



HAL
open science

Le pouvoir du chérif : perspectives sahariennes (XVIII^e/XIX^e siècles)

Ismail Warscheid

► **To cite this version:**

Ismail Warscheid. Le pouvoir du chérif : perspectives sahariennes (XVIII^e/XIX^e siècles). *Oriente Moderno*, 2023, 103 (1), pp.114-137. 10.1163/22138617-12340312 . hal-04360039

HAL Id: hal-04360039

<https://hal.science/hal-04360039>

Submitted on 27 Dec 2023

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.

VERSION PRE-PROOF EDITING A COMPARER IMPERATIVEMENT AVEC LA VERSION FINALE PUBLIEE DANS *ORIENTE MODERNO* QU'IL CONVIENT DE CITER EXCLUSIVEMENT

Ismail Warscheid, "Le pouvoir du chérif: perspectives sahariennes (XVIII^e /XIX^e siècles)," *Oriente Moderno*, 103 (2023), 114-137.

Ismail Warscheid

ORCID : 0000-0003-4446-6999

Paris , *CNRS-IRHT*

Email ismail.warscheid@irht.cnrs.fr

Abstract

This article studies the integration of Cherifian lineage groups into the social fabric of two oasis societies in western Sahara, Touat in southern Algeria and Oualata in Mauritania, during the 18th and 19th centuries. The aim is to consider the *šarīf* as a social actor distinct from "maraboutic" groups. We argue that Saharan *šurafā'* have a power that, although legitimized by the prestige of the genealogical link with the Prophet, can be articulated independently of the authority conferred by the status of scholar or "saint" (*walī*). Their power seems to rest primarily on their commitment as community leaders and, above all, on their ability to impose themselves in power relations between lineage groups, including through use of force of arms.

Keywords

Precolonial Saharan West – *šarīf* – *šurafā'* – Algeria – Mauritania – Islam – historical anthropology – Sherifism

Au sein de l'abondante historiographie dédiée à la culture musulmane du Maghreb après le XV^e siècle, la relative rareté d'études portant sur la figure du *šarīf* interpelle. À la suite des travaux de Jacques Berque, une vaste relecture de sources hagiographiques, biographiques ou juridiques à travers le prisme de l'anthropologie sociale a permis de dépasser les simplifications d'une ethnologie coloniale plus soucieuse de « gérer » que de comprendre. Cependant, le chérifisme a curieusement suscité peu de vocations, du moins en ce qui concerne la production scientifique en langues européennes. Il a été démontré qu'en milieu urbain comme en milieu rural, les oulémas étaient les agents d'un processus d'acculturation à la culture arabo-islamique touchant l'ensemble de la population, que la transformation du soufisme en mouvement de masse articulait l'enracinement, dans de vastes couches sociales, d'une culture religieuse qui mettait en dialogue piété vécue et pensée métaphysique.¹ En revanche, en ce qui concerne l'étude du phénomène concomitant de

¹ Voir principalement : Berque, Jacques. *L'intérieur du Maghreb (XVIe-XIXe siècle)*. Paris, Gallimard, 1978; Cornell, Vincent J. *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism*. Austin, University of Texas Press, 1998; Eickelman, Dale F. *Moroccan Islam: Tradition and Society in a Pilgrimage Center*. Austin, University of Texas Press, 1976; Lydon, Ghislaine. *On Trans-Saharan Trails: Islamic Law, Trade Networks, and Cross-Cultural Exchange in Nineteenth-Century Western Africa*. Cambridge, Cambridge University Press, 2009; Stewart, Charles C. *Islam and Social Order in Mauritania: A Case*

VERSION PRE-PROOF EDITING A COMPARER IMPERATIVEMENT AVEC LA VERSION FINALE PUBLIEE DANS *ORIENTE MODERNO* QU'IL CONVIENT DE CITER EXCLUSIVEMENT

L'émergence d'acteurs sociaux cultivant la revendication d'un lien de parenté avec le Prophète de l'Islam comme ciment identitaire, le bilan s'avère plutôt maigre. Il se résume à quelques études pionnières qui abordent le chérifisme essentiellement sous l'angle de la question de l'établissement et de la contestation du *šaraf* à travers la science généalogique (*'ilm al-nasab*), ou bien l'envisagent à travers sa transformation en source de légitimité politique.² Côté anthropologie, force est de constater que les rares travaux existants ont tendance à envisager la figure du *šarīf* comme une simple variation du paradigme du saint médiateur maghrébin, dans la continuité des travaux d'Ernest Gellner ou de Clifford Geertz.³

Pour autant, les divers éléments que la recherche a pu mettre en exergue jusqu'à présent révèlent la complexité d'un phénomène qui, à l'instar de la diffusion de la culture du *'ilm* et du soufisme, agite en profondeur les sociétés de l'Occident musulman post-1300, de ses rives méditerranéennes jusqu'au Sahel ouest-africain. En effet, la notion du *šaraf* concentre plusieurs aspects clés de l'imaginaire religieux et culturel de l'époque. Elle rattache, tout d'abord, le rôle essentiel de la mémoire généalogique dans la construction d'identités collectives à la figure du Prophète comme point de convergence de pratiques et de discours à travers lesquels l'appartenance à l'Islam se conçoit et se matérialise.⁴ En même temps, au moins en ce qui concerne l'Occident musulman, l'essor du chérifisme aux XV^e et XVI^e siècles ne peut être dissocié d'un processus global de réorganisation sociale et politique, au sein duquel le lien généalogique avec le Prophète devient un facteur crucial de mobilisation et de légitimation face à l'expansion de l'Espagne et du Portugal. C'est au nom de la puissance (*ğāh*) que leur confère le *šaraf* que de nombreux chérifs se placent à la tête de mouvements de djihad locaux. Que l'on songe seulement à la fondation de la ville de Chefchaouen au nord du Maroc par le chérif Mawlāy 'Alī b. Rāšid ou au combat des premiers Saadiens contre les Portugais dans le Sous. Encore dans les années 1830, les habitants de Tlemcen écrivent au sultan marocain Mawlāy 'Abd al-Raḥmān (r. 1822-1859) « implorant son intervention au

Study from the 19th Century. Oxford, Clarendon Press, 1973; Touati, Houari. *Entre Dieu et les hommes : lettrés, saints et sorciers au Maghreb (17^e siècle)*. Paris, Éd. de l'EHESS, 1994; Voguet, Élise. *Le monde rural du Maghreb central: réalités sociales et constructions juridiques d'après les nawāzil Māzūna*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2014; Warscheid, Ismail. *Droit musulman et société au Sahara prémoderne : la justice islamique dans les oasis du Grand Touat (Algérie) aux XVIIIe-XIXe siècles*, Leyde, Brill, 2017.

² Cf., entre autres, Bennison, Amira K. *Jihad and Its Interpretation in Pre-Colonial Morocco: State-Society Relations during the French Conquest of Algeria*, Londres, Routledge Curzon, 2002; Mouline, Nabil. *Le califat imaginaire d'Ahmad al-Mansūr: pouvoir et diplomatie au Maroc au XVIe siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 2009; Sebti, A. "Au Maroc : sharifisme citadin, charisme et historiographie". *Annales E.S.C.*, 41/2 (1986), p. 433-457, Touati, H. "Prestige ancestral et système symbolique šarifien dans le Maghreb central du XVII^e siècle". *Arabica*, 39/1 (1992), p. 1-24.

³ Cf., par exemple, Ensel, Remco. *Saint and Servants in Southern Morocco*, Leiden, Brill, 1999; Jamous, Raymond. *Honneur et baraka : les structures sociales traditionnelles dans le Rif*, Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme, 1981. Pour les analyses développées par Gellner et Geertz, voir essentiellement Geertz, Clifford. *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*, Chicago, Londres, University of Chicago Press, 1968; Gellner, Ernest. *Muslim Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

⁴ Voir maintenant Reichmuth, S. and R. Chih (eds). *The Presence of the Prophet in Early Modern and Contemporary Islam*. Leiden, Brill, 2021.

VERSION PRE-PROOF EDITING A COMPARER IMPERATIVEMENT AVEC LA VERSION FINALE PUBLIEE DANS *ORIENTE MODERNO* QU'IL CONVIENT DE CITER EXCLUSIVEMENT

nom de la puissance de son ancêtre le Prophète » (*mustašfi'in bi-ğāh ġaddihi al-rasūl*), afin de le convaincre de reconnaître leur allégeance (*bay'a*) et de s'opposer à la conquête française.⁵

Ces remarques générales nous conduisent à l'objectif poursuivi dans cet article, qui est d'envisager le chérif comme un acteur social distinct. Bien que le *šaraf* confère une noblesse généalogique à de nombreux savants et soufis de l'Occident musulman il est important de garder à l'esprit que les sources post-1300 nous informent également sur l'ascension de groupes lignagers,⁶ notamment en milieu rural, qui aspirent au pouvoir au nom du prestige de leur filiation avec le Prophète sans nécessairement se démarquer sur le plan du savoir, du *'ilm*, qu'il soit de nature exotérique ou ésotérique. L'exemple le plus frappant d'une telle trajectoire est sans doute la transformation en dynastie sultanienne des descendants de Mawlāy 'Alī, chérif-notable originaire des oasis du Tafilalt aux portes du Sahara, au cours du XVII^e siècle.⁷ Dans cet article, nous proposerons quelques premiers éléments pour étudier les ressorts d'un pouvoir social qui nous semble propre à la revendication du *šaraf* et qui peut s'articuler indépendamment de l'autorité que confère le statut de savant ou de « saint » (*walī*). Plus précisément, nous examinerons l'intégration de groupes lignagers chérifiens dans le tissu social de deux sociétés oasiennes de l'Ouest saharien, le Touat dans le Sud de l'Algérie et Oualata en Mauritanie, aux XVIII^e et XIX^e siècle, où le phénomène des *šurafā'* « ni saints ni savants » est particulièrement visible.

