



HAL
open science

Corps, tentes et campements en mouvements : texture du politique au Sahara Occidental

Sébastien Boulay

► **To cite this version:**

Sébastien Boulay. Corps, tentes et campements en mouvements : texture du politique au Sahara Occidental. Sébastien Boulay; Francisco Freire. Culture et politique dans l'Ouest saharien : Arts, activisme et État dans un espace de conflits, L'étrave, pp.391-422, 2017, 978-2-35992-044-4. hal-03722809

HAL Id: hal-03722809

<https://hal.science/hal-03722809>

Submitted on 20 Jul 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.

CORPS, TENTES ET CAMPEMENTS EN MOUVEMENTS

TEXTURE DU POLITIQUE AU SAHARA OCCIDENTAL

*Sébastien BOULAY*¹

Résumé

S'inscrivant dans l'approche d'inspiration foucaldienne de Bayart et Warnier (2004) qui ont récemment souligné l'importance de la culture matérielle dans les processus de subjectivation et les rapports de pouvoir, ce texte analyse la place de la tente bédouine dans les luttes politiques et dans les formes d'activisme visibles aujourd'hui au Sahara Occidental. Cette analyse s'appuie sur des matériaux ethnographiques recueillis en Mauritanie, en 1999 et 2000, ainsi que sur des compositions poétiques récemment découvertes et contextualisées au Sahara Occidental, performées par deux poètes sahraouis engagés, le premier combattant de l'Armée de libération sahraouie (ALS), le second originaire de la ville de Tan Tan et longtemps prisonnier politique dans les geôles de Hassan II. Ce texte montre en quoi la présence physique et la mise en mouvement de la tente et des corps féminins dans l'espace public à la fois incarnent la lutte pacifique du peuple sahraoui et perturbent les rapports de force sur le terrain.

Mots clés

Tente, campement, activisme, résistance, culture matérielle, poésie, corps, martyr, Sahara Occidental

La tente noire est présente chez les peuples de pasteurs nomades depuis l'ouest du Sahara jusqu'en Asie centrale, dans différentes déclinaisons architecturales et lexicales (Feilberg, 1944). Dans le monde arabe, elle est nommée tantôt *bayt aš-ša^cr²* « maison de poil », tantôt *ḥayma*, dernière dénomination qui s'est maintenue du Sénégal à l'Oued Noun et de la région de Gao, au Mali, aux rivages atlantiques du Sahara où la tente présente une remarquable unité stylistique : architecture textile de petite taille, non compartimentée, de forme pyramidale, de montage et de transport aisés. A partir du milieu du XX^e siècle, la *ḥayma* noire ouest-saharienne a commencé à être réalisée en bandes de cotonnade importées. Puis, dans le contexte des sécheresses, de la sédentarisation et de l'urbanisation des années 1960 et 1970, la tente blanche s'est imposée au nom des facilités techniques et ornementales qu'elle offrait pour assez largement reléguer aujourd'hui les tentes noires à l'état de curiosités folkloriques.

Les mutations sociales et culturelles connues par les populations ouest-sahariennes depuis cinquante ans ainsi que la géopolitique régionale depuis les indépendances nord et ouest-africaines eurent pu effacer définitivement la *ḥayma* du paysage habité, hormis chez les derniers

¹ Maître de conférences en anthropologie, Université Paris Descartes-Faculté des sciences humaines et sociales de la Sorbonne, membre de l'UMR 196 CEPED (IRD-UPD).

² Voir la note sur la transcription de l'arabe et du *ḥassâniyya* en fin de texte.

pasteurs ou bergers salariés qui restent attachés à la vie bédouine. Mais si la grande majorité de la société ouest-saharienne n'habite plus la tente, lui préférant les maisonnettes de ciment ou les villas climatisées, celle-ci reste pourtant présente dans les moments clés de la vie sociale et culturelle. Elle semble également rester au cœur des dynamiques politiques, place que Pierre Bonte avait bien mise au jour dans ses travaux sur l'Émirat de l'Adrar, voyant en la tente un « symbole féminin du pouvoir » (1998 : 1253-1254), aspect dont je souhaiterais poursuivre l'exploration dans le présent texte. Je m'appuierai pour ce faire sur les propositions théoriques de Jean-François Bayart et Jean-Pierre Warnier (2004) qui ont mis en évidence, dans le sillage des travaux de Michel Foucault, la place centrale de la culture matérielle (artefacts, corps, techniques) dans les processus de subjectivation et dans les rapports de pouvoir.

C'est en fait la découverte fortuite en 2010 d'un incroyable hommage poétique dédié à la *hayma* ouest-saharienne qui me fit revenir à ce premier chantier anthropologique. Inauguré en 1999 et 2000 lors d'une enquête doctorale de dix-huit mois menée dans différentes régions de Mauritanie, ce chantier devait donc me conduire au Sahara Occidental en 2011, sur les traces de ce poème, performé par un artiste du Front Polisario dénommé Za°im °Ellâl. Entendu quelques mois avant les événements de Gdeim Izik (octobre-novembre 2010), gigantesque campement de protestation sahraoui installé à une dizaine de kilomètres de Laâyoune (Sahara Occidental sous occupation marocaine), ce poème me fit de nouveau réfléchir à la symbolique de la tente et du campement dans la vie sociale et politique régionale, il m'obligea également à élargir mes travaux de la culture matérielle à la littérature orale, de la Mauritanie au Sahara Occidental³.

Dans ce texte, il s'agira de saisir comment la tente, modeste habitation textile de la famille nomade ouest-saharienne, promise au mieux à une patrimonialisation commémorant la vie bédouine d'antan, est devenue, dans le contexte géopolitique régional contemporain, un enjeu majeur des compétitions nationales autour de ce territoire disputé et un élément central des « technologies de pouvoir » (Foucault, 1994). Ainsi tenterai-je de mettre au jour le processus par lequel la tente en est venue à incarner un support essentiel de contestation et d'émancipation. Je souhaiterais dans le présent texte éclairer ce processus en partant de mes premiers travaux de terrain en Mauritanie, que je revisiterai à partir de cette composition poétique et politique dédiée à la tente, à la suite de laquelle je proposerai enfin quelques analyses sur les formes (féminines surtout) d'activisme politique au Sahara Occidental aujourd'hui.

³ Mes recherches au Sahara Occidental ont été soutenues par le programme MIPRIMO (« La migration prise aux mots », financement ANR 2010-2013), puis par le projet de recherche MINWEB (« Minorités numériques et circulation de messages politiques sur le Web au Sahara », financement Emergence-Ville de Paris, 2014-2016).

1 La tente et le campement dans la vie sociale et politique ouest-saharienne

Avant d'interroger la place de la tente dans les dynamiques politiques contemporaines ouest-sahariennes, je souhaite donc revenir sur les données ethnographiques rassemblées au cours de ma recherche doctorale (2003a), qui permettent de saisir l'importance particulière⁴ de cette architecture textile dans la société maure ou *biḡân*⁵.

1.1 Toute la société résumée dans la tente

Dès le début de mes recherches doctorales en 1999, je me rendis compte qu'il était finalement assez peu concluant de questionner les *Biḡân* mauritaniens sur l'importance sociale de la tente, sans doute parce que celle-ci était encore trop présente dans les esprits et les pratiques du quotidien. En Mauritanie, elle n'est pas explicitement considérée comme un/du patrimoine, ni vraiment mise en avant comme cela peut être le cas de la poésie ou de la musique, qui ont toujours été considérées comme les fleurons de cette culture. Ce pan matériel de la culture semble enfoui dans les habitudes et l'inconscient collectif et n'est donc pas considéré comme un sujet de discussion sérieux, encore moins digne d'une recherche universitaire. Afin de ne pas nous égarer dans la découverte de cette architecture en apparence très simple, je partirai de l'idée selon laquelle la *ḡayma* serait finalement une sorte de concept tridimensionnel puisqu'elle est tout à la fois « de la » matière, « de » l'espace et « du » social.

La tente est d'abord un artefact, fait de différentes matières, fabriqué et manipulé depuis des siècles selon des techniques spécifiques. A la fois objet transportable et architecture repérable de très loin dans le désert, la tente présente des dimensions modestes, qui varient toutefois selon le prestige de la famille qu'elle abrite, mais aussi selon le type de nomadisme pratiqué et la fréquence des déplacements. Sa forme pyramidale lui confère un style dans lequel les populations ouest-sahariennes se reconnaissent, même s'il admet des variantes locales⁶.

A la fois objet et architecture, la tente ouest-saharienne est le résultat d'un ensemble de procès techniques, allant de la tonte des animaux à l'assemblage des différentes bandes tissées

⁴ Vivant jadis très majoritairement sous ces habitations de toile mobiles, les populations ouest-sahariennes s'autodésignaient par l'expression *ahl le-ḡyam* (« gens des tentes »).

⁵ Dénomination prise ici dans son acception culturelle large renvoyant à une société hiérarchisée et segmentée, mais partageant un espace, une langue, une culture matérielle, des pratiques (artistiques, alimentaires, religieuses, etc.) et une éthique.

⁶ Voir par exemple Andrews (1971) pour le Sud marocain et le nord du Sahara Occidental.

du vélum, en passant par le filage de la laine et le tissage, activités techniques que l'ode poétique évoquée plus loin dans ce texte décrit par le menu. Ces activités techniques mobilisaient quasiment à longueur d'année les femmes dans les campements, tous statuts sociaux confondus, dans le cadre de travaux individuels et – bien plus souvent – collectifs, connus sous le nom de *twîze* (Boulay, 2003b). Fabriquer, pour de jeunes mariés, puis réparer les tentes tous les trois ou quatre ans rythmait donc la vie sociale et économique des campements. La vie matérielle de la tente était étroitement imbriquée avec la vie de la famille qu'elle abritait, l'accession par un jeune couple à sa première tente passant par des étapes fortement ritualisées (Boulay, 2003a).

De fait, dans cette société, la tente concrétise l'unité sociale minimale, la famille conjugale, celle-ci étant également désignée par le terme « *ḥayma* ». Passées les premières années de mariage au cours desquelles le couple vit entre les deux campements des parents des deux époux et passe les nuits sous un abri discret de cotonnade blanche monté à l'écart du campement, il dresse sa première tente au moment de la naissance du second voire du troisième enfant, obtenant alors une véritable reconnaissance sociale en tant que « famille » (Boulay, 2007), au sein de l'ensemble résidentiel plus large qu'est le campement (*vrîg*), dont les tentes sont liées par des relations de parenté, de solidarité et/ou de dépendance.

