2.2.3 : *ahal* Halī Yaḥyā

2.2.4 : *ahal* Ġaraba

2.3 : *awlād* Dāwud

2.3.1 : *ahal* Sālim

2.3.2 : *ahal* Bābā ‘Ammī

2.3.3 : *ahal* Tnāḥa

2.4 : al-Muḍnīn

### **3 : awlād A‘mar**

3.1 : *awlād* Ṭālib

3.2 : *awlād* Šīh

3.2.1 : *ahal* Dlaymī

3.2.2 : *ahal* Ḥāḡ

3.2.3 : al-Mwisāt

3.2.4 : *ahal* Bābā ‘Alī

3.2.5 : al-Hasaynāt

3.2.6 : al-Ḥwārīt

3.3 : Thalāt

3.3.1 : *ahal* Dhīl

3.3.2 : *ahal* Miyyāra

3.3.3 : *ahal* Rašīd

3.3.4 : *ahal* Ḥayfih

3.3.5 : *ahal* ‘Abaydi

3.3.6 : *ahal* Muḥammad Aḥmad

3.3.7 : *ahal* Muḥammad Sālim

## II. POLITIQUE, FEMMES ET CHAMEAUX

### A. Rôle politique et économique des notables

Le territoire des Rgaybāt délimite l'action du pouvoir politique. Ses frontières, même si elles sont variables dans le temps et peu précisément définies, garantissent l'homogénéité du groupe et son identité en tant que groupe. Le pouvoir politique permet l'organisation d'une force de coercition suffisamment puissante pour contrôler le territoire de la *qabila* c'est-à-dire pour y assurer en permanence aux individus, le libre accès aux ressources pastorales, partant, la sécurité des gens et des troupeaux. La réalisation de cet objectif implique la constitution d'une force militaire. Pour que cette force soit efficace, elle doit être organisée. La *qabila* doit être capable de réunir ses guerriers et élaborer tactiques et stratégies. Il y a une surveillance à effectuer, un réseau d'information à constituer, des batailles à livrer. Pour mener à bien ces différentes opérations, il faut prendre, à chaque instant, des *décisions*. Un des aspects du pouvoir politique apparaît donc au niveau des prises de décision. La cohérence et l'efficacité de la défense, ou de la conquête du territoire, proviennent essentiellement de la communauté des points de vue. Cette communauté peut être réalisée soit par l'obéissance à un commandement unique, qui « penserait » et « déciderait » pour tous, soit par des prises de décisions communes. Nous avons affaire ici à une situation intermédiaire entre ces deux extrêmes : l'« État major », s'il en fut, est presque aussi large que l'armée elle-même. Les décisions sont prises dans des assemblées où chaque guerrier est soit présent, soit représenté. Cela implique une délégation de pouvoir, relative, qui s'effectue au profit des notables, à savoir les chefs de lignages. Mais nous entendons ici par « chefs de lignages » autant les *šyūh* des fractions et des sous-fractions que les patriarches des familles élargies. On a vu que la famille élargie correspond, en gros à l'unité de résidence, lorsque celle-ci est stable. Quand un campement ne correspond pas à une famille élargie, les hommes libres délèguent le plus ancien ou le plus avisé d'entre eux pour les représenter. Cette organisation est imposée parce qu'il est impossible de réunir en un seul lieu tous les hommes libres : d'une part les tentes sont dispersées, et d'autre part, mener des débats avec plus de deux mille interlocuteurs serait très difficile, sinon impossible. Or les décisions doivent souvent être prises rapidement, notamment en cas d'agression. Cette relative centralisation du pouvoir de décision n'exclut cependant pas les initiatives individuelles ou partielles : chacun est libre de s'organiser avec ses voisins ou amis pour mener une opération guerrière sans avoir de comptes à rendre. Dans la réalité, la communauté des intérêts est presque toujours réalisée puisque le territoire est commun et la responsabilité collective.

Pourtant, nous avons vu que la situation différente des fractions sur le *trāb ar-Rgaybāt* avait orienté certaines d'entre elles vers les activités guerrières, tandis que d'autres menaient plus volontiers une vie paisible. Au cours de l'histoire et au fur et à mesure que le territoire s'agrandit, les fractions

périphériques se spécialisent peu ou prou dans le métier des armes, tandis que les autres leur délèguent le soin de contrôler le *trāb ar-Rgaybāt*. Ces fractions guerrières bénéficient de cette démission progressive et s'arrogent presque exclusivement le pouvoir de décision, tout au moins en ce qui concerne la guerre et la paix. Le pouvoir politique se concentre graduellement dans les fractions guerrières et dans celles de ces fractions qui sont les plus proches des lignages aînés et/ou celles qui livrent le plus de combats. On dit, chez les Rgaybāt al-Gwāsīm que les al-Bbayhāt s'en remettent aux Brahīm u Dāwud. Chez les Rgaybāt Sāhil, les *awlād* Dāwud et les *awlād* Šīh suivent les *awlād* Mūsā de même que, dans une certaine mesure, et non sans rivaliser avec eux, les Swā'ad, Thālat, etc.

Dans les assemblées de notables réunies pour des motifs de défense ou de conquête on va donc trouver, au nord, plus de Brahīm u Dāwud que d'autres et, au sud, plus d'*awlād* Mūsā que d'autres. Par ailleurs, ces « autres » sont malgré tout représentés. Ils sont donc là et donnent leur avis, mais ne sauraient avoir l'écoute suffisante pour emporter les décisions finales. Ici aussi le nombre fait la force : l'opinion des représentants des Swā'ad, qui ont potentiellement avec eux l'alliance de nombreux lignages a plus d'importance que celle des *awlād* Dāwud. De plus, si les notables des *awlād* Mūsā décident d'entrer en guerre, et personne ne saurait le leur interdire, toutes les fractions sont obligées de les suivre, puisqu'en vertu de la responsabilité collective, et compte tenu du fait que le territoire est commun, elles ne seraient pas à l'abri des incursions ennemies éventuelles. Pour y échapper, il faudrait qu'elles concluent avec ces ennemis un accord de paix séparé. Les Rgaybāt al-Gwāsīm ont ainsi traité séparément avec les *awlād* al-Mawlāt à un moment de leur histoire. Au sein des Rgaybāt Sāhil, et malgré la compétition lignagère, la communauté d'intérêts est trop forte pour qu'une fraction puisse ainsi se désolidariser des autres sans faillir au code de l'honneur. De toute façon, dans une telle éventualité, tous seraient menacés également de perdre l'accès prioritaire aux ressources pastorales. Ce n'est que lorsqu'une frontière sera créée par les puissances coloniales qu'on assistera à l'éclatement de la cohésion de la *qabila*. On voit donc apparaître en contradiction avec l'apparence démocratique du système politique des différences qui, là encore, se font au profit des lignages aînés qui accaparent le pouvoir politique. Cependant, théoriquement chacun reste libre, à ses risques et périls, de refuser les décisions générales. Dans la pratique, c'est irréalisable. Tout ce qui concerne la défense du territoire, lorsqu'il s'agit de l'intérêt commun, est décidé par l'assemblée des grands, *ġama'a al-kabār*. Dans cette assemblée siègent les *šyūh* des fractions ou sous-fractions concernées, ainsi que les principaux notables qui font souvent figure de conseillers de leurs *šyūh* respectifs.

Deux assemblées de ce type sont susceptibles de se réunir : l'une chez les Rgaybāt al-Gwāsīm, et l'autre chez les Rgaybāt Sāhil. En cas de danger, si tous les Rgaybāt Sāhil sont réfugiés dans le Zammūr, une assemblée générale peut être constituée. Nous avons dit que les *ġazyān* ennemis étaient surtout à craindre pendant l'hiver, et que le Zammūr, véritable fief des Rgaybāt, jouissait d'un régime de pluies assez régulier. Quand ce massif est

dépourvu de pâturages, les regroupements s'effectuent dans la Sāgya al-Hamrā' puisqu'il n'est pas d'ennemis à craindre au nord-ouest du *trāb ar-Rgaybāt* (qu'il s'agisse de la période où les Takna dominent la région ou de la période pré-coloniale, 1905-1934 qui fait de cette zone un territoire espagnol inviolable par les forces françaises, en l'occurrence les seules qui combattent sur le terrain). Toutes ces assemblées n'imposent pas la concentration des campements : les notables se déplacent pour se réunir chez l'un d'entre eux, souvent le plus influent (ou le plus riche). Lorsque le péril est imminent, l'assemblée des notables décide, la plupart du temps la constitution de l'*ayt arba'in*. En effet, si la *ḡama'a* dispose du pouvoir de décider, elle n'a pas les moyens immédiats de faire exécuter aisément ses décisions. Il faut réunir les guerriers, et assurer un commandement permanent et cohérent. Parmi les Grands, tous ne sont pas des guerriers dans la force de l'âge : beaucoup de notables sont âgés et les plus jeunes ne sont pas tous capables de faire les meilleurs chefs de guerre. L'assemblée, en décidant de former le conseil de sécurité, délègue le pouvoir exécutif (et momentanément décisif) à ceux de ses membres qui sont réputés pour leur vaillance ou pour leurs dons de stratèges. Ces derniers vont réellement former l'« Etat major » et choisissent, pour les seconder et pour les servir, tous ceux qui feront les meilleurs soldats et les plus habiles conseillers. Nous ne reviendrons pas sur le fonctionnement des *ayt arba'in*. Notons cependant qu'ils sont en partie dirigés par des notables de la *ḡama'a*, et que leur pouvoir de décision est limité à l'organisation d'une action qui a été auparavant décidée par l'assemblée. Toutes les décisions sont prises à l'unanimité.

Lorsque les exigences du contrôle territorial n'impliquent pas l'ensemble de la *qabīla*, chaque fraction (ou groupe de fractions) qui nomadise dans une même région, s'organise individuellement. En dehors des assemblées générales, il existe donc des assemblées de fractions. Chaque unité de nomadisation a son *ṣīḥ* et ses notables qui se réunissent plus ou moins régulièrement, selon la conjoncture politique et la dispersion des campements. Il y a ainsi une assemblée de notables chez l'*aḥal* Ballāw, chez les *awlād al-Qāḍī*, chez les *awlād Ṣīḥ*, etc., qui peut être réunie à tous moments. Le *Ṣīḥ* de la fraction apparaît alors comme le chef de la *ḡama'a*, mais il ne saurait prendre seul toutes les décisions. N'oublions pas que, dans chaque fraction, les rivalités sont latentes et permanentes entre les lignages aînés et cadets. Un *ṣīḥ* qui ferait preuve d'autorité excessive, prendrait le risque de voir ses cadets se détacher de lui. La rupture est plus à craindre lorsque ces cadets sont nombreux, et du fait que le chef d'un lignage cadet cherche toujours à user de son prestige personnel pour s'entourer d'une clientèle importante et développer son influence au détriment même du *ṣīḥ*. Le *ṣīḥ* de l'*aḥal* al-Afrayīt lui-même a perdu, un jour, la première place parce que les *awlād Mūsā* avaient élu un *ṣīḥ* dont la gloire militaire et l'habileté politique étaient plus grandes que les siennes. Le seul moyen de retenir un peu ses cadets est donc de les faire participer largement au pouvoir politique. Certes, le titre de *ṣīḥ*, dépendant du rang dans le lignage, donne à celui qui le détient une place privilégiée, mais il ne saurait garantir l'autorité *a priori*. De plus, un *ṣīḥ* n'est *ṣīḥ* que de sa fraction/unité de nomadisation : le pouvoir

politique est donc, dans chaque groupe, centralisé au profit des notables qui sont généralement des aînés par rapport à ceux qu'ils dirigent. En même temps, il est divisé entre les différentes fractions et sous-fractions.

Les assemblées de notables n'ont pas pour seul rôle de décider de la guerre et de la paix. Elles concentrent toutes les instances du pouvoir. Elles sont chargées de prendre toutes les mesures politiques, économiques et juridiques qui intéressent l'ensemble des tentes qui y sont représentées : l'assemblée de la fraction organise la défense des campements, décide de leur nomadisation et règle les différends qui interviennent entre les individus. A l'intérieur de chaque campement, une assemblée plus petite réunit tous les chefs de tente et décide de la répartition des pâturages immédiats, de la distribution de l'eau, du creusement des puits saisonniers, etc. Elle tente de régler les petits litiges mais fait généralement appel à l'assemblée de la fraction lorsqu'ils sont trop graves ou trop difficiles à résoudre.

L'*ayt arba' in* n'est désigné que lorsque la concentration des campements ou une situation de danger particulièrement grave, exige la mise en place d'une force de coercition immédiatement opératoire.

Lorsque les rivalités internes donnent lieu à des actions violentes, lorsqu'en particulier, un meurtre a été commis par un ou plusieurs membres d'une fraction à l'encontre d'une autre, l'assemblée réunit les notables de chacun des partis et, éventuellement, les personnages les plus importants appartenant à une fraction alliée et hiérarchiquement plus élevée. Si, par exemple, un *wuld Dāwud* est tué par des *awlād Ših*, l'assemblée se réunira sous l'égide des *awlād Mūsā*, etc. lorsque l'affaire ne peut être résolue et qu'elle met en danger la cohésion de la *qabīla*, notamment s'il survient des conflits graves entre plusieurs fractions ou même entre Rgaybāt al-Gwāsim et Rgaybāt Sāhil, on fait appel à l'assemblée suprême ; *gama'a al-'uliyā* composée, au début du XX<sup>e</sup> siècle de représentants des fractions suivantes :

- un représentant des *awlād al-Qāḍī*
- un représentant de l'*ahal* Ballāw
- un représentant des *awlād Ših*
- un représentant des Swā'ad
- un représentant des *awlād Dāwud*
- un représentant des al-Muḍnīn
- un représentant des Thālāt
- un représentant des *awlād Tālib*
- un représentant des al-Bbayhāt
- un représentant des Brahīm u Dāwud
- un représentant des Fuqrā
- un représentant de l'*ahal* 'Abd al-Ḥayy (sans doute pour faire office de juriste conseil).

Cette assemblée a réussi, en plusieurs occasions, à résoudre des problèmes internes difficiles, et à maintenir l'union indispensable. Si même cette assemblée se révèle incapable de ramener le calme favorable au déroulement de la vie pastorale, elle fait appel à l'*ayt arba' in* suprême en désignant, à l'unanimité, les personnes qui, *manu militari*, remettent chacun dans le droit chemin.

Nous pouvons nous interroger sur l'origine de l'autorité des notables : est-ce uniquement par le rang de leur naissance qu'ils obtiennent une telle délégation de pouvoir ? La réponse à cette question peut être cherchée dans l'analyse de la distribution du cheptel au sein des lignages. En effet, il nous faut écarter l'hypothèse d'une distribution inégale des ressources pastorales car, malgré la répartition des terrains de parcours entre les différents groupements, les inégalités de fortune n'apparaissent pas de façon claire entre les fractions, mais à l'intérieur des lignages qui les composent. Par ailleurs, on ne saurait raisonnablement affirmer que les divers campements qui constituent une unité de nomadisation ne jouissent pas, à peu près dans les mêmes proportions, des ressources pastorales puisque, précisément, elles exploitent les mêmes pâturages.

De même que le recensement précis des individus n'a jamais pu être fait, celui du bétail, *a fortiori*, n'a pas été possible. Nous sommes donc, dans ce domaine, contrainte de nous en tenir à des généralités. Pourtant, il ressort de nos enquêtes comme de la consultation des archives, que près des deux tiers des éleveurs vivent de prêts. Tous les Rgaybāt que nous avons interrogés à ce sujet ont été unanimes : « Il n'y a pas de pauvres parmi les Rgaybāt grâce à l'existence de la *mnīha* ». Et certains d'ajouter : « Le pauvre a tout, sauf l'autorité morale ; c'est un problème psychologique et non économique ». Les notables posséderaient alors la quasi-totalité du bétail des Rgaybāt et tous les autres n'en auraient que l'usufruit (avec les restrictions que nous avons faites à ce propos). On pourra donc observer la concentration des biens, tendancielle du moins, entre les mains des aînés — qui peuvent être évidemment des aînés de cadets ou même des aînés de cadets de cadets ou encore même des aînés parmi les parents « assimilés classificatoires », etc. Gardons nous cependant d'adhérer sans précautions à un schéma qui deviendrait simpliste. De nombreuses exceptions viennent confirmer la règle, en particulier au sein des parents « assimilés classificatoires » : les mieux protégés, qui sont généralement en bas de la hiérarchie, sont parfois aussi les plus fortunés (ces phénomènes ont été amplifiés à la période coloniale qui a rendu caduque la notion de protégé, tout au moins sur le plan guerrier). Il arrive qu'un riche Rgaybī de nom prête alors des chamelles à un pauvre Rgaybī de sang. Dans ce cas la *mnīha* s'effectue du bas vers le haut de l'échelle sociale. En même temps le prêt n'a plus la même signification : si la générosité d'un notable envers ses clients est associée à la charité et entraîne la dépendance politique, le prêt du riche client à son pauvre protecteur, qui a matériellement la même fonction n'a plus le même sens ; il ne s'agit plus de charité, mais du don au chérif qui ne remet pas en cause la dépendance politique. Ce type de prêts était cependant beaucoup plus rare que le premier à la période précoloniale. Remarquons qu'à l'intérieur même de la parenté « assimilée classificatoire », les aînés sont généralement plus riches que leurs cadets, puisqu'on retrouve ici les mêmes mécanismes de concentration et de redistribution des biens que dans les autres lignages.

Comment expliquer la relative richesse des notables ? Est-il sensé de dire qu'ils sont meilleurs éleveurs que les autres ? Évidemment non. Nous sommes donc embarrassée pour répondre à cette question. Deux hypothèses se

présentent pourtant. La richesse en bétail des Rgaybāt semble provenir en partie des guerres. Ne dit-on pas des Sallām qu'ils sont les seuls dont la fortune soit exempte de souillure, c'est-à-dire les seuls qui ne possèdent pas un seul chameau acquis par la violence ? Or, dans les fractions guerrières, ce sont les aînés qui sont entraînés, les premiers, au métier des armes. Les cadets sont laissés libres de choisir leur vocation. Par ailleurs, et peut-être est-ce là le point essentiel de cette hypothèse, ce sont vers les lignages aînés que convergent les dons. Ce sont les lignages des *šyūh* qui les sollicitent le plus. Ne nous a-t-on pas affirmé à de nombreuses reprises que chacun se devait faire un « cadeau » au *ših* de la fraction en de multiples occasions : lorsqu'il vous rend visite, lorsqu'il règle un différend, etc. Ne nous a-t-on pas dit en outre que cette pratique était justifiée car le *ših* de la fraction avait de nombreux *frais*, de nombreuses occasions qui l'obligeaient à faire acte de générosité ? Ne nous a-t-on pas parlé de ces notables ou *šyūh* qui « tondaient » leurs gens ? Il se pourrait donc, mais aucune enquête statistique sérieuse ne nous permet de l'affirmer avec certitude, que les lignages aînés, de par leur rang et leur fonction politique, créent un mouvement de concentration des biens assez important pour qu'un tiers des Rgaybāt possède pratiquement tout le cheptel de la *qabīla*. Remarquons que cette proportion correspond (toujours selon les hypothèses qui ne s'appuient sur aucune statistiques sérieuses) à la répartition des lignages nobles et des lignages non nobles. De plus, il faut également évoquer le sens de la redistribution du bétail : elle se fait par des prêts aux plus démunis mais également par des dons des nobles guerriers aux *šaliḥīn*, les « vertueux », les gens pieux et paisibles et... nobles. Ces notables non guerriers redistribuent à leur tour... sous forme de prêts leur surplus de bétail aux cadets les plus démunis.

En choisissant de nommer les *šyūh* successifs des fractions au sein de la même famille — puisqu'ils tendent toujours à revenir dans la branche aînée, la branche du corbeau, (*'a'rays al-grāb*), les notables se préoccupent de perpétuer le sens de la circulation du bétail, de la concentration des biens et des pouvoirs, afin de la rendre effective. Ils font preuve, en cela, d'une conscience politique certaine : leur position — fragile — reposant sur cette concentration, ils savent presque toujours s'effacer au profit de celui d'entre eux qui est le mieux placé — généalogiquement — pour servir leurs intérêts.

## B. L'alliance matrimoniale (19)

Les femmes ne font pas la guerre. Elles ne sont pas autorisées à courir les chemins. L'accès aux marchés leur est interdit. Elles ne participent pas aux assemblées, même s'il arrive qu'on leur demande, en privé, leur avis. Elles semblent rivées à leurs tentes et à leurs abords. Les femmes de « grandes tentes », épouses des notables, portent de lourds bracelets de cheville en argent, véritables boulets : ces bracelets blessent les chevilles qui saignent pendant une semaine avant de s'habituer à ces pesants fardeaux (environ 5 kg par cheville). Avec de tels bijoux la femme ne peut guère marcher bien longtemps, et encore moins courir (20). D'ailleurs il est fort peu convenable

pour une femme mariée, et même pour une jeune fille, de se laisser ainsi aller à une telle impudicité. Évidemment, la jeune épouse d'un pauvre éleveur, bien obligée de garder elle-même son petit bétail, est parfois contrainte de ramasser ses voiles et de courir après ses chèvres. C'est pourquoi, dès que le groupe domestique s'élargit, cette tâche est confiée aux jeunes enfants. De plus, une femme se doit avant tout de procréer, et ses grossesses successives la rendent vite indisponible à ce type d'activités.

Une femme ne passe pas toute sa vie sous la même tente. Jusqu'à son mariage, la jeune fille vit auprès de ses parents. Si son père meurt avant qu'elle ait été mariée, elle suit sa mère et s'en va habiter sous la tente de son frère aîné (s'il est marié), de son grand-père, s'il est encore vivant, ou chez un oncle. Si sa mère est répudiée, elle s'en va, avec elle, rejoindre ses parents utérins : son grand-père maternel, un frère de sa mère, etc. Puis vient le moment de la rupture avec le monde parental : elle se marie, ou plutôt, son père la marie. À partir de ce jour, son existence se transforme. Elle est autorisée (et obligée) à avoir des relations sexuelles (uniquement avec son époux), relations qui, jusque-là lui étaient interdites. Elle se prépare à être mère et à se séparer de ses parents. En effet, il est de coutume chez les Rgaybât (nous parlons toujours de la période précoloniale), que la jeune épousée reste près d'un an dans le campement de son père. Elle ne dort plus sous la tente familiale, mais sous une *banya* où son mari la rejoint la nuit. Elle n'a pas encore véritablement sa propre tente ni son propre foyer. Elle prend ses repas et passe le plus clair de son temps auprès de ses parents. Socialement elle n'est plus tout à fait une enfant sans être pour autant complètement femme. Elle tisse sa tente et prépare son trousseau ainsi que l'ensemble des cadeaux qu'elle doit offrir à ses beaux-parents et qui seront pour la plupart redistribués. Elle met parfois au monde son premier enfant dans la tente paternelle. Enfin c'est le départ : dans la plupart des cas, en effet, elle va habiter chez son mari, c'est-à-dire que sa nouvelle tente est dressée dans le campement où celui-ci a coutume de résider, auprès de ses parents à lui. Elle ne perd cependant pas complètement le contact avec son campement d'origine : elle s'y rend pour accoucher chaque fois qu'elle est enceinte. Si les hasards de la nomadisation font que les campements sont voisins, elle y fait de fréquentes visites et même, lorsqu'une caravane de ravitaillement s'en va au marché, elle peut être autorisée à s'y joindre, si celle-ci passe par chez ses parents, pour aller séjourner quelques temps dans sa famille. Ces autorisations lui sont accordées par son mari. L'intensité de ces relations et la fréquence de ces visites dépendent donc partiellement de la bienveillance de l'époux, du pouvoir de persuasion de la femme et des circonstances.

Toutes les Rgaybiyât adultes tissent ainsi, en permanence, un réseau de relations affectives étroites entre leur unité de résidence et celle de leur famille d'origine. Ces relations contribuent à unir les différents lignages entre eux. Mieux : elles permettent aux pères des jeunes filles et des jeunes gens de *choisir*, en décidant qui seront leurs futurs gendres et belles-filles, quels seront leurs principaux alliés. Alliés politiques, alliés économiques : cette circulation des femmes induit une circulation de biens, puisque le mariage ne se fait

pas sans prestations matrimoniales et que les femmes emportent potentiellement avec elles leur héritage paternel.

Selon la loi coranique, qui est appliquée ici, les biens sont partagés entre les enfants d'un défunt. Le fils reçoit, en valeur, le double de ce dont sa sœur hérite.

Cette prestation, c'est-à-dire le bétail que le mari doit apporter au père de sa fiancée n'est pas une compensation, un prix, de la fiancée elle-même. Tout d'abord, de l'avis général, elle est utilisée en grande partie pour payer les frais des réjouissances : le mariage est l'occasion d'une fête qui dure au moins trois jours pendant lesquels tous les parents, voisins et amis de la mariée sont régalez de viande ; c'est aussi l'occasion de faire la charité aux plus démunis. Ensuite, la mariée ne saurait quitter les siens les mains vides. Elle emportera au moment de son départ, sa tente, son mobilier, des bijoux, des vêtements, quelques chamelles, un ou deux chameaux de bât, et même parfois, une servante sur laquelle l'autorité de son époux ne saurait s'exercer sans son consentement. Le montant de la prestation est évalué en bétail et en objets divers. Il est versé, en fait, par le père du jeune homme au père de la jeune fille. C'est la mère de la fiancée qui décide de la gestion de tout ce qui est bijoux, vêtements, etc., tandis que le père contrôle l'utilisation du bétail. Dans la plupart des cas il n'y a pas de reliquat, et une grande partie de ce que la femme emporte avec elle lui est fournie, de fait, par son père en guise de préhéritage : ces biens seront décomptés de son héritage à la mort de son père, puis passeront à ses enfants après sa mort à elle.

La prestation matrimoniale est donc en majeure partie redistribuée, consommée immédiatement et ostensiblement. En ce sens, elle a surtout pour fonction de montrer le rang et la générosité, l'honneur des familles qui unissent leurs enfants : générosité du groupe du fiancé qui fournit les biens, générosité du groupe de la fiancée qui les redistribue au cours des festivités. De même, la valeur de ce que la femme emporte avec elle a plus pour but d'élever le prestige de son père (je vous donne ma fille et, en plus, je fais en sorte qu'elle ne soit pas à votre charge) que d'assurer effectivement son autonomie matérielle.

L'ampleur des prestations présage également d'un transfert de biens futur et permanent entre les familles alliées : le « bon » gendre devra, régulièrement, faire des « cadeaux » à ses beaux parents ; l'épouse sera moralement contrainte (sous peine de réprobation générale) de faire, elle aussi, des « cadeaux » à sa belle-mère et à ses belles-sœurs. On ne saurait donc affirmer (21) que la prestation matrimoniale doit être comprise comme la compensation présente de l'héritage futur. Certes, les enfants du couple, qui appartiendront au lignage du mari, bénéficieront, à la mort de leur grand-père maternel, puis de leur mère, d'une part de l'héritage de leurs oncles et tantes maternels ou de leurs cousins utérins, qui devront, le jour venu leur céder une part des biens du grand-père. Cet aspect de l'alliance joue certainement un rôle non négligeable dans le choix des fiancés, mais ne semble pas pouvoir être retenu comme justification de la prestation matrimoniale. Celle-ci nous semble plutôt être l'expression matérielle d'une

garantie de durée et de stabilité de l'alliance qui est conclue. Garantie pour le mari, car son épouse ne pourra obtenir le divorce sans rembourser la valeur, en bétail, de ce qui a été versé effectivement à son père lors de ses noces ; garantie pour la femme, car seule la moitié de la prestation a été versée lors du mariage, et il ne saurait y avoir répudiation sans paiement du reliquat. Cela, bien entendu, dans le cas où ni l'homme ni la femme ne sont en tort, l'un vis-à-vis de l'autre, au regard de la loi coutumière. De plus, chez les Rgaybāt, il est de tradition d'accorder une diminution du montant de la prestation contre la promesse de la monogamie : le mari renonce donc, dans la plupart des cas, à avoir plusieurs épouses en même temps, bien que la loi islamique l'autorise à en avoir quatre. Plus la prestation est élevée plus, donc, l'alliance sera difficile à dénouer. Plus la prestation est élevée plus, également, les festivités sont somptueuses et plus grand est le prestige des familles qui s'allient.

A qui va-t-on donner sa fille ? Le *trāb ar-Rgaybāt* est inclus dans l'aire culturelle arabo-musulmane où règne, théoriquement, l'endogamie de lignage. Il est conseillé de donner sa fille en mariage à son cousin parallèle patrilinéaire, c'est-à-dire au fils du frère de son père. Quel est donc l'intérêt de cette préférence ? Au niveau économique, elle permet de garder, à l'intérieur du lignage, les biens de la femme, comme nous l'avons remarqué : le grand-père a donné à ses fils une partie de son troupeau, et ceux-ci en mariant leurs enfants font circuler les biens entre eux. Sur le plan du patrimoine il n'y a donc pas de pertes. Lors de la mort du grand-père les parts d'héritage de ses filles ne quittent pas le lignage. En gardant ses femmes, on garde son bétail ; fort bien ; mais cette explication est-elle suffisante ? Il y a bien des familles riches qui ne sont pas ainsi à « quelques chameaux près » ? Examinons donc l'aspect politique de l'affaire. Un mariage est aussi une alliance politique. Qu'ont donc besoin deux frères d'établir entre eux une telle alliance ? La fraternité, l'appartenance à la même lignée, à la même famille, les liens du sang, enfin, sont-ils insuffisants ? Nous avons mis en évidence la rivalité qui sous-tendait les rapports entre frères aînés et frères cadets. Nous avons vu également que la solidarité entre les proches parents était forte. Y a-t-il, réellement, de rupture à craindre — et ce serait la plus grave — entre deux frères ? Dans les faits, on observe que les rivalités intériorisées au niveau de l'individu se transmettent de génération en génération, et peuvent s'exacerber entre les descendants de deux frères, lorsque, après trois, quatre ou cinq générations, chaque groupe est assez important pour se passer de la solidarité immédiate de l'autre. L'alliance matrimoniale endogamique, sur le plan politique, n'est donc pas tant nécessaire dans le présent que pour éviter la rupture, dans le futur : plus le moment de la scission est retardé, plus le groupe a de chances de s'élargir et — par le nombre — d'acquérir la puissance et la force, partant, l'autonomie (22).