Notre enquête repose principalement sur trois sources. Pour le Touat, nous utilisons un volumineux recueil de jurisprudence malikite (*nawāzil*),⁸ la *Ġunyat al-muqtašid* qui a été compilé au cours de la première moitié du XIX^e siècle par deux lettrés locaux, Muḥammad al-Ḥāğğ b. 'Abd al-Raḥmān al-Balbālī (m. 1244/1828) et son fils 'Abd al-'Azīz (m. 1261/1845).⁹ S'étendant sur plus de 600 pages, selon la copie que nous avons consultée, le corpus rassemble une vaste documentation sur la pratique du droit musulman dans les oasis depuis le XVII^e siècle. Celle-ci ne limite pas aux seules *fatāwā*, mais contient également des transcriptions d'échanges épistolaires, des jugements et d'autres documents archivistiques.¹⁰ Les matériaux de la *Ġunyat al-muqtašid* sont complétés par notre lecture d'un traité hagiographique (*manāqib*) rendant hommage à Mawlāy 'Abd al-Mālīk al-Raggānī (m. 1207/1793), chérif alaouite à la tête d'une zaouïa fondée par son père 'Abd Allāh dans

⁵ Al-Wazzānī, Abī 'Īsa Sayyidī al-Mahdī, *al-Mi'yar al-ğadīd al-ğāmi' al-mu'rib 'an fatāwī al-muta'aḥḥarīn min 'ulamā' al-Maghrib*, 'Umar b. 'Ubbād (ed.), Rabat, Wizārat al-awqāf wa-l-šu'un al-islāmiyya, 1996, 8 vols, 3, p. 58.

⁶ Par cette expression, nous référons à la notion d'*awlād fulān* que nous comprenons dans le sens de groupe uni par des liens de parenté et la mémoire partagée d'ancêtres patrilineaires.

⁷ Mezzine, Larbi. *Le Tafilalt : Contribution à l'histoire du Maroc aux XVIIe et XVIIIe siècles*. Rabat, Université Mohammed V, 1987.

⁸ Warscheid, I. "Nawāzil de l'Ouest saharien (XVIIe – Xxe siècles) : une tradition jurisprudentielle africaine." *Encyclopédie des historiographies : Afriques, Amériques, Asies*, N. Kouamé, É. P. Meyer, Viguier, A. (eds.). Paris, Presse de l'Inalco, 2020, p. 1272-1281.

⁹ Al-Balbālī, Muḥammad al-Ḥāğğ b. 'Abd al-Raḥmān, al-Balbālī, 'Abd al-'Azīz, *Al-ğunyat al-muqtašid al-sā'il fi mā waqa'a fi tuwāt min al-qaḍāyā wa-l-masā'il*, ms., fonds *ḥizāna* Lemtarfa, Wilāya d'Adrar.

¹⁰ Pour une étude détaillée du corpus, voir Warscheid, Ismail. *Droit musulman et société au Sahara prémoderne*, *ibid.*

VERSION PRE-PROOF EDITING A COMPARER IMPERATIVEMENT AVEC LA VERSION FINALE PUBLIEE DANS *ORIENTE MODERNO* QU'IL CONVIENT DE CITER EXCLUSIVEMENT

l'oasis de Reggane au sud du Touat.¹¹ En ce qui concerne Oualata, ce sont les données contenues dans le *Manḥ al-rabb al-ġafūr*, une chronique enrichie de notices biographiques, qui permettent de saisir le profil des lignages chérifiens locaux. Son auteur, Abū Bakr b. Aḥmad al-Muṣṭafā (m. 1335/1917), un lettré et jurisconsulte originaire de l'oasis, y relate les événements qui ont marqué la vie communautaire au XIX^e siècle et brosse le portrait des notables locaux. Il poursuit ainsi le travail d'un autre savant de Oualata, al-Ṭālib Muḥammad b. Abī Bakr al-Ṣadiq al-Bartilī (m. 1220/1805), dont le dictionnaire biographique *al-Faṭḥ al-ṣakūr* est bien connu des spécialistes de l'Islam en Afrique de l'Ouest et que nous mettons également à contribution par moments.¹² L'accès au *Manḥ al-rabb al-ġafūr*, encore peu étudiée, est passablement facilité grâce à l'édition critique réalisée en 2011 par Mohamed Lemine Hamady que nous utilisons dans ce travail.¹³

1 Le périple transsaharien des Awlād Sīdi Ḥammū bi-l-Ḥāġġ

Jusqu'à nos jours, les sociétés de l'Ouest saharien sont marquées par la présence de nombreux groupes lignagers revendiquant une origine chérifienne, notamment en milieu oasien. L'histoire de ce phénomène reste encore largement à écrire, et nos observations ont nécessairement un caractère provisoire qui exige des recherches plus approfondies. Néanmoins, les riches sources à notre disposition – dictionnaires biographiques, recueils de *fatāwā*, récits de voyages, etc.¹⁴ – attestent qu'au sein de nombreux ksour, les villages fortifiés oasiens, les lignages de *ṣurafā'* constituent l'un des deux groupes de notables revendiquant l'hégémonie sur leur communauté, l'autre groupe étant les familles dites « maraboutiques », appelées *mrābṭīn*, *ṭulba* ou *zawāyā* dans l'arabe vernaculaire,¹⁵ qui rattachent souvent leurs généalogies aux compagnons du prophète de l'Islam et cultivent l'idéal

¹¹ Le traité semble avoir été composé par un des fils du chérif : al-Raggānī, Mawlāy Mubārak b. 'Abd al-Mālik, *Dīkr manāqib al-Sayḥ Mawlāy 'Abd al-Mālik al-Raggānī*, ms., fonds *ḥizāna* Mawlāy al-'Abbās al-Raggānī, Bouda, Wilāya d'Adrar.

¹² Al-Bartilī, al-Ṭālib Muḥammad b. Abī Bakr al-Ṣadiq al-Bartilī al-Walātī, *Al-faṭḥ al-ṣakūr fī ma'rifa a'yān 'ulamā' al-takrūr*. 'Abd al-Wadūd wuld 'Abd Allāh et Aḥmad Jamāl wuld al-Ḥassan (eds.), Le Caire, Najeebawaih Manuscripts Centre, 2010. Une traduction en français, malheureusement peu satisfaisante, est donné dans Hamel, Ch. E. *La vie intellectuelle islamique dans le Sahel ouest africain [Texte imprimé] : une étude sociale de l'enseignement islamique en Mauritanie et au nord du Mali, XVIe-XIXe siècles, et trad. annotée de "Fath al-ṣakūr" d'al-Bartilī al-Walātī (mort en 1805)*. Paris, L'Harmattan, 2002.

¹³ Cf. Hamady, Mohamed Lemine. *La Mauritanie au XIX^e siècle, 1785-1908, édition critique du Manḥ al-Rabb al-Ghafūr fī dhikri mā 'ahmalahu Ṣāhib Faṭḥ al-Shakūr de Abū Bakr b. Aḥmad al-Muṣṭafā (mort en 1335/1917)*. Lyon, ENS Éditions, 2011.

¹⁴ Sur l'érudition musulmane dans l'Ouest saharien voir principalement : Lydon, Ghislaine. "Inkwell of the Sahara: Reflections on the Production of Knowledge in Bilād Shinqīt". *The Transmission of Learning in Islamic Africa*. Reese, S. S. (ed.). Leyde, Brill, 2004, p. 39-71; Al-Naḥwī, Ḥalīl. *Bilād Shinqīt al-manāra wa-l-ribāt : 'arḍ li-l-ḥayāt al-'ilmīyya wa-l-iṣā' al-ṭaqāfī wa-l-ġihād al-dīnī min ḥilāl al-ġami'āt al-badawiyya al-mutanaqila (al-mahādir)*. Tunis, al-Munazzama al-'arabiyya li-tarbiyya wa-l-ṭaqāfa wa-l-'ulūm, 1978; Ould Bah, Mohamed El Mokhtar. *La littérature juridique et l'évolution du malikisme en Mauritanie*. Tunis, Université de Tunis, 1981; Rebstock, Ulrich. *Maurische Literaturgeschichte*. Würzburg, Ergon Verlag, 2001; Stewart, Charles. *Arabic Literature of Africa Volume 5 The Writings of Mauritania and the Western Sahara*. Leyde, Brill, 2016.

¹⁵ Nous gardons le terme vernaculaire *mrābṭīn* dans ce qui suit étant donné qu'il se retrouve également dans nos sources.

VERSION PRE-PROOF EDITING A COMPARER IMPERATIVEMENT AVEC LA VERSION FINALE PUBLIEE DANS *ORIENTE MODERNO* QU'IL CONVIENT DE CITER EXCLUSIVEMENT

d'une vie dédiée à la prière et au savoir.¹⁶ Le processus de la formation de cet ordre social bicéphale demeure mal connu. Il semble remonter aux XV^e et XVI^e siècles, à une époque où l'ensemble de l'Ouest saharien traverse une période de transformation sociale et culturelle profonde. Les raisons de ces changements sont notamment à chercher dans les mouvements migratoires de groupes nomades arabophones à travers le Sahara et une réorganisation du commerce caravanier à la suite de l'expansion ibérique le long de la côte atlantique.