Interdite de participation à la confection de sa tente⁷ – sans doute parce qu'elle renvoie métaphoriquement à son propre corps –, l'épouse se « contentera » de l'entretenir régulièrement par la suite en renouvelant et en réparant le vélum de sa tente, qui lui restera intimement associée. Cette étroite association entre l'architecture textile et le corps féminin se retrouve d'ailleurs dans la terminologie anatomique de ses différentes composantes⁸. L'ouverture de la tente est appelée *fum əl-ḥayma*, « la bouche de la tente », alors que la partie arrière est toujours nommée *es-sahwa*, « le derrière », « la croupe ». Les quatre ou six cordes latérales sont nommées *eḍ-ḍhûra*, « les échines », tandis que les pièces de tissu qui renforcent parfois le vélum au niveau de ces points de tension latéraux sont appelées *eḍ-ḍlû^ca* (pl. de *ḍal^ca*), « les côtes » de la tente. Sur le sommet de la tente noire trône un petit anneau de laine blanche festonnée appelé *al-wad^ca*, « le cauris ». Le pignon de la tente est enfin encadré d'un motif brodé en fil de laine blanche, nommé « le collier » *el-glâda* (Boulay, 2003a).

Le *wad^ca* « cauris » placé au sommet de toute tente noire symboliserait les coiffures féminines traditionnelles (*dafra*) d'autrefois⁹. Par l'esthétique de la coiffure, les femmes

⁷ Celle-ci était généralement réalisée par la mère de la jeune mariée et par ses parentes et amies.

⁸ On retrouve cette modalité de description anatomique du réel dans la toponymie maure ou encore la parenté.

⁹ Sur ces coiffures féminines, voir notamment les très belles planches publiées dans *Arts et coutumes des Maures* (Puigauveau, 2000 : 159, 161, 163, 165, 167, 169).

marquaient leur identité « tribale »¹⁰ et statutaire. La réalisation de la coiffure prenait environ deux journées et se terminait par le tressage des nattes des côtés et du dos, auxquelles on intégrait de nombreux ornements dont le fameux « cauris » (Puigauveau, 2000). Mais la parure féminine consistait surtout en ses bijoux (colliers, boucles d'oreilles, bracelets, chevillères, ...), dans lesquels les femmes plaçaient toutes leurs richesses. Au sein de cette parure, le « collier » *glâda* était sans conteste l'élément principal et le plus prestigieux, notamment lorsqu'il était constitué d'une longue enfilade de perles précieuses. La parure féminine contribuait grandement à entretenir l'honneur et le prestige de l'épouse¹¹, et par là la dignité de son époux et de sa famille. Jadis, la parure et l'esthétique féminine pouvaient même faire l'objet de compétitions d'honneur, appelées *munâfara* ou *vayš* (Bonte, 1998 : 1203-1218).

Gérée par l'épouse et mère de famille, la tente demeure son espace de prédilection, que seule sa présence fait exister, espace matériel et maternel dans lequel l'individu se construit et auquel il s'identifiera tout au long de sa vie. Tandis que les campements sont des ensembles fortement élastiques et instables, la tente constitue au contraire le pôle stable à partir duquel chacun apprend puis reconnaît sa place et son statut dans le tissu social.

Tant les dimensions de la tente que sa place dans le campement signifiaient immédiatement au visiteur le poids social et éventuellement politique de la famille. Une « grande tente » (*ḥayma kbîra*) – expression encore employée en milieu urbain – désignait ainsi une famille de statut social élevé et dotée d'une certaine respectabilité. Pourvues de nombreux dépendants, ces familles devaient assumer des obligations très importantes d'hospitalité qui exigeaient de l'espace pour recevoir les visiteurs. Aujourd'hui, dans les beaux quartiers des grandes villes, cette obligation a donné lieu à la construction de maisons assez (voire très) grandes, dotées de plusieurs salons et dont la famille conjugale n'habite jamais qu'une petite partie.

La tente est un espace d'hospitalité, au sein duquel le visiteur est reçu avec les honneurs qui lui sont dus et placé sous la protection du chef de famille. En intégrant une tente, l'étranger intègre en même temps le monde féminin, *ḥarîm* de son hôte, domaine sacré et protégé de ce dernier. L'intégration de l'étranger à la tente se fait en grande partie par la médiation de son corps, qui ingère les aliments qui lui sont offerts et que l'on met si besoin en contact physique

¹⁰ Le terme « tribu » est jusqu'à présent le terme utilisé par défaut par les anthropologues, du monde arabo-berbère en particulier, pour désigner des groupes de personnes liées entre elles par des liens de parenté ou de sujétion, se réclamant d'un ancêtre commun.

¹¹ S. Walentowitz a également noté, chez les Touaregs de l'Azawagh nigérien, combien l'honneur du groupe passait par et reposait sur le sommet de la coiffure de l'épouse. Communication lors du séminaire de l'EHESS « Anthropologie comparative des sociétés musulmanes », 14-02-2002.

avec certains éléments de la tente : cet asile peut ainsi être immédiatement et symboliquement obtenu lorsque l'étranger en quête de protection saisit l'une des cordes ou l'un des deux mâts centraux de la tente (Bonte, 1998 : 1124). L'asile peut être étendu à un groupe de tentes qui viennent s'installer dans le voisinage d'une tente et qui se mettent ainsi délibérément sous sa protection, devenant ses *jirân*, « voisins » et « clients ».

Espace éphémère toujours réinventé au gré des déplacements, la tente offre finalement la continuité domestique indispensable aux individus pour garder leurs repères dans un monde de mouvements. Quand les hommes étaient affairés à la canalisation des troupeaux et à leur abreuvement, la « maîtresse de tente » (*mûlâ-t al-ḥayma*) jouait un rôle central dans la domestication de l'espace de vie, gagné sur le désert et ses « habitants » (Boulay, 2005). La tente est longtemps restée l'abri unique de toute la vie sociale : mariages, naissances, rites funéraires, enseignement, réunions politiques, règlement de conflits, production d'objets, etc. Espace fort réduit, dépourvu de cloison intérieure, la vie sous la tente requiert le respect d'un code de pudeur (*saḥwa*) et de comportement, appris dans l'enfance, permettant de faire cohabiter sous un même vélum jeunes et vieux, hommes et femmes, membres de la famille et visiteurs, étrangers parfois. Son occupation très codifiée et balisée par la position des objets est pourtant à géométrie variable. Elle reste le lieu par excellence où se transmettaient les valeurs du groupe (hospitalité, générosité, honneur, respect ...).

1.2 Campement, tente et pouvoir

Tout campement était placé sous l'autorité d'un homme, généralement un aîné, respecté pour son expérience et la sagesse de ses décisions. Ces dernières intervenaient essentiellement dans le choix du lieu de résidence, des départs en déplacement et des zones de pâturage. Il s'agissait bien souvent aussi de l'homme le plus « à l'aise » économiquement. Cette autorité était consensuelle puisqu'elle était acceptée et reconnue par les différents chefs de familles du camp. Elle était avant tout symbolisée par une tente plus grande que les autres, dressée ostensiblement au centre du campement. La taille de ce dernier pouvait également donner une idée de l'ampleur de l'autorité de son chef.

Ce consensus pouvait toutefois être remis en cause par un parent du chef – fils, neveu, cousin, oncle – qui signifiait son désaccord et sa sécession en quittant avec sa tente, suivi de parents et de dépendants, le campement dans lequel il résidait pour aller s'installer à l'écart, et fonder, temporairement ou définitivement, son propre *vrîg* (campement de plus d'une dizaine de tentes). Quant aux grands campements du passé, ils étaient en permanence en proie à des

scissions produites par l'émergence de nouvelles factions au sein de la « tribu »¹². Ces fusions et fissions récurrentes manifestaient donc parfaitement les changements politiques qui alimentaient et jalonnaient l'histoire des tribus maures. Dans les campements émiraux, les compétitions et les dissidences s'exprimaient souvent par la constitution d'une seconde *hella* (camp de chefferie autre qu'émiral)¹³ ou d'un second *maḥṣar* (camp émiral), comme l'évoque cet administrateur colonial au milieu du XX^e siècle :

« En période d'alerte (*ghaïf*) chaque fraction y [le *maḥṣar*, campement de l'émir du Trârza] envoyait un contingent de guerriers. La présence permanente ou temporaire au *Mahssar* était obligatoire et l'autorisation de l'Emir était indispensable, soit pour voyager, soit pour dresser sa tente ailleurs. En allant dresser sa tente en dehors du *Mahssar* sans autorisation de l'Emir un membre de la famille émيرale commettait un acte d'insubordination. Tout prétendant à l'Emirat commençait sa campagne en quittant le *Mahssar* avec ses plus fidèles partisans pour installer un second *Mahssar* où il s'efforçait d'attirer assez de guerriers pour tenir tête à l'Emir ou aux autres prétendants et tenter de les renverser. A plusieurs reprises deux *Mahssar* coexistèrent jusqu'à deux et trois ans et l'unité ne se refaisait qu'après la mort ou l'exil de l'un des deux prétendants. Encore aujourd'hui, bien que l'importance guerrière et politique du *Mahssar* émيرal ait beaucoup diminué, ses habitants ne peuvent le quitter sans l'autorisation de l'Emir. En 1938 le jeune Ely Ūld Ahmed Salūm III estimant que l'Emir ne lui faisait pas une situation en rapport avec son rang et désireux d'attirer l'attention sur lui en vue d'une éventuelle succession quitta le *Mahssar* et alla s'installer à une journée de marche, suivi par les partisans de sa famille, un certain nombre d'Ūlad R'gueig, et quelques Ūlad Ahmed Ben Daman. Il fallut l'intervention des autorités pour obtenir entre lui et l'Emir une réconciliation matérialisée par le retour au *Mahssar* d'Ely et de ses partisans » (Dubié, 1953 : 165).

Cette description confirme la signification politique du mouvement de tentes dans cette société et le fait que le campement et son unité constituaient le premier symbole de l'existence sociale et politique du groupe.

