



HAL
open science

La tribu comme emblème onomastique... et positionnement politique situé

Yazid Ben Hounet

► **To cite this version:**

Yazid Ben Hounet. La tribu comme emblème onomastique... et positionnement politique situé. Stéphanie Guedon, Yazid Ben Hounet, Charles Gremont (eds.). La tribu au Maghreb : Nouveaux apports à l'étude de l'Afrique., Ausonius éditions, A paraître. hal-04384381

HAL Id: hal-04384381

<https://cnrs.hal.science/hal-04384381v1>

Submitted on 10 Jan 2024

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.

La tribu comme emblème onomastique... et positionnement politique situé

Yazid Ben Hounet

Jacques Berque avait expliqué, dans son fameux article “Qu’est-ce qu’une tribu nord-Africaine”, la tendance qu’il observait dans le processus de formation de cette entité socio-politique :

“la plupart des tribus agrègent des éléments venus de tous les horizons, et, en tout cas, venus ‘d’ailleurs’. Cette contradiction entre la personnalité collective et l’origine des cellules qui la composent est véritablement une loi du genre”¹.

Rompant avec les paradigmes dominants, Jacques Berque, ainsi que Pierre Bourdieu dans son sillage², furent parmi les premiers à rejeter l’explication par la généalogie pour s’accorder sur l’importance du nom comme référent identitaire. Seules les familles et les fractions constitueraient les vrais groupes de parenté³ ; la tribu ne serait, quant à elle, qu’une alliance contractuelle autour d’un nom : un emblème onomastique.

Ibn Khaldûn, quelques siècles plus tôt, avait déjà attiré l’attention sur le caractère fictif des généalogies et sur le rôle fondamental des liens de l’utérus, des liens cognatiques (*silat ar-arhâm*), dans la formation des tribus⁴. La formule de Jacques Berque vient conforter l’idée que la tribu est avant tout une organisation socio-politique basée sur des processus d’alliance, de protection et de contrat, davantage que sur les logiques généalogiques mises classiquement en avant (et qui demeurent importantes dans les représentations locales). Elle ajoute cependant un élément important : l’importance du nom, du référent onomastique, dans les représentations affichées de la tribu.

Pierre Bourdieu avait par ailleurs tenté d’expliquer le rôle du nom, de cet ‘emblème onomastique’ dans le cadre de la logique de l’honneur et du prestige telle qu’elle se conçoit en Afrique du Nord :

“Pour comprendre l’importance du nom qui prime la réalité historique ou sociale, il faut se placer dans la logique de l’honneur et du prestige. Telle famille ou fraction vient se mettre sous la protection de la famille au grand nom, parée d’ancêtres légendaires ou d’un chef glorieux et marqué par la faveur divine, ou encore d’un personnage maraboutique influant, et, moyennant une redevance, se développe à son ombre, la protection temporaire venant naturellement à s’étendre aux descendants du protégé”⁵.

Mais la logique de l’honneur et du prestige suffit-elle à rendre compte du choix du nom de la tribu ? Peut-on se satisfaire de cette approche culturaliste ? Comment expliquer

¹ Berque 1974 [1954], 26.

² Bourdieu 1985 [1958].

³ Pierre Bourdieu place quant à lui la fraction au centre des constitutions tribales. “C’est encore l’homogénéité de la structure sociale et de la structure familiale qui nous permet de comprendre que la société s’organise autour de la fraction” (Bourdieu 1985 [1958], 74-75).

⁴ “Les liens du sang sont utiles, dans la mesure où ils impliquent la cohésion (*iltiham*) : conséquence du lien cognatique (*silat al-arhâm*) et motif d’aide mutuelle et d’affection. [...] Car un lignage est une supposition et non une réalité. Il n’est bon qu’à maintenir des rapports et des contacts” : Ibn Khaldûn, trad. 1967-1968, 200.