Ce sont notamment les oasis du Touat, dans le Sud de l'Algérie, qui se développent depuis le XV^e siècle comme un important foyer du chérifisme sahélo-saharien.¹⁷ Les sources et traditions évoquent alors deux catégories de *šurafā'* s'établissant dans les oasis. Sans surprise, nous retrouvons en premier lieu ceux qui se disent descendants de Idrīs I^{er} (m. 175/791), vers lequel convergent la plupart des généalogies chérifiennes dans l'Occident musulman.¹⁸ Certains groupes rajoutent à la mémoire des débuts de l'islamisation du Maghreb celle des débuts du soufisme confrérique, en incluant parmi leurs ancêtres le célèbre chérif idrisside et reclus du Ġabal 'Ālam, Mawlāy 'Abd al-Salām al-Mašīšī (m. 624/1227), l'une des figures fondatrices de la Šādīliyya.¹⁹ La deuxième filiation généalogique que l'on rencontre parmi les *šurafā'* du Touat nous mène vers un passé nettement moins lointain. Elle fait état de l'immigration des descendants du chérif *ḥassanī*²⁰ al-Ḥassan al-Dāḥil, originaire de Yanb'u, une ville portuaire située sur la mer Rouge, qui se serait installé au Tafilalt dans le Sud marocain vers 1244. Autrement dit, les *šurafā'* dits alaouites, parmi lesquels émerge, au XVII^e siècle, l'actuelle dynastie royale du Maroc, se sont également tournés vers le Sahara.

Mehdi Ould Moulaye el-Hassan a réalisé une première enquête historique sur l'essaimage transsaharien des *šurafā'* alaouites entre le XVII^e et le XIX^e siècle.²¹ La reconstitution qui suit s'appuie

¹⁶ Cf. Boubrik, Rahal. *Entre Dieu et la tribu : homme de religion et pouvoir politique en Mauritanie*. Rabat, Publications de la Faculté des lettres et des sciences humaines Université Mohammed V Agdal, 2011 ; Ould Cheikh, Abdel Wedoud. *Nomadisme, Islam et pouvoir dans la société maure précoloniale (XI^e siècle – XIX^e siècle) : essai sur quelques aspects du tribalisme*. PhD Thesis, Université Paris Descartes, 1985 ; Oßwald, Rainer. *Schichtengesellschaft und islamisches Recht : die Zawāyā und Krieger der Westsahara im Spiegel von Rechtsgutachten des 16.-19. Jahrhundert*. Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 1993 ; Stewart, Charles. *Islam and Social Order in Mauritania: A Case Study from the 19th Century*. Oxford, Clarendon Press, 1973.

¹⁷ Il existe désormais une littérature anthropologique et historique importante sur la région. Nous renvoyons aux principaux travaux en langues européennes pour une présentation générale de l'archipel oasien du Touat : Bellil, Rashid. *Les oasis du Gourara, Sahara algérien*. Paris -Louvain, Éd. Peeters, 1999-2000 ; Marouf, Nadir. *Lecture de l'espace oasien*. Paris, Sindbad, 1980 ; Marouf, Nadir. *L'eau, la terre, les hommes : passé et présent des oasis occidentales : Algérie*. Paris, L'Harmattan, 2010 ; Moussaoui, Abderrahmane. *Espace et sacré au Sahara: ksour et oasis du Sud-Ouest algérien*. Paris, Éd. du CNRS, 2002 ; Moussaoui, Abderrahmane. *Les oasis au fil de l'eau : de la foggara au pivot*. Igé, l'Étrave, 2019 ; Scheele, Judith. *Smugglers and Saints of the Sahara: Regional Connectivity in the Twentieth Century*. Cambridge, Cambridge University Press, 2012 ; Warscheid, Ismail. *Droit musulman et société au Sahara prémoderne*, *ibid.*

¹⁸ Beck, Herman L. *L'image d'Idrīs II, ses descendants de Fās et la politique sharifienne des sultans marīnides, 656-869/1258-1465*. Leyde, Brill, 1989.

¹⁹ Cf. Cornell, Vincent J. *Realm of the Saint, ibid.*

²⁰ C'est-à-dire retraçant sa filiation avec le Prophète via al-Ḥassan, le fils aîné de 'Alī et de Fāṭima.

²¹ El-Hassan, Mehdi Ould Moulaye. *Du Tafilalt au Hodh Charqui : la saga saharienne des Awlad Sidi Hammou*. Rabat, Institut des études africaines, 2002. Voir aussi : Smā'īlī, Mawlāy 'Abd Allāh. *Awlād al-Sī Ḥammū bi-l-Ḥāġġ : A'lām wa Athār*. Adrar, Dār al-Kalima, 2016.

VERSION PRE-PROOF EDITING A COMPARER IMPERATIVEMENT AVEC LA VERSION FINALE PUBLIEE DANS *ORIENTE MODERNO* QU'IL CONVIENT DE CITER EXCLUSIVEMENT

nécessairement sur ce travail pionnier. Selon les sources examinées par Mehdi Ould Moulaye el-Hassan, l'ancêtre éponyme de la fraction, Sīdī Ḥammū bi-l-Ḥāğğ, aurait dû quitter le Tafilalt au début des années 1630 à la suite d'un conflit avec Mawlāy Muḥammad, fils du fondateur de la dynastie alaouite, Mawlāy Šarīf.²² À l'instar de nombreux notables et lettrés maghrébins de l'époque, il aurait décidé de chercher fortune dans les communautés musulmanes du Sahel. Il se serait alors installé comme marchand à Tombouctou où il meurt vers 1647. Informés du décès de leur père, les fils de Ḥammū bi-l-Ḥāğğ, restés au Tafilalt, s'accordent pour envoyer l'un d'eux, Mawlāy Muḥammad al-Ḥāğğ, à Tombouctou afin de récupérer l'héritage paternel. Ce dernier passe alors au moins un an dans la ville sahéenne avant de prendre le chemin de retour. Arrivé au Touat, la première étape après la traversée de l'immense désert du Tanezrouft séparant la Boucle du Niger du Maghreb saharien, Mawlāy Muḥammad al-Ḥāğğ s'arrête dans une zaouïa qu'un homme de religion²³ issu de la grande confédération « maraboutique » des Kunta, Aḥmad al-Raqqādī (m. 1652 ?), venait de fonder seulement quelques années plus tôt.²⁴ Le séjour se prolonge et aboutit à l'installation définitive du chérif. Mawlāy Muḥammad al-Ḥāğğ noue l'amitié avec le maître des lieux invitant ses autres frères, restés au Tafilalt, à venir également s'établir au Touat.

Selon l'analyse de Mehdi Ould Moulaye el-Hassan concernant ces événements relatés dans diverses chroniques locales et marocaines, l'émigration de Sīdī Ḥammū bi-l-Ḥāğğ et de ses fils serait liée à la montée en puissance de leurs « cousins » de la future dynastie alaouite, qui, à cette époque, débute leur conquête du pouvoir²⁵. Quoi qu'il en soit, le récit renvoie à quelques aspects fondamentaux de l'histoire sociale de l'Ouest saharien entre le XV^e et le XIX^e siècle : l'essor de la route transsaharienne reliant le Maroc et l'Ouest algérien via le Tafilalt et le Touat au Sahel central ; l'importance des solidarités lignagères dans la construction des réseaux de marchands caravaniers, perceptibles jusqu'à nos jours ;²⁶ enfin, la conclusion d'une alliance entre un groupe de *šurafā'* et un groupe maraboutique, dont la mise en scène narrative articule le motif bien connu des anthropologues de l'Islam au Maghreb et en Afrique de l'Ouest, de l'élève qui s'installe auprès du maître.²⁷ Par la suite, dans le village oasisien qui naît de la rencontre entre Mawlāy Muḥammad al-Ḥāğğ et Aḥmad al-Raqqādī, aujourd'hui connu sous le nom de Zaouiyet Kounta, la pratique s'établit selon laquelle les Awlād Sīdī Ḥammū bi-l-Ḥāğğ se marient avec des femmes issues de la branche Kunta. En même temps, les descendants de Mawlāy Muḥammad al-Ḥāğğ et de ses frères migrent à

²² Cf. le tableau généalogique fourni dans El-Hassan, Mehdi Ould Moulaye. *Du Tafilalt au Hodh Chargui*, *ibid.*, p. 131.

²³ Nous utilisons ce terme pour éviter la fausse dichotomie saint – savant. Sur la complémentarité entre savoirs exotériques et ésotériques dans le contexte saharien, voir toujours l'étude pionnière de Stewart, Ch. *Islam and Social Order in Mauritania*, *ibid.* à comparer maintenant avec Marcus-Sells, A. *Sorcery or Science? Contesting Knowledge and Practice in West African Sufi Texts*. Penn State University Press, 2022 et Pettigrew, E., *To Invoke the Invisible in the Sahara: Islam, Spiritual Mediation, and Social Change*. Cambridge, Cambridge University Press, 2023.

²⁴ El-Hassan, Mehdi Ould Moulaye. *Du Tafilalt au Hodh Chargui*, *ibid.*, p. 158-162. Sur les Kunta du Touat, voir Batran, Abdal Aziz. *The Qadīryya Brotherhood in West Africa and the Western Sahara: The Life and Times of Shaykh al-Mukhtar al-Kunti, (1729-1811)*. Rabat, Publications de l'Institut des études africaines, 2001, p. 40-46.

²⁵ El-Hassan, Mehdi Ould Moulaye. *Du Tafilalt au Hodh Chargui*, *ibid.*, p. 160-162.

²⁶ Cf. Lydon, Ghislaine. *On Trans-Saharan Trails*, *ibid.*; Scheele, Judith. *Smugglers and Saints of the Sahara*, *ibid.*

²⁷ Schmitz, J., "Le souffle de la parenté: Mariage et transmission de baraka chez les clercs musulmans". *L'homme*, 154/155 (2000), p. 241-278.

VERSION PRE-PROOF EDITING A COMPARER IMPERATIVEMENT AVEC LA VERSION FINALE PUBLIEE DANS *ORIENTE MODERNO* QU'IL CONVIENT DE CITER EXCLUSIVEMENT

travers tout l'archipel oasien. On les trouve dans le Bas Touat jusqu'à Reggane, mais aussi dans sa partie septentrionale, par exemple dans la région de Bouda. La chronologie précise de ces migrations à l'échelle régionale reste à établir, mais nous savons que celles-ci s'étendent sur plusieurs siècles et donnent lieu à la fondation de plusieurs ksour.