Aujourd'hui, si la tente n'est plus habitée par la majorité des familles ouest-sahariennes, elle continue pourtant d'habiter la société. Désormais fabriquée en cotonnades industrielles – ce qui réduit le processus technique de fabrication à son étape finale (la couture du vélum) –, elle est utilisée comme abri d'agrément sur les toits ou les cours des maisons, de camping lors des congés annuels (Boulay, 2011). Ces nouvelles tentes ont connu un certain engouement à la

¹² Sur l'articulation entre ordre politique factionnel et ordre tribal, voir notamment Bonte, 1991 : 162.

¹³ P. Bonte fait souvent référence à ces situations concernant l'émirat de l'Adrâr (1998 : 747-748).

fin des années 1990 et dans les années 2000 dans le cadre de mises en scène ostentatoires (Boulay, 2003a). Au Sahara Occidental, dans un tout autre contexte, celui d'un conflit impliquant occupation, sédentarisation forcée et exil, la *ḥayma* et le *vrîg* (camp nomade) ont largement cédé la place à des tentes d'un nouveau genre, réalisées avec l'aide humanitaire internationale et appelées *geytûn*, et à des camps de réfugiés, que les Sahraouis distinguent lexicalement du *vrîg* par le terme arabe « muḥayyam ».

J'en serais sans doute resté à ces réflexions si je n'avais fortuitement découvert, en 2010, un extraordinaire poème hommage à la tente.

2 La tente, matrice de subjectivation

Il s'agira à présent de voir en quoi le contexte politique contemporain du Sahara Occidental (re)met au premier plan du conflit l'importance de la tente en tant que « matrice de subjectivation » (Warnier, 1999 & 2009), révélant tout à la fois des préoccupations face à sa disparition et des actions artistiques inédites autour de sa conservation et de son emblématisation.

2.1 Entrée en matière(s)

C'est à l'occasion d'un colloque auquel je participai en juillet 2010 à Barcelone que je fis la découverte d'une stupéfiante composition poétique dédiée à la tente. Entendu depuis la playlist du téléphone portable d'un collègue sahraoui, originaire de Smara, ville des « territoires occupés »¹⁴ du Sahara Occidental, ce long poème égrainait par le menu les étapes techniques de la fabrication de la tente, dans une première partie, puis détaillait tous les objets abrités par la *ḥayma*, dans une seconde. Il me toucha immédiatement puisqu'une bonne partie de mes recherches doctorales avait consisté à reconstituer, en Mauritanie, ces différents aspects de la culture matérielle ouest-saharienne. Je reconnus ainsi des termes qui m'étaient devenus familiers. Par ailleurs, et sans doute moins consciemment, cette composition déclamée sur un fond musical particulièrement envoûtant, qui plus est par un artiste du Front Polisario, me précisa-t-on alors, me laissa penser que cette œuvre étonnante véhiculait sans doute un message politique d'importance.

¹⁴ Appellation employée par les Sahraouis pour désigner les zones du Sahara Occidental sous occupation marocaine.

Le choc de la découverte de ce poème fut tel que je décidai d'entamer de nouvelles recherches au Sahara Occidental. Dès l'année suivante, en juillet 2011, je retrouvai mon collègue à Smara et pus remettre la main sur cette composition qui circulait encore de téléphone en téléphone¹⁵, en fichier Mp3. Je découvris au passage la poésie politique sahraouie en langue *ḥassâniyya*, largement (mais pas seulement) en provenance des camps de réfugiés de Tindouf et très appréciée dans la zone actuellement sous contrôle marocain.

Je consacrai une partie de cette première mission de recherche au Sahara Occidental à tenter de traduire ce poème, mais je m'aperçus assez vite que cette traduction allait poser problème car le vocabulaire de ce poème, évoquant des aspects très techniques et matériels d'une vie nomade largement abandonnée par les Sahraouis, recourait à une langue très recherchée dont les jeunes générations de Sahraouis n'étaient plus familières, non seulement en raison du changement de mode de vie dans les territoires occupés, mais aussi du fait de la politique de marocanisation de la région.

Ce travail de traduction commença avec un Sahraoui de Dakhla, ville sous contrôle marocain, parti à l'adolescence dans les camps de Tindouf avec son frère aîné, puis envoyé à Cuba faire ses études secondaires et supérieures pendant une dizaine d'années, dont il revint avec un diplôme en littérature espagnole dans les camps à la fin des années 1990, pour finalement repartir s'installer à Dakhla auprès de ses parents. La trajectoire bio et géo-graphique de cet homme âgé d'une quarantaine d'années illustre à elle seule les raisons pour lesquelles beaucoup de jeunes Sahraouis perdent une connaissance intime de leur langue maternelle et de sa richesse. Je me souviens par exemple qu'au cours de notre collaboration, il contactait régulièrement l'une de ses parentes âgées pour vérifier le sens de tel ou tel mot. Je pus ensuite poursuivre ce travail en Mauritanie auprès d'amis poètes, vérifiant par la même occasion le retentissement que pouvait susciter cette performance poétique dans des auditoires ḥassânophones plus larges que les seuls auditoires sahraouis.

Car c'est bien la performance de ce poème qui provoquait l'émotion des personnes auxquelles je le faisais écouter. Cette longue litanie de termes techniques aurait dû en effet dissuader plus d'un auditeur si elle n'avait été déclamée sur un accompagnement musical aussi envoûtant, que les publics familiers de la musique *biḳâṅ* (*azawân*) identifiaient assez facilement au mode musical de la guerre « *kḥal vâgo* »¹⁶. Normalement dédié à l'excitation des guerriers, ce registre musical était ainsi détourné au profit d'un symbole de la culture bédouine. Ce poème

¹⁵ Utilisant largement à l'époque la technologie « Bluetooth » de transfert radio sur de courtes distances, les Sahraouis ont plutôt recours aujourd'hui à des applications pour téléphones mobiles comme « WhatsApp ».

¹⁶ Voir le travail remarquable de Michel Guignard, récemment réédité, sur cette musique si particulière (2005).

inventaire n’enthousiasmait, et donc ne faisait sens, que performé de cette façon sur ce mode musical particulier. De même, le genre dithyrambique dont ce poème relevait participait aussi du détournement opéré par le poète de ce registre normalement dédié à un personnage valeureux. Finalement, la puissance de cette œuvre et toute sa portée politique résidaient dans la réunion d’un texte très descriptif sur des choses très matérielles et d’une performance musicale appelant au combat, deux domaines habituellement étrangers l’un à l’autre, les poètes ḥassânophones ne montrant que rarement d’intérêt pour les choses les plus matérielles de leur environnement¹⁷.

En février-mars 2015, après cinq années d’attente, j’eus l’opportunité de partir pour la première fois dans les camps de Tindouf, où j’eus la chance de rencontrer l’auteur de ce poème. L’homme était alors particulièrement affairé par l’organisation d’une exposition de grandes tentes noires traditionnelles, en marge de la 3^e conférence internationale sur la culture sahraouie. Longtemps combattant de l’Armée de libération sahraouie, Za[°]im [°]Ellâl, issu d’une famille respectée de poètes, me confia avoir intégré en 2008 le ministère de la Culture de la RASD (République Arabe Sahraouie Démocratique), en charge de la direction des arts populaires et, tout récemment, de la direction de l’école de musique. Au cours des différents entretiens qu’il m’accorda, il m’informa avoir performé ce poème en 2008, à l’occasion d’une campagne gouvernementale de sensibilisation de la population des camps à l’importance de la sauvegarde de la culture sahraouie. Mais venons-en à ce poème.

2.2 *Un dithyrambe dédié à la culture sahraouie et à sa conservation*

Ce long poème se présente comme une suite de strophes (*tla^c*, sg. *tal^ca*), entrecoupée d’un quatrain (*gâv*) qui tient lieu de refrain et qui vient régulièrement rappeler à l’auditoire le leitmotiv du poète : se souvenir des techniques de fabrication de la tente, c’est maintenir sa culture vivante et préserver ses valeurs, sa dignité.

*°andî ta^crîf an-nešû hyâm
ahl eš-šahra °anwân el-jûd
mân °and ez-zezz ilâ tentâm
°lâ le-jbâr ahrâb al-°ûd*

Je puis vous exposer les modes de fabrication des tentes /
des gens du Sahara, insigne de générosité
Depuis la tonte (des animaux) jusqu’à l’assemblage/
des attaches de bois sur les ourlets (du vélum)

¹⁷ Tandis que la poésie ouest-saharienne est normalement dédiée à l’expression des sentiments, et que l’art musical était le domaine exclusif des griots (*iggâwen*), les Sahraouis se sont signalé, dès le début de la lutte anticoloniale au début des années 1970, par la production d’une poésie révolutionnaire, non plus destinée à des personnes ou à des familles ou tribus, mais à la cause nationale (Deubel, 2011, Robles Picón *et alii*, 2015) et par l’invention d’une musique moderne, basée sur la guitare et démocratisée (Ruano Posada dans cet ouvrage).

La création de Za^cîm ^cEllâl¹⁸ se compose de deux parties dissociées par un court intermède vocal performé par une chanteuse de la RASD dénommée Beytôra. La première partie et les cinq premières strophes sont dédiées aux différentes étapes techniques¹⁹ de fabrication de la tente noire traditionnelle, donnant avec une grande exhaustivité les noms des principales opérations, des outils utilisés, des temps et des rythmes de travail et des mesures des bandes tissées. La première strophe décrit ainsi les différentes séquences de fabrication du fil de laine (tonte, cardage, battage, filage, tordage et renforcement du fil), l'activité qui exigeait le plus de travail et qui donc mobilisait le plus de femmes dans les campements, ceci quasiment à longueur d'année.