Les Rgaybāt disent qu'il n'y a pas de rivalités entre l'oncle maternel et son neveu utérin alors qu'elles sont fréquentes entre l'oncle paternel et son neveu (23). Il y a tout d'abord, à cela, des raisons psychologiques et

affectives : le frère est, depuis son plus jeune âge, et jusqu'à sa mort, le protecteur réel ou potentiel de sa sœur. Le lien qui unit le frère et la sœur est plus durable, dans l'absolu, que le lien matrimonial : un homme peut répudier sa femme, il ne peut pas renier l'existence de sa sœur. Les Rgaybāt expriment ce fait en disant que la sœur « aime » son frère plus que son époux (s'il en était autrement ce serait une catastrophe, voire un déshonneur) ; un frère « aime » plus sa sœur que son frère ; une sœur « aime » son frère plus que sa sœur. Le frère est donc plus attaché aux enfants de sa sœur qu'aux enfants de son frère. L'enfant trouvera toujours, auprès de son oncle maternel, un soutien indéfectible. Il n'y a pas non plus de jalousie apparente entre le neveu et le frère de sa mère : la mère n'appartient pas à son frère comme elle appartient à son mari, et il n'y a pas de relations sexuelles entre le frère et la sœur. De plus, l'oncle maternel et son neveu n'habitent pas le même campement et l'oncle n'est pas responsable des actes de son neveu. Il n'a donc pas besoin de lui imposer une stricte autorité. Le neveu utérin vit sous l'influence et l'autorité des hommes de sa lignée paternelle (son père, ses oncles paternels, son grand-père paternel, ses grands-oncles paternels). S'il doit y avoir des conflits de pouvoir, ils auront lieu au sein de son groupe d'appartenance. L'oncle maternel n'est pas concerné par ces rivalités potentielles, car il est étranger, sinon dans le présent, du moins par rapport à l'avenir, au lignage de son neveu utérin. C'est donc l'allié extérieur le plus proche et le plus sûr. En revanche, l'oncle paternel fait partie de la même lignée que le fils de son frère (24). La rivalité entre cadets et aînés se reproduit à la génération suivante : le neveu est, pour son oncle paternel — aîné du père — un cadet supplémentaire ; et c'est un cadet particulièrement dangereux, car il arrive dans la force de l'âge alors que son oncle devient vieux. Ainsi, il nous faut distinguer l'oncle paternel, aîné du père, de l'oncle paternel, cadet du père.

Les tensions, s'il en est, sont plus vives entre le fils du cadet et son oncle paternel aîné, qu'entre le fils de l'aîné et son oncle paternel cadet (sauf si celui-ci a d'ores et déjà réussi à supplanter son frère aîné). L'influence de l'oncle paternel cadet est limitée, dans la plupart des cas, par celle de son frère aîné, du moins jusqu'à la mort de celui-ci. A ce moment, en effet, l'oncle cadet peut tenter de supplanter son neveu, le fils aîné de son frère aîné. Mais, souvent, les frères se sont séparés, du moins sur le plan résidentiel, à la mort du grand-père. Des conflits peuvent apparaître dans les lignages des *šyūh* lorsqu'ils ont pour enjeu le titre et l'autorité du *ših*. Mais nous avons vu que les droits du fils aîné du *ših* étaient, de fait, défendus par l'ensemble des notables de sa fraction, dans l'intérêt de ces mêmes notables. Le rôle du mariage entre cousins parallèles est donc bien différent selon qu'un fils d'aîné ou un fils de cadet épouse une fille de cadet ou une fille d'aîné. Dans le cas où l'époux est fils de l'aîné, et la fiancée fille du cadet, les enfants issus du mariage appartiendront à la lignée de l'aîné. Ils seront donc des aînés. Dans le second cas, où l'époux est le fils du cadet, et la fiancée, fille de l'aîné, ils seront des cadets. Dans le premier cas, les oncles maternels renoncent à leurs positions rivales de cadets, et le sens de l'alliance renforce

l'autorité des aînés ; dans le second, il la tempère. Tous deux ont pour résultat de renforcer la solidarité et de neutraliser les tendances conflictuelles.

Nous avons pu observer qu'on donne une femme aux lignages les plus puissants dont on cherche la protection, partant dont on admet et accepte la prééminence, et qu'on prend des femmes dans les lignées dont on cherche à neutraliser la rivalité réelle ou potentielle. Il en résulte que les femmes ont tendance à circuler des lignages les plus bas, dans la hiérarchie sociale, vers les lignages les plus élevés, des lignages cadets vers les lignages aînés. Prenons un exemple en examinant la descendance de Ḥamdā, le grand-père maternel de Muḥammad *wuld* al-Ḥalīl : il choisit pour son fils aîné et successeur spirituel, al-Ḥalīl, une épouse chez les *awlād* Laḥsan ses cadets. De cette union naissent neuf enfants :

1 — Mḥammad *wuld* al-Ḥalīl, l'aîné, aveugle, épouse successivement une femme des Thālāt (cadets) et une femme des al-Kdādra (guerriers de l'Adrār). Ce sont ses fils, Maḥmūd, l'aîné, et al-Ḥalīl, le cadet, qui chercheront à reprendre à leurs cousins cadets le titre de *šīḥ* du lignage et de la fraction à la mort de leur oncle.

2 — Muḥammad *wuld* al-Ḥalīl : il succède à son père au rang de *šīḥ*, son frère aîné n'étant pas en mesure, étant donné son infirmité, de prendre la tête de la fraction. Muḥammad épouse successivement trois femmes dont les deux premières appartiennent à des groupes voisins (al-Grā et *awlād* Dlaym). La troisième est une fille des *awlād* Laḥsan. Muḥammad a deux filles qu'il donne en mariage à des hommes de l'*ahal* Ballāw ses aînés.

3 — Mammu *wuld* al-Ḥalīl épouse une femme des *awlād* Laḥsan.

4 — 5 — 6 — 7 — sont morts avant d'être mariés.

8 — Nous n'avons pas d'informations à son propos.

9 — Dummaha est une femme qui a été donnée en mariage à Nāḡim (père de Muḥammad *wuld* Nāḡim de l'*ahal* Ballāw, principal rival de l'*ahal* al-'Afrayīt, famille aînée de l'*ahal* Ballāw).

Dans l'ensemble, on peut conclure que les femmes de la famille sont données à l'*ahal* Ballāw, et que les hommes du lignage épousent des femmes des *awlād* Laḥsan (ou des étrangères appartenant à des groupes voisins). Il semble que les filles soient données, de préférence à des aînés, certes, mais qui sont eux-mêmes cadets et rivaux par rapport à l'*ahal* al-'Afrayīt, la « branche du corbeau » des Rgaybāt Sāhil : nous voyons ainsi se dessiner l'alliance avec d'autres cadets, à l'encontre des principaux aînés.

Les rivalités les plus fortes apparaissent entre les fils de l'aîné et leur oncle paternel cadet, qui a pu prendre ici la première place étant donné l'infirmité du successeur légitime : Muḥammad *wuld* al-Ḥalīl, qui a des rapports difficiles avec son neveu Maḥmūd, entretient en revanche de bonnes relations avec les fils de son frère cadet qui ne contestent pas trop son autorité et qui n'ont, de toute façon, aucune chance d'accéder au pouvoir. Mais Muḥammad a surtout, comme principal allié *le fils de sa sœur*, Muḥammad *wuld* Nāḡim qui est à la fois son neveu préféré et son homme de confiance. Ils s'allient d'ailleurs pour mettre en difficulté le *šīḥ* de l'*ahal* al-'Afrayīt qui représente, pour tous les deux, un oncle paternel aîné.

Examinons maintenant les cas où le mariage est exogame. En effet, la plupart des parents « assimilés classificatoires » sont alliés aux Rgaybāt par les femmes. Comme ils sont assimilés Rgaybāt, il n'y a pas d'exogamie déclarée. Idéologiquement, on considère ces alliances endogames (au regard de la *qabīla* dans son ensemble) ce qui permet d'affirmer que les nouveaux venus sont des parents. Il y a donc, dans ce cas, des échanges de femmes, et ceux qui, adoptent ainsi de nouveaux parents, sur décision écrite de la *ḡama'a*, doivent se résoudre à donner, à ces nouveaux venus, hiérarchiquement inférieurs, des épouses Rgaybiyāt (tout au moins au départ). Si ces jeunes parents classificatoires ont une origine sociale d'un niveau suffisant, et *a fortiori* s'ils sont riches, on leur donne une épouse sans trop de mauvaise grâce. S'ils ont une origine sociale médiocre, on leur donne tout de même des femmes (alliance oblige), mais généralement issues des lignages les plus bas et les plus pauvres.

De toute façon, on prend chez eux le plus de femmes possible afin de s'en faire des clients fidèles. De plus, la rivalité de ces parents classificatoires n'est pas à redouter : le système est assez solidement admis pour qu'ils n'aient aucune chance de bouleverser les équilibres existants. En revanche, les différents lignages nobles se disputent la faveur d'être leurs protecteurs. Les nouveaux protégés, de leur côté, cherchent à marier leurs filles dans les meilleures familles, pour donner à leurs neveux utérins la chance d'appartenir aux plus prestigieux lignages : ils n'en seront des protecteurs que plus efficaces et moins exigeants. La répétition de ce type d'alliances matrimoniales vient du maintien du lignage protégé sous la dépendance du lignage protecteur. Prenons pour exemple l'*ahal* Dāf. Dāf, qui vécut vers 1860, était le fils aîné de Balḥayr, lui-même issu d'une fraction des *awlād* Dlaym, et de Ma'lūma *mint* Balḥāḡ des Rgaybāt al-Gwāsīm ('Ayāyša). Dāf était un homme riche qui sut faire prospérer sa fortune, notamment en participant activement aux caravanes qui transportaient le sel d'Iḡīl vers Wadān. Neveu utérin des Rgaybāt, souvent amené à circuler sur le *trāb ar-Rgaybāt* et en particulier aux abords de l'Adrār (il achète des palmeraies et maisons à Singīṭi), il décide d'entrer dans la *qabīla*, peut-être pour faciliter ses opérations commerciales, et cherche à s'allier aux fractions les plus puissantes et les plus proches de l'Adrār. Il épouse, en première nocces, Ma'lūma *mint* Muḥammad *wuld* 'Abdallah, une femme des *awlād* Laḥsan, *ahal* Ḥmaydūš : est-ce parce qu'il n'a pu obtenir une femme des lignages aînés qui évitent les mésalliances ? Est-ce que l'*ahal* Ḥmaydūš commence, dès cette époque, à tenter de se créer une clientèle personnelle ? Nous ne saurions répondre à ces questions. Toutes ces raisons ont d'ailleurs probablement joué. Nous ne savons pas quel fut le rôle de Balḥayr dans l'affaire, s'il décida, pour son fils, de conclure cette alliance et de faire ce choix politique, ou si c'est Dāf lui-même qui résolut de rejoindre le groupe d'appartenance de sa mère. Notons que cette dernière n'appartenait pas à un lignage dominant : Balḥayr n'avait pas obtenu une femme de très haute naissance. Dāf était donc fortuné, probablement ambitieux. D'origine *hassān*, il n'a pas voulu rester un obscur petit beau-frère des Rgaybāt et choisit donc l'assimilation aux *awlād* Laḥsan, *ahal* Ḥmaydūš.

Afin de s'assurer une descendance nombreuse capable de constituer un groupe puissant, si ce n'est autonome, Dāf répudie sa première femme après qu'elle lui eut donné dix enfants, et en épouse trois autres. Il prend la seconde chez les Takna, *ayt* Laḥsan, peut-être pour favoriser ses entreprises commerciales : aṭ-Ṭfayla *mint* al-Ḥusayn. Il se marie ensuite avec son esclave Guffa et, en quatrième noce, il épouse une fille des *awlād* Šīḥ, *mint* al-Ḥayr *mint* Mğayzla. En cela il agit déjà en *wuld* Laḥsan à part entière puisque cette dernière femme est issue d'un lignage cadet par rapport aux *awlād* Laḥsan. Sa première épouse lui donne donc dix enfants, la seconde lui en donne trois, la troisième lui en donne un, ainsi que la quatrième. Les enfants de Dāf se succèdent ainsi (considérons que Balḥayr est à la génération 0 et Dāf à la génération 1) :

- 0.1.1 — Mḥammad (fils de la première épouse)
- 0.1.2 — Lilla (fille de la première épouse)
- 0.1.3 — ʿUmar (fils de la première épouse)
- 0.1.4 — Nāḥ (fils de la première épouse)
- 0.1.5 — al-Ḥbayla (fille de la première épouse)
- 0.1.6 — Hammadda (fils de la première épouse)
- 0.1.7 — Aḥmad (fils de la première épouse)
- 0.1.8 — l-ʿArūsī (fils de la première épouse)
- 0.1.9 — Qalla (fille de la première épouse)
- 0.1.10 — Ngiya (fille de la première épouse)
- 0.1.11 — Amīnātu (fille de la seconde épouse)
- 0.1.12 — Muḥṭār (fils de la troisième épouse)
- 0.1.13 — Zwayna (fille de la seconde épouse)
- 0.1.14 — Muḥammad Fādīl (fils de la quatrième épouse)
- 0.1.15 — at-Taytu (fille de la seconde épouse)

Avant de noter comment ces enfants ont été mariés, remarquons que Dāf était le fils unique de Balḥayr puisque son seul cadet, Mḥammad, est mort en bas âge. En revanche, il avait cinq sœurs qui ont été données en mariage aux lignages nobles des Rğaybāt Sāḥil, à l'exception de la plus jeune qui épouse un homme appartenant au groupe de son oncle maternel, les ʿAyāyša (une femme a été prise à la génération 0, elle est rendue à la génération 1) :

- 0.2 — Byyadda *mint* Balḥayr épouse Šīḥ Mbārik, de l'*ahal* Ballāw, *ahal* Yaḥyā al-Kāḥal.
- 0.3 — Ḥnāṭa *mint* Balḥayr épouse Šayḥ *wuld* Maḥlūl des *awlād* al-Qādī, *ahal* Ḥmaydā *ibn* al-Qādī.
- 0.4 — Ḥarruba *mint* Balḥayr épouse Aḥmad *wuld* Yaḥya de l'*ahal* Ballāw.
- 0.5 — al-Baṭūl *mint* Balḥayr épouse Bābā *wuld* Aḥmad des *awlād* al-Qādī, *ahal* Ḥmaydā *ibn* al-Qādī.
- 0.6 — al-Mğabūla *mint* Balḥayr épouse Mḥammad *wuld* Nafaʿ des ʿAyāyša.

Abandonnons la descendance des filles de Balḥayr qui quittent toutes le lignage, pour nous intéresser aux alliances matrimoniales conclues par Dāf pour ses enfants (nous ôtons donc le N° 0 qui reste implicite) :

- 1.1 — Mḥammad *wuld* Dāf épouse Ḥnāfa *mint* Maḥlūl des *awlād* al-Qādī qui est sa *cousine croisée patrilatérale*. C'est la fille de la sœur de Dāf, Ḥnāta *mint* Balḥayr. Elle appartient donc, comme son père, aux *awlād* al-Qādī, *ahal* Ḥmaydā *ibn* al-Qādī. A l'inverse du cas de la plus jeune sœur de Dāf, on peut dire qu'une femme a été donnée à l'*ahal* al-Qādī à la génération de Dāf et qu'une femme a été rendue à la génération suivante. Mḥammad est mort à Fūšt alors que son père était encore vivant. Il ne succède donc pas à Dāf dans son rôle d'aîné du lignage.
- 1.2 — Lilla *mint* Dāf épouse Mḥammad *wuld* Šīḥ Mbārik de l'*ahal* Ballāw *ahal* Yaḥyā al-Kāḥal. Elle est sa *cousine croisée matrilatérale*. Là, deux femmes de la famille Dāf ont été données, à deux générations successives à l'*ahal* Ballāw, *ahal* Yaḥyā al-Kāḥal. Il n'y a donc pas réciprocité mais répétition du sens de l'échange des cadets vers les aînés.
- 1.3 — 'Umar *wuld* Dāf épouse Faṭīma *mint* Bašrā, des *awlād* Šīḥ, *ahal* Bābā 'Alī. C'est donc sa *cousine croisée matrilatérale* (classificatoire). Là encore, il n'y a pas réciprocité, mais répétition du sens de l'échange des cadets vers les aînés. 'Umar est mort du vivant de Dāf, et ne lui succède donc pas à la tête du lignage.
- 1.4 — Nāḥ *wuld* Dāf épouse Drayḡa *mint* Bābi *wuld* Būzayd, des *awlād* Šīḥ, *ahal* Bābā 'Alī. C'est sa *cousine croisée matrilatérale* (classificatoire). Notons qu'elle est issue de la même fraction que la quatrième femme de Dāf et de la même famille que la femme de 'Umar : deux femmes, à la même génération, ont donc été données par la même famille (cadette) à deux fils de Dāf. C'est Nāḥ qui succédera à son père dans le rôle de *šīḥ* du lignage : c'est l'aîné (vivant) de Dāf à la mort de ce dernier.
- 1.5 — al-Ḥbayla *mint* Dāf épouse Mḥammad *wuld* Šīḥ Mbārik, son beau-frère, dont elle est aussi la *cousine croisée matrilatérale*, après la mort de Lilla : l'alliance entre les deux lignages est donc maintenue. Après la mort de son époux, elle épouse Aḥmad *wuld* Nāḡim de l'*ahal* Ballāw, *ahal* Yaḥyā al-Abyāḍ : elle reste donc dans cette fraction auprès de ses deux tantes patrilatérales, Bayyadda et Ḥarruba qui ont déjà été données à l'*ahal* Yaḥyā al-Kāḥal, lignage aîné par rapport aux *awlād* Laḥsan (auxquels, ne l'oublions pas, sont assimilés les *ahal* Dāf).
- 1.6 — Ḥammada *wuld* Dāf n'épouse que des servantes : Mmayma et, à la mort de celle-ci, sa sœur Mḥayḡiba.
- 1.7 — Aḥmad *wuld* Dāf est mort jeune, avant d'avoir été marié.
- 1.8 — l-'Arūsī *wuld* Dāf épouse Faṭīma *mint* l-Bašīr, fille d'un lignage de chef des Amgarīḡ de Wadān.
- 1.9 — Qalla *mint* Dāf épouse Mḥammad *wuld* Muḥammad *wuld* al-Ḥalīl. Elle va rejoindre ses tantes patrilatérales, Ḥnāta et al-Baṭūl, qui ont été données aux *awlād* al-Qādī. Cette troisième alliance est cependant plus prestigieuse que les deux précédentes puisque c'est, cette fois, le fils aîné de Muḥammad *wuld* al-Ḥalīl qui devient gendre de Dāf et beau-frère de Nāḥ.
- 1.10 — Nḡiyā *mint* Dāf épouse Muḥammad al-Amīn (dit Ḥamunna) *wuld* l-Afrayīṭ. C'est la cinquième femme de l'*ahal* Dāf qui est donnée à l'*ahal*

Ballāw. Cependant, là aussi, on observe une progression dans la hiérarchie : ce nouveau gendre appartient aux aînés de cette famille : l'*ahal* l-Afrayit « branche du corbeau » des Rgaybāt Sāhil.

- 1.11 — Aminatu *mint* Dāf épouse Ḥālī *wuld* Sīdī Sālim des *awlād* Laḥsan *ahal* A'li *ibn* 'Abdallah. Cette alliance avec les aînés des *awlād* Laḥsan concourt à entériner l'intégration à cette fraction. Après s'être assimilé à l'*ahal* Ḥmaydūs, en en recevant une femme de ce lignage, l'*ahal* Dāf se démarque de la rivalité cadets/aînés qui partage la fraction en donnant une femme aux aînés dont il reconnaît ainsi la supériorité. De toute façon, en tant que *dhīla*, si fortuné soit-il, le lignage n'a aucune chance d'avoir la première place dans la fraction, donc il est plus habile d'éviter les tensions.
- 1.12 — Muḥṭār *wuld* Dāf épouse Muḡbislāmat *mint* al Bašra des *awlād* Šīḥ, *ahal* Bābā 'Alī. C'est la sœur de la femme de son frère, et c'est également sa *cousine croisée matrilatérale* (classificatoire). Deux sœurs du même lignage ont été données à deux fils de Dāf. Il épouse ensuite, successivement, une servante puis, Taslām *mint* Muḥammad *wuld* 'Abdallah, des *awlād* Laḥsan, *ahal* Ḥmaydūs, qui se trouve être la jeune sœur de la première femme de Dāf (répétition du sens de l'échange) ; puis Mariam *mint* Bābā Aḥmad, des Kunta de Wadān (c'est la deuxième femme que le lignage prend à Wadān) et, enfin, 'Addala *mint* al-Bašra après la mort de sa sœur : soit encore une *cousine croisée matrilatérale* (classificatoire).
- 1.13 — Zwayna *mint* Dāf n'a pas été mariée.
- 1.14 — Muḥammad Fāḍil *wuld* Dāf, dit Bawbā épouse Nabḡuḥa *mint* Šīḥ Aḥmad des *awlād* al-Qāḍī, *ahal* Ḥamdā. Il s'agit là d'une fille d'aînés qui est donnée à l'*ahal* Dāf, soit un acte de réciprocité (relative) de la part des *awlād* al-Qāḍī. Ils ont jusque-là reçu trois femmes et en ont donné deux.
- 1.15 — at-Taytu *mint* Dāf épouse Mḥammad *wuld* Bahiyā *wuld* Aḥmad de l'*ahal* Ballāw, *ahal* Yaḥya al-kāhal. Elle est sa *cousine croisée matrilatérale* (classificatoire). C'est la sixième femme qui est donnée par l'*ahal* Dāf à l'*ahal* Ballāw.

**Synthèse des femmes données et reçues par l'*ahal* Dāf  
depuis la première alliance entre Ballāw et les Rgaybāt :**

**Femmes données**

1 aux 'Ayāyša  
1 aux *awlād* Laḥsan (aînés)  
3 aux *awlād* al-Qāḍī  
6 à l'*ahal* Ballāw (dont une a épousé  
deux hommes successivement)

**Femmes reçues**

1 des 'Ayāyša  
2 des *awlād* Laḥsan (cadets)  
1 des *awlād* al-Qāḍī  
5 des *awlād* Šīh  
1 des Takna  
1 des Amgarīğ de Wadān  
1 des Kunta de Wadān  
4 servantes

On peut dès à présent observer la tendance suivante : Dāf se comporte en *wuld* Laḥsan, *ahal* Ḥmaydūš, lignage qui lui a donné deux femmes : il prend des femmes chez « ses cadets », les *awlād* Šīh et en donne à « ses aînés », l'*ahal* Ballāw, les *awlād* al-Qāḍī et le lignage aîné des *awlād* Laḥsan. Notons quelques mariages extérieurs chez les groupes commerçants Takna et Kunta ainsi que chez les habitants de Wadān où la famille Dāf, a de nombreux intérêts. Remarquons également que l'*ahal* al-Qāḍī lui donne une femme de noble origine, alors qu'elle en a reçu trois. Cet acte de réciprocité exprime peut-être la rivalité des *awlād* Laḥsan et des *awlād* al-Qāḍī : ces derniers, en acceptant cette alliance, tenteraient de ravir leurs nouveaux et riches clients à leurs cadets *awlād* Laḥsan.

A la quatrième génération, les alliances matrimoniales reflètent les changements politiques intervenus au sein des *awlād* Mūsā : ce n'est plus, en effet, l'*ahal* Ballāw qui domine les *awlād* Mūsā mais les *awlād* al-Qāḍī. L'*ahal* Dāf, qui commence à acquérir de l'influence grâce à l'importance numérique de ses membres, et qui est toujours de plus en plus riche, cherche donc plus volontiers l'alliance avec le nouveau lignage dominant, les *awlād* al-Qāḍī.

Nāḥ *wuld* Dāf est nommé *šīh* de la famille à la mort de son père. Ce titre ne lui sera pas disputé par ses neveux. En effet, son frère aîné, Mḥammad, n'a pas eu de fils. Cependant, 'Umar *wuld* Dāf, qui est plus âgé que Nāḥ en a eu deux. Le premier, Ḥabbudī, meurt avant Nāḥ, et le second, Daddah, qui aurait pu chercher à succéder à Nāḥ se trouve être plus jeune que le fils de ce dernier, Dīh. Cet état de chose, auquel s'ajoute la reconnaissance de Nāḥ, par l'administration coloniale, comme chef de la fraction (qui devient alors indépendante des *awlād* Laḥsan), évince d'office les descendants mâles de 'Umar de la direction du lignage.

Examinons les alliances matrimoniales conclues à la quatrième génération :

1.1 — Mḥammad *wuld* Dāf a une fille :

1.1.1 — Agbannāha épouse Dahi *wuld* Nāğim, *ahal* Ballāw. Elle est donc donnée au jeune frère du mari de sa tante patrilatérale al-Ḥbayla.

1.2 — ‘Umar *wuld* Dāf a sept enfants.

1.2.1 — Zayza épouse Sīd Ahmad *wuld* al-Bayṣī des *awlād* Šīh. Pour la première fois, une femme est donnée à ce lignage dont l'*ahal* Dāf a déjà reçu cinq épouses. Ici les petits enfants se retrouvent dans le même lignage que leur grand-mère maternelle.

1.2.2 — Maymuna *mint* ‘Umar épouse Dahi *wuld* Nāḡim après la mort de sa cousine Agbannāha.

1.2.3. — Habuddi épouse Lalla *mint* Ḥmādī de l'*ahal* Ballā *ahal* l-Afrayīt. C'est la première fois que l'*ahal* ‘Afrayīt donne une femme à l'*ahal* Dāf. Il s'agit là du lignage aîné des Rgaybāt Sāhil qui donne une épouse au successeur théorique de Dāf. On voit ici l'écho de la compétition qui apparaît entre l'*ahal* Ballāw et l'*ahal* al-Qādī pour tenter de ravir l'*ahal* Dāf aux *awlād* Laḡsan, à moins que l'*ahal* Ballāw veuille simplement éviter que l'*ahal* Dāf quitte l'orbite des *awlād* Laḡsan pour celle des *awlād* al-Qādī.

1.2.4 — Daddah épouse Faṭima *mint* Ġiyīd de l'*ahal* Ballāw. Cette alliance avec le deuxième fils de ‘Umar a probablement la même signification que la précédente : une deuxième femme est donnée par l'*ahal* Ballāw à l'*ahal* Dāf.

1.2.5 — Qalli épouse al-Kuntī *wuld* Muḡammad *wuld* al-Ḥalīl, c'est-à-dire le jeune frère du mari de sa tante patrilatérale, Qalla.

1.2.6 — Ma‘ylima épouse Fāsal *wuld* Ḥaymaddaha de l'*ahal* Ballāw, *ahal* Yaḡyā al-Kāhal. Après son décès, elle épouse Han *wuld* Sīdī Sālīm des *awlād* Laḡsan, *ahal* A‘li *ibn* ‘Abdallah. C'est le fils de sa tante Amīnātu *mint* Dāf ; elle est donc sa *cousine croisée matrilatérale*. Ces trois dernières alliances sont dans la logique de la politique matrimoniale que nous avons remarquée.

1.3. — Nāḡ *wuld* Dāf a neuf enfants.

1.3.1 — an-Nuḡa *mint* Nāḡ épouse Sīdī *wuld* Braḡīm Mḡammad des *awlād* al-Qādī, *ahal* Ḥamdā.

1.3.2 — Gwayggā épouse ‘Alī *wuld* ‘Umar de l'*ahal* Ballāw, *ahal* Yaḡyā al-Kāhal.

1.3.3 — Naḡḡla épouse Mḡammad *wuld* Sudānī des *awlād* al-Qādī, *ahal* Ḥmaydā.

1.3.4 — Dīḡ *wuld* Nāḡ épouse Imayma *mint* l-‘Arūsī qui est sa *cousine parallèle patrilatérale*. Notons que là encore la femme va d'une famille cadette à une famille aînée. Il semble que Nāḡ cherche à consolider l'*ahal* Dāf, et en particulier à s'assurer de l'alliance avec ses cadets dans l'éventualité où les fils de son frère aîné, ‘Umar *wuld* Dāf tenteraient, un jour, de revendiquer la succession. Après avoir eu six enfants, Dīḡ divorce et épouse, en deuxième noce, Lalla *mint* ‘Ūmri des *awlād* al-Qādī, *ahal* Ḥaymdā.

1.3.5 — Qulūl épouse Ahmad *wuld* Nāḡim de l'*ahal* Ballāw après la mort de sa tante al-Hbayla dont il était le second époux.

1.3.6 — Saddāfa épouse successivement :

— Tfarraḥ *mint* Nāḡim *wuld* Rḡaybī des *awlād* Šīḥ (la fille du *šīḥ* de cette fraction).

— Ḥnāta *mint* al-Bād des Rḡaybāt al-Gwāsīm, Brahīm *u* Dāwud (lignage des *šyūḥ* de cette fraction).

— Dambāt *mint* al-‘Abīd des *awlād* ‘Abd al-Wāḥad.

La première et la dernière épouse sont donc des « cadettes » par rapport à l'*ahal* Dāf. La seconde est une descendante d'aînés. Cependant les Rḡaybāt Sāhil sont devenus les leaders de la *qabila* et en particulier les *awlād* Mūsā. En cela, le sens aîné/cadet de la relation qui apparaît ici est généalogiquement exact mais hiérarchiquement indifférencié, si ce n'est inversé. La première et la seconde épouse sont pour Saddāfa des *cousines croisées matrilatérales* (classificatoires).

1.3.7 — Aḥmad épouse successivement :

— al-Ḥasayna *mint* Aydda *wuld* al-Ḥāfil,

— Mariam *mint* ‘Alitam des Idayšallī.

La première de ces alliances est importante, puisqu'elle intervient à une époque où Aydda est *šīḥ* des *awlād* al-Qāḍī (de par la volonté de l'administration française). Nous sommes à la période coloniale où les mariages « d'affaires » commencent à apparaître, en même temps que l'économique tend à l'emporter sur le politique. L'*ahal* Dāf est toujours très riche. Aydda a la réputation d'être peu généreux et d'aimer le bien. Les premiers cherchent toujours à s'ennoblir davantage, le second à élargir sa clientèle.

1.3.8 — Muḥammad épouse Dayna *mint* Sidī Sālim des *awlād* Laḥsan, *ahal* A‘li *ibn* ‘Abdallah. Elle est sa *cousine croisée patrilatérale* puisque c'est la fille de sa tante Aminatu *mint* Dāf (réciprocité de l'échange).