Depuis leurs foyers oasiens, les différentes branches des Awlād Sīdī Ḥammū bi-l-Ḥāğğ s'engagent massivement dans le commerce caravanier. Prenons l'exemple d'un certain Mawlāy Ismā'īl qui, dans les années 1850, reçoit dans sa maison à Zaouiet Kunta le voyageur allemand Gerhard Rohlfs (m. 1896). Ce dernier est impressionné par le décor opulent de la demeure. Elle aurait pu d'être celle d'un « riche marchand de Fès », où s'entassaient tapis et divers objets de luxe que Mawlāy Ismā'īl aurait rapporté « de ses voyages en Orient et au Soudan ». ²⁸ En effet, pour les familles de *šurafā'* comme les Awlād Sīdī Ḥammū bi-l-Ḥāğğ, mais aussi pour les familles maraboutiques du Touat, le commerce avec l'Afrique de l'Ouest constitue un enjeu majeur. Dans les récits de voyageurs européens, tels que Mungo Park (m. 1806) ou Heinrich Barth (m. 1865) le commerçant *tuwātī* est une figure omniprésente et très souvent il s'agit d'un chérif. ²⁹ L'anthropologue Judith Scheele a récemment retracé et mis en exergue la persistance de ces réseaux familiaux tout au long du XX^e siècle. ³⁰ Ses observations sur le terrain, ainsi que dans les archives coloniales et familiales trouvent un large écho dans la *Ġunyaṭ al-Muqtaṣid*. De nombreux « cas d'espèce » (*nāzila*) impliquant des lignages chérifiens attestent l'existence de véritables chaînes de solidarité familiale qui ne sont pas sans rappeler celles des marchands Tekna de l'Oued Noun dans le Sud marocain, étudiées par Ghislaine Lydon. ³¹

Bien entendu, une partie non négligeable de ce commerce caravanier concerne la traite d'esclaves. ³² Les lignages de *šurafā'* au Touat semblent très engagés dans ce triste commerce. Voici, à titre d'illustration, la transcription d'un acte notarié daté de 1225/1810 :

Que sache celui qui contemple ce document que Mawlāy al-Mā'mūn b. al-Sayyid Muḥammad al-Mahdī a pris des biens appartenant à Mawlāy al-Ḥassan, cent *mitqāl* d'or et 33 *mitqāl* d'or de Sīdī Aḥmad b. Abi-l-Anwār.

²⁸ Rohlfs, Gehrard. *Reise durch Marokko: Übersteigung des grossen Atlas, Exploration der Oasen von Tafilalt, Tuat und Tidikelt und Reise durch die grosse Wüste über Rhadames nach Tripoli*. Bremen, Verlag von J. Kühtmann's Buchhandlung, 1868, p. 110-111.

²⁹ Barth, Heinrich. *Reisen und Entdeckungen in Nord- und Centralafrika*. Gotha, J. Perthes, 1855-1858 ; Park, Mungo. *Voyage dans l'intérieur de l'Afrique*. Paris, La Découverte, 2009.

³⁰ Scheele, Judith. *Smugglers and Saint*, *ibid*.

³¹ Lydon, Ghislaine. *On Trans-Saharan Trails*, *ibid*.

³² Nous devons à Rainer Oßwald une étude historique exhaustive du phénomène dans la région : Oßwald, Rainer. *Sklavenhandel und Sklavenleben zwischen Senegal und Atlas*, Würzburg, Ergon, 2016. A comparer avec Hall, Bruce, Lydon, Ghislaine: "Excavating Arabic Sources for the History of Slavery in Western Africa". In: *African Voices on Slavery and the Slave Trade* Cambridge, Cambridge University Press, 2016, p. 15-49; Lydon, G. "Islamic Legal Culture and Slave-Ownership Contests in Nineteenth-Century Sahara". *The International Journal of African Historical Studies*, 40 3/1 (2007), p. 391-439, *idem*, "Slavery, Exchange and Islamic Law: A Glimpse From the Archives of Mali and Mauritania". *African Economic History*, 33/1 (2005), p. 117-48.

VERSION PRE-PROOF EDITING A COMPARER IMPERATIVEMENT AVEC LA VERSION FINALE PUBLIEE DANS *ORIENTE MODERNO* QU'IL CONVIENT DE CITER EXCLUSIVEMENT

[Mawlāy al-Mā'mūn] est venu de Sansar³³ avec trois esclaves appartenant à Mawlāy al-Ḥassan. Il a vendu l'un d'eux à Aḥmad b. Abī-l-Anwār pour le prix de 28 *mitqāl* d'or. Les deux autres, il les a envoyés à Maḥdī b. Mawlāy 'Abd Allāh.³⁴

La coopération entre les membres d'un même groupe lignager sur lesquelles repose l'activité marchande est indissociable de mouvements migratoires vers le Sud. Mehdi Ould Moulaye el-Hassan recense l'existence de branches des Awlād Sīdī Ḥammū bi-l-Ḥāḡḡ jusqu'à nos jours à Tombouctou, au Niger, et dans le Nord du Nigéria.³⁵ La migration la plus importante intervient sans doute au début du XVIII^e siècle lorsque plusieurs membres d'une branche des Awlād Sīdī Ḥammū bi-l-Ḥāḡḡ émigrent vers l'oasis de Oualata.³⁶ Leurs descendants forment par la suite, à leur tour, des groupes lignagers très impliqués dans le jeu politique local, comme en attestent les entrées dans le *Manḥ al-Rabb al-Ġafūr* qui leur sont dédiées. Nous reviendrons sur la question dans la dernière partie de cet article, mais examinons d'abord le profil socio-politique des groupes lignagers chérifiens dans les oasis du Touat aux XVIII^e et XIX^e siècle.

2 Être *ṣarīf* au Touat

Le dépouillement des recueils de *fatāwā*, de dictionnaires biographiques et de chroniques provenant du Touat pour repérer des traces de notables ou de lignages chérifiens conduit à un constat surprenant.³⁷ Au sein des oasis qui, à partir du XV^e siècle, deviennent un haut lieu de l'érudition islamique,³⁸ les groupes lignagers revendiquant le *ṣaraf* ne jouent presque aucun rôle dans la production des savoirs musulmans qu'ils soient exotériques, tels que le droit et la théologie, ou liés à la connaissance de l'« invisible » (*ġayb*).³⁹ En effet, nous n'avons pas identifié des oulémas issus des lignages chérifiens du Touat parmi ceux dont les dictionnaires biographiques de la région ont gardé le souvenir. Il en va de même des institutions de la justice islamique qui marquent profondément la vie dans les oasis aux XVIII^e et XIX^e siècle. Les recueils de *fatāwā* du Touat montrent les personnes identifiées comme *ṣarafā'* soit en tant que justiciables, soit comme notables locaux apportant leur appui aux procédures judiciaires qui, elles, sont supervisées par des cadis et muftis issus de familles

³³ Il s'agit peut-être de ville de Sinsani dans l'actuel Mali qui a été une plaque tournante du commerce d'esclave au XVIII^e et XIX^e siècle. Voir Roberts, Richard. *Warriors, Merchants, and Slaves: The State and the Economy in the Middle Niger Valley, 1700-1914*. Stanford, Stanford University Press, 1987, p. 47-48.

³⁴ *Ġunyat al-Muqtaṣid*, *ms. ibid*, f. 650.

³⁵ El-Hassan, Mehdi Ould Moulaye. *Du Tafilalt au Hodh Chargui*, *ibid.*, p. 255.

³⁶ *Ibidem*, p. 248-254. Sur l'histoire de Oualata, voir : Boubrik, Rahal. *Entre Dieu et la tribu*, *ibid.*; Cleaveland, Timothy. *Becoming Walāta: A History of Saharan Social Formation and Transformation*. Portsmouth, Heinemann, 2002.

³⁷ Pour plus de détails sur la production littéraire des oulémas du Touat, se référer à Warscheid, I. *Droit musulman et société au Sahara prémoderne*, *ibid.*

³⁸ Voguet, É. "Tlemcen-Touat-Tombouctou : un réseau transsaharien de diffusion du malikisme (fin VIII/XIVe-XI/XVIIe siècle)". *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 241 (2017), p. 121-146 ; Warscheid, Ismail. *Droit musulman et société au Sahara prémoderne*, *ibid.*, p. 28-57.

³⁹ Rappelons que deux études fondamentales sur la question des sciences de « l'invisible » dans le contexte saharien viennent de paraître : Marcus-Sells, A., *Sorcery or Science?*, *ibid.*, Pettigrew, E., *To Invoke the Invisible in the Sahara*, *ibid.*

VERSION PRE-PROOF EDITING A COMPARER IMPERATIVEMENT AVEC LA VERSION FINALE PUBLIEE DANS *ORIENTE MODERNO* QU'IL CONVIENT DE CITER EXCLUSIVEMENT

mrābṭīn. Le contraste est saisissant avec ce que nous observons dans l'espace mauritanien où plusieurs jurisconsultes de renom sont des membres de lignages chérifiens idrissides, comme le Šarīf Ḥimā Allāh (m. 1169/1755) de Tishit, auteur d'un des principaux recueils de *nawāzil* de l'Ouest saharien. Rien de tel au Touat, où l'intérêt principal des familles *šurafā'* semble se situer ailleurs.