<i>ˆageb zezz el-ḥayye wə glĩˆ</i>	Après la tonte des bêtes et l'enlèvement /
<i>əš-šowk ijĩ dowr ət-tšaˆšĩˆ</i>	des épines (des touffes de poil) vient le tour du battage
<i>šˆarha w-ubarha tātwiˆ</i>	du poil et de la laine, que l'on replie (en petits tas)/
<i>bi l-maṭrag lə-ḥbāt əl-meryūd</i>	A l'aide d'une baguette de bois rigide
<i>yowḥaˆf-aqaršāl ət-tənwiˆ</i>	On prend le peigne à carder/
<i>vum aqaršāl ileyn iˆūd</i>	Que l'on manie jusqu'à ce que la laine
<i>qābəl lə-ḡzıl əmləs rfiˆ</i>	Soit prête à être filée en un fil souple et fin/
<i>mā vih ṭhargıse. Makrūd</i>	Sans irrégularités, bien dur
<i>u ˆagəb lə-ḡzıl ijĩ tejmĩˆ</i>	Puis après le filage vient le moment de rassembler /
<i>ōūk əjmāmāt əl-ḡazal es-sūd</i>	Les petites pelotes de fil de laine noires
<i>mən kul əjmāmeyn yəntābĩˆ</i>	A partir de deux de ces pelotes se réalise/
<i>šāg brĩm ˆle mabram ˆūd</i>	Une pelote de fil retors, à l'aide d'un fuseau en bois
<i>wə vewwet le-brĩm asābĩˆ</i>	Le fil retors passe des semaines/
<i>beyn utēd vi memḥaṭ memdūd</i>	étiré et vrillé entre deux piquets
<i>wə l-maqšūd bi le-mḥĩṭ ənzĩˆ</i>	L'objectif du vrillage étant/
<i>ət-tšekrĩf əl-ḥeyṭ u maqšūd</i>	de tordre le fil et ce qui est recherché...(refrain)

La strophe suivante décrit très précisément l'ourdissage du métier à tisser (*sedwa-t le-vlij*), métier horizontal monté au ras du sol, qui permet de réaliser une bande tissée en huit ou dix jours. Le poète donne ensuite, dans une autre *ṭalˆa*, des indications sur les mesures de la tente puis sur les petits instruments nécessaires au tissage. La quatrième strophe, quant à elle, aborde l'étape cruciale de l'assemblage (*le-ḥyāt*) des bandes de tente et insiste sur l'importance du système d'entraide (*twıze*) sans lequel ces travaux ne pouvaient aboutir, une coopération « sans

¹⁸ La traduction des courts extraits présentés ici ne peut malheureusement qu'être d'une qualité littéraire assez approximative car le poète joue sur les sonorités de la multitude de termes techniques et de noms d'objets qu'il cite pour respecter la métrique et la rime, donnant une incroyable esthétique à son poème, mais qui peut difficilement être rendue en français. La traduction est simplement là pour donner une idée au lecteur du contenu de ces strophes et ne saurait être considérée comme aboutie ni encore moins définitive.

¹⁹ En anthropologie des techniques, on appelle ces étapes techniques des « chaînes opératoires », séries d'actions techniques dont l'analyse fait ressortir les dimensions sociale et culturelle des procès techniques (Balfet, 1991).

limites » nous dit le poète, une générosité dans l'effort collectif, conditions de toute vie sociale au Sahara. Enfin, la dernière strophe de cette première partie évoque l'étape importante de la fixation des cordes autour du vélum et la finition esthétique de la tente²⁰.

La seconde partie et les trois dernières strophes du poème, pas moins soucieuses du détail, sont consacrées, pour leur part, aux objets qui peuplent l'intérieur de la tente. La première *tal^ca* est dédiée aux objets liés au traitement du lait, que l'on trouve sous le porte-bagages de la « maîtresse de tente ». Le poète rappelle ici l'importance de cet aliment dans cette société de pasteurs nomades. C'est aussi l'aliment féminin par excellence. Ce n'est d'ailleurs pas innocent de la part de Za^cîm °Allâl de parler en premier lieu de ces petits « ustensiles » et du porte-bagages, unique meuble de la *ḥayma*, objet phare du trousseau remis à l'épouse par son père, et que l'on trouve invariablement dans la partie gauche (lorsqu'on lui fait face) de toute tente. Ce meuble de rangement, qui peut également servir de palanquin lors des déplacements, est le référent matériel à partir duquel les individus et les objets trouvent leur place sous la tente et un support privilégié d'identité féminine et familiale (Boulay, 2006).

La strophe suivante est consacrée pour sa part aux principaux objets visibles sous la tente et qui constitu(a)ient l'essentiel du style matériel des tentes du Sahara Occidental : grands sacs de cuir de portage, selles et harnachements, tapis, nattes et couvertures. Dans cette strophe, le poète dit toute l'émotion que provoque chez les Sahraouis la vue de ces objets devenus emblématiques de la vie bédouine et manifeste clairement sa volonté de ne pas voir tous ces noms d'objets sombrer dans l'oubli, car porteurs des valeurs collectives de générosité et de solidarité, indispensables à une vie sociale harmonieuse.

*fî l-ḥayma turâ zarbiyya
zeyna walla °akkâriyya
u benye vôwg ar-rḥal maṭwiyye
u vâro u tiziyyâtân mešhûd
l-hum bi z-zeyn u ḥubḥiyyâ
maḥyâṭ w-ibâri wa seffûd
w-usâyd min jild al-ḥayye
w ensa^cwîs øvlân u le-gyûd
u zerzef u ḥraj wâ ḥwiyye
u lešfe wa jâff u rḥâ u rvûd
øj-jmel mæn Lamsâga weyya
gass^ca gâdra mes^câd i^cûd
jrîd grâra metkiyye
mehrez ømdegge mâ ma^cgûd*

A l'intérieur de la tente, on peut voir
de beaux tapis de laine
Un double-toit de coton, plié sur le porte-bagages
une couverture en peaux et de grands sacs en cuir
de belle qualité, un petit récipient à beurre rance
des aiguilles de différentes sortes
des coussins en cuir
des porte-clés en cuir tressé, des entraves
Un petit auvent de palanquin, un bât et des coussins de bât
une alène, un bât d'âne, une meule, le harnachement
du chameau de bât de Lamsâga
un plat à couscous, un pot en terre, une cuiller
en tige de palme, un sac de céréales étendu
un mortier, un pilon, confusion de

²⁰ Pour une analyse de l'ensemble des strophes de cette première partie, voir : Boulay, 2015.

<i>alsâni °an la°beydiyye</i>	mon propos (à l'idée) de <i>la°beydiyye</i> ²¹
<i>wu lebde w ameslâq wujûd</i>	un coussin et un tapis de selle
<i>tâsuvra-t er-râjel hiyya</i>	Un grand sac de selle d'homme
<i>l-°lîha tetwâved l-uvûd</i>	objet de distinction par excellence
<i>wa hsâyir zeynât angyiyye</i>	des nattes belles et propres
<i>šowfât-hum subhân al-ma°bûd</i>	qui ravissent la vue, gloire à notre Adoré !
<i>mâ nebgi tebga mensiyye</i>	Je veux que ne soit pas oubliée
<i>marġây-t °ûd u lâ mejhûd</i>	la cuiller de bois ni gommés (de nos mémoires)
<i>akšât u ġor°a marviyye</i>	La ceinture de cuir des hommes, la sangle de selle décorée/
<i>wa mmâ°în etêy u mardûd</i>	les ustensiles à thé, (que soit) raconté
<i>ħabra šakfol wâ l-kummiyye</i>	Le sac de cuir et le poignard/
<i>wa l-medva° u mlemm al-</i>	le fusil et la poche à poudre
<i>bârûd</i>	
<i>wâ terrâza wâ l-beldiya</i>	Le petit bonnet de guerrier et la cartouche artisanale/
<i>wâ buseylân²² w aslah al-</i>	Le couteau à raser et les armes de défense
<i>lowd</i>	
<i>°an l-aħlâq aš-šahrawiyye</i>	des mœurs sahraouies/
<i>karam u °avâh u tawaddûd</i>	de générosité, de pureté et de bonté

La huitième et ultime *tal°a* du poème évoque les derniers objets présents sous la tente et insiste sur la dimension mémorielle de ce poème, dont l'auteur espère la transmission aux générations futures. Dans ce poème, Za°îm °Ellâl fait en effet un travail à la fois inédit et prodigieux de conservation de sa culture. Tout le vocabulaire technique de la tente est ici rassemblé par le poète, dans la langue *ħassâniyya* la plus classique. C'est bien contre l'oubli de tous ces termes que le poète se bat et contre la perte programmée de sa langue dans les territoires occupés. Les mots sont les gardiens de la mémoire des gestes et des choses. Dans ce texte, Za°îm °Ellâl nous fait pénétrer dans l'intimité de sa culture et de sa langue, intimité qu'il souhaite partager avec les jeunes Sahraouis, qui seront les transmetteurs de demain.

2.3 Culture matérielle, culture maternelle et éthique sahraouie

Toute l'originalité et l'intérêt pour nous de ce poème résident bien dans cette volonté qu'a le poète de se contenter de décrire une culture matérielle, dans toutes ses composantes (matières, objets, techniques, savoir-faire, gestes, organisation du travail, rituels, valeurs, etc.), en se gardant bien d'investir le champ lexical du politique.

La tente renvoie ici métaphoriquement à un corps vivant comme l'indique la symbolique du métier à tisser, dans lequel deux termes ne peuvent que retenir notre attention : « rôħ », qui

²¹ Appellation donnée aux petites selles confortables, du nom d'un fabricant de selles de grande qualité, resté célèbre dans toute la région.

²² Nom du petit couteau utilisé pour raser les chevelures des jeunes enfants.

désigne la barre d'écartement des deux nappes de la chaîne, et « laḥme », qui est le nom collectif donné aux fils de trame, fils de couleur claire qui restent cachés par les fils de chaîne (sombres). Si le premier terme « rōḥ » a pour sens l'« âme » ou le « souffle », le second renvoie pour sa part à la « chair ». Le métier à tisser et le tissage seraient conçus comme un être vivant, conception attestée par un certain nombre de pratiques rituelles, relevées également au Maghreb, consistant notamment à mimer un égorgement lors du sectionnement final de la chaîne (Ricard, 1928 : 221-222). Cette représentation du métier comme un être vivant est corroborée par la relation, notée par Lefébure (1978 : 130), entre tissage et maternité. Il y a en effet une analogie évidente entre le tissage de la bande de tente par les femmes et les conceptions qu'ont les Maures de l'embryogenèse durant laquelle « l'apport masculin est prédominant qui fournit, grâce à la semence, le sang et la viande (*damm wa laḥm*), la femme se contentant de donner forme à cette matière » (Bonte, 1991 : 158).