1.3.9 — an-Nhabbuḥa épouse Taqiyu *wuld* Aydda ; une femme est rendue à Aydda. Nous avons là un exemple du mariage par échange (deux frères épousent deux sœurs), mais ces deux alliances ne semblent pas avoir eu lieu au même moment. Nous n'avons pas d'informations concernant les prestations matrimoniales qui ont été échangées.

1.4 — Ḥammadda a trois enfants.

1.4.1. — Guha épouse Muḥammadu *wuld* Buddha des *awlād* Bū as-Sba‘.

1.4.2 — al-Fāḍil épouse Sālma *mint* Bābā des *awlād* Ḡaylān.

1.4.3 — Nāḥ épouse Nazza *mint* A‘li Sālim de l'*ahal* Ballāw, *ahal* Baybā. Il s'agit là, pour les deux premiers mariages, d'alliances exogamiques. Nous sommes désormais à une époque où la politique traditionnelle laisse la place à d'autres facteurs, surtout pour les cadets. En particulier, le choix personnel et affectif de l'individu commence à pouvoir s'exprimer et ce d'autant que Ḥammadda, ne l'oublions pas, n'a épousé que des servantes. L'alliance avec une femme des *awlād* Ḡaylān ne doit pas nous surprendre : al-Fāḍil est, à l'époque, employé par la société des mines de fer de Zouérate, la M.I.F.E.R.M.A. où

travaillent de nombreux *awlād* Ġaylān qui ont installé leurs familles dans cette ville.

1.5 — Ahmad *wuld* Dāf n'a pas eu d'enfants puisqu'il est mort avant d'avoir été marié.

1.6 — L-'Arūsī *wuld* Dāf a eu sept enfants.

1.6.1 — Imayma a épousé son cousin Dīh *wuld* Nāh, son *cousin parallèle patrilatéral* (aîné). Notons qu'il s'agit de la fille aînée de l-'Arūsī.

1.6.2 — al-H bayla épouse Mḥammad *wuld* Ḥaymaddaha (dit Ḥammu) après le décès de Ma'ylima *mint* 'Umar, sa *cousine parallèle patrilatérale*.

1.6.3 — Sālīm épouse Maymīna *mint* Ḥaymaddaha : ici encore nous avons un mariage par échange, puisque deux frères épousent deux sœurs mais nous n'avons pas d'informations sur les prestations matrimoniales échangées.

1.6.4 — Nāh épouse successivement :

— 'Azīza *mint* Maḥmūd *wuld* Mḥammad *wuld* al-Ḥalīl. Il s'agit là du *ših* légitime (plus noble que celui nommé par l'administration : c'est le représentant de la « branche du corbeau »).

— Mnaytanna *mint* Dhīl des Thālāt : ce sont des cadets par rapport aux *awlād* Lahsan, mais leur origine chérifienne les range au-dessus, sur le plan de la noblesse, de l'*ahal* Dāf.

1.6.5 — Saḥlā épouse successivement :

— Ḥadiġatu *mint* Muḥṭār *wuld* Dāf. Il s'agit de sa *cousine parallèle patrilatérale*, fille du frère cadet de l-'Arūsī : là encore, le sens cadet/aîné est respecté et soude le lignage qui s'agrandit tout en respectant l'ordre hiérarchico-généalogique des lignées.

— Zaynab *mint* al-Bakkay des Kunta.

— Mariam *mint* A'mar des Amgarīġ de Wadān, qui est une *cousine croisée matrilatérale*.

1.6.6 — Ḥamannīn épouse Sālka *mint* Daha de l'*ahal* Ballāw, *ahal* Yaḥyā.

1.6.7 — Naġla épouse successivement :

— Day *wuld* Swiyd Aḥmad des Ida-u-'iṣ (famille émirale du Tagānt).

— Muḥammad *wuld* Nuwār des *awlād* al-Qāḍī, *ahal* Maṭallah.

1.7 — Muḥṭār *wuld* Dāf a neuf enfants.

1.7.1 — Ḥadiġatu épouse Saḥla *wuld* l-'Arūsī, son *cousin parallèle patrilatéral* (notons qu'il s'agit de la fille aînée de Muḥṭār). Après sa mort elle épouse Baye *wuld* Mḥaydī de l'*ahal* Ballāw.

1.7.2 — Saḥla épouse Faṭimatu *mint* Klayb des *awlād* Akšār (Adrār).

1.7.3 — Aḥmad *wuld* Muḥṭār épouse Māna *mint* Graymīš des *awlād* Dlaym.

1.7.4 — Dīh s'est marié dernièrement au Front P.O.L.I.S.A.R.I.O. avec une compatriote saharaouie.

1.7.5 — Mḥammad dit al-Kāḥal n'est pas encore marié.

1.7.6 — Vunvāna N'est pas encore mariée.

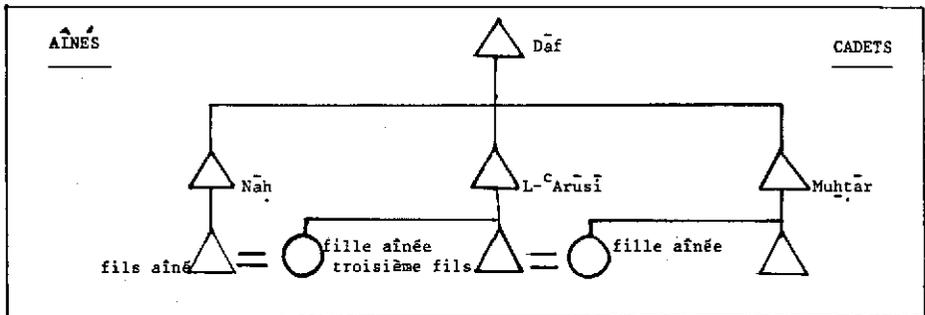
- 1.7.7 — Faṭimatu n'est pas encore mariée.  
 1.7.8 — Braḥīm n'est pas encore marié.  
 1.7.9 — L-<sup>c</sup>Arūsī n'est pas encore marié (il a une douzaine d'années en 1982).
- 1.8 — Muḥammad Fāḍil *wuld* Dāf dit Bawba a quatre enfants non encore mariés.
- 1.9 — Nous n'avons pas d'informations sur l'éventuelle descendance de aṭ-Taytu.

**Synthèse des femmes données et reçues par l'*ahal* Dāf à la quatrième génération :**

*Femmes données*  
 6 à l'*ahal* Ballāw  
 5 aux *awlād* al-Qāḍī  
 1 aux *awlād* Šīh

*Femmes reçues*  
 5 de l'*ahal* Ballāw  
 3 des *awlād* al-Qāḍī  
 1 des *awlād* Šīh  
 1 des Braḥīm u Dāwud  
 1 des *awlād* Laḥsan (aînés)  
 1 des Thālāt  
 1 des *awlād* 'Abd al-Wāḥad  
 8 étrangères à la *qabila*

**MARIAGES À L'INTÉRIEUR DU LIGNAGE  
 LES FEMMES CIRCULENT DES CADETS VERS LES AÎNÉS**



Une première réflexion s'impose : on voit apparaître des divorces. Ceux-ci, en effet, sont plus nombreux à partir de la période coloniale qui modifie sensiblement les rapports politiques, tout en desserrant les liens historiques. Néanmoins, le sens des alliances se vérifie : les descendants de Dāf ont tendance à donner des femmes aux *awlād* al-Qāḍī et à l'*ahal* Ballāw. Ils recherchent même l'alliance directe avec les familles des *šyūh*. Les hommes prennent encore des épouses dans les lignages cadets, ou assimilés comme tels, et dans les groupes étrangers, mais ils en reçoivent également des lignages

les plus nobles. Cela est dû au fait que la période coloniale, dans une certaine mesure, apporte une importance grandissante à la fortune qui tend à prendre le pas sur les liens du sang et sur le rang dans la généalogie sans pourtant permettre des mésalliances par trop visibles. Or l'*ahal* Dāf (peut-être parce que les traditions commerciales de cette famille sont poursuivies) continue de faire prospérer ses biens ; son *ših*, Nāh *wuld* Dāf est considéré comme l'un des Rgaybāt les plus fortunés. Or, n'oublions pas que la « pacification » empêche les nobles guerriers d'espérer s'enrichir par les guerres.

Examinons maintenant les quelques mariages qui ont d'ores et déjà été conclus à la cinquième génération en nous restreignant aux enfants de Dīh *wuld* Nāh qui représente l'aîné de la lignée dominante :

1.3.4.1 — Vunvāna épouse successivement :

- ‘Ammī *wuld* Bahiya des *awlād* al-Qāḍī.
- Labbat *wuld* Sīdī Brahīm de l'*ahal* Ballāw.

1.3.4.2 — Lalla épouse successivement :

- Hamdī *wuld* Sudānī dont elle est la *cousine croisée matrilatérale*.
- ‘Ammī *wuld* Maḥmūd *wuld* al-Ḥālīl.

1.3.4.3 — Tfarrah épouse successivement :

- Isalmū *wuld* Bābā des *awlād* Ahmad du Brākna.
- Muḥtār Sālīm *wuld* Haydī des Idayqūb (de mère Thālāt, *ahal* Dhūl).

1.3.4.4 — Nabḡūha épouse Ma‘rūf *wuld* Sīdī Sālīm des *awlād* Laḥsan *ahal* A‘li *ibn* ‘Abdallah.

1.3.4.5 — Mawlay A‘li (né au début des années 1950) épouse Tfarrah *mint* Habbudī, sa *cousine parallèle patrilatérale*. Remarquons que Habbudī *wuld* ‘Umar *wuld* Dāf, représente généalogiquement la lignée aîné de l'*ahal* Dāf mais que, hiérarchiquement, il est passé au rang de cadet. Le sens de cette alliance le confirme. Notons avec intérêt que le souci de maintenir la cohésion lignagère reste vif malgré l'évolution politique et sociale. Ce mariage a lieu, en effet, au début des années 1970. Il sera rompu quelques années plus tard du fait de l'épouse qui demande le divorce, accusant (à tort) son mari d'avoir contracté une seconde alliance à son insu. De cette union est cependant né Muḥammad qui représente le futur prétendant au titre de *ših*, au sens précolonial du terme. En seconde noce Mawlay A‘li épouse Naha *mint* Ahmadu issue d'un groupe maraboutique du Trārza (Tandḡa). Cette union est rapidement rompue et les époux se séparent sans avoir eu d'enfants.

1.3.4.6 — Mintu *mint* Dīh épouse, contre la volonté de sa famille, Muḥammad *wuld* Muḥamdu Mbārik, des Idayšalli, mais de basse extraction (*znaga*), ce qui est considéré comme une mésalliance « déshonorante ». En cette occasion, le vieux Nāh *wuld* Dāf fait preuve de plus de modernisme d'esprit que son fils et son petit-fils, puisqu'il donne seul son accord à cette union, le futur époux étant hiérarchiquement bien situé dans la société au regard du nouvel ordre social.

1.3.4.7 — an-Nḡabuḡa épouse Sīdī *wuld* ‘Abdaynī des Idayšalli.

1.3.4.8 — al-‘Āyza épouse Mā’ al-‘Aynīn *wuld* ‘Ammī ‘Umar de l'*ahal* Ballāw.

1.3.4.9 — Aḡmad *wuld* Dīh n'est pas encore marié.

## Synthèse des femmes données et reçues à la cinquième génération pour la seule famille de Dīh *wuld* Nāh *wuld* Dāf

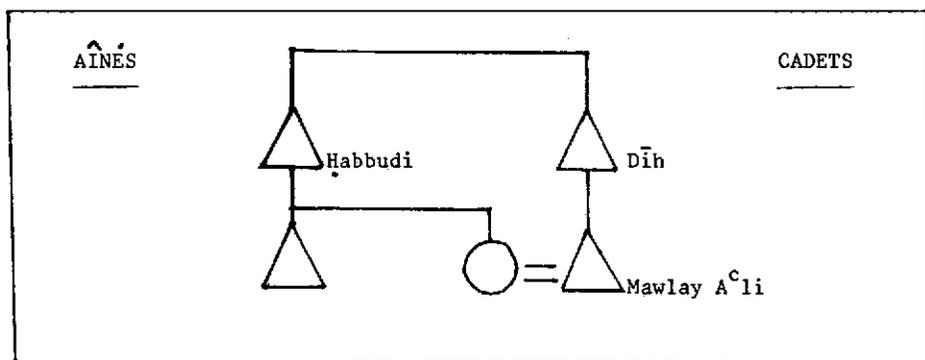
### Femmes données

- 2 à l'*ahal* Ballāw
- 2 aux *awlād* al-Qādī
- 3 à des groupes étrangers

### Femmes reçues

- 1 des Tandğa du Trārza

### MARIAGE A L'INTÉRIEUR DU LIGNAGE : LA FEMME CIRCULE DES AÎNÉS VERS LES CADETS DOMINANTS



L'alliance semble ici inversée par rapport à notre modèle, mais nous avons vu qu'il faut l'interpréter dans l'autre sens, puisque les cadets ont supplanté les aînés. Hiérarchiquement, cette union correspond à une circulation de femme de la lignée inférieure à la lignée supérieure.

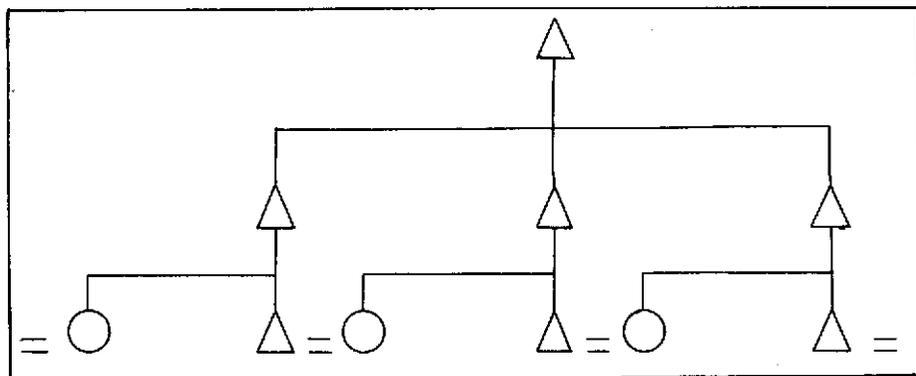
Le fait que ces alliances n'aient plus le même impact politique, et que l'*ahal* Dāf ait été à peu près ruinée dans les années qui ont correspondu à ces mariages (par la sécheresse puis par la guerre de 1975) ont peut-être favorisé les divorces en rendant leurs conséquences négligeables. De plus, dans le monde d'aujourd'hui, l'autorité toute puissante des pères sur leurs filles s'atténue quelque peu et certaines osent parfois aller à l'encontre des désirs paternels et épouser un homme de leur choix.

Sur les 78 mariages que nous venons d'examiner nous avons remarqué trois unions avec la *cousine parallèle patrilatérale réelle*. Ces alliances interviennent à la quatrième et à la cinquième génération, alors que le lignage est suffisamment étendu pour avoir besoin d'être renforcé sur le plan de la cohésion interne des lignées aînées et cadettes. Elles ne remettent pas en question l'autorité du lignage dominant, puisque c'est vers lui qu'est orientée la circulation des femmes. Ces dernières sont elles-mêmes des filles aînées de leurs familles respectives. C'est donc la première fille qu'on donne à la « branche du corbeau ». C'est pour elle un honneur et une joie.

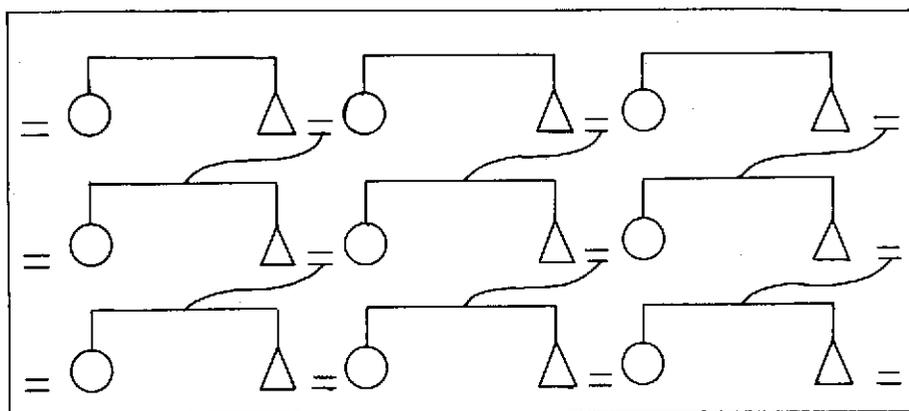
Nous avons ensuite noté douze cas de mariage avec la *cousine croisée matrilatérale* (réelle et/ou classificatoire) : ces alliances interviennent plutôt à la troisième génération. C'est une forme d'exogamie orientée : les femmes circulent de l'*ahal* Dāf vers les lignages aînés, et des lignages cadets vers l'*ahal* Dāf. Il ne peut y avoir de «*cousine croisée matrilatérale*» que lorsqu'il y a une répétition de l'orientation d'une génération à l'autre. Remarquons immédiatement la symétrie qui préside à ces deux types d'alliance : dans les deux cas, nous avons une circulation des femmes des cadets vers les aînés. Dans le cas du mariage avec la cousine parallèle patrilatérale, la circulation lie deux familles restreintes ; dans le cas de la cousine croisée matrilatérale, la circulation lie deux lignages. IL N'Y A DONC PAS DE RUPTURE ENTRE «*ENDOGAMIE*» ET «*EXOGAMIE*» LIGNAGÈRE, MAIS CONTINUITÉ DANS LA POLITIQUE MATRIMONIALE.

Considérons en effet successivement le modèle du premier type d'alliance (schéma A), puis celui du second (schéma B).

**A. LE MARIAGE AVEC LA FILLE DU FRÈRE DU PÈRE :  
LA COUSINE PARALLÈLE PATRILATÉRALE**



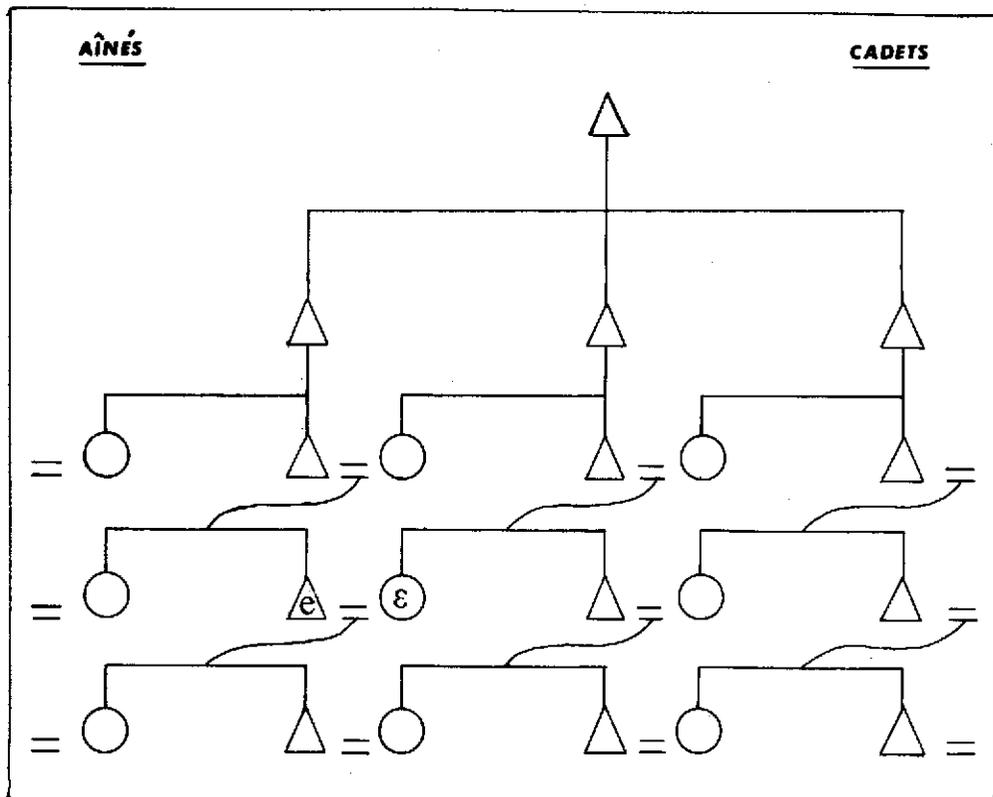
**B. LE MARIAGE AVEC LA COUSINE CROISÉE MATRILATÉRALE**



Voyons ensuite comment, très simplement, nous pouvons superposer les deux schémas pour construire un modèle unique :

### MODÈLE N° 1 DE L'ALLIANCE CHEZ LES RGAYBÂT

(Nous avons superposé les schémas A et B)



*N.B.* :  $\epsilon$  est la cousine croisée matrilatérale de  $e$  et sa cousine parallèle patrilatérale classificatoire.

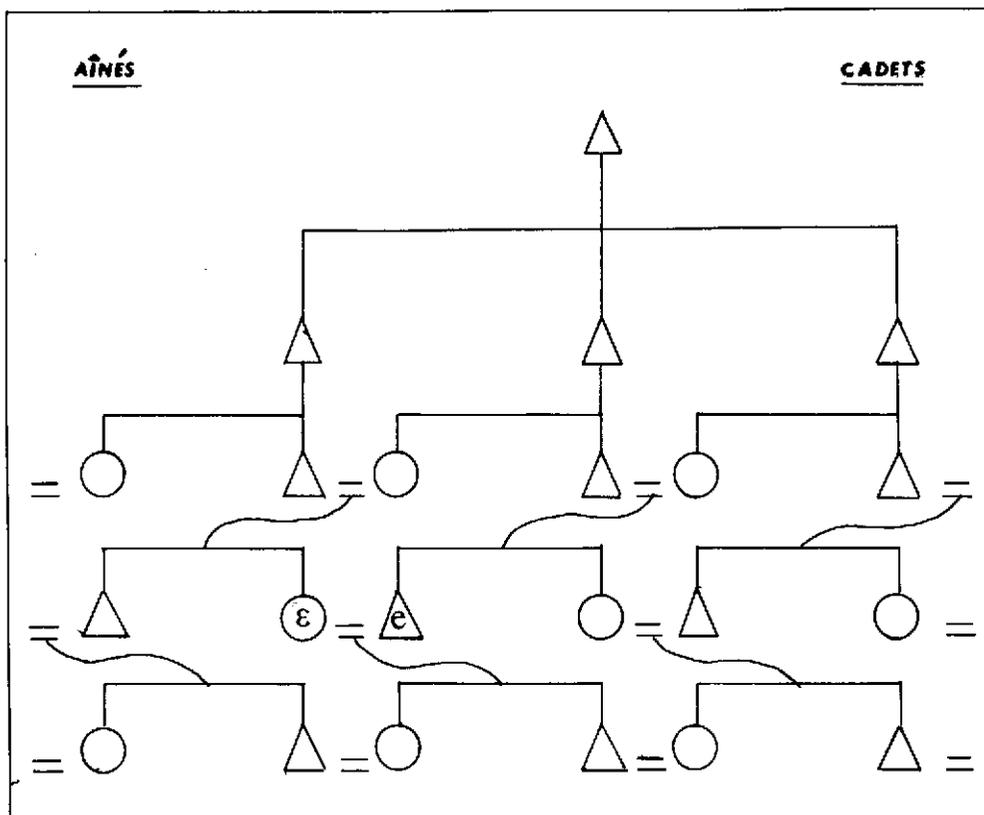
Compte tenu du fait que la plupart des alliances se font à l'intérieur de la *qabila* et qu'il suffit qu'une cousine soit reliée par les hommes à l'ancêtre de la tribu pour être nommée *mint al-'amm*, fille d'oncle paternel, on peut dire, comme le font les Rgaybât, que presque tous épousent leur cousine parallèle patrilatérale si ce n'est réelle, du moins classificatoire. En fait, cette cousine parallèle classificatoire est *d'abord* une cousine croisée. Or beaucoup de ces cousines croisées semblent être *matrilatérales*. Nous avons cependant remarqué quelques cas de mariage avec la cousine croisée patrilatérale. Ils correspondent à l'union *non orientée* des cousins parallèles, et traduisent une réciprocité des relations entre aînés et cadets, qu'il s'agisse de familles restreintes ou de familles étendues. Il faut comprendre ce type de mariage en relation avec la rivalité d'influence qui apparaît parfois entre groupe

paternel et groupe maternel à propos des enfants. En ces occasions, le rôle de la grand-mère maternelle est très important. Lorsque le mariage avec la cousine croisée patrilatérale est obtenu à la seconde génération, la grand-mère maternelle parvient ainsi à récupérer la fille de sa fille auprès d'elle à l'occasion de cette union.

Nous pouvons construire un second modèle qui associe les deux types « endogamique » et « exogamique » de l'alliance dans le cas où il y a, donc, un échange réciproque de femmes :

### MODÈLE N° 2 DE L'ALLIANCE CHEZ LES RGAYBĀT

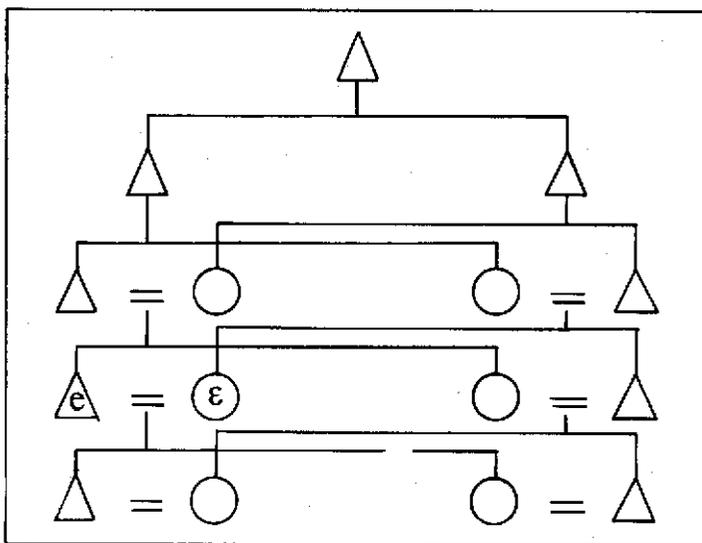
(Nous avons superposé A au schéma représentant le mariage avec la cousine croisée patrilatérale)



N.B. :  $\epsilon$  est la cousine croisée patrilatérale de  $e$  et sa cousine parallèle patrilatérale classificatoire.

Nous pouvons, de la même façon, associer le mariage par échange (deux sœurs contre deux frères) au modèle de l'alliance avec la cousine croisée bilatérale :

## MODÈLE N° 3 DE L'ALLIANCE CHEZ LES RGAYBÂT



N.B. :  $\epsilon$  est la cousine croisée bilatérale de  $\epsilon̄$  et sa cousine parallèle patrilatérale classificatoire.

Remarquons enfin que nous n'avons pas d'exemple de mariage avec la cousine parallèle matrilatérale, union qui, sans être explicitement prohibée, est associée à l'inceste.

Si l'on rapporte nos soixante dix-huit mariages aux trois modèles que nous avons dégagés, c'est-à-dire si nous associons toutes les femmes données par des cadets à des cousines croisées matrilatérales, toutes les femmes rendues à la même génération à des cousines croisées bilatérales et toutes les femmes rendues après une génération à des cousines croisées patrilatérales, et si, d'autre part, nous associons la cousine parallèle patrilatérale issue d'un frère cadet à la cousine croisée matrilatérale (25) nous obtenons :

- 43 alliances conformes au modèle n° 1
- 10 alliances conformes au modèle n° 2
- 6 alliances conformes au modèle n° 3
- 16 alliances réellement exogames (mariages en dehors de la *qabila*)
- 4 avec des esclaves de la *qabila*.

soit 74 % avec des cousines parallèles patrilatérales dont 4 % sont des cousines parallèles réelles et 96 % des cousines parallèles classificatoires. Sur ces alliances avec la cousine parallèle classificatoire, qui est donc une cousine croisée réelle ou classificatoire, nous avons 79 % de mariages avec la cousine croisée matrilatérale, 18 % avec la cousine croisée patrilatérale et 10 % avec la cousine croisée bilatérale. Remarquons enfin que sur les 16 mariages exogames, 9 femmes ont été prises à l'extérieur, pour 7 qui ont été données, la majorité de celles-ci appartenant aux deux dernières générations.

Chacun épouse donc sa « *mint 'amm* », la fille de son oncle et, selon les stratégies politiques du moment, privilégie telle ou telle cousine classificatoire. La majorité des cas que nous avons relevés semble conforme au modèle n° 1, c'est-à-dire le mariage ORIENTÉ avec la fille du frère CADET du père ou avec la cousine croisée MATRILATÉRALE (qui sera issue d'un lignage CADET). Ce type d'alliance concourt à maintenir la hiérarchie des groupes et le sens de l'inégalité. Idéologiquement, il est prôné par les femmes et se transmet de grand-mères et en petites-filles car celles-ci souhaitent, pour leurs fils, la meilleure appartenance lignagère possible, partant, pour elles-mêmes, l'alliance avec un cousin, fils d'aînés. L'hypergamie trouve ici sa première expression (26). Les mariages du type 2 et du type 3 sont plus rares et expriment une stratégie politique fondée sur la réciprocité. Ils vont à l'encontre de l'orientation générale du système qu'ils concourent à tempérer parfois, en particulier lorsqu'il s'agit, pour certains lignages aînés, d'attirer quelques-uns de leurs cadets dans leur orbite politique. Le modèle n° 3, qui ne fait entrer en jeu que deux partenaires, semble jouer le même rôle mais d'une façon plus conjoncturelle encore (parce que synchronique) que le modèle n° 2. Dans la réalité, certaines familles privilégient ces deux derniers types d'alliance qui tendent à être appliqués, à l'intérieur même du lignage, entre les lignées. C'est le cas dans l'*ahal* 'Abd al-Hayy, par exemple, qui favorise la solidarité interne afin de conserver, au sein de l'*ahal* le SAVOIR qui fait son prestige. Le mariage réciproque, qu'il soit endogame ou exogame sur le plan de la typologie, permet de garder à la fois les femmes et la descendance utérine. Par ailleurs, les familles de ce lignage ne sont pas réunies en un seul groupe au sein d'une unité de nomadisation puisqu'elles sont dispersées dans les plus grands campements des principales fractions des Rgaybât. Cette forme d'endogamie vient renforcer la cohésion indispensable de ces lettrés dans un contexte d'éclatement résidentiel.