Examinons rapidement un cas d'espèce tiré de la *Ġunyat al-Muqtašid*, qui nous renseigne sur un conflit familial survenu chez les Awlād Ḥammū Abī-l-Ḥāğğ de Zaouiet Kounta dans la seconde moitié du XVIII^e siècle.⁴⁰ Nous l'apprenons à travers la transcription d'une lettre que le jurisconsulte 'Abd al-Raḥmān al-Tinilānī (m. 1189/1775), personnage central des milieux lettrés du Touat à l'époque, a envoyé au *qāḍī al-ġamā'a* 'Abd al-Ḥaqq al-Bakrī (m. 1211/1796).⁴¹ Le contentieux oppose deux frères se disputant l'héritage des propriétés foncières laissées par leur père défunt. Devenu adulte, le cadet a fait appel au conseil (*ġamā'a*) des Awlād Sīdī Ḥammū bi-l-Ḥāğğ pour revendiquer sa part successorale qui, jusque-là, avait été exploitée par son frère aîné. En réaction, ce dernier exige d'être dédommagé pour les diverses dépenses qu'il avait effectuées en tant que tuteur. L'argumentation constitue un motif classique de la jurisprudence malikite telle qu'elle est documentée dans les recueils de *fatāwā* de l'Occident musulman. Il s'agit d'opposer à la réclamation du paiement de la part d'héritage par des personnes désormais émancipées les frais causés par la tutelle (*muḥāsaba*). En l'espèce, les deux frères sont empêchés de venir en personne défendre leurs intérêts devant le conseil et, de ce fait, l'aîné exige qu'un tiers soit chargé d'évaluer le montant des sommes qu'il a dépensées pour l'entretien du cadet. La requête aboutit à une procédure supervisée par le cadī du ksar, Muḥammad b. 'Abd al-Mu'min, appartenant à la zaouïa des Kounta, le jurisconsulte 'Abd al-Raḥmān al-Tinilānī, et les notables *šurafā'* des Awlād Sīdī Ḥammū bi-l-Ḥāğğ :

Mawlāy al-Zayn b. 'Abd [la deuxième partie du nom manque] et Ubba Ḥammu b. 'Abd al-Raḥmān ont été nommés agents (*wākil-s*) en présence et avec le consentement du conseil mentionné [celui des Awlād Sīdī Ḥammū bi-l-Ḥāğğ] et de son cadī al-Sayyid Muḥammad b. 'Abd al-Mu'min. Ils ont ensuite procédé à un prélèvement du montant des dépenses effectuées sur l'ensemble de l'héritage du père et ont assigné à Mawlāy al-'Arabī sa part successorale après déduction des frais occasionnés par la tutelle. [Al-'Arabī] s'est acquitté de ce qu'il devait à son frère en lui concédant des propriétés foncières ainsi que d'autres objets. [...] À la fin du procès, l'aîné m'a posé la question en présence du conseil, de son doyen (*akbaruhā*), Mawlāy 'Abd al-Raḥmān b. 'Alī ainsi que du cadī mentionné, si la réclamation de Mawlāy al-'Arabī contre lui a vraiment été éconduite. Je lui ai alors répondu que tel est effectivement le cas et qu'il s'agit d'un acte exécutoire et irrévocable.⁴²

La lettre laisse entrevoir les contours d'une coopération étroite entre les Awlād Ḥammū Abī-l-Ḥāğğ et les descendants d'Aḥmad al-Raqqādī dans la gestion des affaires communautaires du ksar. De façon encore plus importante, du récit se dégage une nette distinction entre un champ d'expertise juridico-religieuse contrôlé par les hommes des zaouïas et un champ où s'articule la « politique de

⁴⁰ *Ġunyat al-Muqtašid*, *ms. ibid.*, f. 236. Le cas est également discuté dans Warscheid, Ismail. *Droit musulman et société au Sahara prémoderne*, *ibid.*, p. 174-175, sous l'angle la coopération entre magistrats musulmans et les conseils de notables communautaires (*ġamā'a*).

⁴¹ Cf. Warscheid, Ismail. *Droit musulman et société au Sahara prémoderne*, *ibid.*

⁴² *Ġunyat al-Muqtašid*, *ms. ibid.*, f. 236.

VERSION PRE-PROOF EDITING A COMPARER IMPERATIVEMENT AVEC LA VERSION FINALE PUBLIEE DANS *ORIENTE MODERNO* QU'IL CONVIENT DE CITER EXCLUSIVEMENT

la vie quotidienne », pour reprendre une expression de Giovanni Levi,⁴³ et au sein duquel se profile le pouvoir des notables *šurafā'*. Aujourd'hui encore, la vie culturelle au Touat garde les traces de ce contraste. Par exemple, la plupart des villages oasiens organisent des festivités annuelles appelées *ziyāra* en mémoire de leurs ancêtres. À ces occasions, dans les ksour où les groupes lignagers *mrābṭīn* prédominent des séances de *ḥaḍra* se tiennent, similaires à celles pratiquées par les confréries soufies maghrébines. En revanche, dans des ksour liés aux *šurafā'*, des « danses au fusil » (*bārūd*) sont organisées, symbole central, au Sahara comme au Maghreb, de la mise en scène rituelle du pouvoir temporel.⁴⁴

Une exception notable à ce schéma émerge cependant de nos sources. C'est le cas de Mawlāy 'Abd Allāh, un maître soufi issu des Awlād Sīdī Ḥammū bi-l-Ḥāḡḡ, qui établit une puissante zaouïa à Reggane, dans le Sud du Touat, à la fin du XVII^e siècle. Il y propage un soufisme de tradition *šādīlī* auquel il a été initié par un autre chérif devenu mystique, Muḥammad b. Abī Zīyyān (m. 1145/1732), installé à Kenadsa, dans la vallée de la Saoura, environ 600 km plus au nord.⁴⁵ Son fils et successeur Mawlāy 'Abd al-Mālik (m. 1207/1793), transforme la zaouïa paternelle en mouvement transrégional qui exerce une influence considérable non seulement sur toute la partie méridionale du Touat, mais atteint également les populations nomades et sédentaires de l'autre côté du Tanezrouft. Al-Ṭalīb Muḥammad al-Bartilī lui consacre une longue notice dans son *Fatḥ al-Šakūr*, insistant sur sa piété exemplaire, son mode de vie ascétique, ses capacités de faiseur de miracles (*karāmāt*) et de médiateur, tout comme sur son pouvoir de maudire ceux qui s'opposent à lui.⁴⁶

Au Touat, le recueil hagiographique par un des fils de Mawlāy 'Abd al-Mālik racontant les exploits vertueux (*manāqib*) de son père va dans le même sens.⁴⁷ Le maître de Reggane y est dépeint comme l'archétype du saint thaumaturge maghrébin.⁴⁸ Il veille à la fertilité des terres oasiennes, multiplie des *karāmāt* mettant en scène l'eau et l'abondance de nourriture. De manière miraculeuse, il maintient le contact avec le Prophète et les grands saints de l'Islam, en premier lieu l'incontournable 'Abd al-Qādir al-Ġīlānī, mais on note également une brève apparition du mystique andalou Abū Madyān al-Ġawṭ. En revanche, les *manāqib* suggèrent que la puissance spirituelle (*ġāh*) permettant à Mawlāy 'Abd al-Mālik de tels exploits s'intègre dans une vie dévotionnelle qui, finalement, ne semble pas si spécifique par rapport aux pratiques de la piété quotidienne de l'époque : lecture régulière de litanies (*awrād*), jeûne les lundis et jeudis, ainsi que la récitation de la Sourate de la Caverne le vendredi après-midi. S'adressant à son auditoire, 'Abd al-Mālik tient un discours qui relève d'un registre similaire : « Il avait un cœur tendre (*rafīq al-qalb*) et magnifiait ses conversations avec les gens à travers des exhortations morales, des paroles de sagesse et des histoires sur les

⁴³ Levi, Giovanni. *Le Pouvoir au village histoire d'un exorciste dans le Piémont du XVIIe siècle*. Paris, Gallimard, 1989, p. 12.

⁴⁴ Nous nous appuyons ici sur des observations de terrain réalisées entre 2009 et 2018. Notons en passant que le *bārūd* est également mentionné dans un recueil de *nawāzil* du XVIII^e siècle. Certains juristes oasiens estiment qu'une participation au *bārūd* peut porter atteinte à l'honorabilité (*'adāla*) de la personne, notamment en ce que concerne sa capacité à témoigner. Voir al-Zaġlāwī, *Nawāzil*, ms., fonds *khizāna* Lemtarfa, Wilaya d'Adrar, f. 126.

⁴⁵ Sur la zaouïa de Kenadsa, voir Moussaoui, Abderrahmane. *Espace et sacré au Sahara*, *ibid.*

⁴⁶ Al-Bartilī, *al-Fatḥ al-Šakūr*, *ibid.*, p. 357-366.