On peut également établir une relation métaphorique entre le métier à tisser et le corps social, la racine arabe LḤM exprimant l'idée première de joindre, de souder, et le substantif arabe féminin *liḥma* ou *luḥma* renvoyant à la trame, à la texture, au lien, et par extension à la parenté²³. « Laḥme » étant aussi un terme *ḥassâniyya* par lequel on désignait les « tributaires », autrement dit les hommes qui remettaient la protection de leur honneur (*ḥurma*), de leurs biens et des personnes dont ils avaient la responsabilité, entre les mains de protecteurs qui les intégraient à leur espace (sacré et inviolable) de protection (*ḥarîm*) en échange d'une redevance (Bonte, 1998 : 1194-1195). Il semble par conséquent pertinent de faire un lien entre les fils de trame du métier à tisser, grossiers et invisibles, et ces familles de « protégés » qui constituaient les principaux pourvoyeurs de viande, de lait et de laine à leurs protecteurs, qui eux disposaient au contraire d'une vraie visibilité sociale et politique (Boulay, 2003a : 440-441). Rappelons ici que le corps des femmes des milieux sociaux élevés était « façonné » dès leur plus jeune âge par une pratique de « gavage » (*le-blûḥ*) fortement consommatrice de lait, l'obésité féminine constituant, jadis, dans cette société de pasteurs nomades un signe de prestige²⁴.

Un corps vivant donc, féminisé par une parure, façonné par des techniques réservées aux femmes, des savoirs, du travail, de l'entraide et des objets, une matrice qui façonne à son tour les sujets²⁵ en société, leur éducation, leurs comportements, leurs actions, leurs modes de

²³ S. Caratini, dans ses réflexions sur la place particulière des femmes dans la société sahraouie, montre le rôle central qu'elles jouent dans la constitution et la cohésion du tissu social, via les alliances matrimoniales et leur circulation latérale entre segments sociaux qu'elle compare au fil de trame du métier à tisser (Caratini, 2003 : 104).

²⁴ Voir notamment sur ces questions : Fortier, 2000 ; Tazuin, 2001.

²⁵ S'inscrivant dans une vaste tradition scientifique qui place « le corps au cœur de la subjectivité », J.-P. Warnier (2009 : 153) propose d'envisager le sujet comme « un humain individualisé par un corps vivant, investi par son désir et celui des autres. (...) N'étant jamais intégralement donné ni programmé au point de départ, le sujet doit

penser, bref leur subjectivation, socle essentiel des rapports politiques (Warnier, 2004 :7). L'importance matricielle de cette architecture textile est également révélée par le double interdit bravé ici par le poète. Tandis que les hommes sont normalement exclus des travaux collectifs féminins, Za^cîm ^eEllâl brise un tabou en levant le voile sur ce pan entier de la vie sociale et culturelle féminine habituellement laissé dans l'ombre. Le second interdit transgressé par le poète ici tient dans le fait qu'un homme ose parler de la « *hayma* » en public, car prononcer ce mot qui renvoie à la famille, à l'épouse et à la sexualité, est vu normalement comme une impudeur. Interrogé sur cette double transgression, l'auteur la justifie par l'urgence de conservation de sa culture.

La survie de la culture sahraouie, telle que la conçoivent le Front Polisario et les intellectuels des camps de Tindouf²⁶, semble en effet remise en cause par les migrations des jeunes vers l'étranger, les perspectives d'emploi dans les camps étant quasi-nulles. Mais elle l'est surtout dans les territoires sous occupation marocaine : jeunesse sahraouie interdite de s'exprimer dans sa langue dans le primaire et le secondaire, et « orientée » ensuite vers des universités marocaines, dans des filières qui sont souvent des voies de garage pour une jeunesse à laquelle on proposera ensuite, dans le meilleur des cas, des « emplois fantômes » dans l'administration marocaine. Notons qu'aujourd'hui, des jeunes Sahraouis des territoires occupés, conscients de ce problème, s'organisent pour préserver cette continuité culturelle, par les réseaux sociaux notamment. La récente RASD TV, officiellement lancée en 2009 et très suivie par les familles sahraouies des territoires occupés, qui dispose de correspondants sur place, joue elle aussi un rôle essentiel dans cette résistance culturelle.

D'un autre côté, l'État marocain déploie des moyens colossaux pour rendre visibles ses efforts de promotion de la culture sahraouie : mise en scène du folklore sahraoui (rebaptisé « hassani ») à la chaîne de télévision officielle TV Laayoune²⁷ ; obtention du label patrimoine mondial de l'Unesco pour le Moussem de Tan Tan ; création d'un musée des cultures sahariennes à Dakhla ; édition ou réédition de travaux scientifiques sur le Sahara « marocain ». Ce fort investissement marocain dans le patrimoine culturel, mobilisant la tente noire traditionnelle dans un très grand nombre d'événements, s'apparente assez clairement à une stratégie de contrôle et de dépolitisation de la culture sahraouie (Mitatre, 2011) pour en faire un

être produit, façonné, configuré et identifié dans son corps et son psychisme, en relation avec le monde qu'il constitue (...) » (*ibid.* : 155).

²⁶ Si le Front Polisario a, depuis les années 1970, largement mobilisé la poésie, la chanson et le folklore dans sa lutte politique, la survie de la culture comme entité menacée est une question apparue relativement récemment dans les discours et préoccupations des responsables politiques de la RASD.

²⁷ Au point où cette chaîne, lors des années qui ont suivi son lancement en 2004, était très suivie par les téléspectateurs (maures) mauritaniens de même culture que les Sahraouis.

bien commun universel parfaitement intégré à la diversité culturelle de la nation marocaine (constitution de 2011). Prendre contrôle de ce patrimoine en reléguant cette société au passé et au folklore, c'est neutraliser une population et lui dénier sa capacité à se prendre en charge politiquement. Pour l'État marocain, la tente renvoie à l'univers bédouin (*'umrân badawiy*) synonyme d'absence d'État et donc de désordre politique.

Ainsi assiste-t-on à deux logiques de conservation et de promotion différentes autour du patrimoine culturel au Sahara Occidental : une politique marocaine qui prône une approche universaliste de ce patrimoine, bien commun de l'humanité qui donne une image folklorique et figée de la culture sahraouie, parfaitement lisse et sous contrôle ; face à elle, le Front Polisario défend pour sa part une version particulariste de sa culture, qu'il reconnaît partager avec les Mauritaniens mais qu'il distingue clairement des cultures et langues marocaines, version qui promeut un patrimoine culturel vivant, adossé à un certain nombre de traditions que les Sahraouis tentent de faire vivre mais tourné vers d'autres formes d'arts contemporains (cinéma, arts plastiques, théâtre, RAP, littérature écrite, etc.). Cette version particulariste du patrimoine s'explique, on l'a dit, par cette nécessité qu'ont les Sahraouis de s'identifier culturellement et linguistiquement en tant que peuple et de ne pas se faire déposséder de ce qui les rassemble.

3 Du domestique au politique : corps souffrants, résistance et création

Afin de mieux saisir le succès récent de ce long poème, tentons de comprendre comment l'on est finalement passé du domestique au politique, de la tente matrice de subjectivation au symbole de la nation et de la résistance sahraouies, en revenant d'abord sur l'événement du campement de protestation de Gdeim Izîk qui a amplifié le retentissement de cette performance poétique, puis en explorant les liens qui peuvent être établis entre la symbolique politique de la tente et celle du corps féminin et des souffrances qu'il subit dans les territoires occupés par l'État marocain.

3.1 De la tente au campement, de l'emblème à la contestation

Pour tenter de comprendre l'importance qu'ont revêtue les événements de Gdeim Izîk²⁸ dans la vie politique ouest-saharienne récente et dans l'histoire de la résistance sahraouie à l'occupation marocaine, je souhaite partir d'une composition récente du poète sahraoui Ali

²⁸ Pour une chronologie des événements de Gdeim Izîk, voir le passionnant article de C. Gómez Martín (2012).

Boujlal, un artiste originaire de la ville de Tan Tan, qui est assez présent sur le Web depuis quelques années, longtemps prisonnier politique dans les geôles du royaume marocain²⁹ et artiste engagé dans la résistance pacifique à l'occupation du Sahara Occidental. Ali Boujlal compose ses poèmes en *ḥassâniyya*, sa langue maternelle. Le texte suivant³⁰ a été performé par son auteur en 2014 à l'occasion du procès militaire des vingt-cinq prisonniers de Gdeim Izik³¹, qui sont pour la plupart des activistes sahraouis des droits de l'homme :

hâḍa le-vrîg əl-mebnî hûn
 ramz əkbîr əṭwîle sennu
 namši °annu mâni mejnûn
 mâhu vâli namši °annu
 namši °annu mâhi mən l-aḥlâq
 saḥrâwi biḍâni tawwâq
 li l-ḥaq u lâ fiha nifâq
 hâḍa mâ sâleḥ li minnu
 mafrûḍ engûlu min el-a°mâq
 lu ḥâyḍîn elhê iḍennu
 °an mâ lâhi itemm ettivâq
 beyn ahl eṣ-ṣaḥrâ' w ibennu
 le-ḥyâm we yeṣtedd el-ḥinâq
 a°la wâli soww u hennu
 hâḍa le-vrîg əl-mebnî hûn
 ramz əkbîr əṭwîle sennu
 namši °annu mâni mejnûn
 mâhu vâli namši °annu
 namši °annu mâhi sadâd
 hûwa ramz el-ḥaq u le-mjâd
 vât ileyn ûgef bi l-marṣâd
 yeṭleb ši muwlâna sennu
 ve ktûbu w a°ṭâh li l-a°bâd
 ramz u °adâla qaṭ°annu
 ḥadd ətgâ°as °anhum yab°âd
 min ši zeyn wa ye°lem °annu
 mâhu bâgi mekken l-awtâd
 geyr âna neḥtâr mḍannu
 W elli nûši biḥ el-ḥussâd
 əllâ ṣebru lâ tenjennu
 Geltûli « ba°ad ! » mâni gâd

Ce camp ici dressé

est un grand symbole qui en dit long

Le quitter ? je ne suis pas fou !

jamais je ne le quitterai !

Le quitter contredit l'éthique

d'un Sahraoui, d'un Biḍâni épris de
 droit et sans hypocrisie

cela ne me convient pas, et d'ailleurs

Je suis obligé de dire du plus profond de moi
 pour ces petites gens là-bas qui pens(ai)ent

Qu'il n'y aura(it) pas de consensus

entre les Sahraouis qui allaient dresser
 des tentes et le blocus va étrangler

ces méprisables [petites gens]

Ce camp ici dressé

est un grand symbole qui en dit long

Le quitter ? je ne suis pas fou !

jamais je ne le quitterai !