Si, donc, nous retenons le modèle 1 comme modèle général, et que nous l'envisageons au niveau de l'ensemble de la *qabila*, nous observons une circulation des femmes du bas en haut de la hiérarchie. Il faut alors qu'il y ait un réservoir de femmes au bas de celle-ci, et un déversoir en haut pour que le système puisse fonctionner. En réalité, si l'on considère l'aspect diachronique de ces mouvements, c'est un peu ce que nous avons constaté : l'afflux de parents assimilés classificatoires constitue une part de ce réservoir, même s'il faut, au départ donner une épouse à l'arrivant. En haut de la hiérarchie, on trouve des alliances, à statut à peu près équivalent, entre les principaux groupes aînés et en particulier entre Rgaybât Sâhil et Rgaybât al-Gwâsim et, également, toute une série d'alliances exogames et politiques des lignages des chefs vers les groupes étrangers alliés et/ou vaincus (l'alliance exogamique de ce type est plutôt le fait des lignages guerriers que des lignages religieux).

Il est probable que, là aussi, selon que les femmes circulent des Rgaybât vers l'extérieur ou à l'inverse, cela soit significatif en soi des rapports intertribaux. C'est donc à l'extérieur qu'on prend et/ou qu'on évacue son manque ou son trop-plein de femmes. Les Rgaybât, qui préconisent pour

eux-mêmes la patrilocalité, prônent la matrilocalité dans le cas où ils donnent des femmes à l'extérieur, afin d'éviter, d'une part, l'éloignement excessif de leurs filles et sœurs et, d'autre part de tenter d'intégrer de nouveaux clients et/ou alliés à leur groupe d'appartenance.

A l'intérieur de la *qabīla* et du territoire proprement dit, la majorité des femmes circulent entre les fractions et les sous-fractions qui se comportent comme des unités exogames, hiérarchisées. Cette circulation ne s'effectue pas à double sens mais, dans la plupart des cas, du bas vers le haut de l'échelle sociale. Entre ces groupes exogames, cependant, il n'y a pas d'interdits matrimoniaux ni d'obligation : tous les mariages sont théoriquement possibles à l'exception, bien entendu, des alliances considérées comme incestueuses dans l'ensemble du monde musulman. Il n'y a donc pas d'exogamie stricte mais tendance à l'exogamie de lignage à l'intérieur de la *qabīla*. Sur le plan territorial, dans la mesure où chaque fraction a des terrains de parcours privilégiés, notons que cette forme d'exogamie se vérifie, par exemple, dans le cas de l'*ahal* Dāf : il est remarquable, en effet, de constater que, après l'installation de Dāf, l'ancêtre éponyme du lignage, dans l'unité de nomadisation des *awlād* Lahsan, presque toutes les femmes de la famille, après leur mariage, sont allées vivre dans d'autres unités de nomadisation, *plus à l'est*, tandis que le groupe a fait venir d'autres femmes, *de l'ouest*.

L'aire matrimoniale des Rgaybāt se superpose approximativement avec l'espace économique tel que nous l'avons défini au chapitre I en excluant la périphérie lointaine et hostile : même si une certaine endogamie territoriale domine, ce serait une erreur de vouloir réduire au territoire l'aire matrimoniale, c'est-à-dire la portion d'espace géographique à l'intérieur de laquelle circulent les Rgaybiyāt dans le cadre du mariage.

On ne saurait donc parler, raisonnablement, d'endogamie *de lignage*. Le mariage arabe, l'alliance avec la fille du frère du père est ici un leurre. L'association de la cousine parallèle patrilatérale classificatoire sous l'étiquette unique *mint al-‘amm*, fille de l'oncle paternel, semble avoir pour fonction idéologique de masquer la hiérarchie des lignages et d'affirmer l'égalité des statuts — afin de favoriser la solidarité — au mépris de la réalité. Au niveau du vocabulaire, on peut vérifier ces processus. De même qu'il y a deux niveaux structuraux, celui du discours idéologique (endogamie) et celui de la pratique (exogamie), il y a deux niveaux de langage : il y a ce que « je sais » et ce que « je dis ». En particulier, au niveau des oncles, il existe un terme désignant l'oncle paternel (*‘amm*), et un terme désignant l'oncle maternel (*hāl*). Dans la pratique, le neveu appelle *būya* (« mon père »), son oncle paternel, et *hūya* (« mon frère ») son oncle maternel, même et surtout s'il appartient à une lignée du même lignage. Ces expressions ne sont pas interchangeables. Il serait grossier d'appeler *hūya* (« mon frère »), l'oncle paternel car ce serait *nier son autorité* ; il serait absurde et même choquant d'appeler *būya* l'oncle maternel, car ce terme connote une relation de distance et de retenue qui n'existe pas dans la réalité. Le mot *būya* connote un rapport de pouvoir ; il s'oppose fondamentalement au mot *hūya* qui

affirme au contraire l'égalité. Les cousins parallèles et croisés sont différenciés également puisque ego (masculin) appelle couramment son cousin parallèle patrilatéral *hūya* alors qu'il nomme son cousin croisé matrilatéral *wuld hūya* : fils de frère. Ces appellations veulent, dans le cas du cousin parallèle, affirmer l'égalité des statuts (c'est-à-dire nier que le fils de l'aîné puisse avoir une prépondérance sur le fils du cadet) ; dans le cas du cousin croisé elles expriment, au contraire, la supériorité d'ego sur le « fils de son frère » (en particulier lorsque le « frère » est son oncle maternel ET le cousin parallèle cadet (réel ou classificatoire) du père d'ego).

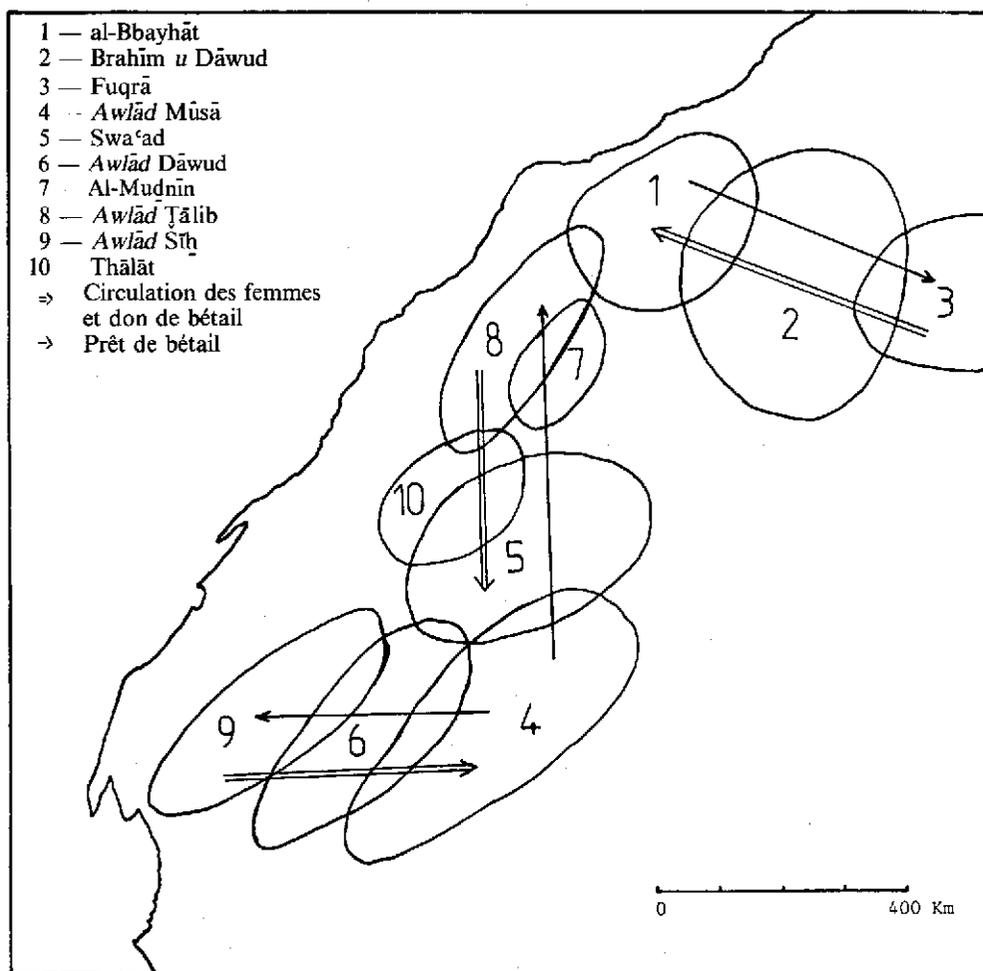
Par ailleurs, le terme *ḡadd*, lorsqu'il est attribué au grand-père paternel, ne précise pas la génération (il peut être le père du père ou son aïeul lointain, pourvu qu'il soit en ligne paternelle directe). De même, le mot *'amm* (oncle paternel) ne précise pas s'il s'agit du frère du père ou du frère de n'importe quel aïeul masculin de la lignée. Un phénomène identique est à noter à propos de l'oncle maternel *hāl* qui peut être le frère de la mère, de la grand-mère (paternelle) ou de n'importe quelle femme qui a été donnée en mariage à un aïeul masculin de la lignée. Ce double aspect du langage n'est pas toujours immédiatement perceptible par l'enquêteur car lorsqu'on s'adresse à lui les termes de *hāl* et de *'amm* sont utilisés plutôt que les termes *bū* et *hū*. Notons enfin que, dans la pratique également, un homme utilise volontiers le terme *ahwālī*, « mes oncles maternels » pour désigner tous les hommes du groupe cadet habituellement « donneur de femmes » par rapport à sa lignée ou à son lignage. Ainsi, les hommes de l'*ahal Dāf*, pour reprendre notre exemple, considèrent que tous les *awlād Šīh* sont des « oncles maternels » ; en conséquence ces derniers ne sauraient refuser un service à l'*ahal Dāf* sans aller à l'encontre des rapports existant entre ces deux lignages. En ce sens, « oncles maternels » est un peu ici l'équivalent d'« obligés » en même temps que de « cadets », même si, entre deux individus, la relation de l'âge est inversée (un jeune représentant de l'*ahal Dāf* en face d'un vieil *wuld Šīh*).

Avant de clore notre chapitre nous voudrions évoquer, à propos du mariage, une coutume qui paraît illustrer le caractère exogamique de l'alliance matrimoniale : lors de la cérémonie du mariage, un rapt de la femme est simulé. Le premier jour, en effet, la fiancée reste chez ses parents tandis que les femmes de sa famille, ses amies et voisines viennent la coiffer et la parer. Les amis et parents du fiancé, le soir venu, viennent chercher la jeune fille pour la conduire à la tente nuptiale (la *banya*). Cette circonstance donne lieu à des bousculades parfois violentes : les femmes, qui représentent ici le lignage de la mariée, s'opposent à son départ. Les hommes, qui agissent au nom du lignage de l'époux, doivent empoigner la fiancée et l'enlever de force, tandis que ses compagnes tentent de s'y opposer. En fait, la jeune fille est malmenée le moins possible. Néanmoins, elle est portée par les hommes et se lamente ostensiblement tout au long du trajet tandis que ces cousines et amies s'agrippent aux vêtements des jeunes gens, tentent de les retenir et leur lancent des pierres. Ce rite de simulation du rapt peut avoir de multiples significations. Retenons qu'il peut être l'expression, donc, du rapport exogamique. En outre, la fiancée, en refusant d'aller de son plein

gré chez son époux, exprime un sentiment de honte par rapport à la sexualité, qui est de bon ton. Mais ne pourrions-nous pas penser également que les femmes, en s'opposant au don de l'une d'entre elles à un homme, manifestent symboliquement leur refus, ou tout au moins leur désapprobation, de la situation que la société des hommes leur impose ?

Le *trāb ar-Rgaybāt* délimite un ensemble d'individus au sein duquel apparaissent des différences si ce n'est de statut, tout au moins de *status*, entre les groupes, différences dont certaines sont établies *a priori* en fonction du sexe, de l'appartenance lignagère des individus ainsi que du rang du lignage dans la phratrie. Pour que ce schéma puisse s'étendre à *tous* les individus des procédures d'adoption au sein de la parenté accompagnent

### LE TRĀB AR-RGAYBĀT : UN ESPACE POLITIQUE



l'assimilation au groupe. Ces différences de *status* entre les individus et entre les groupes d'individus induisent une dynamique sociale qu'on peut observer en particulier au niveau de la circulation des biens et des femmes qui concrétise cette dynamique tout en manifestant les compétitions économiques et politiques. Le vocabulaire de la parenté (filiation) et le discours endogamique (alliance) représentent une arme idéologique favorable à la reproduction du système, en ce sens qu'ils affirment la fraternité, partant l'égalité des individus et des groupes d'individus. Dans la réalité, le prêt de bétail n'a pas la même signification que le don, même si le résultat (répartition du bétail) *semble* identique ; le mariage avec la cousine croisée matrilatérale n'a pas la même signification que le mariage avec la cousine croisée patrilatérale même si toutes deux *semblent* être des cousines parallèles patrilatérales indifférenciées ; l'alliance, enfin, avec la fille du frère cadet du père n'a pas la même signification que l'alliance avec la fille du frère aîné du père, même si toutes deux *semblent* être les filles de deux frères. On peut illustrer l'ensemble de ces mouvements par un schéma qui met en relation la place du lignage sur le territoire avec l'orientation des forces politiques exprimées par les directions données aux chameaux et aux femmes dans le cadre de leur circulation entre les différents lignages. Il faut comprendre ce modèle comme l'expression d'une structure globale qui est reproduite à tous les niveaux d'emboîtement des groupes sociaux.

1. Anonyme, Nouakchott, A.N., A.P.E./2/77.
2. Adage cité par A. CAUNEILLE, Paris, 1946, p. 11.
3. J. PERRIGAULT, Paris, 1933, pp. 94-95.
4. Mahmadou Ahmadou BA, Nouakchott, A.N., 1926, A.P.E./2/77.
5. ANONYME, Nouakchott, A.N., non daté, A.P.E./2/77.
6. Qui a succédé à Ahmad Bâbâ *wuld* Darwîs.
7. BRUGNOT, Nouakchott, A.N., 1912, A.P.E./2/77.
8. BRISSAUX, Nouakchott, A.N., 1938, A.P.E./2/83.
9. Nouakchott, A.N., A.P.E./2/77.
10. BRISSAUX, *Ibid.*
11. BRISSAUX, *Ibid.*
12. BRISSAUX, *Ibid.*
13. BRISSAUX, *Ibid.*
14. BORRICAND, Nouakchott A.N., 1950, A.P.E./2/77.
15. M.A. BA, Nouakchott, A.N. 1926, A.P.E./2/77.
16. Sacrifice d'un chameau, symbolise la demande de protection (et en même temps la reconnaissance du pouvoir de l'autre).
17. Mahmadou Ahmadou BA, Nouakchott A.N., 1926, A.P.E./2/77.
18. Mahmadou Ahmadou BA, Nouakchott A.N., 1926, A.P.E./2/77.
19. Cette section a fait partiellement l'objet d'une publication à part in *L'Homme*, 110, Paris, 1989, p. 39 à 49.
20. Cette habitude est plus le fait des maures du sud que des Rgaybât dont les parcours imposent la limitation de l'usage de ces bijoux.
21. Cf. G. TILLION (1966), H. GRANDQVIST (1931), R. PATAI (1959).
22. F. BARTH (1954) a insisté sur cet aspect du rôle de l'endogamie.
23. Cf. E. PETERS (1960).
24. F. BARTH (1954) a mis en évidence le fait que le neveu patrilatéral faisait acte d'allégeance envers son oncle lorsqu'il épousait sa cousine parallèle.

25. Nous sommes en complète contradiction avec R.F. MURPHY et L. KASDAN (1959 et 1967) qui, suivis par C.H. BROWNS et S. SOWAYAN (1977), associent toutes les cousines croisées à des cousines parallèles.

26. Nous nous situons sur ce point en opposition avec P. BONTE (1987) qui considère que le mariage à l'intérieur de la *qabila* est isogame, quelle que soit la cousine épousée.

## CONCLUSION

Il n'y a pas de *qabīla* autonome sans territoire. Il n'y a pas, au Sahara occidental, de territoire sans *qabīla* -jusqu'à la période coloniale-. L'existence de l'un entraîne l'existence de l'autre : *qabīla* → *trāb* → *qabīla*. La notion de territoire est donc un thème privilégié, puisqu'elle nous oblige à considérer l'ensemble des relations qui sont établies par *nécessité* entre le groupe social et son espace.

Si l'on n'étudie que l'aspect technologique de la production pastorale, telle qu'elle s'est développée dans l'histoire et dans un espace donné, on occulte l'essentiel de la relation, pour la réduire aux rapports que l'homme entretient avec son milieu géographique. Si l'on n'étudie que les relations sociales que tissent entre eux les hommes dans le cadre de leurs activités économiques, telles qu'elles se sont développées dans l'histoire et dans un espace donné, on procède à l'analyse des rapports sociaux en réduisant le territoire à une notion de support matériel sur lequel ils s'exercent. Si l'on n'étudie que la hiérarchie que les groupes humains établissent entre eux au cours de l'histoire et dans un espace donné, on réduit, là encore, le territoire au lieu de la compétition politique.

De même que les faits économiques, sociaux et politiques sont indissociables, on ne saurait analyser l'organisation territoriale sans tenir compte de l'ensemble de ces éléments. Le territoire, en effet, n'est pas seulement le support physique sur lequel la société évolue en s'adaptant à ses caractéristiques géographiques. Il est à la fois la condition première de la production pastorale et de la vie sociale, ainsi que l'enjeu de la plupart des luttes politiques, qu'elles soient externes (guerre ou paix avec les groupes étrangers) ou internes (hiérarchisation des groupes). Dans une région sans État central, et sans propriété privée de la terre, la société a adopté un mode d'organisation spécifique (*qabīla*) qui lui permet l'appropriation et le contrôle de l'espace. Ce mode d'organisation spécifique contient les germes d'une dynamique sociale qui agit dans le temps en imposant ici une forme de reproduction élargie : les groupes ne se reproduisent pas identiquement, ils sont condamnés à s'élargir, mais cet élargissement se fait selon un modèle structural *unique* : celui d'une société segmentaire dont les segments, hiérarchiquement ordonnés, tendent à constituer des unités territoriales complémentaires au sein d'un territoire commun. C'est l'inégalité de cette complémentarité qui fonde, en partie, les différences de statut ainsi que le rôle de chaque groupe dans l'appropriation et le contrôle de l'espace, c'est-à-dire dans ce qui permet de faire de cet espace un territoire souverain. En ce sens, les notions de centre et de périphérie, d'aîné et de cadet, de guerrier et de religieux, se combinent différemment au cours de l'histoire pour établir les prééminences. On a pu remarquer, au-delà des événements, que, tout en s'adaptant aux réalités du

moment, le système global conserve une remarquable stabilité structurale, tout au moins jusqu'à la période coloniale : la logique interne qui semble présider au mouvement des éléments tend imperturbablement à se reconstituer après chaque crise.

Ce mode particulier d'appropriation et de contrôle du territoire n'est pas sans effets au niveau de la vie économique, sociale et même culturelle, qui doit l'intégrer dans ses processus de développement, sous peine d'auto-destruction. Étudier le territoire consiste alors à faire la part de ce qui, dans la vie économique et sociale, dépend étroitement de ce mode d'appropriation, et de ce qui en est indépendant. On est ainsi amené à comprendre le mode de vie de ces populations nomades du Sahara occidental en fonction des contraintes qu'impose la réalisation et le maintien du territoire. Réciproquement, l'étude du territoire révèle les spécificités de l'organisation économique, sociale et politique, puisque ces particularités constituent, précisément, la réponse de ces sociétés aux impératifs de la territorialité dans un espace géographique saturé, où, des compétitions, dépend bien souvent la survie des groupes humains.

L'analyse de l'organisation territoriale conduit à prendre en considération un certain nombre de faits sociaux, et à rechercher les relations qui les sous-tendent. On met ainsi en évidence toute une série de rapports : rapports de l'homme et de son espace dans le cadre de sa vie économique, sociale et politique, rapports des hommes *entre eux*. Au-delà, donc, de l'étude du territoire en tant que tel, il est possible — et c'est un des intérêts de cette problématique — de mettre en évidence les relations essentielles qui déterminent le système économique et social. Dans le cas des Rgaybât, ce type d'analyse permet la constitution de modèles structuraux qui rendent compte, en particulier, du fonctionnement et du rôle du système de parenté. On a vu comment la filiation réalise un schéma intellectuel dans lequel tout membre du groupe se situe, et qui implique la conceptualisation des rapports économiques et sociaux dans le cadre d'une idéologie « fraternelle » et, donc, égalitaire. Cette idéologie concourt à reproduire à la fois la cohésion du groupe et l'inégalité, de fait, des segments et des individus qui le composent. C'est en relation avec ce rôle de la filiation qu'on peut comprendre les mécanismes de l'alliance matrimoniale, car elle permet, ici, aux éléments extérieurs de s'intégrer à la parenté agnatique, de devenir, d'abord, des beaux-frères et des gendres, puis des frères et des fils de frères. On voit alors comment alliance et filiation sont intégrés dans un système de parenté global où l'égalité et la fraternité, l'endogamie et la patrilinearité, apparaissent comme des leurres destinés à favoriser le fonctionnement et la reproduction du système social dans son ensemble.

## SOURCES BIBLIOGRAPHIQUES

Nous avons choisi de présenter les sources bibliographiques de la manière suivante :

- 1 — les ouvrages cités, par liste alphabétique d'auteur, toutes catégories confondues ;
- 2 — les publications consultées, ouvrages et/ou articles, par liste alphabétique d'auteur ;
- 3 — les archives et documents inédits.

### I. LISTE DES OUVRAGES CITÉS

- BA (M.A.), *Étude sommaire sur les Régueibat*, NKT, A.N., A.P.E./2/77, 1926.
- BABEAU (H.), *Le frig Rguibi*, Paris, C.H.E.A.M., n° 3928, 1962.
- BARTH (F.), « Father's Brother's Daughter's Marriage in Kurdistan », in *Southwestern journal of Anthropology*, 10, pp. 164-171.
- BERNUS (E.), Le contrôle du milieu naturel et du troupeau par les éleveurs Touaregs sahéliens, in *Pastoralisme nomade, production pastorale et société*, v. ci-dessous, p. 987.
- BONTE (P.), « Sens et permanence du mariage arabe dans la société maure » in D. Parkins eds. *The transformations of African Marriage, Customary Models in a New Setting*, London, I.A.I., 1987.
- BONTE (P.), « Donneurs de femmes ou preneurs d'hommes ? Les Awlād Qaylān, tribu de l'Adrar mauritanien » in *L'Homme* (102), Paris, 1987, pp. 54-78.
- BORRICAND (L'), *Note des chefs*, NKT, A.N., A.P.E./2/77, 1950.
- BRISSAUD (sous-lieutenant), *Histoire de la question Régueibat*, NKT, A.N., A.P.E./2/83, 1938.
- BROSSET (lieutenant), La rose des vents chez les nomades sahariens, in *Bull. du Com. d'Études Historiques et Scientifiques et l'A.O.F.*, tome XI, Paris, 1928, pp. 666-684.

- BROSSET (D.), Essai sur les ergs au Sahara occidental, in *Bull. de l'I.F.A.N.*, tome I, n° 4, Dakar, 1939, pp. 657-690.
- BROSSET (D.), *Un homme sans l'Occident*, Paris, éd. de Minuit, 1946.
- BROWN (C.H.) et SOWAYAN (S.), « Descent and Alliance in an Endogamous Society: a Structural Analysis of Arab Kinship », in *Information sur les Sciences sociales*, XVI (5), 1977.
- BRUGNOT, *Notes sur les Rguibat*, NKT, A.N., document manuscrit, A.P.E./2/77, 1912.
- CARATINI (S.), « A propos du mariage arabe : discours endogame et pratiques exogames, l'exemple des Rgaybât du Nord-Ouest saharien » in *L'Homme*, 110, 1989, pp. 39-49.
- CARO BAROJA (J.), *Estudios saharianos*, Madrid, Instituto de estudios africanos, 1955.
- CAUNEILLE (A.), *Nomadisme des Réguibat Legouacem*, NKT, A.N., A.P.E./2/7, 1939.
- CAUNEILLE (A.), *Réguibat Legouacem*, Paris, C.H.E.A.M., n° 300 257, 1946.
- DENIS (P.), Culture en maader dans l'oued Dra, in *Travaux de l'I.R.S.*, tome IX, Alger, 1<sup>er</sup> semestre 1953, pp. 159-163.
- DOLLFUS (O.), *L'espace géographique*, Paris, P.U.F., 1973.
- DOULS (C.), Voyage d'exploration à travers le Sahara occidental et le Sud-marocain, in *Bull. de la Société de Géographie de Paris*, 1888, pp. 437-479.
- DUTERTRE (L'), *Toponymie nord-mauritanienne*, Archives personnelles de J. d'Arbeaumont, non daté.
- Encyclopédie de l'Islâm*, Nouvelle édition, Paris, Maisonneuve, 1975.
- FOUCAULD (Vicomte Ch. de), *Reconnaissance au Maroc 1883-1884*, Paris, société d'éditions géographiques, maritimes et coloniales, 1888.
- FURON (R.), *Le Sahara. Géologie. Ressources minérales*, Paris, Payot, 1964.
- GRANDQUIST (H.), « Marriage Conditions in a Palestinian Village » in *Commentationes Humanorum Literarum* III (8), 1931.
- IN TANOUST, *La chasse dans le pays saharien et sahélien de l'A.O.F.*, Paris, Comité Algérie, Tunisie, Maroc, 1930.
- KACHKAROV (D.N.) et KOROVINE (E.P.), *La vie dans les déserts*, Paris, éd. française par Th. MONOD, Payot, 1942.
- KAZIMIRSKI (A. de Biberstein), *Dictionnaire arabe-français*, Paris, Maisonneuve, 1860.
- KRESSEL (G.M.), « Bride-price Reconsidered » in *Current Anthropology* 18 (3), 1977, pp. 441-458.
- LA CHAPELLE (F. de), Esquisse d'une histoire au Sahara occidental, in *Hespéris*, tome XI, fasc. 1-2, Paris, Larose, 1930.
- LA CHAPELLE (F. de), *Le Sahara occidental*, Paris, C.H.E.A.M., n° 161, 1937.
- LE BORGNE (Cl.), Vocabulaire technique du chameau en Mauritanie (Dialecte Hassanya), in *Bull. de l'I.F.A.N.*, Dakar, 1953, pp. 292-380.
- LE ROY LADURIE (E.), *Le territoire de l'historien*, Paris, Gallimard, 1976.

- LESOURD (M.), *Statut juridique des personnes et des terres au Sahara*, Paris, C.H.E.A.M., n° 3106, 1958.
- LESOURD (M.), Notes sur le droit coutumier des Reguibat, in *Travaux de l'I.R.S.*, tome XVII, fasc. 1-2, Alger, 1959, pp. 213-220.
- LESOURD (M.), *Le nomadisme en voie de sédentarisation. Sahara atlantique, les Regueibat*, Paris, C.H.E.A.M., n° 3868, 1963.
- LEVI-STRAUSS (Cl.), *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Mouton, 1967.
- MONOD (Th.), Majabat al-Koubra, Contribution à l'étude de « l'empty quarter » ouest saharien, in *I.F.A.N.*, Dakar, 1958, n° 52.
- MONTEIL (V.), Notes sur la toponymie, l'astronomie et l'orientation chez les Maures, in *Hespéris*, tome XXXVI, fasc. 1-2, Paris, Larose, 1949.
- MONTEIL (V.), *Essai sur le chameau au Sahara occidental*, Études mauritaniennes n° 2, Saint-Louis du Sénégal, Centre I.F.A.N., 1952.
- MUHAMMAD MUHTAR WULD AN-NDI, *Description du Zemmour*, NKT, A.N., A.P.E./2/7, 1935. Texte arabe et traduction.
- MUHAMMAD SÂLIM WULD 'ABD AL-HAVY, texte traduit, recueilli par J. d'Arbaumont, Fort-Gouraud ; 1938, 1940. Archives privées de J. d'Arbaumont.
- MUHAMMAD SÂLIM WULD 'ABD AL-HAVY, *Les principales préoccupations des Rgaybât*, Manuscrit, 1931, recueilli en pays Rgaybât par S. CARATINI ; 1979 ; traduit par M. NAIMI et S. CARATINI, Paris, 1980. Reproduit en annexe du tome I.
- MURPHY (R.F.) et KASDAN (L.), « The Structure of Parallel Cousin Marriage » in *American Anthropologist*, vol. 61, 1959, pp. 17-29.
- OUASTI MALEK, « Les yeux éteints », in *Hérodote*, n° 16, 4<sup>e</sup> trimestre, Paris, 1979, pp. 36-39. Repris d'un article paru dans *El Moudjahid*, Alger, 1<sup>er</sup> juin 1977.
- PATAI (R.), « The structure of Endogamous Unileal Descent Groups » in *South-western Journal of Anthropology*, vol. 21, 1965, pp. 325-350.
- PETERS (E.), « The Proliferation of Segments in the Lineage of the Bedouin of Cyrenaica » in *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 90, 1960, pp. 29-53.
- PUIGAUDEAU (O. du), *La Route de l'Ouest (Tiznit-Chingueti)*, Paris, éd. Susse, 1945.
- REVIERS DE MAUNY, lettre du 13/12/1929, NKT, A.N., A.P.E./11/18.
- TILLION (G.), *Le Harem et les Cousins*, Paris, éd. du Seuil, 1966.