⁴⁷ al-Raggānī, *Dīkr manāqib al-Sayḥ Mawlāy 'Abd al-Mālik al-Raggānī*, *ibid.*

⁴⁸ Cf. Touati, H., *Entre Dieu et les hommes*, *ibid.*, p. 193-224

VERSION PRE-PROOF EDITING A COMPARER IMPERATIVEMENT AVEC LA VERSION FINALE PUBLIEE DANS *ORIENTE MODERNO* QU'IL CONVIENT DE CITER EXCLUSIVEMENT

hommes pieux (*ğalla ḥadīṭahu ma' l-nās fi-l-wa'z wa-l-ḥikam wa qiṣaṣ al-sāliḥīn*) ». ⁴⁹ Dans ce contexte, le *ilm*, le savoir religieux, n'apparaît qu'à travers la valorisation d'une éducation religieuse de base sur le mode du miraculeux :

Il était capable de lire le Coran sur la paume de sa main (*fi kaffihi*). Lorsqu'il souhaitait citer un verset comme en référence (*yastadallu bi-ayya*), il le faisait de manière intuitive (*badīhatan*), sans réflexion prolongée (*min ġayr ta'ammul*), mais avec la présence du cœur et l'humilité (*ma' ḥuḍūr qalb wa ḥuṣū*). [...] Il adoptait la même approche lorsqu'il désirait évoquer comme argument (*istaṣhada*) un hadith, un passage du *Matn* d'Ibn 'Āshir ⁵⁰, des *Sagesses* d'Ibn 'Aṭā' Allāh ou des diverses oraisons des amis de Dieu (*aḥzāb al-awliyā'*). Il les consultait en regardant entre ses mains sans une réflexion prolongée, sans se fatiguer. ⁵¹

Certes, la figure du saint soufi plus inspiré qu'érudit est une constante de l'hagiographie maghrébine. Toutefois, dans le contexte sahélo-saharien, elle est surprenante, du moins en ce qui concerne les figures fondatrices des mouvements confrériques. La plupart des grands maîtres soufis de la région se sont en effet distingués par l'étroite imbrication entre le profil du lettré et celui du mystique. ⁵² Le contraste est saisissant avec un personnage comme al-Muḥtār al-Kuntī (m. 1226/1811), d'ailleurs mentionné dans les *manāqib* ⁵³, qui nous a légué une centaine d'ouvrages. ⁵⁴ En revanche, l'on observe un parallèle intrigant avec le cas du mauritanien Muḥammad Fāḍil (m. 1286/1869), auquel Rahal Boubrik a consacré une monographie dans les années 1990. ⁵⁵ À l'image de Mawlāy 'Abd al-Mālik, il s'agit d'un mystique originaire d'un lignage chérifien du Hawd, dont l'implication dans le domaine du *ilm* semble plutôt limitée, mais qui s'est distingué par ses exploits miraculeux et la mise en avant du *ṣaraf* comme fondement de son prestige religieux. Il semble bien que pour Muḥammad Fāḍil, tout comme pour Mawlāy 'Abd al-Mālik, l'accès à la « sainteté » (*walāya*) ou à une excellence religieuse socialement reconnue comme telle ait suivi un autre chemin qui, s'il peut paraître répandu au Maghreb, distingue néanmoins les deux soufis chérifiens de nombre de leurs confrères sahariens.

Quoi qu'il en soit, le mouvement initié par Mawlāy 'Abd al-Mālik gagne rapidement de l'ampleur ou, pour reprendre les termes de l'auteur de ses *manāqib* : « Dieu a rallié à sa cause la création entière. Tu voyais alors les gens se mettre à son service et celui de sa zaouïa. Dans un périmètre correspondant à quarante jours de voyage, d'énormes biens affluaient en dons et il les mettait au profit de la zaouïa. » ⁵⁶ En effet, la zaouïa de Reggane s'impose comme un pôle économique et politique de première importance au sein de la vaste zone s'étendant du Touat jusqu'à l'Azaouad et

⁴⁹ al-Raggānī, *Dikr manāqib al-Sayḥ Mawlāy 'Abd al-Mālik al-Raggānī*, *ibid.*, f. 2b.

⁵⁰ Sur le *Matn* d'Ibn 'Āshir voir Van Praet, Y. J., "Pérégrinations du *matn* d'Ibn 'Āshir (XVIII siècle) : renouveau et réappropriations concurrentielles du malikisme au sein de l'enseignement islamique francophone". *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 150 (2021), p. 63-82.

⁵¹ al-Raggānī, *Dikr manāqib al-Sayḥ Mawlāy 'Abd al-Mālik al-Raggānī*, *ibid.*, f. 2a.

⁵² Voir notamment l'étude pionnière de Stewart, Ch., *Islam and Social Order in Mauritania*, *ibid.*

⁵³ al-Raggānī, *Dikr manāqib al-Sayḥ Mawlāy 'Abd al-Mālik al-Raggānī*, *ibid.*, f. 6a.

⁵⁴ Marcus-Sells, A., *Sorcery or Science?*, *ibid.*,

⁵⁵ Boubrik, R., *Saints et société en Islam : la confrérie ouest-saharienne Fādiliyya*. Paris, CNRS Éditions, 1999.

⁵⁶ al-Raggānī, *Dikr manāqib al-Sayḥ Mawlāy 'Abd al-Mālik al-Raggānī*, *ibid.*, f. 3a.

VERSION PRE-PROOF EDITING A COMPARER IMPERATIVEMENT AVEC LA VERSION FINALE PUBLIEE DANS *ORIENTE MODERNO* QU'IL CONVIENT DE CITER EXCLUSIVEMENT

le Hawd. Un acteur clé de cette expansion vers le sud est Mawlāy Zaydān b. Sīdī Muḥammad (m. 1203/1788), un proche disciple et probablement parent de Mawlāy ‘Abd al-Mālik. Dans la notice que lui consacre le *Fath al-Šakūr* réapparaît alors l’image du chérif comme un homme porté vers l’exercice du pouvoir temporel.⁵⁷ Mawlāy Zaydān aurait été envoyé par son maître plusieurs fois à travers le désert du Tanezrouft afin de propager la *ṭarīqa* en milieu sahélien, et en particulier à Oualata. Bien que ces missions soient couronnées de succès et que la population lui réserve à chaque fois un accueil enthousiaste, Mawlāy Zaydān est néanmoins décrit comme un personnage religieux contrasté. D’un côté, son mode de vie reflète celui de son maître ‘Abd al-Mālik en termes de piété, de dons thaumaturgiques – il aurait sauvé des gens de la mort par la soif dans le Tanezrouft, véritable topos des récits hagiographiques dans l’Ouest saharien – et de la crainte admirative (*ḥawf*) qu’il inspirait à la plupart de ses contemporains. De l’autre côté, nous apprenons qu’il a pris une part active dans ce que les sources nomment *al-siyāsa*, c’est-à-dire les compétitions et luttes de pouvoir entre groupes lignagers. Ainsi, il serait devenu un adversaire acharné des groupes nomades « guerriers »⁵⁸ de la région, tels que les Awlād Daylīm, avec lesquels il serait même engagé dans un combat ouvert près de Taoudenni, au Nord de l’actuel Mali. À Oualata, il semble également avoir joué un rôle prééminent dans la vie politique de l’oasis, au point d’avoir ordonné (*bi-amr*), selon le *Fath al-Šakūr*, la nomination du lettré al-Ṭālib Abū Bakr al-Maḥḡūbī (m. 1208/1793) comme cadī en 1202/1787, en collaboration avec les notables communautaires (*bi-tartīb ahl al-ḥall wa-l-‘aqd*).⁵⁹

Sauf erreur de notre part, l’histoire de la zaouïa fondée par Mawlāy ‘Abd Allāh à Reggane n’a pas encore fait l’objet d’une étude monographique. Néanmoins, les récits et documents que nous avons pu rassembler lors de nos enquêtes de terrain au Touat laissent supposer que le profil d’adeptes soufis a progressivement disparu au fil des générations suivant la mort de Mawlāy ‘Abd al-Mālik. De nos jours, la *ziyāra* annuelle attire encore des foules importantes pour célébrer la mémoire des deux mystiques de Reggane. Ayant assisté au rituel, lors d’un séjour en 2010, nous avons cependant constaté que les étapes et les moments de la *ziyāra* se concentrent en premier lieu sur l’hommage rendu aux *šurafā’* des Awlād Sīdī Ḥammū bi-l-Ḥāḡḡ, plutôt que sur la mise en scène d’une identité collective centrée sur l’initiation soufie, comme on peut le voir lors des grands rassemblements confrériques au nord du Maghreb. Ce sont les tombes des différentes figures de *šurafā’* disséminées à travers le Bas Touat qui constituent les lieux pivots de l’événement. On s’y arrête, prononce des prières, évoque la mémoire du personnage et touche, avec la main droite, la tombe pour recevoir sa « grâce » (*baraka*). L’analogie est frappante avec ce que l’anthropologue Engseng Ho décrit pour la ville de Tarim au Yémen, berceau des *šurafā’* Bā ‘Alawī, dont le cimetière devient en quelque sorte la cristallisation spatiale d’une mémoire généalogique autour de la notion du *šaraf* partagé.⁶⁰ Toutefois, contrairement aux Bā ‘Alawī-s du monde de l’océan indien, les traditions relatives aux

⁵⁷ Al-Bartilī, *al-Fath al-Šakūr*, *ibid.*, p. 176-182.

⁵⁸ Sur la distinction entre ‘groupes guerriers’ et ‘groupes maraboutiques’ dans l’Ouest saharien, voir Ould Cheikh, Abdel Wedoud. *Nomadisme, Islam et pouvoir dans la société maure précoloniale (XI^e siècle – XIX^e siècle)*, *ibid.* ; Oßwald, Reinald. *Schichtengesellschaft und islamisches Recht*, *ibid.*

⁵⁹ Al-Bartilī, *al-Fath al-Šakūr*, *ibid.*, p. 151.

⁶⁰ Ho, Engseng. *The Graves of Tarim: Genealogy and Mobility across the Indian Ocean*. Los Angeles, University of California Press, 2006, p. 197-222.

VERSION PRE-PROOF EDITING A COMPARER IMPERATIVEMENT AVEC LA VERSION FINALE PUBLIEE DANS *ORIENTE MODERNO* QU'IL CONVIENT DE CITER EXCLUSIVEMENT

migrations des descendants de Mawlāy ‘Abd al-Mālik n’établissent pas de lien avec une quelconque diffusion de doctrines et de pratiques associées au soufisme ou aux savoirs musulmans en général. C’est avant tout une histoire familiale qui s’y déploie et qui trouve son apogée dans le récit de la participation des *šurafā’* de Reggane à la résistance armée contre la conquête française en 1900.