Le quitter ne serait pas sage

car il est le symbole de droit et de gloire

Il s'est déjà battu avec virulence

pour demander quelque chose qu'Allah a décrété

Dans ses livres et qu'il a donné à ses serviteurs :

symbole [de droit] et justice, c'est certain

Quelqu'un qui y renoncerait s'éloignerait

de tout ce qui est bon et qu'il sache

Qu'il ne pourra pas même espérer s'installer [espérer
 justice et droit] / mais je doute de ses pensées

Et ce que je conseille aux envieux

c'est de patienter et de ne pas s'affoler

Vous m'avez conseillé de m'éloigner, je ne le puis

²⁹ Selon l'ASVDH (Association Sahraouie des Victimes des Violations Graves des Droits de l'Homme Commises par l'État du Maroc), Ali Boujlal a été enlevé le 26 février 1981 à Tan Tan. Après trente-trois jours d'interrogatoire et de torture, il a été transporté au commissariat d'Agadir où il a passé près de quatre mois. Puis, Ali Boujlal et ses codétenus ont été transportés au bagne d'Agdz en juillet 1981. Enfin, au bout de neuf mois, ils ont été emmenés au bagne secret de Kelaat M'gouna, où ils furent détenus pendant neuf années, pour être finalement libérés en juin 1991.

³⁰ Ce poème a été traduit avec la collaboration de °Abdeljelil Meyine en mai 2015 et de Ndaye Iasid Mahamud en novembre 2015, grâce au soutien du programme MINWEB.

³¹ Voir la performance du poète, muni d'un porte-voix, face à une assistance présente devant le tribunal militaire de Rabat : <https://www.youtube.com/watch?v=dN6o8wpQH7Y&feature=youtu.be> (consulté le 23/10/2015).

Ramz elna w a ^l lîh engannu	c'est notre symbole que nous chantons
Bismen hâle lâhi neb ^ç âd	Comment m'éloigneraï[s]-je
çan ši minni w âna mennu	de ce qui m'appartient et de ce à quoi j'appartiens ? (...)

Cet extrait de poème nous semble assez bien illustrer une certaine continuité dans la symbolique politique du campement pour les populations ouest-sahariennes contemporaines. Dresser sa tente et installer un campement apparaît une nouvelle fois comme un mode d'affirmation de l'existence sociale et politique du groupe, groupe auquel l'auteur clame son appartenance. Ce « campement ici dressé » est-il la métaphore d'une société sahraouie qui n'hésiterait plus à contester collectivement dans l'espace public l'occupation marocaine ? Ce n'est d'ailleurs pas le terme arabe « muḥayyam », qui désigne le camp d'exception, fixe et permanent (comme le sont aujourd'hui les camps de réfugiés), que le poète emploie ici, mais bien le terme *ḥassâniyya* « vrîg », camp mobile et éphémère qui renvoie à la liberté de mouvement des nomades, synonyme de liberté politique³².

L'histoire récente du Sahara Occidental semble à bien des égards une affaire de tentes, dressées puis abattues ou interdites par les autorités : le camp dressé par des jeunes Sahraouis devant l'Hôtel Negjir en 1999, hôtel où logeait une partie du personnel de la MINURSO à Laâyoune, très violemment réprimé par le nouveau monarque marocain ; les tentes des activistes sahraouies dressées sur le toit de leurs maisons de Laâyoune lors du Ramadan 2013, rapidement interdites par les forces de l'ordre marocaines ; mais aussi la tente du célèbre chanteur sahraoui Najem çEllâl, résidant dans les camps de réfugiés de Tindouf, très critiqué depuis quelques années à l'égard de la direction du Front Polisario, qui aurait été abattue et brûlée il y a quelques années. Abattre et/ou brûler des tentes, c'est clairement interdire l'expression d'opinions politiques contestataires, un acte synonyme d'une grande violence pour les Sahraouis au regard du statut d'inviolabilité de cet espace, acte qui porte atteinte à la liberté de mouvement et de pensée. Finalement, la médiatisation du démantèlement par la force du campement de Gdeim Izîk aura constitué une vitrine des souffrances et de la colère des Sahraouis, mais aussi un déclencheur important de l'implication d'organisations internationales de droits de l'homme au Sahara Occidental, ébranlant fortement la position de l'État marocain dans le conflit.

Ce statut de refuge de la tente et du campement est de fait très présent dans ces mouvements massifs de populations sahraouies, qui fuient une situation d'occupation et de répression : de même que le campement de Gdeim Izîk installé à une dizaine de kilomètres de

³² Sur la distinction que font les Sahraouis entre « vrîg », campement nomade, et « muḥayyam », camp sédentaire (de réfugiés), voir : Wilson, 2014.

Laâyoune, ville extrêmement « surveillée », a constitué un espace de refuge et de repli face aux différentes formes de violence perpétrées par l'État marocain (tabassages, saccages de maisons, tortures, emprisonnements arbitraires, viols, disparitions, assassinats) dans les villes sous son contrôle, de même le « Départ » (*Inṭilâqa*) fin 1975 et début 1976 des Sahraouis vers Tindouf apparaît tout à la fois comme un refus de l'occupation et de la violence marocaines et comme la volonté de protéger le groupe, d'inventer un autre ordre politique et une patrie sahraouie, à laquelle le poète clame ici son attachement. « Matrie » plus d'ailleurs que patrie si l'on considère que ce sont les femmes sahraouies qui ont installé et entretenu le camp de Gdeim Izîk en 2010, comme ce sont très largement elles qui ont fondé et fait vivre les camps de réfugiés de Tindouf, pendant la guerre (1975-1991) et jusqu'à présent. Décamper et dresser un nouveau camp constitueraient des modalités d'échapper à un ordre politique que l'on conteste ouvertement et d'affirmer – en « faisant corps » – une alternative politique offrant dignité et justice, une voie présentée par le poète comme vertueuse.

Ainsi comprend-on mieux pourquoi la tente est devenue l'emblème de la nation sahraouie³³, quand elle est interdite ou folklorisée par le pouvoir marocain, comment les camps de réfugiés de Tindouf ont pu donner lieu à une entité politique stable et reconnue (Wilson, 2014), la RASD, et en quoi le camp de Gdeim Izîk a pu constituer un événement majeur dans l'histoire récente de la résistance civile sahraouie. La tente reste un symbole vivant du pouvoir, mais un symbole entretenu par les femmes qui médiatisent les rivalités et alliances politiques entre hommes et segments sociaux, la « force centrifuge [exercée par les femmes] s'opposant aux forces centripètes des compétitions masculines » (Caratini, 2003 : 102).

3.2 Corps féminins et résistance pacifique dans les territoires occupés

La visibilité politique et médiatique de la tente nous semble finalement à rapprocher de celle des femmes sahraouies dans leur lutte contre l'occupation de leur terre. En effet, depuis quelques années, les activistes des territoires occupés sont omniprésentes sur le Web et les réseaux militants sahraouis, non pas en tant que résistantes pratiquant une guérilla violente urbaine contre les forces marocaines, comme cela peut se voir ailleurs dans le monde arabo-musulman, mais en tant que défenseuses pacifiques des droits humains et des libertés dans ce territoire. Les sites d'information sahraouis des territoires occupés se font ainsi les relais, et souvent les producteurs, de vidéos montrant des activistes en proie à la violence des forces de

³³ Emblème que l'on retrouve notamment dans les commémorations officielles et dans le logo du parlement de la RASD.

l'ordre, le plus souvent en civil, et de leurs milices. Ainsi voit-on des femmes tabassées en pleine rue et en plein jour par des hommes, traînées par les cheveux sur la route, des femmes défiant par leur seule présence physique et par leur verbe ces hommes représentant le pouvoir marocain et son monopole de la violence.

Ces vidéos très nombreuses, filmées par des activistes³⁴ depuis les toits ou les fenêtres des maisons, montrent des scènes à la fois très réalistes, choquantes de par la violence physique brute qu'elles donnent à voir, des scènes suivant toujours le même déroulement, et qui révèlent immédiatement le rapport de force disproportionné entre l'État, qui réprime et tabasse, et des personnes civiles, dont la non-violence suggère immédiatement le combat pacifique. Ces vidéos de violences faites aux femmes³⁵ sont autant de témoignages du niveau inouï de répression pratiqué par l'État marocain au Sahara Occidental, et convertissent la non-violence des femmes et le sacrifice de leur personne, de leur vie et de leur corps, en un procédé particulièrement efficace de dénonciation des « techniques » policières de l'État marocain.

Depuis 1975, les femmes sahraouies des « territoires occupés »³⁶ ont donné leur vie, ont connu les bagnes de Hassan II, la prison et la torture, mais on peut sans doute considérer que la grève de la faim de Aminatou Haidar, du 15 novembre au 17 décembre 2009, soit une année avant le campement de Gdeim Izik, a donné sa pleine puissance à ce sacrifice des femmes sahraouies de par sa médiatisation. Au sujet de ce tournant de la résistance pacifique sahraouie, incarnée par Aminatou Haidar³⁷, Vivian Solana a très bien montré comment cette activiste, en exerçant une souveraineté sur son propre corps, depuis l'aéroport de Lanzarote aux Îles Canaries, a pu dénoncer et ébranler la gestion arbitraire de ce territoire et le caractère illégal de modes d'exercice du pouvoir tant de la part de l'État marocain que du gouvernement espagnol (Solana, 2011 : 64). Il s'est bien agi d'un acte politique, sur soi et sur les autres, consistant à utiliser son propre corps (et ses images) comme un « lieu » de contestation.

³⁴ Voir notamment les nombreux documents produits par l'agence de communication sahraouie *Equipe Media*, installée dans les territoires occupés, et dont les membres sont régulièrement inquiétés, brutalisés, emprisonnés par les forces de l'ordre marocaines.

³⁵ Les hommes paient évidemment eux aussi un très lourd tribut à la résistance à l'occupation, mais les violences extrêmes qui leur sont infligées et filmées n'ont effectivement pas le même impact sur les esprits.

³⁶ Tout comme les femmes sahraouies ont joué un rôle central dans la vie des camps de réfugiés de Tindouf, au point de devenir une figure de référence, celle de la *munâdila* « militante », pour les femmes des territoires occupés, qui se présentent plutôt aujourd'hui comme des *našâtât*, « activistes » (voir sur ces aspects le texte de Vivian Solana dans ce volume).