## II. LISTE DES PUBLICATIONS CONSULTÉES

- ABELES (M.), « Pouvoir, société symbolique : essai d'anthropologie politique », in *Dialectiques* n° 6, Paris, 1974.
- ALVAREZ (R.), « Tradiciones Folkloricas Marroquies El Negro chay el Sultan Mansor el Dehbi » ; in *Mauritania*, Madrid, janvier 1942, pp. 24-25.
- ASAD (T.), « The bedouin asa military force, notes on some aspects of power relation between nomads and sedentaries in historical perspective », in *The desert and*

- the south* ed. by C. NELSON. Berkeley, Institute of international studies, University of California, 1973, pp. 61-74.
- AUGIERAS (M.), *Le Sahara occidental*, Mémoire de la Société de Géographie, Paris, Masson et Cie, 1919.
- Autre (L') et l'ailleurs*, Hommage à Roger BASTIDE, présenté par J. POIRIER et F. RAVEAU, Paris, éd. Berger-Levrault, 1976.
- AYOUB (M.), « Parrallel cousin Marriage and Endomagy ; a study in sociometry », in *South Western Journal of Anthropology*, 15, 1959, pp. 266-275.
- BA (M.A.), « Les Réguibat », in *Renseignements coloniaux*, Paris, avril 1927, pp. 137-141, 337-359.
- BALANS (J.-L.), *Le développement du pouvoir en Mauritanie*, thèse science politique, Bordeaux, 1980.
- BALANDIER (G.), *L'Afrique ambiguë*, Paris, Plon, 1957.
- BALANDIER (G.), *Anthropologie politique*, Paris, P.U.F., 1967.
- BARBIER (M.), éd. *Trois Français au Sahara occidental en 1784-1786*, Paris, L'Harmattan, 1984.
- BARBIER (M.), éd. et préface. *Voyages et explorations au Sahara occidental au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, L'Harmattan, 1985.
- BAREL (Y.), *La reproduction sociale ; Systèmes vivants, invariance et changement*, Paris, Anthropos, 1973.
- BARRAU (J.), « Domestication, écologie et conditions d'apparition du pastoralisme nomade », in *Études sur les sociétés de pasteurs nomades*, Paris, Cahiers du C.E.R.M. n° 109, pp. 51-66.
- BARTH (F.), « Principles of Social Organization in Southern Kurdistan », in *Universitets Ethnografiske Museum Bulletin*, n° 7, Oslo, 1953.
- BARTH (F.), *Capital, investment and the social structure of a pastoral nomad group in South Persia. Capital saving and credit in peasant societies*, London, ed. by R. Firth and B.S. Yamey, G. Allen and Unwin, 1964.
- BASSET (R.), *La langue berbère*, Paris, Leroux, 1929.
- BEKRI (El-), *Description de l'Afrique septentrionale* (trad. Slane), Paris, Maisonneuve, 1965.
- BENOIST (J.), « Du social au biologique, étude de quelques interactions », in *L'homme*, tome IV, fasc. 1, Paris, 1966, pp. 8-9.
- BENVENISTE (E.), *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, éd. de Minuit, 1969.
- BERQUE (J.), « Qu'est-ce qu'une tribu nord-africaine ? » in *L'éventail de l'histoire vivante, hommage à Lucien Léfebvre*, Paris, A. Colin, 1953, vol. I, pp. 267-271.
- BERQUE (J.), *Structures sociales du haut Atlas*, Paris, P.U.F., 1955.
- BERQUE (J.), « Introduction à nomade et nomadisme en zone aride », *Revue internationale des sciences sociales*, vol. XI, n° 4, Unesco, 1959.
- BERQUE (J.), *Histoire sociale d'un village égyptien au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Mouton, 1959.
- BERTHELOT (A.), *L'Afrique saharienne et soudanaise, ce qu'en ont connu les anciens*, Paris, les Arts et le Livre, 1927.

- BESLAY (F.), *Les Réguibat*, Paris, L'Harmattan, 1984.
- BEUDOT (F.), *Éléments de bibliographie sur la sécheresse au Sahel*, t. 1 à 15, n° 1 à 12, Paris, O.C.D.E., 1976-1988.
- BEYRIES (J.), « Proverbes et dictons mauritaniens », in *Revue d'Études Islamiques*, cahier n° 1, Paris, 1930, pp. 1-51.
- BEYRIES (J.), « La Mauritanie », in *L'économie pastorale saharienne*, Paris, 1951.
- BISSON (J.), « La nomadisation des Reguibat L'gouacem », in *Travaux de l'I.R.S.*, tome XX, Alger, 1961, pp. 213-224.
- BISSON (J.), « Nomadisation chez les Reguibat L'gouacem », in *Nomades et nomadisme au Sahara*, Paris, Unesco, 1963, pp. 51-58.
- BLANCHOT (P.), « Les formations récentes de Mauritanie occidentale », in *Bull. des mines de l'A.O.F.*, Dakar, 1957, pp. 9-91.
- BLANDIN DE THÉ (L.), *Répertoire bibliographique du Sahara français*, Paris, 1962.
- BONTE (P.), « From ethnology to anthropology : on critical approach in the human sciences », in *Critic of Anthropology*, n° 2, 1974, pp. 36-37 ; n° 3, 1975, pp. 1-26.
- BONTE (P.), « Production pastorale, territoire et parenté dans les sociétés lignagères et segmentaires », in *Colloque A.S.A.*, Cambridge, mars 1978.
- BONTE (P.), *Tribus, factions et État, les conflits de succession dans l'émirat de l'Adrar*, Paris, E.P.H.E.S.S., Paris, 1982.
- BORRICAND, « La nomadisation en Mauritanie », in *Travaux de l'I.R.S.*, tome V, Alger, 1948, pp. 81-93.
- BORRICAND, « Contribution à la connaissance des coutumes Régueibat », in *Notes africaines* n° 61, janv. 1954, pp. 7-9.
- BOURDIEU (P.), *Esquisse d'une théorie de la pratique précédé de trois études d'ethnologie kabyle*, Genève, Paris, Droz, 1972.
- BOURGEOT (A.), « Nature forme et finalité des relations dans l'enquête en Anthropologie sociale », in *Hérodote*, n° 8, 4<sup>e</sup> trim., Paris, 1977, pp. 45-50.
- BOURGEOT (A.), « Les échanges transsahariens, la Senusiya et les révoltes twareg », in *Cahiers d'Études Africaines*, tome XVIII, fasc. 1-2, Paris, 1978, pp. 69-70.
- BOUSQUET (G.H.), « Note sur le mariage mechrouth dans la région de Gouraya », in *Revue algérienne*, Alger, janv.-fév. 1834, pp. 9-11.
- BRAUDEL (F.), *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris, 3<sup>e</sup> éd. A. Colin, 1976.
- BRAUDEL (F.), *La Méditerranée : l'espace et l'histoire*, sous la direction de F. Braudel, Paris, Les métiers graphiques, 1977.
- BROMLEY (Y.), *Soviet Ethnology and Anthropology to day*, Paris, Mouton, 1974.
- BROSSET (D.), « La saline d'Idjil », in *Renseignements coloniaux*, n° 11, Paris, nov. 1933, pp. 259-265.
- BRUNHES DELAMARRE, *Techniques de production : l'élevage*, Paris, éd. de la Réunion des Musées nationaux, 1975.
- CAPOT-REY (R.), « Le nomadisme pastoral dans le Sahara français », *Travaux de l'I.R.S.*, Alger, 1953, pp. 39-69.

- CAPOT-REY (R.), « Le problème du nomadisme au Sahara », in *Revue internationale du travail*, Paris, 1964.
- CAPOT-REY (R.) et MARGAIS (Ph.), « La charrue au Sahara », in *Travaux de l'I.R.S.*, Alger, 1953, pp. 39-69.
- CARATINI (S.), « La constitution du territoire et sa gestion chez les Rgaybât » in *Production pastorale et société*, 10, 1982, pp. 107-109.
- CARATINI (S.), « Sur la notion de territoire » in *Production pastorale et société*, 13, 1983, pp. 85-89.
- CARATINI (S.), « Ismaël ould Bardi, héros de la résistance saharienne » in R.O.M.M. 41-42, 1986, pp. 157-166.
- CASSIRER (E.), *La philosophie des formes symboliques. 2. La pensée mythique*, trad. par J. LACOSTE, Paris, éd. de Minuit, 1972.
- CASTELLS (M.), *Sociologie de l'espace industriel*, Paris, Anthropos, 1975.
- Catalogue des ouvrages concernant la R.I.M.*, Centre culturel Saint-Exupéry, Nouakchott, 1982.
- CAUVET (Cdt), « Le dromadaire d'Afrique », in *Bull. de la Société de Géographie d'Alger*, 1921, pp. 175-196.
- CAUVET (G.), *Le chameau*, Paris, Baillères, 1925.
- CELERIER (J.), « Le Sahara occidental : problèmes de la structure et de la morphologie », in *Hesperis*, tome XI, Paris, Larose, 1930, pp. 153-172.
- CHAMPAULT (D.), *Une oasis du Sahara occidental : Tabelbala*, Paris, C.N.R.S., 1969.
- CHAPELLE (J.), *Nomades noirs du Sahara*, Paris, Plon, 1957.
- CHARRE (J.-P.), « Les Reguibat-L'gouacem. Système juridique et social », in *Revue de géographie alpine*, Grenoble, 19, pp. 343-350.
- CHASSEY (F. de), « L'évolution des structures sociales en Mauritanie de la colonisation à nos jours », in *Introduction à la Mauritanie*, Paris, C.N.R.S., 1977.
- CHASSEY (F. de), *L'épée, la houe et le livre. Société traditionnelle saharienne et sahélienne*, Paris, Anthropos, 1977, rééd. 1982.
- CHASSEY (F. de), *Mauritanie 1900-1975. De l'ordre colonial à l'ordre néo-colonial entre Maghreb et Afrique noire*, Paris, Anthropos, 1978.
- CHELHOD (J.), « Le mariage avec la cousine parallèle dans le système arabe », in *L'Homme*, vol. 3-4, Paris, 1965, pp. 113-173.
- CHELHOD (J.), « Les structures dualistes de la société bédouine », in *L'Homme*, vol. IX, 2, Paris, 1969.
- CHELHOD (J.), *Le droit dans la société bédouine*, Paris, M. Rivière, 1971.
- CHEVALIER (Aug.), « L'élevage du mouton à laine dans les zones arides avoisinant le Sahara », in *Revue de botanique appliquée et d'agriculture coloniale*, Paris, 1928, pp. 156-618.
- CHEVALIER (Aug.), « Le dattier en Mauritanie », in *Revue de botanique appliquée et d'agriculture coloniale*, Paris, juin 1930, pp. 372-376.
- Classes sociales et État dans les sociétés pré-capitalistes*, Paris, Cahiers du C.E.R.M. n° 121, 1975.
- COHEN (M.), *L'écriture*, Paris, éd. Sociales, 1953.

- COMMERLAN (A.), « L'iguindi œdème dur des membres inférieurs chez les populations de la Mauritanie », in *Annales d'hygiène et de médecine coloniale*, tome XIV, Paris, pp. 324-330.
- CONDOMINAS (G.), « Pour une définition anthropologique du concept d'espace social », in *Espace social et analyse des sociétés en Asie du Sud-Est*, *Bull. du C.E.D.R.A.S.E.M.I.*, vol. VIII, n° 2, C.N.R.S., Paris, 1977, pp. 1-56.
- CORAN (Le), Trad. nouvelle de R. Blachère, Paris, librairie orientaliste et américaine. J.-P. Maisonneuve et Cie, 1949-1951.
- CORRAL (José), *Ciudades de las caravanas : alarifes del islam en el desierto*, Madrid, Hermann Blume, 1985.
- CORTIER (M.), « Les salines du Sahara soudanais », in *La géographie*, Paris, le 15 février 1912, pp. 91-98.
- CRESSWELL (R.), *Éléments d'ethnologie*, Paris, A. Colin, 1975.
- CRESSWELL (R.), « Lineage endogamy among Maronite mountaigners », in *Mediterranean Family Structures*, ed. by Peristiany, Cambridge University Press, 1976, pp. 101-104.
- CRESSWELL (R.) et GODELIER (M.), *Outils d'enquête et analyse anthropologique*, Paris, Maspero, 1976.
- CUISENIER (J.), « Endogamie et exogamie dans le mariage arabe », in *L'Homme*, XI, tome 2, Paris, mai-août 1962, pp. 80-105.
- DEKEYSER (P.L.), *Les mammifères de l'Afrique noire française*, Dakar, I.F.A.N., 1948.
- DEKEYSER (P.L.) et VILLIETS (A.), *Contribution à l'étude du peuplement de la Mauritanie*, I.F.A.N., 1959.
- DELPY (A.), « Note sur une mission en Mauritanie en 1952 », in *Cahiers des Arts et Techniques d'Afrique du Nord*, Paris, 1953.
- Démographic yearbook, Annuaire démographique*, Paris, O.N.U., 1977.
- DENIS (P.), « Objets de cuivre du Sahara occidental », in *Bulletin de liaison saharienne*, Paris, 1952, pp. 42-48.
- « Désert et montagne au Maghreb », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 41-42, Aix-en-Provence, 1984.
- DESPOIS (J.), *L'Afrique du Nord*, Paris, P.U.F., 1949.
- DESPOIS (J.), « Le Sahara et l'écologie humaine », in *Annales de Géographie*, Paris, 1961, pp. 577-584.
- DESPOIS (J.) et RAYNOL (R.), *Géographie de l'Afrique du Nord-Ouest*, Paris, Payot, 1967.
- DE VOS (George A.), « Distanciation et hiérarchie : caractéristiques psycho-culturelles de la stratification humaine », in *L'autre et l'ailleurs*, Paris, éd. Berger-Levrault, 1976.
- Documentation Française, « Notes et études documentaires : l'économie pastorale saharienne », Paris, *Documentation française*, avril, 1953.
- Documentation Française, « Notes et études documentaires : le Sahara espagnol », Paris, *Documentation française*, septembre 1959, n° 2570.
- DOSTALIER (G.), *Marx, la valeur et l'économie politique*, Paris, Anthropos, 1978.

- DUBIEF (J.), « Les vents de sable dans le Sahara français », in *Travaux de l'I.R.S.*, tome II, Alger, 1943, pp. 2-36.
- DUBIEF (J.), « Le climat du Sahara », in *Travaux de l'I.R.S.*, Alger, 1959.
- DUBUC (E.), « Politique de l'eau au Sahara », in *Le monde colonial illustré*, Paris, février 1927, p. 142 ; mars 1927, p. 52.
- DUBUIS et FAUREL, « Notes sur la flore et la végétation de la Seguiet el Hamra », in *Bull. de la société naturelle d'Afrique du Nord*, n° 1, 2, 3. Paris, 1950.
- DUCHEMIN (G.), « A propos des décorations murales des habitations de Oualata (Mauritanie) », in *Bull. de l'I.F.A.N.*, tome XII, n° 4, Dakar, oct. 1950, pp. 1096-1109.
- DUCHEMIN (G.), « La récolte du sel et les conditions de travail dans les salines du Trarza occidental », in *Bull. de l'I.F.A.N.*, tome XIII, n° 3, Dakar, juillet 1951, pp. 854-867.
- DUMEZIL (G.), *La religion romaine archaïque*, Paris, Payot, 1966.
- DUMONT (L.), *Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes*, Paris, Gallimard, 1967.
- DUMONT (L.), *Introduction à la théorie d'anthropologie sociale*, Paris, Mousson, 1971.
- DUPIRE (M.), « Exploitation du sol, communautés résidentielles et organisation lignagère des pasteurs Wodaabe (Niger) », in *Les sociétés pastorales en Afrique tropicale*, Études présentées et discutées au XIII<sup>e</sup> séminaire international africain, Niamey, déc. 1972, Oxford University Press pour I.A.I., 1975.
- DUPIRE (M.), *Organisation sociale des Peul*, Paris, Plon, 1970.
- DURAND LASSERRE (A.), « La croissance de Bangkok et le marché foncier », in *Les cahiers d'outre mer*, 1975, n° 109, pp. 16-53.
- DURKHEIM (E.), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, F. Alcan, 1913.
- DURKHEIM (E.), *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, P.U.F., 1947.
- DURKHEIM (E.), *Journal sociologique*, Paris, P.U.F., 1969.
- DUVIGNAUD (J.), *Introduction à la sociologie*, Paris, Gallimard, 1966.
- DUVIGNAUD (J.), *Chebika, mutations dans un village du Maghreb*, Paris, Gallimard, 1968.
- DUVIGNAUD (J.), *Le Don du rien : essai d'anthropologie de la fête*, Paris, Stock, 1977.
- DUVIGNAUD (J.), *Lieux et non lieux*, Paris, éd. Galilée, 1977.
- DUVIGNAUD (J.), *Sociologie de la connaissance*, Études réunies par J. Duvignaud, Paris, Payot, 1979.
- Échanges et communications. Mélanges offerts à Claude LÉVI-STRAUSS à l'occasion de son soixantième anniversaire*, Paris, La Haye, 1970.
- ENGELS (F.), *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, Paris, éd. Sociales, 1966.
- Espace (L') de la ville arabe*, sous la direction de D. CHEVALLIER, Paris, Maisonneuve, 1979.
- Espace social et analyse des sociétés en Asie du Sud-Est*, Bull. du Centre de documentation et de recherche C.E.D.R.A.S.E.M.I., vol. VIII, n° 2, Paris, C.N.R.S., 1977.

- État pouvoir et espace dans le Tiers monde*, Colloque R.E.T.I.M.O., Paris, P.U.F., 1977.
- Ethnologie et histoire. Forces productives et problème de transition* (hommage à Ch. PARRAIN), Paris, éd. Sociales, 1975.
- Études sur les sociétés de pasteurs nomades*, Paris, Cahiers du C.E.R.M. n° 109, 1973.
- EVANS-PRITCHARD (E.E.), *The Nuer*, Oxford, 1940.
- EVANS-PRITCHARD (E.E.), *Anthropologie sociale*, Paris, Payot, 1969.
- EVANS-PRITCHARD (E.E.), *Parenté et Mariage chez les Nuers*, Paris, Payot, 1973.
- FINBERT (E.J.), *La vie du chameau, le vaisseau du désert*, Paris, Challamel, 1938.
- FLORES MORALES (A.), « Tipos y costumbres de Sahara espagnol », in *Africa*, Madrid, 1949, pp. 407-410.
- FLORY (M.), *La notion de territoire arabe et son application au problème du Sahara*, C.N.R.S., Paris, 1957.
- FONDACCI, « Maures et serviteurs noirs en pays nomade d'A.O.F. (Mauritanie-Soudan) », *C.H.E.A.M.*, n° 811, Paris, 1946.
- FORTES (M.) et EVANS-PRITCHARD (E.E.), *Systèmes politiques africains*, Paris, P.U.F., 1964.
- FOX (R.), *Kinship and marriage*, London, Penguin books, 1967.
- FRANCO (Cpt de), *Étude sur le cheval en Afrique occidentale. Rapport au gouverneur général de l'A.O.F.*, Melun, imprimerie administrative, 1905.
- FRÉMONT (A.), *La région, espace vécu*, Paris, P.U.F., 1976.
- FROMENTIN (E.), *Un été dans le Sahara, 1908*, Paris, Le Sycomore, 1981.
- FROMENTIN (E.), *Une année dans le Sahel*, Paris, Le Sycomore, 1981.
- GABUS (J.), *Au Sahara. Les hommes et leurs outils*, Neûchatel, La Baconnière, 1955.
- GABUS (J.), ERNI (H.), HUGENTOBLER (W.), *Sahara : bijoux et techniques*, Neûchatel, La Baconnière, 1982.
- GARDET (L.), *L'Islam, religion et communauté*, Paris, Desclée Browner, 1982.
- GARNIER (Ch.), *Désert fertile, un nouvel État, la Mauritanie*, Paris, Hachette, 1960.
- GARNIER (J.-P.), *Une ville, une révolution : la Havane. De l'urbain au politique*, Paris, éd. Anthropos, 1973.
- GAUDEFROY DEMONBYNES (M.), *Les institutions musulmanes*, Paris, Flammarion, 1953.
- GAUDIO (A.), *Le Dossier de la Mauritanie*, Paris, Nvelles éd. Latines, 1978.
- GAUTHIER (R.), *Écologie et ethnologie des reptiles du Sahara nord-occidental*, Turveron, Musée royal de l'Afrique centrale, 1967.
- GAUTHIER-PILTERS (H.), « Observations sur l'écologie du dromadaire dans le Sahara occidental », in *Mammalia*, tome 25, n° 2, Paris, C.N.R.S., juin 1961.
- GAUTHIER-PILTERS (H.) et A.I., *The camel : its evolution, behavior and relationship to man*, University of Chicago Press, 1981.
- GAUTIER (E.F.), « Au Sahara marocain », in *Revue de Paris*, 1910, pp. 35-52.
- GAUTIER (E.F.), *Le Sahara*, Paris, Payot, 1928.
- GAUTIER (E.F.), *Le Passé de l'Afrique du Nord. Les siècles obscurs du Maghreb*, Paris, Payot, 1937.

- GELLNER (E.), « Pattern of rural rebellion in Morocco », in *Archives européennes de sociologie*, vol. III, 1962, pp. 297-311.
- GELLNER (E.), *Thought and Change*, London, Weidenfeld and Nicolson ed., 1964.
- GELLNER (E.), *Saints of the Atlas*, London, Weidenfeld and Nicolson ed., 1969.
- GELLNER (E.), *Arabs and Berbers: from tribe to nation in North Africa*, éd. E. Gellner et Ch. Micaud. London, Duckworth, 1973.
- GELLNER (E.), *Muslim society*, Cambridge University Press, 1981.
- GODELIER (M.), « Économie politique et anthropologie économique », in *L'Homme*, tome IV, Paris, 1964, pp. 118-132.
- GODELIER (M.), *Rationalité et irrationalité en économie*, Paris, Maspero, 1971.
- GODELIER (M.), *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, Paris, Maspero, 1973-1977.
- GOLDBERG (H.), « F.B.D. marriage and demography among Tripolitaine Jews in Israel », in *South western Journal of Anthropology*, 23, 1967, pp. 177-191.
- GUIGNARD (M.), *Musique, Honneur et Plaisir au Sahara*, Paris, Geuthner, 1975.
- HAGGET (P.), *L'analyse spatiale en géographie humaine*, Paris, A. Collin.
- HALL (E.T.), « A system for the notation of proxemic behavior », in *American Anthropologist*, 65, 5, 1963, p. 1003.
- HAMES (C.), « Statuts et rapports sociaux en Mauritanie précoloniale », in *Études sur les sociétés de pasteurs nomades*, Paris, Cahiers du C.E.R.M. n° 133, 1977, pp. 10-21.
- HAMMEL (E.A.) and GOLDBERG (H.), « Parrallel Cousin marriage », in *Man*, 3, 1971, pp. 488-489.
- HART (D.), « The social structure of the Rgibat Bedouins of the western Sahara », in *Middle east journal*, automne, vol. 16, n° 4, 1962, pp. 515-527.
- HAUDRICOURT (A.G.), « Documentation des animaux », in *L'Homme*, Paris, 1962, pp. 40-50.
- HAUDRICOURT (A.G.), *Langues et techniques. Nature et société*, Paris, Klincksieck, 1972.
- HODGES (T.), *Historical dictionary of western Sahara*, London, Scarecrow press, 1982.
- HODGES (T.) et KUGLER (D.), trad. *Sahara occidental: origines et enjeux d'une guerre au Désert*, Paris, L'Harmattan, 1987.
- L'homme hier et aujourd'hui*, Recueil d'études en hommage à A. Leroi Gourhan, Paris, éd. Cujas, 1973.
- HOURCADE (L.), *Brève étude sur les Reguibat*, Centre militaire d'information et de documentation sur l'Outre-Mer, Paris, mai 1965.
- Islam, société et communauté: anthropologie du Maghreb*, Séminaire du C.R.E.S.M., Paris, C.N.R.S., 1981.
- JACQUARD (A.), « Distances généalogiques et distances génétiques », in *Cahiers d'Anthropologie et d'écologie humaine*, Paris, 1973, pp. 11-123.
- JOLEAUD (L.), « Remarques zoogéographiques sur le Sahara marocain », in *Hespéris*, tome XI, Paris, Larose, 1930, pp. 145-152.
- JULIEN (Ch. A.), *Histoire de l'Afrique du Nord, Tunisie, Algérie, Maroc, de la conquête à 1830*, Paris, Payot, 1951.
- JUSTINARD (L.), « Notes sur l'histoire du Sous au XVI<sup>e</sup> siècle », in *Archives marocaines*, XXIX, 1933.

- KEYSER (J.M.B.), « The middle eastern case : is there a marriage rule », in *Ethnology*, XIII, 5, 1974, p. 293.
- KHURI (F.), « Parallel Marriage reconsidered : a middle Eastern practise that nullifies the effects of marriage on the intensity of family relation », in *Man*, 4, 1970, pp. 597-618.
- KONCZACKI (Z.A.), *The economics of pastoralism : a case study of sub-saharian Africa*, London, F. Cass, 1978.
- KROEBER and KLUCKHONN, *Culture. A critical review of concepts and definitions*, New York, Vintage Books, 1963.
- LABRASSE (J.), *L'organisation de l'espace*, Éléments de géographie volontaire, Paris, Hermann, 1966.
- LAFORGUE (P.), « Les Djenoun de la Mauritanie Saharienne », in *Bull. du Comité d'Afrique Française*, Paris, juill-sept. 1931, pp. 433-452.
- LAWRENCE (T.E.), *Les sept piliers de la sagesse*, Paris, Payot, 1979.
- LEACH (E.), *Critique de l'anthropologie*, Paris, P.U.F., 1968.
- LEDROUT (R.), *L'espace social et la ville*, Paris, Anthropos, 1972.
- LEFEBURE (Cl.), « Des poissons aux moufflons : vie pastorale et cohésion sociale chez les Ayt Atta du Maroc pré-saharien », in *Élevage en Méditerranée occidentale*, Paris, C.N.R.S., 1976.
- LEFEBVRE (H.), *La production de l'espace*, Paris, Anthropos, 1974.
- LERICHE (A.), « Mesures maures », in *Bull. de l'I.F.A.N.*, Dakar, oct. 1951, pp. 1227-1256.
- LERICHE (A.), « Toponymie et histoire maure », in *Bull. de l'I.F.A.N.*, Dakar, 1952, pp. 337-343.
- LERICHE (A.), « Phyto-thérapie maure. De quelques plantes et produits végétaux utilisés en thérapeutique », in *Bull. de l'I.F.A.N.*, n° 23, Dakar, 1953, pp. 265-306.
- LERICHE (A.), « Coutumes maures relatives à l'élevage », in *Bull. de l'I.F.A.N.*, Dakar, 1953, pp. 316-320.
- LERICHE (A.) et MOKHTAR OULD HAMIDOUN, « Coutumes d'autrefois en Mauritanie », *Bull. de l'I.F.A.N.*, tome XIV, n° 1, Dakar, 1952, pp. 344-350.
- LEROI-GOURHAN (A.), *Évolution et Techniques. L'homme et la matière*, Paris, A. Michel, 1943 et 1971.
- LEROI-GOURHAN (A.), *Le geste et la parole. Technique et langage*, Paris, A. Michel, 1964.
- LEROI-GOURHAN (A.), *La mémoire et les rythmes*, Paris, A. Michel, 1965.
- LESOURD (M.), « Le dromadaire au Sahara », in *Revue du service biologique et vétérinaire des armées*, tome XIV, nouvelle série, n° 2, 2<sup>e</sup> trim., Paris, 1963, pp. 50-55.
- LEVI STRAUSS (Cl.), *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958.
- LEVI STRAUSS (Cl.), *Le problème des relations de parenté, système de parenté*, Intervention aux entretiens interdisciplinaires sur les sociétés musulmanes, Paris, École pratique des Hautes Études, 1959, pp. 13-14.
- LEVI STRAUSS (Cl.), *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.
- MANGEOT (A.), « Le problème de la laine en A.O.F., la transhumance au Sahel.

- Macina et région de Tombouctou », in *Renseignements Coloniaux*, Paris, 1929, pp. 311-315.
- MARÇAIS (Ph.), « La charrue au Sahara », in *Travaux de l'I.R.S.*, IX, Alger, 1953, pp. 39-69.
- MARTIN (H.), « Reconnaissance de la région du sud et du sud-ouest de l'erg Iguidi et de la Hamada de Tindouf », in *Bull. de la Société de Géographie d'Alger*, 1919, p. 186.
- MARTIN (H.), « Observations géographiques sur les Eglab et le haut plateau du Dra », in *Hespéris*, tome XI, 1930, pp. 193-202.
- MARTY (P.), « Proverbes et maximes maures », in *Bull. d'Études historiques et scientifiques de l'A.O.F.*, Paris, 1916, pp. 358-368.
- MARX (E.), *Bédouin of the Negev*, Manchester University Press, 1967.
- MARX (K.) et ENGELS (F.), *Marxisme et Algérie*, Paris, L'Harmattan, 1976.
- MAURY (R.), *Tableau géographique de l'Ouest africain au Moyen Age d'après les sources écrites, la tradition et l'archéologie*, Dakar, I.F.A.N., 1961.
- MAUSS (M.), *Le mot et l'idée, Fondation pour la science, Centre international de synthèse, première semaine internationale de synthèse deuxième fascicule*, Paris, La Renaissance du livre, 1930.
- MAUSS (M.), *Manuel d'ethnographie*, Paris, Payot, 1947.
- MAUSS (M.), *Sociologie et Anthropologie*, Paris, P.U.F., 1950.
- MEILLASSOUX (C.), *Anthropologie économique des Gouro de Côte-d'Ivoire, de l'économie de subsistance à l'agriculture commerciale*, Paris, La Haye, Mouton, 1970.
- MEILLASSOUX (C.), *L'esclavage en Afrique précoloniale*, Paris, Maspero, 1975.
- MEILLASSOUX (C.), *Femmes, greniers et capitaux*, Paris, Maspero, 1975.
- MEILLASSOUX (C.), *Terrains et théories*, Paris, Anthropos, 1977.
- MENJAUD (H.), « Goulimine, un port du Sahara », in *Horizons*, Paris, avril 1954, n° Afrique.
- MERCIER (P.), *Traditions, changement, histoire*, Paris, Anthropos, 1968.
- MEYNIER (O.), « Routes et transports transsaharien », in *Encyclopédie mensuelle d'outre mer*, Paris, juin 1952, vol. 1, fasc. 22.
- MICHAL (E.), « Le chameau du Sahara soudanais », in *Bulletin de la Société de Géographie*, Alger, 1965, pp. 368-385.
- MIDDELTON (J.) et TAIT (O.), *Tribes without rules*, London, 1958.
- MIQUEL (A.), *L'islam et sa civilisation, XII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Colin, 1977.
- MISKE (A.B.), *Al-Wasît. Tableau de la Mauritanie au début du XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, C. Klingksieck, 1970.
- MOKHTAR OULD HAMIDOUN, *Précis sur la Mauritanie, Études mauritaniennes n° 4*, Saint-Louis du Sénégal, Centre I.F.A.N., 1952.
- MONOD (T.), *l'Émeraude des Garamantes : souvenirs d'un Saharien*, Paris, L'Harmattan, 1984.
- MONOD (Th.), « Conférence d'étude des problèmes sahariens », in *Études régionales*, Dakar, 1957, n° 8.
- MONOD (Th.), « Les bases d'une division géographique du domaine saharien », in *I.F.A.N.*, Dakar, 1968, n° 30, pp. 269-288.