4 La constitution d’un pouvoir de notable

Les éléments divers que nous avons présentés jusqu’à présent nous incitent à formuler l’hypothèse selon laquelle la revendication du *šaraf* n’est pas simplement une qualification supplémentaire qui s’intègre dans le mode de vie des hommes de religion sahariens. Si le *šaraf* peut effectivement trouver sa place dans une trajectoire de savant et/ou de soufi, sa maîtrise constitue en même temps une voie distincte pour se faire reconnaître une excellence sociale pensée dans des termes islamiques. Essayons de mieux cerner cette voie en nous basant encore sur des récits évoquant la piété du chérif. Le *Manḥ al-Rabb al-Ġafūr* nous renseigne sur un certain Mawlāy ‘Amar b. Mawlay Fḍayl [sic] b. Mawlāy Hāšim (m. 1233/1818) de Oualata, qui aurait été un homme faisant partie de « ceux qui adorent Dieu avec dévotion et font preuve de vertu » (*‘ubbād Allāh al-šāliḥīn*) ». Il se serait consacré avec assiduité à la récitation du Coran et aurait été l’un des rares à Oualata à avoir accompli le pèlerinage aux lieux saints de l’Islam.⁶¹ La même notice indique aussi qu’« il été gratifié d’une immense fortune et d’une progéniture nombreuse (*nāla baraka ‘azīma fī l-māl wa-l-walad*), ce qui est une qualité bénéfique et louable (*fīhi ḥiṣla muḥibba wa mamdūḥa*). » Mawlāy ‘Amar est ainsi décrit comme un homme certes très pieux, mais dont on retient sa capacité à faire prospérer ses affaires plutôt que son amour de la science ou ses états de mystique.

D’autres notices biographiques du *Manḥ al-Rabb al-Ġafūr* vont dans le même sens, présentant les notables *šurafā’* de Oualata comme étant constamment au service « des gens du savoir et de la religion » (*ahl al-‘ilm wa-d-dīn*)⁶², tout en se distinguant de ces derniers. Ce qui leur permet de faire de leur privilège généalogique du lien de parenté avec le Prophète une source de prestige à la fois sociale et morale, c’est leur engagement méritoire dans les affaires de ce monde. Passons rapidement en revue deux exemples. Du chérif al-‘Abbās b. al-Ḥalīfa b. Mawlāy al-Šarīf (m. 1251/1836), il est dit qu’il a assumé le rôle « d’un chef qui s’occupe des affaires des musulmans (*ra’īsan qā’iman bi-umūr al-muslimīn*) » et qui se distingue par son « dévouement à l’égard des savants, des hommes vertueux (*šāliḥīn*), et de ceux qui font le bien (*ahl al-ḥayr*), cherchant continuellement leur compagnie (*muṣāḥiban lahum*) ». ⁶³ Il en va de même du chérif Mawlāy ‘Abd al-Qadīr b. Mawlāy al-Šarīf, également appelé Ba’lah. La notice donne alors un peu plus de chair à la notion quelque peu abstraite du souci pour « les affaires des musulmans ». Dans le contexte d’une société qui tire l’essentiel de ses moyens de subsistance de l’économie pastorale, il est dit qu’il « était préoccupé par la gestion des [troupeaux] de vaches. Il sortait avec eux [sur les terres de pâturage] jusqu’à ils soient

⁶¹ Hamady, Mohamed Lemine. *La Mauritanie au XIX^e siècle*, *ibid.*, p. 97.

⁶² *Ibid.*, p. 170.

⁶³ *Ibid.*, p. 117.

VERSION PRE-PROOF EDITING A COMPARER IMPERATIVEMENT AVEC LA VERSION FINALE PUBLIEE DANS *ORIENTE MODERNO* QU'IL CONVIENT DE CITER EXCLUSIVEMENT

regroupés et que leur berger arrive. Il ne permettait à personne de négliger les [troupeaux] de vaches ». ⁶⁴

Un troisième élément doit être rajouté à ce profil du gestionnaire communautaire, à savoir l'engagement actif dans la *siyāsa* saharienne, que nous avons déjà évoqué plus haut à propos de Mawlāy Ziydān. Pour plusieurs chérifs, le *Manḥ al-Rabb al-Ġafūr* mentionne qu'ils auraient fait preuve d'une maîtrise remarquable de l'art de la *siyāsa* qui, rappelons-le, renvoie à la capacité d'intervenir dans le jeu complexe des relations entre groupes lignagers. Il est vrai que cette aptitude est également attestée pour de nombreux marabouts *zāwī*, tels que les savants issus de la branche *kunta* installée dans l'Azaouad et à Tombouctou aux XVIII^e et XIX^e siècles, ou leur disciple Sidiya al-Kabīr (m. 1286/1869) du Sud de la Mauritanie. ⁶⁵ Les documents à notre disposition suggèrent toutefois que chez les *šurafā'* oasiens du Touat et de Oualata, l'action politique ne repose pas sur une exemplarité religieuse s'exprimant à travers le registre du savoir et de la piété, même si ces deux ressorts sont susceptibles de la soutenir. Elle apparaît être le résultat d'une réussite sociale qui permet l'accumulation d'une fortune matérielle considérable. L'auteur du *Manḥ al-Rabb al-Ġafūr* associe cette richesse à un souci constant pour la justice et le respect des élites religieuses. Lisons un autre extrait :

[En 1216/1801], al-Ḥāḡḡ Mawlāy 'Abd Allāh b. Sīdī Muḥammad b. Mawlāy Šālīḥ, le chérif *ḥassanī*, est décédé. Que la miséricorde de Dieu soit sur lui - c'était un homme qui appréciait la solitude, doux, accueillant et généreux. Il dépensait ses biens sur le chemin de Dieu, accomplissait ce qui est ordonné et bon, craignait Dieu et préservait sa pureté, Il suivait la sunna et faisait preuve de lucidité dans les affaires politiques (*aḥwāl al-siyāsa*) tout en restant intègre, et il aimait les gens de religion, montrant une admiration particulière pour les savants. Il possédait une fortune énorme qui bénéficiait aux serviteurs de Dieu. ⁶⁶

L'art de la *siyāsa* chez ce chérif repose donc essentiellement sur un capital matériel et relationnel permettant de « traiter les gens en fonction du rang qui leur revient (*yanzilu al-nās manāzilahum*) » ⁶⁷. C'est, à notre avis, de là que procède l'action médiatrice de certains *šurafā'*, observée par les anthropologues et également attestée dans notre documentation. Par exemple, une demande de consultation (*istiftā'*) adressée au jurisconsulte 'Abd al-Raḥmān al-Ġantūrī (m. 1160/1747) décrit comment l'arrivée d'un groupe de *šurafā'* a apaisé les hostilités au sein d'une tribu du Gourara dont le nom n'est malheureusement pas indiqué : « Il a été interrogé à propos d'une tribu (*qabila*) dont les membres vivaient dans un état d'antagonisme permanent (*kāna ba'ḍahum 'adwan li-ba'ḍ*) avant l'arrivée des chérifs dans ce pays. Une fois arrivés, ceux-ci ont mis fin à l'hostilité entre les gens, faisant disparaître toute forme de discorde (*fitna*), de meurtre et de haine. » ⁶⁸

⁶⁴ *Ibid.*, p. 70.

⁶⁵ Stewart, Ch., *Islam and Social Order in Mauritania*, *ibid.*

⁶⁶ Hamady, Mohamed Lemine. *La Mauritanie au XIX^e siècle*, *ibid.*, p. 72.

⁶⁷ Remarque du compilateur à propos du chérif al-'Ābid Sīdī b. 'Alah (m. 1286) issu des Awlād Sīdī Ḥammū bi-l-Ḥāḡḡ (m.1286/1869), *ibid.*, p. 196.

⁶⁸ Al-Ġantūrī, 'Abd al-Raḥmān, *Nawāzil*, ms., fonds *ḥizāna* Badriane, Wilaya d'Adrar, f. 97.

VERSION PRE-PROOF EDITING A COMPARER IMPERATIVEMENT AVEC LA VERSION FINALE PUBLIEE DANS *ORIENTE MODERNO* QU'IL CONVIENT DE CITER EXCLUSIVEMENT

D'un autre côté, il convient de noter que les *šurafā'* peuvent eux-mêmes se retrouver dans la situation d'avoir besoin d'une telle médiation. Les *manāqib* dédiées à Mawlāy 'Abd al-Mālik illustrent bien ce point. Le maître de Reggane aurait été sollicité une fois par deux groupes de « *šurafā'* venant du Touat » pour aider à négocier un compromis (*ṣulh*) dans un conflit qui les divisait.⁶⁹ Au début, Mawlāy 'Abd al-Mālik est hésitant, car il craint que ses interlocuteurs ne mettent pas à exécution le compromis convenu. Cependant, il se laisse finalement convaincre et invite chez lui les leaders respectifs (*ra'īs*) des deux camps rivaux. Reliant les mains des deux antagonistes avec son chapelet, il les avertit : « Méfiez-vous de l'injustice (*ẓulm*), car je me tiendrai aux côtés de celui qui en est la victime (*mazlūm*) ». Peu de temps après, l'un des deux leaders décide de trahir (*judra*) l'accord et de reprendre les hostilités. Il envoie quelques-uns de ses proches (*ahlihi*) pour assassiner l'autre chérif (*li-qatl al-šarīf*) lors d'une embuscade organisée dans un jardin, tout en se cachant lui-même à proximité, derrière un rocher. Soudain, ses compagnons entendent un bruit en provenance de sa cachette. Ils se précipitent pour découvrir leur chef gisant sans vie sur le sol. Ne trouvant pas la moindre blessure ou signe d'intervention extérieure sur son corps, ils comprennent alors que tout cela est « le résultat de la prière (*du'ā*) du cheikh Mawlāy 'Abd al-Mālik. »⁷⁰

L'anecdote met en évidence un aspect fondamental de la vie sociale saharienne à l'époque moderne : s'engager dans la *siyāsa* signifie aussi être prêts à s'impliquer dans des conflits armés. Que ce soit au Touat ou à Oualata, les groupes *šurafā'* semblent loin de se tenir à l'écart de cette économie de la violence entre groupes lignagers, un sujet qui a été étudié en profondeur par les divers spécialistes de l'espace nomade mauritanien.⁷¹ Prenons donc un exemple issu de ce monde oasien. Lors d'un procès autour d'un divorce contesté qui s'est tenu devant le *qāḍī al-ġamā'a* du Touat 'Abd al-Ḥaqq al-Bakrī, l'ex-mari a récusé un témoin de la partie adverse en argumentant que celui-ci avait participé aux pillages commis par un groupe de *šurafā'* dans la région de Bouda. Au cours de l'attaque, de nombreux palmiers auraient été abattus et des systèmes d'irrigation détruits. Le *cadi* a alors invalidé le témoignage. L'affaire a ensuite été soumise à l'expertise du maître juriconsulte 'Abd al-Ramān al-Tinilānī sous forme d'une question plus générale : « celui qui prend part aux razzias des *šurafā'* dans la région de Bouda, son témoignage devient-il invalide ? ».⁷² La réponse du mufti est nuancée : si les *šurafā'* ont agi de leur bon droit, une telle participation serait légitime et n'affecterait pas l'honorabilité (*adāla*) de la personne. Cependant, si ces *šurafā'* « ne s'arrêtent pas devant les limites imposées par la Loi »⁷³, alors cette personne perd sa capacité à témoigner en s'associant à eux.