³⁷ Aminatou Haidar, dont le père a disparu en 1975, fut emprisonnée secrètement avec cinquante-neuf autres personnes, les yeux bandés et torturées, pendant cinq années (1987-1992), à la « prison noire » de Laâyoune.

Ce sacrifice des femmes sahraouies dans les « territoires occupés » a récemment été chanté par Ali Boujlal, auteur du texte précédemment cité, dans un poème³⁸ à succès intitulé « Ekrem bihât », expression *ħassâniyya* par laquelle on exprime son affection pour une personne, généralement un petit enfant que l'on entoure et que l'on choie, et qui a, durant les années de guerre, été attribuée aux Land Rover automitrailleuses, prises par les combattants sahraouis à l'armée marocaine, instrument de combat particulièrement efficace. Ce poème rappelle par ailleurs un poème célèbre d'un des chantres du Front Polisario, Beibuh, dédié à la Land Rover « coupée » de l'armée sahraouie, la « dreimiza » (voir le texte de Tara Deubel dans cet ouvrage), qui est restée le symbole de nombreuses victoires militaires sahraouies. Tout comme l'extrait précédent, ce poème fait partie de la même suite déclamée par Ali Boujlal devant le tribunal militaire de Rabat au moment du « jugement » du groupe de prisonniers dit « de Gdeim Izik »³⁹. Son auteur l'aurait composé lors de l'un de ses séjours dans les camps de Tindouf, transposant l'importance historique de ces voitures dans la résistance armée, à celle actuelle des femmes dans la résistance pacifique au sein des territoires occupés.

[...]	[...]
3 Fi l-manâfiq ekrem bihât	Dans les territoires, les Ekrem bihât
Mâhum raššâšât u wattât	Ne sont pas des mitrailleuses ni des voitures
4 Ellâ ħafna min le ^o leyât	Ce sont seulement une poignée de femmes
°and el-Mağreb igellebhe	Au Maroc, on les maltraite
5 Bi-dbâbišu ya ġeyr esgât	avec des bâtons mais elles ont réussi à faire boire
el-Mağreb gaṭrân aġrebhe	au Maroc le goudron de leurs outres
[...]	[...]
8 Râ ^o i Fâle min ħûk aġbât	Voici Vâle, de là-bas, qui apparaît [discrètement]
Râ ^o i mejmû ^a tetlebhe	Voici un autre groupe qui la suit
[...]	[...]
11 Zeyna u l-Ĥeyreš we Ummât	Zeyna, El-Hairech et les mères
šuhâdâ ^o de sālebhe	Des martyrs adorent [participer aux manifestations]
[...]	[...]
13 Zeynabou wa l-Ĥawâšiyya	Zeynabou et el-Ĥawâšiyyât
de l-esm el-ġuzât ar ^o abhe	Ces noms font paniquer les envahisseurs
14 W Ameydân u Mint Eħmoydât	Et Ameydân et mint Ĥmeydât
U Djîmi dâk inâsebhe	Et Djîmi [aller à la manif] lui convient bien
15 Bûtengîza fem u Ĥayât	Boutenguîza s'y trouve [également] et Ĥayât
dîk aṭġûm ab-wâjebhe	Cette dernière fait bien son devoir
16 Mint eš-šâhîd elli ħallât	Fille de martyr qui donne ses enfants
Li l-Jebhe mâhu °aġebhe	au Front, qui ne resteront pas en retrait
[...]	[...]
20 We d-dehba we Zeyna šaffât	Et Dhehba, et Zeyna a su soulager

³⁸ Ce poème a également été traduit avec la collaboration de °Abdeljelil Meyine et de Ndaye Iasid Mahamud. Voir note relative au poème précédent.

³⁹ <https://www.youtube.com/watch?v=N7s15gyYe88> (consulté le 23/10/2015)

	I-aḥlâg wa ḥatebet maḥṭabhe	sa conscience en s'engageant
21	W amnât eš-šuhâda'w aḥwât El-mafqûdîn ši yaṭrabhe	Et les filles des martyrs et les sœurs Des disparus sont enthousiastes [à l'idée]
22	Yâkûn ervûd el-lâfitât We š-ši'ârâ' ətrattebhe	De soulever les banderoles Et de déclamer les slogans
23	We Degje Lašger li ṭhaddât Le°du marrat šôr el-Jebhe	Et Degja Lachgar qui défie l'ennemi en rejoignant le Front
24	W Aminatu Ḥaydâr əsmât Mâ rayt ejleb kif jlebhe	Aminatou Haidar s'est élevée / Et je n'ai pu trouver pareille récompense à celle qu'elle nous a procurée
25	Soltâna ḥayya ōik a°tât °ayniha °azz min ḍhebhe	Sultâna Khayya, celle-ci a donné ses yeux, qui sont plus précieux que son or
26	U mâḍa min waḥada mâ nesmât Râyethe fôg emnâkabhe	Et tant d'autres qui n'ont pas été citées Portant le drapeau sur leurs épaules
27	Tagfa wa ṭhâni laḥaḍât eš-šems etbeyyin ḥâjebhe	Qui s'assoupissent, attendant le moment Où le soleil se montre
28	Temši šôr el-muḍâharât es-selmiyye mâ ta°gebhe	Partent manifester Pacifiquement, sans retard
29	Tejbar quwwa fem ətganât Eyyâk en-nisâ' t°atṭabhe	Y trouvant une force rassemblée Pour maltraiter ces femmes
30	Temši biha li l-ḥalawât Teḡtasebhe we t°aḍḍebhe	Qui les conduit dans le désert Pour les violer et les brutaliser
31	Yâ rabbî yel°an quwwât Wa ḥzîha megell e°jebhe We s-salâm wa šukrân	Ô Dieu, maudis ces forces Châtie-les pour leur absence totale de dignité Que la paix soit sur vous et merci !

Comme dans le cas du poème de Za°im °Ellâl sur la tente, l'auteur ici transgresse les normes de pudeur et d'expression des émotions en déclamant publiquement son admiration à l'égard de ces femmes sahraouies, dont il cite les noms des plus connues mais en rendant hommage également à « tant d'autres qui n'ont pas été citées / Portant le drapeau sur leurs épaules ». Parmi les activistes dont les noms sont connus, toutes ont payé un lourd tribut à la cause qu'elles défendent⁴⁰: filles de disparus, épouses de martyrs, sœurs de prisonniers politiques, blessées dans leur chair, bon nombre de ces femmes ont elles-mêmes vécu l'horreur des geôles marocaines, souvent au secret, pendant de nombreuses années.

Elles sont devenues des icônes de la résistance pacifique à la barbarie, comme l'illustrent les vers composés par Ali Boujlal, qui partagea les années de captivité et de souffrances de certaines. Comme si ces épreuves avaient doté leurs survivantes d'un pouvoir inébranlable, et dont la seule présence physique dans la cité retournait ces expressions de domination aveugle contre leurs auteurs, ainsi fragilisés sur cette même scène politique et médiatique. La pugnacité

⁴⁰ Je souhaite remercier très chaleureusement l'ASVDH (Association Sahraouie des Victimes des Violations Graves des Droits de l'Homme Commises par l'État du Maroc) pour toutes ces informations sur ces personnes et familles qui ne constituent malheureusement qu'un « échantillon » des nombreuses victimes civiles de l'État marocain au Sahara Occidental.

de ces femmes, leur courage et leur enthousiasme sont, pour le poète, une garantie de transmission de la cause sahraouie aux jeunes générations « qui ne resteront pas en retrait ».

Brutaliser, incarcérer, violer les femmes sahraouies est une façon claire pour les autorités marocaines d'exprimer leur puissance et leur domination, et d'anéantir la dignité d'un peuple attaché à la libération de sa terre et au respect de ses droits, c'est aussi semer le désordre et la terreur parmi les familles sahraouies. Cette violence extrême passe d'ailleurs également par la parole et les nouveaux médias dans lesquels les femmes sahraouies qui osent défier la monarchie sont des cibles favorites d'une diffamation orchestrée⁴¹. Pour les hommes sahraouis, ces souffrances infligées aux femmes sont littéralement aberrantes car violant le comportement de respect attendu des hommes envers les femmes dans leur société, et à ce titre elles ne peuvent émaner que d'une autorité étrangère à leur éthique et à leurs valeurs, creusant davantage le sentiment de différence radicale avec la société et l'État marocains. Dans la culture sahraouie, provoquer la colère d'une femme est extrêmement mal vu et, en cas par exemple de différend entre une femme et son époux, celui-ci doit lui faire un don pour lui réaffirmer son respect. Le viol des femmes sahraouies est un double viol, celui de l'intimité de ces femmes par leurs bourreaux, mais aussi celui de la dignité de la société tout entière par l'État, comme cela a été mis au jour dans d'autres exemples de colonisation et d'acculturation forcée devenus paradigmatiques (Todorov, 1982).

La répression marocaine portée au grand jour et le martyre des femmes sahraouies sous les caméras des activistes offrent en quelque sorte de nouvelles opportunités de résistance aux militants sahraouis, se retournant en techniques particulièrement puissantes de lutte pacifique passant par la dénonciation des pratiques illégales d'exercice par l'État marocain de sa souveraineté sur une terre qu'il s'est adjugée par la force au mépris du droit international. La résistance est bien ici, comme l'avait proposé Foucault, non pas seulement un acte de négation d'un projet politique imposé mais un processus de création et de recréation, pouvant passer par une réversibilité des jeux de pouvoir au profit de minorités politiques (Lazzarato, 2001 : 55-56). Au Sahara Occidental, il est évident que les nouvelles technologies de communication et les nouveaux médias, en mettant sous l'« œil de la communauté internationale » à la fois la présence physique de ces femmes en mouvement dans l'espace public⁴², duquel elles étaient jadis largement absentes, et la brutalité dont elles sont les cibles, par une prolifération sur le

⁴¹ Pour quelques illustrations de cette violence verbale ciblant notamment les femmes sahraouies, voir le site en arabe : <http://sahrawikileaks.com/> (consulté le 24/11/15).

⁴² Voir les travaux remarquables de Fariba Adelhah sur la portée politique du mouvement féminin dans l'espace public en Iran, et notamment : Adelhah, 2003.