- MONTAGNE (R.), *La civilisation du désert*, Paris, Payot, 1947.
- MONTEIL (V.), *La civilisation du chameau*, Paris, C.H.E.A.M. n° 1306, 1946.
- MONTEIL (V.), *Contribution à l'étude de la flore du Sahara occidental*, Paris, Institut des Hautes Études Marocaines, 1949.
- MONTEIL (V.), « La part du berbère dans la toponymie du Sahara Maure », in *Notes africaines*, janvier 1950, p. 21.
- MONTEIL (V.), *Contribution à l'étude de la faune du Sahara occidental*, Paris, Larose, Institut des Hautes Études Marocaines, 1951.
- MONTEIL (V.), « L'évolution de la sédentarisation des nomades sahariens » in *Revue internationale des sciences sociales*, Paris, vol. XI, n° 4, Unesco, 1959, p. 599.
- MURPHY (R.F.) et KASDOM (L.), « Agnation and endogamy: some further consideration », in *South Western Journal of Anthropology*, 23, 1967, pp. 1-14.
- NEEDHAM (R.), « The formal Analysis of Prescriptive Patrilineal Cross-cousin marriage », in *South Western Journal of Anthropology*, tome 4, 1958, pp. 199-219.
- NEW COMER (P.J.), « The Nuer and the Dinka: an essay on origin and environmental determinisme », in *Man*, 7, 1972, pp. 5-11.
- NICOLAS (F.), *La langue berbère en Mauritanie*, Dakar, I.F.A.N., 1953.
- NOIR (L.), *Chez les Maures. Le grand sorcier*, Paris, Fayard, 1899.
- « Nomades et nomadisme en zone aride », in *Revue internationale des sciences sociales*, vol. XI, n° 4, Paris, Unesco, 1959.
- « Nomades et nomadisme au Sahara », in *Recherches sur la zone aride*, vol. XIX, Paris, Unesco, 1963.
- « Le Nord-Ouest africain en 1906. Les colonies côtières et l'ancien Soudan », in *L'Afrique française*, Paris, 1907, pp. 253-263.
- OLDEROGGE (D.), « Traits essentiels de l'évolution des systèmes de parenté », in *Communication de la délégation soviétique au VI<sup>e</sup> congrès international des sciences anthropologiques et ethnographiques*, Paris, 1960.
- PARRAIN (Ch.), « Sur une vieille tradition démocratique: les assemblées de communauté », in *La pensée*, n° 4, 1945, p. 43.
- PARRAIN (Ch.), « Contribution à une problématique de la communauté villageoise dans le domaine européen », in *L'Ethnographie*, n° 64, 1970.
- PARRAIN (Ch.), *Ethnologie historique et transhumance ovine*, Paris, C.N.R.S., 1971.
- PASCON (P.), *Le Haouz de Marrakech*, Rabat, 1977.
- Pastoralisme nomade, production pastorale et société*, éd. par l'équipe d'écologie et d'anthropologie des pasteurs nomades, Cambridge University Press, 1978.
- PATAI (R.), « Cousin rights in middle Eastern marriage », in *Southwestern Journal of Anthropology*, 11, 1955, pp. 371-390.
- PATAI (R.), *Society, culture and change in the middle East*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1969.
- Paysans et pasteurs du plateau d'Albion*, Cahiers du C.E.R.M. n° 3, université de Provence, 1976.

- PELISSIER (R.), *Africana : bibliographie sur l'Afrique Luso-Hispanophone, 1800-1980*, Orgeval, éd. Pelissier, 1980.
- PETERS (E.L.), « Some structural aspects of the Feud among the Camel-holding Bedouin of Cyrénica », in *Africa*, vol. XXXVII, n° 3, July 1967, pp. 261-282.
- PETERS (E.L.), « Aspects of affinity in a libanese maronite village », in *Mediterranean Family Structures*, ed. by Peristiany, Cambridge University Press, 1976, pp. 27-80.
- PIAGET (J.) et INHELDER (B.), *La représentation de l'espace chez l'enfant*, Paris, P.U.F., 1972.
- PIATIER (A.), « Le développement des villes et le développement des villages. Conférence sur Téhéran », in *Annuaire de l'E.P.H.E.*, VI<sup>e</sup> section, janvier 1967.
- PIERRE (A.), *L'élevage en Afrique occidentale française*, Paris, Challamel, 1906.
- PIERRET (R.), *Étude du dialecte maure des régions saharienne et sahélienne de l'A.O.F.*, Paris, Imprimerie nationale, 1948.
- PLOUIN, *Étude du réseau des pistes de l'Est mauritanien*, Rapport de mission, sept.-oct. 1953, Paris, B.L.E.O.M., 1954.
- Pratiques et représentations de l'espace dans les communautés méditerranéennes*, Paris, C.N.R.S., 1976.
- PRELEMI (J.), « L'eau et le sol dans les diverses zones du Sahara occidental et les possibilités agricoles dans les palmeraies », in *Revue internationale de botanique appliquée et d'agriculture tropicale*, 1952, pp. 359-360.
- « Production pastorale et société », *Bull. de l'équipe d'écologie et d'anthropologie des pasteurs nomades*, n° 1 à 12, Paris, 1977-1984.
- PRUDHOMME (Cdt), « La sebka d'Ijil », in *Bull. du comité d'études historiques et scientifiques de l'A.O.F.*, Paris, avril-juin 1925, pp. 212-216.
- PUIGAUDEAU (O. du), *Pieds nus à travers la Mauritanie*, Paris, Plon, 1936.
- PUIGAUDEAU (O. du), *La grande foire des dattes, Adrar mauritanien*, Paris, Plon, 1937.
- PUIGAUDEAU (O. du), *Le sel du désert*, Paris, éd. P. Tisné, 1940.
- PUIGAUDEAU (O. du), *Tagant*, Paris, Gallimard, 1949.
- PUIGAUDEAU (O. du), *La piste Maroc-Sénégal*, Paris, Plon, 1954.
- PUIGAUDEAU (O. du), « Arts et coutumes des Maures », in *Hespéris Tamuda*, vol. VIII, IX et XI, 1967, 1969, 1970.
- RABINOV (P.), *Reflections on fieldwork in Morocco*, Berkeley, Los Angeles, London University of California Press, 1977.
- RABINOV (P.), *Symbolic domination*, University of Chicago Press, 1978.
- RANDOLPH (R.R.) and COULT (A.D.), « A computer analysis of Bedouin marriage », in *South Western Journal of Anthropology*, 24, 1968, pp. 83-99.
- République Islamique de Mauritanie, ministère des Finances, du Plan et de la Fonction publique, *Enquête démographique, 1965, résultats définitifs*, Paris, I.N.S.E.E., Département de la Coopération, 1972.
- REY (P.P.), *Les alliances de classe. « Sur l'articulation des modes de production » suivi de « matérialisme historique et luttes de classes »*, Paris, Maspero, 1973.
- REYNIER (A.), *Méthode pour l'étude du dialecte Maure*, Tunis, Danguin, 1909.
- RODINSON (M.), *Islam et capitalisme*, Paris, éd. du Seuil, 1966.

- RODINSON (M.), *Marxisme et monde musulman*, Paris, éd. du Seuil, 1972.
- ROSENFELD (H.), « An analysis of marriage and marriage statistics for a Moslem and Christian Arab village », in *International Archives of Ethnography*, 48, 1957, pp. 32-62.
- SAHLINS (Marshall D.), « The segmentary Lineage : An organization of Predatory Expansion », in *American Anthropologist*, 63, 1961, pp. 322-344.
- SAHLINS (Marshall D.), « Philosophie politique de l'essai sur le don », in *L'Homme*, 84, Paris, 1968, pp. 5-17.
- SAHLINS (Marshall D.), *Tribesmen*, Prentice Hall, 1968.
- SALVY (G.) et BARTHE (Cpte), « Les populations sahariennes : Arabes (ou Arabo-berbères) et Touareg », in *Cahiers Charles de Foucault*, 2<sup>e</sup> trim., Paris, 1955, pp. 73-96.
- SAPIR (E.), *Anthropologie*, Paris, éd. de Minuit, 1967.
- SARTRE (J.-P.), « Questions de méthode », in *Les temps modernes*, n° 139 et 140, Paris, 1957.
- SAUVAGE (Ch.), *Notes botaniques sur le Zemmour oriental*, Mémoire de l'Office Naturaliste anti-acridien, Alger, 1947.
- SAUVAGE (Ch.), « Nouvelles notes botaniques sur le Zemmour oriental », in *Travaux de botanique dédiés à R. Maire*, Alger, 1949, II, pp. 279-290.
- SAUVAGE (Ch.) et MONTEIL (V.), *Contribution à l'étude de la flore du Sahara occidental*, Paris, Larose, 1949.
- SAUVAGET (J.), « Les épitaphes de Gao », in *Bull. de l'I.F.A.N.*, n° 2, Dakar, 1950.
- SCHMIDT-NIELSEN (K.), *Animals and Arid Conditions : physiological aspect of productivity and management*, Washington, pub. by American Association for Advancement of Science, 1956.
- SCHNEIDER (J.), « Of Vigilance and Virgins : honor, shame and acces to ressources in mediterranean societies », in *Ethnology*, 10, 1971, pp. 1-24.
- « Stratégies pastorales et agricoles des Sahéliens durant la sécheresse 1969-1974 », Dir. GALLAIS (J.). Université de Bordeaux 3, Centre de géographie tropicale, Bordeaux-Talence, C.E.G.E.T., 1977.
- TAINE-CHEIKH (Catherine), « Le pilier et la corde : recherches sur la poésie maure », in *Bulletin of the school of orientale and African studies* n° 3, London, 1985.
- TERRAY (E.), *Le marxisme devant les sociétés primitives*, Paris, Maspero, 1969.
- THOMPSON (V.) et ADLOFF (R.), *The western Saharans*, London, Croom Helm, 1980.
- TOUPET (Ch.), « Les grands traits de la République islamique de Mauritanie », in *Information géographique*, Paris, 1962, pp. 47-56.
- TOUPET (Ch.), « Le problème des transports en R.I.M. », in *Bull. de l'I.F.A.N.*, 1963, pp. 80-106.
- TOUPET (Ch.), *La sédentarisation des nomades en Mauritanie centrale sahélienne*, Lille, Atelier de reproduction des thèses, 1977.
- VIGNET-ZUNS (J.), « A propos de la Cynéraiique. Quelques réflexions sur "Bedouin" et "bedouinisation" », in *Cahiers du C.E.R.M.*, n° 133, Paris, 1977.
- WEBER (M.), *Le judaïsme antique*, Paris, Plon, 1971.
- WESTERMARCK (E.), *Ritual and Belief in Morocco*, London, Macmillan, 1926.



## ARCHIVES ET DOCUMENTS INÉDITS

### 1. Dépouillement des Archives Nationales de Nouakchott

#### *Affaires militaires : Dossier n° 68*

#### *Affaires politiques : Dossier E/1/18 sur l'esclavage*

- Importante correspondance sur la question du sort du captif dans le partage des successions.

#### *Affaires politiques : Dossier E/2/17 : les ouled Bou Sba*

- Note sur les grands nomades du Nord : Tekna, Reguibat, Ouled Bou Sba, Atar, 1910, Claudel.

#### *Affaires politiques : Dossier E/2/7 sur les nomadisations*

- Rapports de tournées et correspondance diverse entre Atar et Saint-Louis (1929, 1935, 1936, 1937).
- Relations entre les commandants de Cercle du Tagant et de l'Adrar ayant trait à la nomadisation des Reguibat et des gens de l'Adrar au Tagant (1930, 1931, 1933, 1934, 1935).
- Correspondance entre Kiffa et Saint-Louis sur les relations entre les Reguibat et l'Assaba (1931, 1932).
- Quelques notes de synthèse sur des thèmes particuliers :
  - Nomadisation dans le Cercle de la baie du Lévrier (1937).
  - Contribution à l'étude des Reguibat : essai de dénombrement et d'évaluation du cheptel. Terrains de parcours et habitudes de nomadisation. Borricand (1946).
  - Le pâturage en haut Adrar. Trancart (1939).

#### *Affaires politiques : Dossier E/2/83 : les Reguibat Sahel*

- Recensements des différentes fractions des Reguibat Sahel (1936, 1938).
- Quelques notes de synthèse sur des thèmes particuliers :
  - Document manuscrit : note sur les Reguibat. Brugnot (1912).
  - Le nomadisme des Reguibat Lgouacem. Cauneille (1939).
  - Le problème Lbouihat. Margara (1949).
  - Contribution à l'étude du problème Lebouihat (Ayaycha). Alverne (1948).

*Affaires politiques : Dossier E/2/52 : les oulad Delim*  
— Notes de synthèse.

*Rapports politiques mensuels de l'Adrar jusqu'en 1942*

*Rapports politiques annuels de l'Adrar jusqu'en 1942*

2. *Documents du C.H.E.A.M. et divers, par ordre alphabétique d'auteur*

- ARBAUMONT (L' d'), *Essai de généalogies de deux fractions Souaad (ahel Ba Brahim et Ahel Khali Yaya)*, Fort-Gouraud, le 15 février 1940, Archives privées de J. d'Arbaumont.
- BRIGOL (M.), *La sédentarisation des nomades autour de Ouargla*, Alger, mémoire dactylographié, Institut de Géographie, 1958.
- BESLAY (F.), *Aperçu sur les croyances, coutumes et institutions des Maures*, Paris, C.H.E.A.M. n° 1479.
- BESLAY (F.), *Le problème de l'eau au Sahara occidental*, Paris, C.H.E.A.M. n° 1968, 1951.
- CASATI, « Les populations sahariennes et présahariennes devant la civilisation technique », Paris, C.H.E.A.M., n° 3068.
- CHAILLEY, *Résumé de la conférence donnée le 26 novembre 1955 à la Société de Géographie*, Paris, C.H.E.A.M., n° 3166.
- Colloque Afrique-Asie*, Paris, C.H.E.A.M., 1964.
- CROS, *L'évolution en Mauritanie et plus particulièrement chez les Regueibat de 1955 à 1960*, Paris, C.H.E.A.M., n° 3404, 1961.
- DENIS (P.), *La justice des grands nomades Regueibat*, Paris, C.H.E.A.M., n° 2353, 1954.
- DORINET, *Les Ait Affane*, Notice dactylographiée, Rabat, 1936.
- DUBIE (P.), *La vie matérielle des Maures*, Paris, C.H.E.A.M., n° 758, 1944.
- DUBIE (P.), *L'agriculture chez les Maures*, Paris, C.H.E.A.M., n° 50958, 1953.
- DUGROS (G.), *Les transports au Sahara*, C.H.E.A.M., n° 3813, 1963.
- DUPAS (M.), Notes sur la confédération des Réguibat L'gouacem, C.H.E.A.M. n° 170, Tiznit, 1937.
- DUPAS (M.), *Les ahel Cheikh Ma el Aïnin*, Paris, C.H.E.A.M., n° 452.
- DURET, *Au contact des grands nomades*, Paris, C.H.E.A.M., n° 2144, 1953.
- DURET, *Nomadisme et administration au Sahara occidental*, Paris, C.H.E.A.M., n° 2236, 1953.
- DUTERTRE (L'), *Toponymie nord-mauritanienne*, non daté, archives personnelles de J. d'Arbaumont.
- FONDACCI, *Maures et serviteurs noirs en pays nomade d'Afrique occidentale française (Mauritanie Soudan)*, Paris, C.H.E.A.M., n° 811, 1946.
- HAMES (C.), *Manuel pour l'apprentissage de l'arabe parlé mauritanien*, Paris, Zouerate, 1969.
- LA CHAPELLE (F. de), *Le Sahara d'avant la conquête*, Paris, C.H.E.A.M., n° 148, 1937.
- LA CHAPELLE (F. de), *Le Sahara occidental*, Paris, C.H.E.A.M., n° 161, 1937.
- LE BORGNE (Cl.), *Chansons Maures*, Paris, C.H.E.A.M., n° 1265.
- LE BORGNE (Cl.), *Les nomades chameliers de Mauritanie. Évolution du nomadisme et de la richesse chamelière*, Paris, C.H.E.A.M., n° 2241, 1953.
- LE BORGNE (Cl.), *Méthode pratique du dialecte maure hassanya*, Paris, Section de documentation militaire de l'outremer.
- LE BOULLEUX, *L'esclavage dans l'Ouest-saharien*, Paris, C.H.E.A.M., n° 3824, 1963.

- LESOURD (M.), *Statut juridique des personnes et des terres au Sahara*, Ouvrage renéoté, Paris, C.H.E.A.M.
- LUZE (de), *La société maure de 1942 à 1946*, Paris, C.H.E.A.M., n° 2246, 1953.
- LY (B.), *L'honneur et les valeurs morales dans les sociétés ouolof et toucouleur*, thèse de 3<sup>e</sup> cycle, Paris, 1969.
- MALOUM, « La Guétna », in *Journal mensuel de la coopérative scolaire de Tidjikja (Mauritanie)*, n° 3, janvier 1960.
- MONTAGNE (R.), *La vie bédouine : la tente*, Paris, C.H.E.A.M., n° 136.
- MONTEIL (V.), *La civilisation du chameau*, Paris, C.H.E.A.M., n° 1306, 1948.
- NICLAUSE (Cpt), « Une tribu du Sud marocain : les Ait Atta du Sahara », C.H.E.A.M., 1956.
- PAILLARD, *Destin des Rguibat*, Paris, C.H.E.A.M., n° 3085, 1959.
- PAILLARD, *Le problème des Rguibat*, Paris, C.H.E.A.M., n° 4202.
- REYNAUD, *Aperçu politique et social sur le Sahara devant la civilisation technique*, Paris, C.H.E.A.M., n° 3057.
- SAINT-GERMAIN (Capt de), *Lettre du capitaine Saint-Germain, Commandant la subdivision de Fort-Gouraud, à Monsieur le Chef de Bataillon, commandant le cercle de l'Adrar à Atar*, Fort-Gouraud, 6 novembre 1939. A/S Forage de puits dans la subdivision de Fort-Gouraud, Archives privées de J. d'Arbaumont.
- SAINT-GERMAIN (Capt de), *Principaux points d'eau*, Fort-Gaumont, 25 mai 1939, Archives privées de J. d'Arbaumont.
- SAINT-GERMAIN (Capt de), *Renseignements sur les puits, pistes et environs immédiats*, Archives privées de J. d'Arbaumont.
- TRANCART (Ct), *Comment acheter un chameau...*, Tourine, 21 mai 1939, Archives privées de J. d'Arbaumont.
- TRANCART, Base et structure de la société maure, C.H.E.A.M., 1947, n° 1024.
- TURMEL (J.-M.), « Circulation de l'eau dans des sols sahariens et structure des éléments dunaires », in *Revue Internationale de Botanique appliquée et d'Agriculture tropicale*, Paris, sept.-oct., n° 371-372, 1953, pp. 449-457.
- VOISIN, *Les caractéristiques des facteurs économiques au Sahara occidental*, Paris, C.H.E.A.M., n° 595.

#### Principales abréviations

- A.N. : Archives Nationales.
- C.E.R.M. : Centre d'étude et de recherche marxiste.
- C.H.E.A.M. : Anciennement : Centre des hautes études administratives musulmanes ; actuellement : Centre des hautes études d'Afrique et d'Asie moderne, 13, rue Dufour, Paris 75006.
- I.F.A.N. : Institut français d'Afrique noire. Dakar.
- I.R.S. : Institut de recherche saharienne. Alger.
- NKT : Nouakchott.
- R.I.M. : République Islamique de Mauritanie.



## GLOSSAIRE

## a

- 'abd (pl. 'abid). - esclave.  
 adamīn. - chef d'un groupe de guerriers  
 constituant une fraction de *gazwa*.  
 al-aḏḏa. - moment de la matinée (de  
 8 heures à 10 heures).  
 agalt. - puisard.  
 agargar. - relief calcaire chaotique.  
 'agla. - puits saisonnier.  
 ahal. - famille ; gens.  
 ahal l-hala. - mot à mot : « gens du vide »  
 équivalait à « gens de l'espace inha-  
 bité » ce qui est une manière d'évo-  
 quer les *ḡnūn*.  
 'akla. - massif de dunes vives.  
 'alb (pl. a'lab). - dune morte.  
 'amm. - oncle paternel et tout frère de  
 ḡadd.  
 anawal. - campement circulaire, v. fig.  
 p. 613.  
 anawala. - petit campement, bivouac.  
 'a'rayš al-ḡrab. - mot à mot « la branche  
 du corbeau » ; symbolise la fraction  
 aînée d'un lignage.  
 aršan. - trou d'eau.  
 al-'ašāb. - les parents (agnats).  
 'ašaba. - la « parenté » ; désigne en fait  
 tous les membres de la *qabīla*.  
 al-'ašar. - heure de la prière de l'après-  
 midi (16 heures à 16 heures 30).  
 ašḡḡg. - trou d'eau.  
 al-'asiya. - heure de la prière du soir aux  
 environs de minuit.  
 askaf. - pâturage ligneux.  
 awlād. - fils de- (pl. de *wuld*).  
 awlād an-naw'. - fils des nuages, symbo-  
 lise les *Rgaybāt*.

- 'ayyal. - groupe domestique.  
 'ayn. - source ; puits permanent ; parfois  
 utilisé au pluriel, 'ayūn, lorsque ces  
 puits sont rapprochés.  
 ayt. - fils de- (pluriel de *u*) terme berbère  
 équivalent d'*awlād*, ou d'*ahal*, selon  
 le contexte.  
 ayt arba 'īn. - conseil extraordinaire  
 dont les membres sont désignés par  
 la ḡama'a.  
 'ayyal. - groupe domestique.  
 azalay. - caravane de chameaux dont  
 l'objectif est commercial (commerce  
 du sel, du bétail).  
 'azīb. - pâturages éloignés des campe-  
 ments où le berger mène la partie non  
 laitière du troupeau.

## b

- banī. - fils de- (pl. de *ibn*).  
 banya. - doublure intérieure de la tente.  
 baraka. - bénédiction divine, notion  
 d'influence positive.  
 bayḏān. - maures.  
 bīr. - puits permanent.

## c

- caīd. - v. qā'id.  
 chleuh. - population berbérophone de la  
 bordure septentrionale du désert  
 (Maroc).  
 chorfa. - descendants du prophète.

d

- dāya*. - grande mare.  
*ḍiḥa*. - sacrifice rituel d'un mouton en signe d'alliance.  
*dḥīla*. - parents adoptés (assimilés classificatoires).  
*diya*. - dette d'honneur (prix du sang).  
*drimn*. - fleur du sbaṭ (graminée).  
*dustur*. - constitution.

f

- al-faḡar*. - premières lueurs de l'aube.  
*faḥaḍ*. - fraction, lignage.  
*flayḡ*. - espace qui sépare deux cordons dunaires.  
*flīḡ* (pl. *ifilḡan*). - bande de toile tissée utilisée pour la confection de la tente.  
*fras*. - cheval.  
*frīḡ* (pl. *firgan*). - campement.  
*fum*. - orifice (porte) frontal de la tente.  
 Bouche.

g

- galb* (pl. *aglāb*). - grosses bosses de roche dure.  
*gatna*. - récolte des dattes.  
*al-gayla*. - midi.  
*al-gibla*. - sud.  
*gilta*. - mare dans une cuvette rocheuse.

ḡ

- ḡafir*. - « don » en signe d'alliance ; v. p. 122.  
*ḡard* (pl. *agrād*). - dune vive aiguë et haute qui sert de témoin.  
*ḡazwa*. - expédition guerrière en cas de guerre entre musulmans.  
*ḡazzi* (pl. *zyān*). - expédition militaire en cas de guerre contre les infidèles.  
*ḡāḍr*. - mare qui vient d'être formée par les pluies et dont l'eau est très pure.  
*ḡrama*. - tribut exigé par les guerriers aux populations soumises (*qabā il* dont ils maîtrisent le territoire).

ḡ

- ḡadd*. - grand-père et tout ancêtre masculin d'une lignée masculine.  
*ḡamḍ'a*. - assemblée des notables.  
*ḡamḍ'a al-'uliya*. - assemblée suprême.  
*ḡiḥad*. - guerre sainte.  
*ḡnun*. - esprits invisibles qui peuplent les espaces inhabités.

h

- had*. - pâturage ligneux.  
*hadīya*. - don.  
*hadīya ḡaddna*. - don dû aux hommes de la lignée de l'ancêtre fondateur.

ḥ

- ḥāsi*. - puits permanent.  
*ḥāšīš*. - herbe sèche.  
*ḥalla*. - campement de l'émir ou de l'*ayt arba 'īn*.  
*ḥassān*. - guerrier.  
*ḥawz*. - abreuvoir.  
*ḥurma*. - tribut réclamé aux *znāga* par les *ḥassān*.

ḥ

- ḥal*. - oncle maternel et tout homme appartenant à la lignée du frère de la mère.  
*al-ḥayr*. - la paix ; le bien.

i

- ibn* (pl. *banī*). - fils de- (équivalent de *wuld*).  
*iliwiš*. - peau de mouton tannée qui sert de tapis de selle au chamelier.  
*imām*. - qui dirige la prière ; qui commande la guerre sainte.  
*irīfi*. - vent de l'est (chaud et sec, souvent chargé de sable).

## k

- kadya*. - montagne.  
*kāf*. - lettre de l'alphabet ; se prononce comme le k latin.  
*al-kbār*. - les notables. (les « grands »).  
*kšam*. - fusil à balle et à poudre, muni de deux canons.  
*ksār* (pl. *ksūr*). - village.

## l

- laff*. - ligue politique ; réseau d'alliances ; fonctionnement bipolaire.

## m

- ma'adar*. - fond d'oued cultivable après la pluie (argileux).  
*ma'allim*. - forgeron.  
*madrassa*. - école.  
*mağbūr*. - expédition guerrière.  
*al-mağrib*. - coucher du soleil (heure, direction).  
*maḥ mulla*. - silo individuel.  
*maḥrad*. - unité militaire centrale au cours d'une attaque ; vertèbre cervicale.  
*maḥṣar*. - grand campement érigé selon un plan rectangulaire (succession de lignes de tentes. v. fig. p. 612).  
*malḥafa*. - vêtement féminin.  
*manāzil al-qamar*. - mansions lunaires.  
*manāzil as-šams*. - mansions solaires.  
*markab*. - graminée.  
*markūb* (pl. *marākib*). - chameaux dressés à la monte.  
*marras*. - gardien de silos.  
*mars*. - silo.  
*mint al-'Amm*. - cousine parallèle patrilatérale et toute fille de frère de *gadd*.  
*mi'asbīn*. - ensemble des individus participant à la parenté agnatique, réelle ou non.  
*mnīha*. - prêt.  
*mrāh*. - unité domestique.  
*mšīd*. - emplacement de l'école coranique.  
*muqqadam*. - président du conseil (*ayt arba'in*).

## n

- nāma*. - esclave né au campement.  
*naw'* (pl. *anwā'*). - mansions lunaires.  
*nhar*. - journée.

## q

- qabīla* (pl. *qabā'il*). - terme communément traduit par « tribu ».  
*qāḍī*. - juge musulman.  
*qāf*. - lettre de l'alphabet.  
*qubba*. - tombeau de saint ou d'éminent personnage, érigé en forme de coupole.  
*qumbūr*. - marque de bétail obtenue par une incision tournante.

## r

- raḥla*. - selle de chameau.  
*rbi'*. - végétation herbacée.  
*rkīza*. - fourche de bois sur le puits qui est la propriété collective d'une fraction ou sous-fraction.

## s

- sa'*. - mesure de grain ; correspond à vingt fois ce que les deux mains jointes peuvent contenir (environ 7 kg).  
*sabha*. - dépression salée.  
*sāhil*. - ouest ; rivage.  
*saḥwa*. - code de la pudeur ; zone d'ombre au fond de la tente.  
*sbaṭ*. - fleur du drinn (graminée).  
*sīf* (pl. *syūf*). - sabre ; crête de la dune.  
*sīlk* (pl. *shuk*). - fil ; cordon de dunes vives.  
*sūq*. - marché.  
*surba*. - délégation de paix.

## š

- šabh*. - matin.  
*šaliḥīn*. - personnages vertueux auxquels on fait volontiers des dons.  
*šfar*. - pâturage ligneux.

## š

- š*a*. - heure du soir.  
 š*aqwa*. - unité de mesure des champs :  
 double pas (environ 1 m).  
 š*arg*. - est.  
 š*arr*. - guerre.  
 š*ayh* (pl. *ašyah*). - chef religieux.  
 š*ih* (pl. *šyuh*). - chef temporel.  
 š*mal*. - filet tressé qui empêche le chameau de têter.

## t

- tabūrit. - maladie du chameau (trypanosomiase).  
 tarbiya. - esclave capturé ou échangé (qui n'est pas né au campement).  
 tayārt. - vallées qui séparent les cordons de dunes.  
 tazabbout. - mauvais œil.  
 t*ārgiba*. - sacrifice d'un chameau (par section du jarret).  
 t*īšlit*. - petite flaque d'eau.  
 t*mar*. - datte.  
 trāb. - terre, territoire.  
 turšān *msagmīn*. - voies d'accès directe du campement au puits.  
 twīza. - organisation de la coopération, de l'entraide, à l'occasion d'un travail.

## †

- †*alab*. - amende.

†*alib*. - maître d'école.

## u

u*mma*. - communauté des croyants.

## w

- wād ou wādi. - oued.  
 warwar. - fusil à cartouche modèle 1874.  
 wuld (pl. *awlād*). - fils de-

## z

- zakāt. - aumône légale.  
 zimla (pl. *zimmūl*). - colline sableuse.  
 zīra (pl. *zīrāt*; diminutif: *zwayra*, pl. *zwayrāt*). - dune vive.  
 ziyāra. - tournée du religieux dans les familles pour en solliciter des dons.  
 znagi (pl. *znāga*). - tributaire.  
 zwāyi (pl. *zwāya*). - groupe maraboutique.  
 zrība. - enclos.

## z̄

z̄*ahar*. - moment de l'après-midi.

## INDEX NOMINUM

Nous avons opté pour l'ordre alphabétique latin ; c'est dire que les noms commençant par exemple, par les lettres « h », « ħ » et « ḥ », sont réunis sous la seule section des « h » à l'exception de g, ġ, ĝ, s et š qui constituent des sections séparées.

Notons qu'il n'y a pas de section ʿ. Les noms commençant par cette consonne se trouvent donc classés en fonction de la lettre suivante. De même, l'article al-, quelle que soit la forme sous laquelle il apparaît (el, aš, l...) a été systématiquement négligé. Les noms de groupes (*ayt*, *ahal*, *awlād*) sont notés sous la forme : Dlaym (*awlād*).