À l'instar du projet de meurtre décrit dans les *manāqib* de Mawlāy 'Abd al-Mālik, le cas que nous venons d'examiner laisse apparaître les *šurafā'* comme des notables aspirant à l'exercice d'un pouvoir qui n'exclut pas le recours à la violence. Encore dans la *Ġunyat al-Muqtaṣid* nous lisons qu'au cours d'un autre procès devant 'Abd al-Ḥaqq al-Bakrī, l'une des parties au litige n'a pas réussi à faire

⁶⁹ al-Raggānī, *Dikr manāqib al-Sayḥ Mawlāy 'Abd al-Mālik al-Raggānī*, *ibid.*, F. 3a-3b.

⁷⁰ *Ibidem*, f. 3b.

⁷¹ Voir les travaux de Pierre Bonte, Mariella Villasante Cervello, Abdel Wedoud Ould Cheikh, Mohamed Mokhtar Ould Saad, Yahya, Ould-al-Bara, Raymond Taylor, etc.

⁷² *Ġunyat al-Muqtaṣid*, *ibid.*, f. 653.

⁷³ « *Lā yaqīfūna 'inda mā ḥadda lahum al-šar'* ».

VERSION PRE-PROOF EDITING A COMPARER IMPERATIVEMENT AVEC LA VERSION FINALE PUBLIEE DANS *ORIENTE MODERNO* QU'IL CONVIENT DE CITER EXCLUSIVEMENT

venir des témoins au tribunal, car ceux-ci craignaient des représailles d'un groupe de *šurafā'* non identifié (*yaḥāfūna saṭwat al-šurafā'*).⁷⁴ Le *Manḥ al-Rabb al-Ġafūr* fait également état de féroces rivalités et de luttes parfois sanglantes. En 1808, un violent conflit éclate entre les Awlād Sīdī Ḥammū bi-l-Ḥāġġ à la suite duquel certains sont contraints de s'exiler dans l'oasis de Néma, située plus au sud. Nous renvoyons une fois encore au précieux travail de Mehdi Ould Moulaye el-Hassan qui propose une analyse détaillée des événements.⁷⁵ Ce qui nous intéresse ici, c'est la manière dont l'auteur du *Manḥ al-Rabb al-Ġafūr* relate les hostilités : « Un grand mal s'est produit chez les *šurafā'* de Oualata. Ils se sont combattus les uns contre les autres le vendredi 26 ramadan, provoquant la mort de Mawlāy b. Mawlāy 'Alī. De même, le mur [de la maison] de Mawlāy b. Mawlāy A'la a été détruit ». ⁷⁶ L'auteur poursuit avec une liste de trois autres *šurafā'* tués dans le combat avant d'implorer Dieu « de nous préserver de cette tragédie qu'est la discorde (*fitna*) entre les membres de la famille du Prophète ». ⁷⁷

Nous sommes très loin de l'image du saint « pacifique » pour qui seul le recours à la violence symbolique de la malédiction serait envisageable.⁷⁸ Les quelques exemples que nous avons examinés laissent au contraire entrevoir une volonté de s'imposer par la force et l'existence des moyens nécessaires pour le faire. Les *šurafā'* au Touat et à Oualata disposent certes d'un pouvoir entouré du prestige du lien généalogique avec le Prophète. Toutefois, son déploiement social repose sur l'accumulation de ressources matérielles et, surtout, l'habileté à participer à la *siyāsa*, y compris en recourant aux armes. Il est vrai que de tels conflits armés sont également attestés pour des groupes « maraboutiques » de l'Ouest saharien. La Mauritanie a ainsi connu le cas célèbre de l'affrontement entre les Ahl Sīdī Maḥmūd et une branche des Kunta au XIX^e siècle. D'autres exemples ne manquent pas et certains groupes maraboutiques font même de la capacité de se défendre par la force un élément clé de leur identité communautaire. Cependant, pour nous, l'enjeu n'est pas tant cet engagement sociopolitique exercé par l'ensemble des acteurs se réclamant de l'Islam, mais précisément la construction discursive d'une telle revendication et son articulation à travers des pratiques culturelles différenciées. Vu sous cet angle, les sources consultées suggèrent fortement que, dans l'imaginaire ouest-saharien de l'époque moderne, l'action des *šurafā'* et des « marabouts » mobilise des catégories discursives proches mais néanmoins distinctes.

Conclusion

Dans cette esquisse d'un portrait socioculturel des notables *šurafā'* de deux sociétés oasiennes de l'Ouest saharien, quel sens devrions-nous attribuer à la revendication d'une filiation avec le Prophète ? Risquons-nous de tomber dans une dichotomie largement dépassée, car artificielle, entre

⁷⁴ *Ġunya al-Muqtaṣid*, ms. cit., f. 658.

⁷⁵ El-Hassan, Mehdi Ould Moulaye. *Du Tafilalt au Hodh Chargui*, *ibid.*, p. 258-270.

⁷⁶ Hamady, Mohamed Lemine. *La Mauritanie au XIX^e siècle*, *ibid.*, p. 81.

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ Sur le pouvoir de malédiction des saints maghrébins, voir : Touati, H. « Approche sémiologique et historique d'un document hagiographique algérien ». *Annales E.S.C.*, 44/5 (1989), p. 1205-1228.

VERSION PRE-PROOF EDITING A COMPARER IMPERATIVEMENT AVEC LA VERSION FINALE PUBLIEE DANS *ORIENTE MODERNO* QU'IL CONVIENT DE CITER EXCLUSIVEMENT

le « profane » et le « sacré » ? En réalité, le débat ne se pose simplement pas dans ces termes. Les sources littéraires musulmanes qui rendent possible l'écriture de cette histoire de l'intérieur maghrébin et saharien suggèrent que nous sommes en présence de deux articulations distinctes de la référence à l'islam. L'une met l'accent sur la capacité de manipuler le savoir, le *ʿilm*, pour agir comme intermédiaire entre la révélation (*al-wahī*) et les hommes. Par-là même, elle fonde la revendication d'un leadership religieux et intellectuel qui peut aussi devenir politique, ce dont témoignent les mouvements révolutionnaires que l'Afrique de l'Ouest a connus aux XVIII^e et XIX^e siècles.⁷⁹ C'est en quelque sorte l'expertise textuelle, symbolisée par la planche (*lawḥ*) de l'étudiant coranique (*tālib*), qui établit le lien avec l'âge des origines et qui trouve sa manifestation généalogique dans l'affirmation de nombreux groupes maraboutiques au Sahara d'être les descendants des compagnons du Prophète et non du Prophète lui-même.

Le chérifisme, du moins tel qu'il se manifeste à travers les documents provenant du Touat et d'Oualata aux XVIII^e et XIX^e siècle, envisage ce lien d'une manière différente. Il s'approprie la figure du Prophète comme l'expression suprême du pouvoir d'intervenir légitimement dans « les affaires des musulmans ». À notre avis, cette façon de s'engager dans le monde différencie les notables chérifiens des notables maraboutiques, qui sont animés par la conviction d'être les interprètes des sources scripturaires fournissant à l'homme les connaissances exotériques et ésotériques nécessaires à la pratique de la religion (*dīn*). L'institution du *šaraf* et les croyances qu'elle a pu engendrer sont donc étroitement liées à un discours sur l'exercice d'un pouvoir communautaire. Le champ d'enquête qui s'ouvre est vaste, et notre contribution vise avant tout à inciter à revoir certaines classifications héritées des études ethnologiques du XX^e siècle, qui continuent à dominer une part considérable de la recherche sur l'Islam maghrébin et saharien. Cela dit, les quelques éléments provenant de l'Ouest saharien que nous avons examinés permettent déjà de mettre en lumière l'ambiguïté inhérente à un tel discours sur le pouvoir des *šarafā'*. À l'instar du topos du « mauvais savant », l'image du chérif qui « ne s'arrête pas devant les limites de la Loi » renvoie aux réalités sociales dans lesquels les mobilisations du référent islamique s'intègrent comme outils discursifs pour intervenir dans les rapports de force. C'est peut-être pour se prémunir contre de telles accusations de tyrannie et d'injustice (*ẓulm*) que certains *šarafā'* s'efforcent de multiplier les actes de piété et de bienfaisance.

⁷⁹ Cf. Amir Syed, "Between Jihād and History: Reconceptualizing the Islamic Revolutions of West Africa". In *The Palgrave Handbook of Islam in Africa*. Ngom, F., Kurfi, M. H., Falola, T. (dir.), Londres, Palgrave, 2020.