Web d'images de corps souffrants féminins, ont « créé » de nouveaux espaces et formes de résistance et d'expression politiques.

Conclusion

Les pratiques politiques dans cette société bédouine ouest-saharienne semblent bien avoir, au-delà des discours et des « stratégies » des acteurs, une « texture » particulière, que le contexte géopolitique actuel a tendance à porter au-devant de la scène. La tente n'est pas seulement un symbole de/du pouvoir, elle lui donne corps : c'est en effet sa présence physique dans l'espace public, ainsi que celle des femmes sahraouies, et leur mise en mouvement qui incarnent ce pouvoir. Ces formes de protestation et de contestation s'inscrivent dans des pratiques anciennes du politique dans cette société, mais elles semblent bien faire l'objet d'une forte visibilité.

Cette double présence physique dans l'espace public de la tente, chantée par le poète des camps de réfugiés de Tindouf Zaïm 'Ellâl, et des femmes activistes, chantées par le poète de Tan Tan Ali Boujlal, qui chacun à leur façon transgressent les canons de la poésie *hassâniyya*, semble constituer un tournant dans l'histoire récente de la résistance sahraouie et dans la lutte pacifique que les Sahraouis mènent depuis le cessez-le-feu de 1991.

La visibilité médiatique contemporaine très importante de la tente et du corps féminin brutalisé rappelle l'enjeu majeur que constitue, pour les Sahraouis, la continuité de leur culture, de leur éthique et de leur lutte politique, continuité qui est précisément assurée dans l'espace domestique par les femmes sahraouies, qui jouent un rôle central dans l'éducation des jeunes générations. La tente et le corps féminin représentent pour les Sahraouis une même matrice, corps façonné par des techniques féminines et qui façonne les individus, leur permettant de se situer dans leur société, de maintenir leur culture vivante, d'exister en tant que peuple et de faire valoir leurs droits à la libération de leur terre et à leur dignité.

Face à la répression marocaine, exerçant une terreur d'État sur les corps et les âmes, ce n'est pas totalement une surprise si aujourd'hui, dans un contexte de prolifération des nouveaux espaces et outils médiatiques, les femmes sahraouies ont recours à leur propre corps pour porter de nouvelles formes de résistance, passant souvent par le sacrifice de leur personne, mais retournant leur propre viol, et celui de leurs valeurs, contre l'État qui en est l'auteur. La tente et le corps féminin apparaissent dès lors comme les derniers remparts à l'oppression mais aussi comme de nouvelles formes de lutte, qui semblent particulièrement efficaces dans la déstabilisation du pouvoir et de l'autorité de la monarchie marocaine. A moins que, si l'on suit

encore Foucault (1975), ces scènes de répression publiques ne visent, aux yeux des autorités marocaines, qu'à rendre « infâmes » celles qui en sont les victimes et à faire éclater ainsi la réalité du « surpouvoir » monarchique ?

Note sur la transcription de l'arabe et du *ḥassâniyya* : ṭ pour ث (th anglais de « think ») ; ḥ pour ح (h aspiré) ; ħ pour خ (jota espagnole) ; ṭ pour ذ (th anglais de « the ») ; š pour ش (ch français) ; ṣ pour ص (s emphatique) ; ḍ pour ض (d emphatique) ; ṭ pour ط (t emphatique) ; z pour ز (z) emphatisé ; ḍ pour ظ (ḍ emphatique) ; ʿ pour ع ; ġ pour غ (r grasseyé) ; les voyelles longues sont indiquées par un accent circonflexe : â, û, î.

REFERENCES

ADELKHAH F., 2003, « Iran : femmes en mouvement, mouvement de femmes », pp. 243-269 in M. Bennami-Chraïbi et O. Fillieule (dir.), *Résistance et protestations dans les sociétés musulmanes*, Paris, Presses de Sciences Po, 419 p.

ANDREWS P. A., 1971, « Tents of the Tekna, Southwest Morocco », pp. 124-142 in P. Olivier (éd.), *Shelter in Africa*, London, Barry and Jenkins, 240 p.

BALFET H. (dir.), 1991, *Observer l'action technique. Des chaînes opératoires, pour quoi faire ?*, Paris, CNRS Editions, 191 p.

BAYART J.-F. et WARNIER J.-P. (dir.), 2004, *Matière à politique. Le pouvoir, les corps et les choses*, Paris, Karthala, 256 p.

BONTE P., 1991, « Egalité et hiérarchie dans une tribu maure. Les Awlâd Qaylân de l'Adrar mauritanien » pp. 145-199 in P. Bonte, E. Conte, C. Hamès & A. W. Ould Cheikh, *Al-Ansâb. La quête des origines. Anthropologie historique de la société tribale arabe*, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme, 260 p.

BONTE P., 1998, *L'émirat de l'Adrar. Histoire et anthropologie d'une société tribale saharienne*, thèse de doctorat d'Etat, Paris, EHESS, 4 vol., 2352 p.

BOULAY S., 2003a, *La tente dans la société maure (Mauritanie), entre passé et présent. Ethnologie d'une culture matérielle bédouine en mutations*, Thèse de doctorat du Muséum national d'Histoire naturelle en ethnologie et anthropologie, 615 p.

BOULAY S., 2003b, « Organisation des activités techniques féminines de fabrication de la tente dans la société maure (Mauritanie) », *Journal des Africanistes*, 73-2 : 107-120.

BOULAY S., 2005, « Genèse, représentations et usages de l'espace de la famille chez les bédouins maures (Mauritanie) », pp. 141-161, in J.-Y. Authier et C. Bidou (dir.), *La famille dans tous ses espaces, Espaces et Sociétés*, 304 p.

BOULAY S., 2006, « La ‘double vie’ du porte-bagages : un objet singulier sous la tente des Maures (Mauritanie) », in T. Benfoughal et S. Boulay (dir.), *Sahara : identités et mutations sociales en objets*, *Journal des Africanistes*, 76-1 : 121-139.

BOULAY S., 2007, « The Role of Architecture in Society: Structuring of the Family Unit Among The Moorish Pastoral Nomads of Mauritania », *Nomadic Peoples*, 11 (1): 49-67.

BOULAY S., 2011, « Plaisir, distraction et évasion dans la société maure. Sens des nouveaux usages de la tente en Mauritanie », pp. 31-43 in G. Raveneau et O. Sirost (dir.), *Anthropologie des abris de loisir*, Paris, Presses universitaires de Paris Ouest, 338 p.

BOULAY S., 2015, « Techniques, poésie et politique au Sahara Occidental », *L’Homme*, 215-216 : 251-278

CARATINI S., 2003, *La république des sables. Anthropologie d’une Révolution*, Paris, L’Harmattan, 266 p.

DEUBEL T., 2011, « Poetics of diaspora : Sahrawi poets and postcolonial transformations of a trans-Saharan genre in northwest Africa », *The Journal of North African Studies*, 17 (2), p. 295-314.

DUBIE P., 1953, « La vie matérielle des Maures », *Mélanges ethnologiques*, Dakar, I.F.A.N., mémoire n°23 : 111-251.

FEILBERG C. G., 1944, *La tente noire : Contribution ethnographique à l’histoire culturelle des nomads*, Copenhague, Nordisk Forlag, 263 p.

FORTIER C., 2000, *Corps, différence des sexes et infortune. Transmission de l’identité et des savoirs en islam malékite et dans la société maure de Mauritanie*, Thèse de doctorat en anthropologie sociale et ethnologie de l’E.H.E.S.S.

FOUCAULT M., 1975, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard

FOUCAULT M., 1994, *Dits et écrits. 1954-1988*, vol. IV, Paris, Gallimard, 895 p.

GOMEZ MARTIN C., 2012, « Sahara occidental : quel scénario après Gdeim Izik ? », *L’Année du Maghreb*, VIII : 259-276.

GUIGNARD M., 2005, *Musique, honneur et plaisir au Sahara. Musique et musiciens dans la société maure*, Paris, Geuthner, 260 p.

LAZZARATO M., 2001, « Du biopouvoir à la biopolitique », *Multitudes*, 1 : 45-57.

LEFEBURE C., 2010 [1978], « Linguistique et technologie culturelle : l’exemple du métier à tisser vertical berbère », *Techniques & culture* 54-55 : 115-135

MITATRE C. C., 2011, « Le couloir ouest saharien : un espace gradué », *L’année du Maghreb*. Paris : CNRS Editions : 211-228

PUIGAUDEAU O. DU, 2000, *Mémoire du Pays Maure, 1934-1960*, Paris, Ibis Press, 189 p.

RICARD P., 1928, « Technique et rite du travail de la laine en Algérie », *Mémorial Henri Basset, Publications de l'Institut des Hautes Etudes Marocaines*, 18 : 207-227

ROBLES PICON J.I., GIMENO MARTIN J.C., AWAH B.M. et LAMAN M.A., 2015. « La poésie sahraouie dans la naissance de la conscience nationale », in Correale F. & Gimeno Martin J.C., *Sahara occidental : mémoires, culture, histoires, Cahiers d'EMAM* [En ligne], 24-25, mis en ligne le 09 mars 2015, consulté le 30 juin 2015. URL : <http://emam.revues.org/781>

SOLANA V., 2011, « 'A Woman is Stronger than our State': Performing Sovereignty on the Margins of the State », *vis-à-vis: Explorations in Anthropology*, 11 (1): 57-70.

TAUZIN A., 2001, *Figures du féminin dans la société maure (Mauritanie)*, Paris, Karthala, 212 p.

TODOROV T., 1982, *La conquête de l'Amérique. La question de l'Autre*, Paris, Le Seuil, 339 p.

WARNIER J.-P., 1999, *Construire la culture matérielle. L'homme qui pensait avec ses doigts*, Paris, PUF, 176 p.

WARNIER J.-P., 2004, « Introduction. Pour une praxéologie de la subjectivation politique », pp. 7-31, in J.-F. Bayart et J.-P. Warnier (dir.), *Matière à politique. Le pouvoir, les corps et les choses*, Paris, Karthala, 256 p.

WARNIER J.-P., 2009, « Les technologies du sujet. Une approche ethno-philosophique », *Techniques & culture*, 52-53 : 148-167.

WILSON A., 2014, « Ambiguities of Space and Control : When Refugee Camp and Nomadic Encampment Meet », *Nomadic Peoples*, 18 : 38-60.