La seule abréviation utilisée est v. qui signifie voir à. En effet, nous avons regroupé les indications de pages après la forme translittérée d'un nom (lorsqu'elle a été utilisée dans le texte) tout en relevant les différentes orthographes sous lesquelles le nom apparaît, en particulier dans les citations.

Les numéros qui apparaissent après les noms de fraction correspondent au table p. 215-216.

## A

- Abaydi (*ahal*). - (3.3.5). - 209, 210, 216.  
 Abaydi *wuld* Dayya *wuld* Mawlūd. - 209.  
 Abaydi *wuld* Dlaymī. - 209.  
 ʿAbd al-Ḥayy (*ahal*). - 164, 190, 220, 243.  
 ʿAbd al-Ḥayy *wuld* ʿAbdallah. - 205.  
 ʿAbdallah Mūsā (*ahal*). - 186.  
 ʿAbdallah *wuld* Bād *wuld* Qāsīm. - 188.  
 ʿAbdallah *wuld* cumar. - 205.  
 ʿAbd al-Wāḥad (*awlād*). - 82, 96, 97, 167, 193, 234, 236.  
 ʿAbd as-Salām *ibn* Mašīš. - 28.  
 Abeidallah ould Omar. - v. ʿAbdallah *wuld* ʿUmar  
 Abī Ġinah. - 186, 187.  
 ʿAddala *mint* al-Bašra. - 231.  
 Aḍrār. - passim.
- Aḍrār Suṭṭuf*. - 4, 40, 42, 43, 45, 46, 82, 117, 159.  
 Afrayūt (*ahal*). - 193, 195, 204, 207, 208, 219, 227, 231, 233.  
*Afrique*. - 82.  
*Afrique du Nord*. - 104.  
 ʿAgalt Nmādi. - 4.  
 Agaraktim. - 4, 37, 38.  
 Agbannāha *mint* Mḥammad *wuld* Dāf. - 232.  
 Ahmed ben Saloum ben el-Béehir ben Abdel ou ahab ben Cheiguer. - 191.  
 Akġūġt. - 37, 38.  
 Ahmad (*awlād*). - 237.  
 Aḥmad al-Kayḥal *wuld* Bhāh *wuld* Sīdī ʿAllal. - 187, 188.  
 Aḥmad Bāba Miské. - 138, 170.  
 Aḥmad Bābā *wuld* Salḥ *wuld* Darwīš. - 197, 247.

- Ahmad Hammadi. - *Aḥmad wuld Hammādi*.
- Aḥmad *wuld* al-Qāḍi (*ahal*). - 195.
- Aḥmad *wuld* Bād *wuld* Qāsim. - 188.
- Aḥmad *wuld* Dā 'Alī. - 184.
- Aḥmad *wuld* Dāf. - 229, 230, 233, 235.
- Aḥmad *wuld* Dīh *wuld* Nāḥ *wuld* Dāf. - 237.
- Aḥmad *wuld* Hammādi. - 194, 196, 197, 205, 206, 209, 211.
- Aḥmad *wuld* Laḥsan (*ahal*). - (1.3.1). - 191, 192, 215.
- Aḥmad *wuld* Muḥṭār *wuld* Dāf. - 235.
- Aḥmad *wuld* Nāḡim. - 230, 233.
- Aḥmad *wuld* Nāḥ. - 234.
- Aḥmad *wuld* Yahyā. - 229.
- Aḥmāmi. - 4, 41, 45, 48.
- Ahmed el Hayba, el Heiba ou el Hiba. - v. al-Hayba.
- Ahmed Hammadi. - v. Aḥmad *wuld* Hammādi.
- Aioun Abdelmalek. - v. 'Ayūn 'Abd al-Malik.
- Akšar. - 4, 29, 41, 45, 48, 158.
- Akšar (*awlād*). - 235.
- Algériens. - 202.
- Aḷī (*awlād*). - (2). - 216.
- Aḷī *ibn* 'Abdallah (*ahal*). - 195, 196, 197, 198, 199, 233, 234, 237.
- 'Alī l-Khāl *wuld* al-Bbayh *wuld* Qāsim *wuld* Sīd Aḥmad ar-Rgaybī. - 26, 186, 187.
- Aḷī Sālim *wuld* Braḥīm A 'mar. - 207.
- 'Alī *wuld* 'Abdallah. - 195.
- 'Alī *wuld* al-Bārdi. - 197.
- 'Alī *wuld* Bādi. - 195.
- 'Alī *wuld* Ballāw (*ahal*). - 193.
- Aḷī *wuld* Miyyāra. - 196, 197, 209, 211.
- Aḷī *wuld* Sīd Aḥmad ar-Rgaybī. - 19, 26, 30, 31, 158, 183, 185.
- 'Alī *wuld* 'Umar. - 233.
- 'Aliyāt *wuld* Ḥusayn *wuld* Aḷi. - 156.
- A'mar (*awlād*). - (3). - 216.
- al-'Amar *wuld* Dāwud *wuld* Aḷi *wuld* Sīd Aḥmad ar-Rhaybī. - 26, 30, 31, 207.
- A'mar *wuld* Sīd Aḥmad ar-Rgaybī. 19, 157, 158, 183, 185, 208.
- 'Amayyar *wuld* al-Ḥabīb. - 209.
- al-Amḡad (*ahal*). - (1.3.5). - 192, 215.
- al-Amḡad *wuld* Faḡūr *wuld* Qāsim *wuld* Sīd Aḥmad ar-Rgaybī. - 26, 191.
- Amgarīg. - 83, 230, 232, 235.
- Amḡūna. - 38.
- Amīnatu *mint* Dāf. - 229, 231, 233, 234.
- 'Ammī *wuld* Bahiya. - 237.
- 'Ammī *wuld* Maḥmūd *wuld* al-Ḥalīl. - 237.
- Anaḡīm. - 38.
- Angleterre. - 70.
- Anti-Atlas. - 66.
- Aouguelmin. - v. Glūmin.
- Aouker. - v. Awkar.
- Arabie. - 74, 82.
- Arabes. - 205.
- Arbaumont (J.d'). - 169, 170.
- Arguin. - 79.
- Arawān. - 72.
- 'Arīb. - 65.
- Arusien. - v. 'Arūsī'n.
- 'Arūsī'n. - 29, 116, 153, 155, 169.
- l-'Arūsī *wuld* Dāf. - 97, 229, 230, 235, 236.
- l-'Arūsī *wuld* Muḥṭār *wuld* Dāf. - 236.
- Atar. - 4, 37, 38, 80, 160, 175, 176, 177, 183, 189, 190, 193, 194, 196, 197, 198, 200, 201, 204, 209.
- Atlantique. - 20, 72.
- Atlas. - 20, 23, 40.
- 'Atmān (*ayt*). - 64.
- Aṭṭa (*ayt*). - 83.
- Augiéras. - 202.
- Awkar. - 50, 161.
- Awsard. - 4, 37.
- Ayaycha. - v. 'Ayayša.
- 'Ayayša. « (1.1.10). - 35, 184, 186, 215, 228, 229, 232.
- Aydār. - 21.
- 'Ayn b. Tilī. - 4, 37, 38.
- al-'Ayūn. - 21.
- 'Ayūn 'Abd al-Malik. - 41, 150.
- Ayyda *wuld* Muḥammad *wuld* al-Ḥalīl. - 203, 204, 209, 234.
- al-'Ayza *mint* Dīh *wuld* Nāḥ *wuld* Dāf. - 237.
- Azawād. - 71, 72, 76, 79, 192.
- Azīzā *mint* Maḥmūd *wuld* Mḥammad *wuld* al-Ḥalīl. - 235.
- Azzafāl. - 4, 41, 48.

## B

Ba (Mahmadou Ahmadou). - 24, 153, 170, 195, 205, 210, 211, 247.

- Bā Aʿli (*ahal*). - 208.  
 Bā ʿAlī *wuld* Brayk (*ahal*). - 187.  
 Bābā ʿAlī (*ahal*). - (3.2.4.). - 216, 230, 231.  
 Bābā ʿAmmī (*ahal*). - (2.3.2.). - 207, 216.  
 Bābā *wuld* Aḥmad. - 229.  
 Babeau (H.). - 134, 170.  
 Bād (*ahal*). - 188.  
 Bād *wuld* Sīdī ʿAllal. - 188.  
 Balhayr. - 228, 229.  
 Bal-Ḥzaym. - 82.  
 Ballāw (*agalt*). - 50.  
 Ballāw (*ahal*). - (2.1.1.). - 130, 186, 192, 193, 195, 197, 206, 207, 208, 216, 219, 220, 227, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238.  
 Ballāw *wuld* Mūsā *wuld* Aʿli *wuld* Sīd Aḥmad ar-Rgaybī. - 19, 192, 193.  
 Balqāsīm *wuld* Braḥīm. - 186.  
 Balqāsīm *u* Braḥīm (*ahal*). - (1.2.1.). - 187, 189, 215.  
 Bani. - 64, 157.  
 al-Bārdi (*ahal*). - 195, 196, 197, 199.  
 al-Bārdi *wuld* ʿAbdallah. - 195.  
 Bārik Allah (*ahal*). - 50, 83, 99.  
 Barth (F.). - 247.  
 al-Bār *wuld* al-Ḥabīb. - 198, 208, 209, 210.  
 Baroja (C.). - 77, 82, 83, 84.  
 al-Baṭūl *mint* Balhayr. - 229, 230.  
 Bayba (*ahal*). - 234.  
 Bayyada *mint* Balhayr. - 229, 230.  
 Bbayba *wuld* Ṭālab *wuld* Aʿmar *wuld* Sīd Aḥmad ar-Rgaybī. - 407.  
 al-Bbayhāt. - (1.1.). - 28, 29, 30, 31, 33, 35, 117, 153, 154, 155, 157, 161, 170, 173, 182, 184, 185, 186, 187, 189, 215, 218, 220, 246.  
 Bbayh *wuld* Qāsīm *wuld* Sīd Aḥmad ar-Rgaybī. - 26, 28, 32, 185.  
 Bellao (*ahel*). - v. Ballāw (*ahal*).  
 Belqacem ou Braḥīm. - v. Balqāsīm ū Braḥīm.  
 Beraber (s). - v. Brābar.  
 Berābich. - v. Brābiš.  
 Bernus (E.). - 182.  
 Beslay (F.). - 44, 51, 54, 58, 70, 82, 83, 90, 93, 94, 95, 170, 178.  
 Bhāh *wuld* Sīdī ʿAllal. - 187.  
 Billāl *wuld* Aḥmad al-Kayḥal. - 187, 188, 189.  
 Bīr al-Bārdi. - 50.  
 Bīr *awlād* Dāwud. - 50.  
 Bīr Gandūz. - 4, 37.  
 Bīr Igīni. - 4, 37.  
 Bīr *Moghrein*. - v. Bīr *Umm Grayn*  
 Bīr *an-Nzarān*. - 4, 37, 38.  
 Bīr *Umm Grayn*. - 4, 17, 50.  
 Bīr *Zraygāt*. - 4, 37, 38.  
 Bīr *Zreigat*. - v. Bīr *Zraygāt*.  
 Bo Boué ou Boboué. - v. Bubbih.  
 Borricand. - 47, 204, 247.  
 Bou el-Moghdad. - 191.  
 Bou Sba (oulad). - v. Bū as-Sbaʿ (*awlād*).  
 Brābar. - 64, 83, 155, 201.  
 Brābich. - v. Brābiš.  
 Brābiš. - 200.  
 Braḥīm ʿAbd ar-Raḥman *wuld* Sīdī *wuld* Braḥīm at-Thālī. - 28.  
 Braḥīm *ibn* ʿAbdallah (*ahal*). - (2.2.1.). - 205, 216.  
 Braḥīm ou Daoub. - v. Braḥīm ū Dāwud.  
 Braḥīm oulād Abdallah oulād Ely Mbillal. - v. Braḥīm *wuld* ʿAbdallah *wuld* Aʿli Mbilāl. - 206.  
 Braḥīm ū Dawūd (*ahal*). - (1.2.). - 28, 29, 30, 33, 68, 76, 96, 117, 134, 153, 154, 155, 161, 166, 170, 180, 182, 185, 186, 188, 190, 191, 201, 212, 215, 218, 220, 234, 236, 246.  
 Braḥīm *wuld* ʿAbaydī. - 209.  
 Braḥīm *wuld* ʿAbdallah. - 205.  
 Braḥīm *wuld* ʿAbdallah *wuld* Aʿli Mbilāl. - 206.  
 Braḥīm *wuld* ʿAbdallah *wuld* Bād *wuld* Bhāh *wuld* Sīdī ʿAllāl dit Brāh. - 188, 189.  
 Braḥīm *wuld* Ballāw (*ahal*). - 193.  
 Braḥīm *wuld* Dāwud *wuld* Qāsīm *wuld* Sīd Aḥmad ar-Rgaybī. - 26, 185, 186, 187.  
 Braḥīm *wuld* Muḥammad *wuld* al Afrayīt dit Bubbih. - 193, 195, 198, 204.  
 Braḥīm *wuld* Muḥammad *wuld* ʿUmar. - 210.  
 Braḥīm *wuld* Muḥṭār *wuld* Dāf. - 236.  
 Brakna. - 20, 237.  
 Braykat. - (1.3.3.). - 192, 215.  
 Brayk *wuld* Faqīr *wuld* Qāsīm *wuld* Sīd Aḥmad ar-Rgaybī. - 191.  
 Brissaud. - 247.

Brosset (D.). - 82, 169.  
 Browns (Ch.). - 248.  
 Brugnot. - 247.  
*Bṭayna*. - 21.  
 Bū as-Sba<sup>c</sup> (*awlād*). - 32, 60, 63, 66, 71, 73, 82, 83, 172, 191, 205, 234.  
 Bubbih *wuld* al-<sup>c</sup>Afrayt. - v. Brahīm *wuld* Muḥammad *wuld* Afrayt.  
 Burhīm (*awlād*). - 196.  
 Bū Sā<sup>c</sup> id (*awlād*). - (2.2.2.). - 205, 206, 207, 216.  
 al-Bū *wuld* <sup>c</sup>Abdallah. - 205, 206.

## C

*Cap Juby*. - 68, 73, 80, 197, 206.  
*Casablanca*. - 83.  
 Cauneille (A.). - 30, 57, 65, 81, 82, 83, 86, 94, 99, 110, 119, 157, 169, 170, 182, 187, 247.  
 Chaamba. - 155.  
*Chebeika et Chebika*. - v. *Šbayka*.  
*Cherch (erg)*. - v. *Šāš*.  
 Cheikh (oulad). - v. *Šṭh* (*awlād*).  
 Cheikh Ahmed el Hiba. - v. al-Hayba.  
 Cheikh Ma el Aīnin. v. Mā al-<sup>c</sup>Aīnīn.  
 Cheikh Sidia. v. Sīdiya.  
*Chine*. - 66.  
*Chinguetti*. - v. *Šingīṭi*.  
 Coran. - 76, 140.

## D

Dā <sup>c</sup>Alī (*ahal*). - (1.1.1.). - 184, 186, 215.  
 Dadda (*ahal*). - (1.1.3.). - 184, 186, 215.  
 Daddah *wuld* <sup>c</sup>Umar *wuld* Dāf. - 232, 233.  
 Daddi (*ahal*). - 193.  
 Dāf (*ahal*). - 56, 63, 96, 195, 228, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 244, 245.  
 Dāf *wuld* Balhayr. - 25, 96, 97, 228, 229, 230, 231, 232, 236, 238.  
 Dahi *wuld* Nāgim. - 232, 233.  
*Dahla*. - 4, 17, 68, 73.  
 Daḥman *wuld* Habīb *wuld* Bayrūk. - 83.  
 Dakhla. - v. Dahla.  
 Dambāt *mint* al-<sup>c</sup>Abīd. - 234.  
 Daoud (oulad). - v. Dāwud (*awlād*).

*Dara*. - v. *Daṛa*.  
*Daṛa*. - 9, 19, 22, 29, 41, 45, 50, 53, 64, 66, 67, 69, 70, 118, 130, 172.  
 Dāwud (*awlād*). - (2.3.). - 28, 29, 30, 31, 33, 153, 159, 160, 161, 183, 207, 216, 218, 220, 246.  
 Dāwud *wuld* Aī *wuld* Sīd Aḥmad ar-Rgaybī. - 26, 28, 183, 185, 186, 207.  
 Dāwud *wuld* Qāsim *wuld* Sīd Aḥmad ar-Rgaybī. - 26, 28, 185.  
 Day *wuld* Swiyd Aḥmad. - 235.  
 Dayna *mint* Sīdī Sālim. - 234.  
 Deddah ould Abdallah dit Douiddih. - v. Dwididh.  
 Delim (oulad). - v. Dlaym (*awlād*).  
 Denis (Lt). - 169.  
*Derā*. - v. *Daṛa*.  
 Dhīl (*ahal*). - (3.3.1.). - 210, 211, 216, 237.  
 Dhīl *wuld* <sup>c</sup>Abaydī. - 210.  
 Dīh ould Daf. - v. Dīh *wuld* Nāḥ *wuld* Dāf.  
 Dīh *wuld* Muḥṭār *wuld* Dāf. - 235.  
 Dīh *wuld* Nāḥ *wuld* Dāf. - 97, 232, 233, 235, 237, 238.  
 Djerir (oulad). - 155.  
 Dlaym. - 15.  
 Dlaym (*awlād*). - 21, 25, 27, 29, 63, 71, 76, 81, 83, 99, 154, 159, 172, 175, 176, 177, 194, 209, 227, 228, 235.  
 Dlaymī (*ahal*). - (3.2.1.). - 209, 216.  
 Dollfus (O.). - 81.  
 Douiddih. - v. Dwididh *wuld* Muḥammad *wuld* <sup>c</sup>Abdallah.  
 Douls (C.). - 76, 83.  
*Dra ou Draa*. - v. *Daṛa*.  
 Drayḡa *mint*. Bābi *wuld* Būzayd. - 230.  
 Duleim. - v. Dlaym.  
 Dummaha *mint* al-Ḥalīl. - 227.  
*Dura*. - 21.  
 Dwidid *wuld* Muḥammad *wuld* <sup>c</sup>Abdallah. - 196, 197, 199.  
 Du Tertre (Lt). - 169.

## E

Ely ben Abdallah (ahel). - v. Aī *ibn* <sup>c</sup>Abdallah (*ahal*).  
 Ely ould Meyara. - v. Aī *wuld* Miyyāra.  
*Espagne*. - 12, 170, 184.

*Espagnols*. - 197, 198.  
*Europe*. - 67, 69.  
*Européens*. - 22, 79.

## F

al-Fāḍil *wuld* 'Abaydī. - 209.  
 Fāḍil *wuld* Brahim. - 205.  
 al-Fāḍil *wuld* Hammadda *wuld* Dāf. - 234.  
 al-Faqīr *wuld* Qāsim *wuld* Sīd Aḥmad ar-Rgaybī. - 19, 26, 28, 185.  
 Fāṭima *mint* al-Ḥalil. - 130.  
 Fāṭima *mint* Bašrā. - 230.  
 Fāṭima *mint* Ġiyīd. - 233.  
 Fāṭima *mint* l-Bašīr. - 230.  
 Fāṭimatu *mint* Klayb. - 235.  
 Fāṭimatu *mint* Muḥṭār *wuld* Dāf *wuld* Dāf. - 236.  
 Fatma *mint* Aḥmad al-Kayḥal. - 188.  
 Fāsāl *wuld* Haymaddaha. - 233.  
 Fdirik. - 4, 17.  
 Filālā. - 20.  
 Foqra. - v. Fuqrā.  
 Fort-Gouraud. - 170.  
 Foucault (Ch. de-). - 83.  
 Français. - 160, 189, 194.  
 France. - 12, 99, 169, 184, 194, 196, 199, 200, 201, 203, 211.  
 Fraykik. - 188, 189.  
 Front Polisario. - 235.  
 Fuqrā. - (1.3.) - 28, 29, 30, 33, 68, 76, 77, 117, 153, 154, 156, 157, 161, 182, 185, 189, 191, 192, 215, 220, 246.  
 al-Fuqra (*ḥāsi*). - 50.  
 Furon (R.). - 71.  
 Fušt. - 30, 32, 75, 82, 86, 96, 155, 172, 230.

## G

*Gaada*. - v. al-*Gāda*.  
 al-*Gāda*. - 4, 20, 21, 31, 112, 175, 176, 177.  
 Gāh *wuld* Darwiš. - 196, 197.  
 Gallouadec (J.). - 37, 38.  
 Gautier-Pilters (H.). - 39.  
 Ġçayb. - al-*Ksayb*.  
 Ghāilane (Ulad). - v. Ġaylān (*awlād*).  
 Gharraba. - v. Garaba.

Gheilane (oulad). - v. Ġaylān (*awlād*).  
 al-Gismiyya (*awlād*). - (2.1.1). - 192, 193, 195, 196, 216.  
 El Glāi. - 47.  
 Glīmin. - 4, 18, 37, 38, 80, 83, 134, 175, 176, 177.  
 Goulimine. - v. Glīmin.  
 al-Grā. - 227.  
 Grandquist (H.). - 247.  
 Greizim. - 190.  
 Gsaym. - 192.  
 Gseibe. - v. al-*Ksayb*.  
 Guelta Zemmour. - v. Zammūr (Gilta).  
 Guffa. - 229.  
 Guha *mint* Hammadda *wuld* Dāf. - 234.  
 Guinée. - 30.  
 Gwaggā *mint* Nāh. - 233.  
 al-Gwāsīm (Rgaybāt). - 185, 214 et *passim*.

## Ġ

Ġdūd (*wuld*). - 64.  
 Ġinḥa. - (1.2.4.). - 35, 187, 189, 215.  
 aġ-Ġmal (*ayt*). - 18, 20, 202.  
 Ġūlī *wuld* 'Abdallah. - 205.

## Ġ

Ġalamān. - 4, 30, 42, 82.  
 Ġaraba (*ahal*). - (2.2.4.). - 205, 206, 216.  
 Ġaylān (*awlād*). - 60, 63, 71, 83, 155, 159, 205, 234, 235.

## H, H, H

Habbāš (*ayt*). - 64, 83.  
 Ḥabbudi *wuld* 'Umar *wuld* Dāf. - 232, 233, 237, 238.  
 Habīb oud Bellal. - v. al-Ḥabīb *wuld* Billāl.  
 al-Ḥabīb *wuld* Aḥmad Bābā *wuld* Mūsā. - 195, 204.  
 Ḥabīb *wuld* Billāl. - 187, 188, 189, 190, 191.  
 al-Ḥabīb *wuld* Dlaymī. - 195, 208, 209.  
 Ḥadiġatu *mint* Muḥṭār *wuld* Dāf. - 235.  
 el-Hadj. - v. al-Ḥāġ.  
 Ḥāġ (*ahal*). - (3.2.2.). - 208, 216.

- al-Ḥalīl *wuld* Ḥamdā. - 227.  
 al-Ḥalīl *wuld* Mḥammad *wuld* Ḥamdā. - 196, 202, 203, 204, 206, 227.  
 Ḥalī *wuld* Sīdī Sālim. - 231.  
 Ḥalī Yahyā (*ahal*). - (2.2.3). - 205, 216.  
 Ḥamannīn *wuld* L'Arūsī *wuld* Dāf. - 235.  
 Ḥamdā. - 203, 227.  
 Ḥamdā (*ahal*). - 195, 196, 202, 231, 233.  
 Ḥamdī ben Haïssan. - v. Ḥamdī *wuld* Ḥaysān.  
 Ḥamdī *wuld* Ḥaysān. - 187, 188, 189, 190, 191.  
 Ḥamdī *wuld* Sudānī. - 237.  
 Ḥamed Hammadi. - v. Aḥmad Ḥammādi.  
 Ḥammadda *wuld* Dāf. - 96, 229, 230, 234.  
 Ḥammādi (*agalt*). - 50.  
 Ḥammādi (*ahal*). - 193.  
 Ḥammādi *wuld* Gūlī. - 206.  
 Ḥammami. - *Aḥmāmi*.  
 Hammou ould Haymedaha. - v. Mḥammad *wuld* Haymaddaha.  
 Hammū *wuld* Ballāw (*ahal*). - 193.  
 Ḥamunna. - 230.  
 Ḥank. - 4, 40, 42, 43, 46, 50, 72, 82, 151, 155, 161.  
 Hanīnī *wuld* Lūd. - 186.  
 Ḥanni *wuld* Bbayh *wuld* Qāsim *wuld* Sīd Aḥmad ar-Rgaybī. - 26.  
 Han *wuld* Sīdī Sālim. - 233.  
 Harruba *mint* Balḥayr. - 229, 230.  
 al-Ḥasayna *mint* Aydda *wuld* al-Ḥalīl. - 234.  
 al-Ḥasaynāt. - (3.4.5). - 208, 216.  
 Ḥawz. - 71, 72, 76, 79, 161, 192.  
 al-Hayba *mint* Dāf. - 230, 232, 233.  
 al-Hayba *wuld* Mā' al-'Aynīn. - 200, 206.  
 Ḥayfih (*ahal*). - (3.3.4). - 188, 210, 211, 216.  
 Haymad *wuld* Aḥmad al-Kayḥal. - 188.  
 Ḥaymumidi *wuld* Dāf. - 186.  
 al-Ḥayr *mint* Mgayzla (*mint*). - 229.  
 Ḥayūn (*ahal*). - (1.1.8). - 184, 186, 215.  
 al-Hbayla *mint* l'Arūsī *wuld* Dāf. - 229, 235.  
 el Heiba. - v. al-Hayba.  
 el Hiba. - v. al-Hayba.  
 Ḥmād *wuld* al-Amdanna *wuld* A'li *wuld* Sīd Aḥmad ar-Rgaybī. - 26, 207.  
 Ḥmād *wuld* Dāwud *wuld* Qāsim *wuld* Sīd Aḥmad ar-Rgaybī. - 26, 187.  
 Ḥmād *wuld* S'ayyad *wuld* A'li *wuld* Sīd Aḥmad ar-Rgaybī. - 26, 205.  
 Ḥmaydā *ibn* al-Qāḍī (*ahal*). - 229, 230, 233.  
 al-Ḥmaydnāt. - (1.2.7). - 187, 188, 215.  
 Ḥmaydūs (*ahal*). - 195, 196, 198, 199, 204, 228, 231, 232.  
 Hmeidouch (*ahel*). - v. Ḥmaydūs (*ahal*).  
 Hmidouch (*ahel*). - v. Ḥmaydūs (*ahal*).  
 Ḥnāfa *mint* Maḥlūl. - 230.  
 Ḥnāta *mint* al-Bād. - 234.  
 Ḥnāta *mint* Balḥayr. - 229, 230.  
 Ḥodh. - v. Ḥawz.  
 al-Husayn (*awlād*). - (2.1.2.3). - 130, 192, 204, 216.  
 al-Husayn *wuld* Mūsā *wuld* A'li *wuld* Sīd Aḥmad ar-Rgaybī. - 26, 192.  
 al-Hwārit. - (3.2.6). - 208, 216.

## I

- Ida ū 'Alī. - 83.  
 Ida ū Blal. - 65.  
 Ida ū 'Īs. - 235.  
 Idaw-'Aīch. - v. Ida u 'Īs.  
 Idaybusāt. - 199.  
 Idayqub. - 199, 237.  
 Idayšalli. - 234, 237.  
 Ideibouçat. - v. Idaybusāt.  
 Ideiboussat. - v. Idaybusāt.  
 Ideichelli. - v. Idayšalli.  
 Igīdi (*erg*). - 4, 29, 30, 40, 41, 45, 47, 82, 106, 131, 150, 155, 157, 190.  
 Igīl. - 4, 30, 37, 38, 41, 43, 82, 117, 204, 211, 228.  
 Iguidi. - v. Igīdi.  
 Imayma *mint* l'Arūsī. - 233, 235.  
 Imrikli. - 19, 21.  
 Isalmū *wuld* Bābā. - 237.  
 Ismael ould Bardī. - v. Ismā' il *wuld* al-Bārdi.  
 Ismā' il *wuld* al-Bārdi. - 195, 196, 197, 198, 199, 203, 206, 211.  
 Izarguien v. Zargiyūn.  
 Izik. - 21.

## J

- Jdīd (*wuld*). - 157.  
 Jenḥa. - v. Ġinha.

aj-jmel (aīt). - v. aġ-Ġmal (*ayt*).  
*Juby (Cap)*. - v. *Cap Juby*.

## K

Kachkarov. - 82.  
 Kasdan (L.). - 248.  
 al-Kdādra. - 83, 184, 188, 227.  
*Kedia d'Idjil*. - v. *Iġil*.  
 Khalil. - v. *Halil*.  
*al-Ksaby*. - 4, 37, 38, 47, 190.  
 Kunta. - 50, 71, 83, 106, 231, 232, 235.  
 al-Kuntī *wuld* Muḥammad *wuld* al-  
 Halil. - 233.

## L

Labbat *wuld* Sīdī Brahīm. - 237.  
 La Chapelle (F. de). - 83, 84, 169.  
 Laġlāl. - 83.  
 Laḥsan (*awlād*). - (2.1.2.2). - 130, 192,  
 195, 196, 197, 199, 204, 206, 216, 227,  
 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235,  
 236, 237, 244.  
 Laḥsan (*ayt*). - 18, 65, 81, 229.  
 Laḥsan u Hmād (*awlād*). - 187, 215.  
 Laḥsan *wuld* Faqīr *wuld* Qāsīm *wuld*  
 Sīd Aḥmad ar-Rgaybī. - 26, 191.  
 Laḥsan *wuld* Mūsā *wuld* Aḥmad *wuld* Sīd  
 Aḥmad ar-Rgaybī. - 26, 192.  
 Laḥsen. - v. *Laḥsan*.  
 Lalla *mint* Dīh *wuld* Nāh *wuld* Dāf. -  
 237.  
 Lalla *mint* Hmādī. - 233.  
 Lalla *mint* 'Ūmrī. - 233.  
 Lamsaw. - 208.  
 Lauzanne. - 202, 209.  
 Lbouihat. - v. *al-Bbayhāt*.  
 Le Borgne (Cl.). - 69, 83, 95, 97, 169.  
 Legouacem. - v. *al-Gwāsīm*.  
 Lekdadra. - v. *al-Kdādra*.  
 Leroy Ladurie. - 23, 82.  
 Lesourd. - 57, 83, 169.  
*Lgāda*. - v. *al-Gāda*.  
 Lgouacem. - v. *Rgaybāt al-Gwāsīm*.  
 Lhabib. - v. *al-Ḥabīb*.  
 Lilla *mint* Dāf. - 229, 230.

## M

Mā al-'Aynīn (le ṣayḥ ou Ṣayḥ). - 20, 55,  
 134, 157, 158, 160, 172, 176, 183.

Mā al-'Aynīn (*ahal*). - 55, 81, 180, 190,  
 197, 208.  
 Mā' al-'Aynīn *wuld* 'Amunī 'Umar. -  
 237.  
*Māgabāt al-Kubrā*. - 72.  
*Maghreb*. - 57, 67, 69.  
 al-Maġlūl *wuld* Muḥammad Ṣayn. -  
 195.  
*Mahmūd*. - 18.  
 Maḥmūd *wuld* Mḥammad *wuld* Ḥam-  
 dā. - 196, 202, 203, 204, 206, 207, 211,  
 227.  
 Maḥlūma *mint* Balḥāġ. - 228.  
 Maḥlūma *mint* Muḥammad *wuld*  
 'Abdallah. - 228.  
 Mammu *wuld* al-Ḥalīl. - 227.  
 Māna *mint* Graymiš. - 235.  
 Mnaytanna *mint* Dhīl. - 235.  
*Maḥṭayr (erg de la)*. - 4, 50, 159.  
*Maḥṭeir*. - v. *Maḥṭayr*. - 45, 48.  
 Mariam *mint* 'Alitam. - 234.  
 Mariam *mint* 'Amar. - 235.  
 Mariam *mint* Bābā Aḥmad. - 231.  
 Maroc. - 67, 68, 71, 111, 119, 129, 135.  
*Marrakech*. - 67.  
 Marshall Sahlins. - 14.  
 Ma'rūf *wuld* Sīdī Sālīm. - 237.  
 Marzūg *wuld* Bbayh *wuld* Qāsīm *wuld*  
 Sīd Aḥmad ar-Rgaybī. - 26.  
 Masa'ūd *wuld* ar-Rgaybī. - 209.  
 Maṭallah (*ahal*). - 235.  
 Maures. - 22, 75, 82, 99, 100, 104, 105,  
 125, 173, 178, 184, 191, 194.  
*Mauritanie*. - 5, 20, 32, 39, 41, 50, 57,  
 68, 78, 95, 159, 192, 194, 206.  
 Maš'ūf. - 71.  
 al-Mawlāt (*awlād*). - 21, 64, 156, 157,  
 200, 218.  
 Mawlāy Aḥli *wuld* Dīh *wuld* Nāh *wuld*  
 Dāf. - 237, 238.  
 Mawlūd *wuld* al-Amdanna. - 207.  
 Maymīna *mint* Ḥaymaddaha. - 235.  
 Maymuna *mint* 'Umar *wuld* Dāf. - 233.  
 Ma'fima *mint* 'Umar *wuld* Dāf. - 233,  
 235.  
 Mbāarak *wuld* Aḥmad al-Bārdi. - 156.  
 Mbāarak *wuld* S'ayyad. - 205.  
 Abarek ben Mahmoud. - 190.  
 Mbrayk *wuld* S'ayyad *wuld* Aḥli *wuld*  
 Sīd Aḥmad ar-Rgaybī. - 26.  
 Mechdouf v. Maš'ūf.  
*Méditerranée*. - 72.

- Meillassoux (Cl.). - 7.  
*La Mekke.* - 111, 112, 115, 140.  
 l-Mdanna *wuld* A'li *wuld* Sîd Ahmad ar-Rgaybî. - 26, 28, 183, 185, 207.  
 Meyara (ould). - v. A'li *wuld* Miyyāra.  
 al-Mgābūla *mint* Balhayr. - 229.  
 Mhaïmed. - v. Mḥaymmad.  
 Mhaimed ould Khalil. - v. Mḥaymmad *wuld* Muḥammad *wuld* al-Ḥalīl.  
 Mḥammad *wuld* Bahiyā *wuld* Aḥmad. - 231.  
 Mḥammad *wuld* Balhayr. - 229.  
 Mḥammad *wuld* Dāf. - 230, 232.  
 Mḥammad *wuld* Ḥaymaddaha (dit Ḥammū). - 235.  
 Mḥammad *wuld* Muḥammad *wuld* al-Ḥalīl. - 203, 227, 230.  
 Mḥammad *wuld* Muḥṭār *wuld* Dāf dit (al-Kahal). - 235.  
 Mḥammad *wuld* Nafa'. - 229.  
 Mḥammad *wuld* Šīḥ Mbārik. - 230.  
 Mḥammad *wuld* Sudānī. - 233.  
 Mḥayḡiba. - 230.  
 Mḥaymad *wuld* Muḥammad *wuld* al-Ḥalīl. - 202, 203, 206, 207, 209, 211.  
 M.I.F.E.R.M.A. - 234.  
*Mijik.* - 4, 38, 211.  
 Mintu *mint* Dīh *wuld* Nāḥ *wuld* Dāf. - 237.  
 Miyyāra (*ahal*). - (3.3.2). - 210, 216.  
 al-Mmay. - 192.  
 Mmayma. - 230.  
 Mmayya (*awlād* ou *ahal*). - (2.1.3). - 166, 192, 195, 204, 206, 216.  
*Mogador.* - 67.  
 Mohandel Maamoun. - v. Muḥamdil Mamūn *wuld* A'li Šayḥ.  
 Mohammed Abderrahman ould Ali ould Dhil. - v. Muḥammad 'Abd ar-Raḥman *wuld* Dhīl.  
 Mohammed Nadjim. - v. Muḥammad *wuld* Nāḡim.  
 Mohammed ould Khalil. - v. Muḥammad *wuld* al-Ḥalīl.  
 Mohammed Salem. - v. Muḥammad Sālim.  
 Mohammed Salem ould Afreyet. - v. Muḥammad Salim *wuld* Afrayṭ.  
 Mohandel Maamoun. - v. Muḥamdil Mamūn *wuld* A'li Šayḥ.  
 Mokhtar ould Hamidoun. - 14 et v. Muḥṭār *wuld* Ḥamidūn.  
 Moktar ould Najem. - Muḥṭār *wuld* Nāḡim.  
 Monod (Th.). - 82.  
 Monteil (V.). - 82, 93, 95, 169.  
 Montigny (A.). - 4.  
 Moulat(e) (oulad). - v. al-Mawlāt (*awlād*).  
 Mouret. - 200.  
 Moussa (oulad). - v. Mūsā (*awlād*).  
 al-Mrayti. - 4, 37, 38.  
 Mrazgiya. - (1.1.4). - 184, 186, 215.  
*al-Msīd.* - 4.  
 al-Mudnīn. - (2.4). - 28, 55, 117, 153, 157, 158, 183, 184, 185, 206, 207, 216, 220, 246.  
 Muḡbislamāt *mint* al-Bašra. - 231.  
 Muḥamdil Mamūn *wuld* A'li Šayḥ. - 194, 196, 211.  
 Muḥammad 'Abd ar-Raḥman *wuld* Dhīl. - 206, 210, 211.  
 Muḥammad Aḥmad (*ahal*). - (3.3.6). - 210, 216.  
 Muḥammad al-Amīn *wuld* al-Afrayṭ. - 230.  
 Muḥammad al-Muḥṭār *wuld* an-Ndī. - 22, 81, 82.  
 Muḥammad Fādil *wuld* Dāf dit Bawba. - 229, 231, 236.  
 Muḥammad Mūsā (*ahal*). - 193.  
 Muḥammad Sālim (*ahal*). - 83, 210.  
 Muḥammad Sālim (*ahal*). - (3.3.7). - 216.  
 Muḥammad Sālim *wuld* 'Abd al-Ḥayy. - II et *passim* (v. doc. annexe tome I).  
 Muḥammad Sālim *wuld* al-Afrayṭ. - 194, 203.  
 Muḥammad Sālim *wuld* Aḥmad Bābā *wuld* Dhīl. - 210, 211.  
 Muḥammad Šayn. - 195.  
 Muḥammadu *wuld* Buddha. - 234.  
 Muḥammad *wuld* al-Ḥalīl *wuld* Ḥamdā. - 183, 191, 193, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 227, 230.  
 Muḥammad *wuld* 'Amar. - 207.  
 Muḥammad *wuld* ar-Rgaybî. - 209.  
 Muḥammad *wuld* Bāra. - 192.  
 Muḥammad *wuld* Braḥīm *wuld* Dāwud *wuld* Qāsim *wuld* Sîd Aḥmad ar-Rgaybî. - 186.

Muḥammad *wuld* Brahīm *wuld* al-Afrayīt. - 192, 203.  
 Muḥammad *wuld* l-Amḍanna. - 207.  
 Muḥammad *wuld* Mawlāy Aʿli *wuld* Dīh *wuld* Nāh *wuld* Dāf. - 237.  
 Muḥammad *wuld* Muḥamdu Mbārik. - 237.  
 Muḥammad *wuld* Mūsā *wuld* Aʿli *wuld* Sīd Aḥmad ar-Rgaybī.  
 Muḥammad *wuld* Nāḡim. - 193, 194, 197, 198, 207, 227.  
 Muḥammad *wuld* Nāh. - 234.  
 Muḥammad *wuld* Nuwār. - 235.  
 Muḥammad *wuld* Sīdī Aḥmad. - 184, 186.  
 Muḥammad *wuld* Sīdī Sālim. - 198, 199.  
 Muḥammad *wuld* Yūsūf *wuld* ʿAbd al-Hayy. - 156.  
 Muḥṭār Sālim *wuld* Hmaydī. - 237.  
 Muḥṭār *wuld* Dāf. - 229, 231, 235, 236.  
 Muḥṭār *wuld* Ḥamidūn. - 63, 169, 192.  
 Muḥṭār *wuld* Nāḡim. - 202.  
 Murphy (R.F.). - 248.  
 Mūsā (*ahal*). - 193.  
 Mūsā (*awlād*). - (2.1). - 28, 29, 30, 31, 33, 60, 63, 97, 110, 117, 153, 159, 160, 161, 166, 183, 184, 185, 192, 193, 200, 201, 202, 204, 205, 207, 208, 209, 212, 216, 218, 219, 220, 232, 234, 246.  
 Mūsā *wuld* Aʿli *wuld* Sīd Aḥmad ar-Rgaybī. - 26, 28, 183, 185, 192.  
 al-Mwisāt. - (3.2.3). - 208, 216.  
 al-Mzarreb. - 4, 37, 38, 201.  
 el-Mzerreb. - v. *al-Mzarreb*.

## N

Nabḡuḥa *mint* Dīh *wuld* Nāh *wuld* Dāf. - 237.  
 Nabḡuḥa *mint* Šīḥ Aḥmad.  
 Naḡḡa *mint* Nāh. - 233.  
 Nāḡim. - 227.  
 Nāḡim *wuld* ar-Rgaybī. - 209.  
 Naha *mint* Aḥmadu. - 237.  
 Nāh *wuld* Dāf. - 96, 97, 229, 230, 232, 233, 236, 237.  
 Nāh *wuld* fʿArūsī. - 235.  
 Nāh *wuld* Ḥammada. - 234.  
 Nazza *mint* Aʿli Sālim. - 234.  
 Ndār. - 16, 68, 80, 160 (*équivalent de Saint Louis*).

Ngiya *mint* Dāf. - 229, 230.  
 an-Nḥabbuḥa *mint* Dīh. - 237.  
 an-Nḥabbuḥa *mint* Nāh. - 234.  
 Niger. - 68.  
 Nouakchott. - 81, 82, 84.  
 Noun (*oued*). - v. *Nūn (wād)*.  
 an-Nuḥa *mint* Nāh. - 233.  
 Nūn (*wād*). - 15, 20, 21, 22, 29, 50, 63, 67, 69, 70, 73, 79, 83, 130, 134, 160, 162, 165, 172, 201.

## O

el Ouali. - v. *al-Wālī*.  
 Ouarane. - v. *Wāran*.  
 Ouasti Malek. - 82, 83.  
 Ould Aīda. - v. *Sīd Aḥmad wuld Aḥmad wuld Sīd Aḥmad wuld Aydda*.  
 el Oueli. - v. *al-Wālī*.  
 el Oueli. - v. *al-Wālī*.

## P

Patay (R.). - 247.  
 Pellat (Ch.). - 169.  
 Perrigault (J.). - 193, 247.  
 Peters (E.). - 247.  
 Puigaudeau (O.). - 83.

## Q

al-Qādī (*ahal*). - (1.1.6).  
 al-Qādī (*awlād*). - (2.1.2.1). - 130, 192, 193, 195, 196, 199, 203, 204, 206, 207, 208, 211, 216, 219, 220, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238.  
 al-Qādī *wuld* Mūsā *wuld* Aʿli *wuld* Sīd Aḥmad ar-Rgaybī. - 192.  
 Qalla *mint* Dāf. - 229, 230.  
 Qalli *mint* ʿUmar *wuld* Dāf. - 233.  
 Qāsīm *wuld* Aḥmad ar-Rgaybī. - 19, 26, 29, 30, 185, 188, 215.  
 Qulūl *mint* Nāh. - 233.

## R

Rachid. - v. *Rašīd*.  
 ar-Rāmā. - (1.3.4). - 192, 215.

- Ramī *wuld* Faqīr *wuld* Qāsim *wuld* Sīd Ahmad ar-Rgaybī. - 191.  
 Rašīd (*ahal*). - (3.3.3). - 210, 211, 216.  
 Reviere de Mauny. - 83.  
 ar-Rgaybī *wuld* Dlaymi. - 209.  
*Rhallaman*. - v. *Ġalamān*.  
*Rio de Oro*. - 194, 196, 197, 198, 204, 211.  
 Romains. - 104.
- S
- Saddāfa *wuld* Nāh. - 233, 234.  
 as-Saddīq *wuld* Faqīr *wuld* Qāsim *wuld* Sīd Ahmad ar-Rgaybī. - 191.  
*Sāgia*. - v. *Sāgya al-Hamrā'*.  
*Sāgya al-Hamrā'*. - 4, 15, 21, 42, 50, 64, 65, 66, 69, 116, 117, 119, 151, 152, 153, 154, 155, 158, 166, 171, 172, 173, 182, 183, 209, 219.  
 Sahara espagnol. - 35, 197.  
 Sahara occidental et nord-occidental. - 4, 19, 30, 39, 41, 42, 45, 49, 50, 82, 99, 119, 129, 171, 174, 199, 202, 249, 250.  
 Saḥīl (Rgaybāt). - 185, 214 et *passim*.  
 Saḥlā *wuld* f'Arūsī *wuld* Dāf. - 235.  
 Saḥlā *wuld* Muḥtār *wuld* Dāf. - 235.  
 Saḥīd *wuld* Ġummāni. - 186.  
 Saḥīd *wuld* S'ayyad *wuld* A'li *wuld* Sīd Ahmad ar-Rgaybī. - 205.  
*Saint-Louis*. - 16, 20, 68, 191, 203.  
 Sālah *wuld* Bayrūk. - 206.  
 Šalāika. - (*ahal*). - (1.2.3). - 166, 187, 189, 215.  
 Salem (Aulad). - v. Sālīm (*awlād*).  
 Salem (oulad). - v. Sālīm (*awlād*).  
 Sālīm (*ahal*). - (2.3.1). - 207, 216.  
 Sālīm (*awlād*). - 21, 156, 157, 193.  
 Sālīm *wuld* f'Arūsī *wuld* Dāf. - 235.  
 Šālka mint Daha. - 235.  
 Sallām. - (1.2.6). - 96, 180, 187, 188, 189, 215, 222.  
 Sallām. - 24, 25.  
*Sallām (agalt)*. - 50.  
 Šālma mint Bābā. - 234.  
*Sawrā*. - 79.  
 Sayni *wuld* Ahmad Bābā *wuld* Šalḥ *wuld* Darwīš. - 197.  
 Sayyad *wuld* 'Abd al-Ḥayy. - 156.  
 S'ayyad *wuld* A'li *wuld* Sīd Ahmad ar-Rgaybī. - 28, 183, 185, 205.
- Sayyidī Ahmad ar-Rgaybī. - v. Sīd Ahmad ar-Rgaybī.  
 Sdādga. - (1.3.2). - 192, 215.  
*Segiet el Hamra*. - v. *Sāgya al-Hamrā'*.  
*Seguia*. - v. *Sāgya al-Hamrā'*.  
*Seguiat*. - v. *Sāgya al-Hamrā'*.  
 Sellam. - v. Sallām.  
*Sénégal*. - 15, 68, 76, 102, 206.  
 ash-Shayḥ Ma' l-ainīn. - v. Mā' al-'Aynīn.  
 Šiba' (*ahal*). - (1.1.5). - 184, 186, 215.  
 Sīd Ahmad ar-Rgaybī. - 9, 18, 19, 20, 24, 25, 26, 27, 29, 30, 55, 116, 135, 152, 154, 157, 158, 159, 166, 180, 183, 184, 207.  
 Sīd Ahmad *wuld* Ahmad *wuld* Sīd Ahmad *wuld* Aydda. - 63, 197.  
 Sīd Ahmad *wuld* al-Bayšī. - 233.  
 Sīd Brayk. - 208.  
 Šidia. - v. Šīdiya.  
 Šīdī 'Abdallah Mūsā (*ahal*). - (1.1.7). - 184, 186, 215.  
 Šid Ahmed ould Aīda. - v. Sīd Ahmad *wuld* Ahmad *wuld* Sīd Ahmad *wuld* Aydda.  
 Šīdī Ahmad ar-Rgaybī. - v. Sīd Ahmad ar-Rgaybī.  
 Šīdī Ahmad *wuld* ar-Rgaybī. - 209.  
 Šīdī Ahmed Rgueibi. - v. Sīd Ahmad ar-Rgaybī.  
 Šīdī 'Alim (*ahal*). - (1.1.9). - 184, 186, 215.  
 Šīdī al-Kawrī *wuld* 'Umar. - 210.  
 Šīdī 'Allal (*ahal*). - (1.2.2). - 134, 187, 189, 190, 215.  
 Šīdī 'Allal *wuld* Yaḥya *wuld* Dāwud *wuld* Brahīm *wuld* Qāsim *wuld* Sid Ahmad ar-Rgaybī. - 187, 188.  
 Šīdī Ḥmād (*awlād*). - (1.2.8). - 187, 188, 215.  
 Šīdī *wuld* 'Abdaynī. - 237.  
 Šīdī *wuld* Brahīm Mḥammad. - 233.  
 Šīdiya (Šayḥ). - 200.  
 Šīd Muḥammad *wuld* Dāwud *wuld* A'li *wuld* Sīd Ahmad ar-Rgaybī. - 26, 207.  
 Šidna Boubaccar Siddig (oulad). - 20.  
 Šmāīl. - 208.  
 Šmara. - 4, 17, 21, 37, 38, 134, 172, 176, 200.  
 Šolb. - v. Šulb.  
 Souaad. - v. Swā'ad.

Souad. - v. Swā'ad.  
 Soudan. - 5, 66, 76, 77, 78, 99, 102, 156, 196.  
 Sous. - v. Sūs.  
 Sowayan (S.). - 248.  
 Sud-marocain. - 73, 83, 134, 172.  
 Sūfī (*ahal*). - 193.  
 Sulb. - 42, 82.  
 Šultāna *mint* Sīd Aḥmad ar-Rgaybī. - 19.  
 Sūs. - 129.  
 Swā'ad (2.2). - 28, 29, 30, 33, 117, 158, 159, 183, 184, 185, 194, 196, 205, 206, 207, 210, 211, 216, 218, 220, 246.  
 Swayḥil *al-Abyād*. - 209.  
 Swūlim (*ahal*). - 189.

## Š

Šagga. - 4, 37, 38.  
 Šas (*erg*). - 4, 41, 47, 72, 131, 157, 161.  
 Šayḥ Mā'al-ʿAynīn. - v. Mā' al-ʿAynīn.  
 Šayḥ Sīdiya. - v. Sīdiya.  
 Šayḥ *wuld* ʿAbaydī. - 209.  
 Šayḥ *wuld* Ḥaymad. - 188.  
 Šayḥ *wuld* Maḥlūl. - 229.  
 Šayn *wuld* Faqīr *wuld* Qāsim *wuld* Sīd Aḥmad ar-Rgaybī. - 191.  
 aš-Šbayka. - 4, 18, 20, 31, 35.  
 Šīḥ (*awlād*). - (3.2). - 28, 29, 30, 31, 33, 117, 153, 157, 158, 159, 183, 184, 185, 208, 209, 210, 216, 218, 219, 220, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 236, 245, 246.  
 Šīḥ Mbārik. - 229.  
 Šīḥ *wuld* Aʿmar *wuld* Sīd Aḥmad ar-Rgaybī. - 26, 28, 185.  
 Šingīti. - 4, 37, 38, 63, 67, 80, 160, 175, 176, 177, 183, 196, 228.  
 Šurfa. - 83.  
 Šwaynāt. - (1.3.6). - 192, 215.

## T

Tafilalet. - v. Tafilālt.  
 Tafilālt. - 40.  
 Taḡakānt. - 16, 17, 23, 27, 28, 50, 71, 78, 83, 154, 155, 156, 157, 172, 175, 176, 187.

Taḡānt. - 16, 63, 202, 235.  
 Tahalat. - v. Thalāt.  
 at-Tahar *wuld* Tālab *wuld* Aʿmar *wuld* Sīd Aḥmad ar-Rgaybī. - 26.  
 Tajakant. - v. Taḡakānt.  
 Takna. - 15, 18, 29, 30, 50, 63, 64, 65, 67, 78, 81, 83, 116, 129, 130, 131, 134, 153, 154, 155, 159, 172, 173, 175, 176, 177, 192, 219, 229, 232.  
 Tālab Hamād (*ahal*) (1.3.7). - 192, 215.  
 Tālab *wuld* Aʿmar *wuld* Sīd Aḥmad ar-Rgaybī. - 20, 28, 185.  
 Tālib (*awlād*). - (3.1). - 28, 29, 30, 31, 33, 117, 157, 158, 159, 183, 184, 185, 206, 207, 208, 210, 211, 216, 220, 246.  
 Tamimišāt. - 38.  
 Tanazrūf. - 72.  
 Tandḡa. - 199, 237, 238.  
 Taoudenni. - v. Tawdanni.  
 Taqiyu *wuld* Aydda. - 234.  
 Tarfaia. - v. Tarfaya.  
 Tarfaya.  
 Taslam *mint* Muḥammad *wuld* ʿAbdallah. - 231.  
 Tawdanni. - 209.  
 at-Taytu *mint* Dāf. - 229, 231, 236.  
 Tazwa Miran. - 19.  
 Tekna. - v. Takna.  
 Tendḡa. - v. Tandḡa.  
 Tfariti. - 4, 37.  
 Tfarrāh *mint* Dīḥ *wuld* Nāḥ *wuld* Dāf. - 237.  
 Tfarrāh *mint* Ḥabbudi. - 237.  
 Tfarrāh *mint* Nāḡim *wuld* Rgaybī. - 234.  
 at-Tfayla *mint* al-Husayn. - 229.  
 Thālāt. - (3.3). - 28, 29, 55, 117, 153, 158, 159, 180, 183, 184, 185, 188, 196, 203, 205, 206, 210, 211, 216, 218, 220, 227, 235, 236, 237.  
 Tidrārīn (*awlād*). - 29, 116, 169, 193.  
 Tiḡikḡa. - 37, 38.  
 Tillion (G.). - 247.  
 Timbouctou. - v. Tombouctou.  
 Tīndouf. - v. Tīndūf.  
 Tīndūf. - 4, 16, 17, 20, 23, 37, 38, 42, 50, 80, 82, 117, 134, 155, 171, 172, 175, 176, 177.  
 Tīris. - 4, 6, 31, 40, 42, 50, 63, 91, 99, 144, 158, 159, 171, 172, 175, 176, 177.  
 Tīsint. - 70.  
 Tīšit. - 37, 38.

*Tišla*. - 4, 37.  
*Tiznit*. - 176.  
*Tnāḥa (ahal)*. - (2.3.3). - 207, 216.  
*Touat*. - v. *Twāt*.  
*Tombouctou*. - 66, 67.  
*Tombutto*. - v. *Tombouctou*.  
*Tourine*. - v. *Turīn*.  
*Trancart*. - 941.  
*Tranchant*. - 203.  
*Trārza*. - 16, 63, 83, 159, 172, 173, 194, 199, 237, 238.  
*Turasīn*. - 38.  
*Turīn*. - 4, 37.  
*Tursān*. - 83.  
*Twābir*. - 83.  
*Twareg*. - 66, 67, 82, 93, 94.  
*Twāt*. - 72, 79, 190.  
*Twyfa wuld 'Amayyar*. - 209.

## U

'Umar *wuld at-Thālī*. - 210.  
 'Umar *wuld Dāf*. - 29, 230, 232, 233.  
*Umm ad-Drūss*. - 82.  
*Ūsā (ayt)*. - 64, 202.

## V

*Vunvāna mint Dīh wuld Nāḥ wuld Dāf*. - 237.  
*Vunvāna mint Muḥṭār wuld Dāf*. - 235.

## W

*Wadān*. - 4, 37, 38, 228, 230, 231, 232.  
*Wadane*. - v. *Wadān*.  
*al-Wālī wuld al-Bārdi*. - 195.

*al-Wālī wuld Mā'al-'Aynīn*. - 158, 206, 209, 211.  
*Warān*. - 4, 45, 47, 72, 90, 161.  
*Wayāhi wuld Nāḡim*. - 209.

## Y

*Yaggūt*. - 192.  
*Yagut*. - v. *Yaggūt*.  
*Yagūtiyya (awlād)*. - (2.1.2). - 192, 193, 195, 216.  
*Yahyā (ahal)*. - (1.1.2). - 184, 186, 195, 215, 235.  
*Yahyā al-Abyād*. - 230.  
*Yahyā al-Kāḥal (ahal)*. - 229, 230, 231, 233.  
*Yahyā wuld Braḥīm wuld Dāwud wuld Qāsim wuld Sīd Aḥmad ar-Rgaybī*. - 186, 187.  
*Ya'la wuld Bbayh wuld Qāsim wuld Sīd Aḥmad ar-Rgaybī*. - 26.  
*Yatti*. - 4, 42, 82.  
*Yeilani ben Faraji*. - 83.  
*Yetti*. - v. *Yatti*.

## Z

*Zammūr*. - *passim*.  
*Zammūr (galta)*. - 4, 21.  
*Zargī'n*. - v. *Zargiyīn*.  
*Zargiyīn*. - 29, 116.  
*Zaynab mint al-Bakkay*. - 235.  
*Zayza mint 'Umar wuld Dāf*. - 233.  
*Zemmour*. - v. *Zammūr*.  
*Zouérate*. - 234.  
*Zoug*. - v. *Zūg*.  
*Zūg*. - 211.  
*Zwayna mint Dāf*. - 229, 231.

## TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE .....	5
INTRODUCTION .....	9
CHAPITRE I	
Espace économique et territoire	15
I. Territoire et terrains de parcours : Parenté et nomadisme .....	16
A. L'espace pastoral au XVII <sup>e</sup> siècle et au XVIII <sup>e</sup> siècle .....	18
B. L'évolution démographique .....	23
C. L'espace pastoral au XIX <sup>e</sup> siècle et au XX <sup>e</sup> siècle .....	28
II. Chameaux et chameliers .....	35
A. Le chameau : contraintes techniques.....	36
B. Les chameliers : contrainte sociale .....	48
III. Le rôle vital de la périphérie .....	63
A. Les pâturages-refuges.....	63
B. Les marchés.....	66
C. La violence .....	71
CHAPITRE II	
Espace social et territoire	85
I. L'unité domestique : la tente.....	85
A. La famille et son troupeau.....	86
B. La science du berger ignorant.....	98
C. La femme et l'ombre, l'homme et la lumière .....	106
II. L'unité de résidence : le campement.....	122
A. Sites, situations et organisation spatiale.....	123
B. Les relations de voisinage.....	132
C. Les rythmes de la vie quotidienne .....	142

III. L'unité de nomadisation : la fraction.....	148
A. Le contrôle territorial .....	149
B. Un organisme chargé du contrôle territorial : l'ayt arba ʿin.....	162

### CHAPITRE III

Le territoire : un espace politique.....	171
I. Antagonismes segmentaires et répartition territoriale.....	174
A. Le pouvoir des aînés et la rivalité entre les frères.....	175
B. Lignages aînés et lignages cadets .....	184
II. Politiques, femmes et chameaux.....	217
A. Rôle politique et économique des notables .....	217
B. L'alliance matrimoniale .....	222
CONCLUSION.....	249
SOURCES BIBLIOGRAPHIQUES.....	251
ARCHIVES ET DOCUMENTS INÉDITS.....	267
GLOSSAIRE .....	271
INDEX NOMINUM .....	275

### TABLE DES FIGURES ET CARTES

Carte du Sahara occidental.....	4
Répartition des fractions Rgaybāt au début du XX <sup>e</sup> siècle.....	33
Modèle de répartition des fractions dans le temps et dans l'espace .....	34
Carte des chemins de la transhumance.....	37
Carte des pistes chamelières.....	38
Espace économique et territoire au début du XX <sup>e</sup> siècle .....	80
La tente : disposition des espaces intérieurs .....	113
L'espace domestique .....	121
Espaces de liberté, activités économiques et hiérarchie sociale .....	122
Modèle de campement.....	126
Mahşar .....	127
Modèle d'Anawal .....	128
Espaces différenciés au cours de la journée .....	141
Tableau des heures .....	143
Organisation du contrôle territorial lorsque plusieurs fractions ou sous-fractions stationnent autour du même puits .....	148
Ayt Arba ʿin .....	166
L'espace politique aux XVII <sup>e</sup> et XVIII <sup>e</sup> siècles .....	175
L'espace politique au XIX <sup>e</sup> siècle.....	176
L'espace politique au début du XX <sup>e</sup> siècle .....	177
Schéma généalogique général.....	185
Schéma structurel.....	214
Mariages à l'intérieur du lignage. Les femmes circulent des cadets vers les aînés .....	236
Mariages à l'intérieur du lignage. La femme circule des aînés vers les cadets dominants .....	238

Modèle n° 1 de l'alliance chez les Rgaybāt.....	240
Modèle n° 2 de l'alliance chez les Rgaybāt.....	241
Modèle n° 3 de l'alliance chez les Rgaybāt.....	242
Le <i>trāb</i> ar-Rgaybāt : un espace politique .....	246





---

Achevé d'imprimer par  Corlet, Imprimeur, S.A.  
14110 Condé-sur-Noireau (France)  
N° d'imprimeur : 4077 - Dépôt légal : novembre 1989  
*Imprimé en C.E.E.*