⁵ Bourdieu 1985 [1958], 77-78.

qu'un emblème onomastique soit utilisé, plutôt qu'un autre ? Dans quelles conditions celui-ci s'impose-t-il ? Jacques Berque, tout comme les autres spécialistes du Maghreb, sont peu diserts sur ce point. Le nom choisi semble logiquement être celui du lignage le plus puissant, celui qui assure la protection, ou encore celui du territoire où évolue la tribu. Une hypothèse, que je formule dans le cadre de ce texte, serait que le choix du nom pourrait également découler de stratégies politiques dans des contextes historiquement situés. Mes recherches précédentes sur l'ancêtre éponyme d'une tribu de l'Ouest algérien (wilaya de Naama), les Awlâd Sid Ahmad Majdûb, ainsi qu'une enquête menée auprès des Kunta de la wilaya d'Adrar me permettront de clarifier mon propos sur l'emblème onomastique comme positionnement politique situé.

De Sid Ahmad Majdûb aux Kunta

Pourquoi, dans une tribu, revendique-t-on tel ou tel ancêtre comme ancêtre éponyme et/ou comme marqueur important de l'identité tribale ? Cette question je me l'étais déjà posée s'agissant de Sid Ahmad Majdûb, l'ancêtre éponyme d'une tribu sur laquelle j'avais mené mes premières recherches⁶. Je l'avais fait en m'appuyant sur l'approche structuraliste et en me référant à des travaux de l'anthropologue Louis Dumont⁷. Je l'avais ainsi analysé en le comparant avec son neveu, le grand saint Sidi Shaykh, ainsi que sa sœur lala Şfiya.

Sid Ahmad Majdûb serait né approximativement entre 1490 et 1493 de l'ère chrétienne, et serait mort en 1571. Les hagiographies locales font remonter sa généalogie à Abû Bakr Şîdîq, l'un des premiers compagnons du prophète Muhammad et premier calife après sa mort. Son père, Sliman Abû smâha, fut un savant qui s'implanta dans la région, entre Shellala, Figuig et Beni Ounif. Il aurait donné naissance bien sûr à Sid Ahmad Majdûb, mais aussi à lala Şfiya (patronne de la tribu des Awlâd al-Nhar), ainsi qu'à Sidi Muhammad, père de Sidi Shaykh, l'ancêtre fondateur de la grande tribu des Awlâd Sidi Shaykh, grand soufi algérien, pour reprendre l'expression de Hamza Boubakeur, et fondateur de la confrérie, en arabe *târiqa*, portant son nom : la Shaykhîya.

Sid Ahmad Majdûb est donc né à la fin du quinzième siècle ; cette période est marquée par le développement du mouvement maraboutique, notamment en réponse à la chute des dynasties musulmanes et la menace de la *Reconquista*, mais aussi comme alternative vis-à-vis des pouvoirs centraux du Maghreb. C'est dans ce contexte historique mouvementé que Sid Ahmad Majdûb s'est fait connaître comme un thaumaturge, dont les prodiges et les pouvoirs magiques vont influencer les populations de la région, poussant une tribu, celle des Bani Amr, à l'exil.

La tribu qui en serait issue, les Awlâd Sid Ahmad Majdûb, est principalement localisée dans la daïra-commune d'Asla. Cette dernière est située dans la région des Monts des Ksour et appartient à la wilaya de Naama⁸. Les Awlâd Sid Ahmad Majdûb, appelés plus

⁶ Ben Hounet 2003.

⁷ Dumont 1975 [1953].

⁸ La tribu des Awlâd Sid Ahmad Majdûb comptait environ 9000 personnes au début des années 2000 (selon nos estimations). Leur territoire correspond à peu de chose près à celui de la daïra d'Asla (wilaya de Naama). C'est au sein de cette localité que se regroupent la plupart des Awlâd Sid Ahmad Majdûb. Elle est située à environ 70 km à l'est d'Ain Sefra, sur la route d'El Bayadh ; elle comprend un ksar (*qsar*), aujourd'hui presque inhabité. Quelques familles habitent à Ain Sefra et à Chellala Dahrana (petite commune située à environ 15 km d'Asla mais appartenant à la wilaya d'El Bayadh). En dehors de la localité d'Asla, les Awlâd Sid Ahmad Majdûb sédentaires sont répartis dans des petits douars environnants. Enfin, près de la moitié de la tribu des Awlâd Sid

communément Mjadba ou Majdûbî, forment une tribu *mrabtin*, maraboutique. C'est-à-dire qu'elle possède un certain prestige d'essence religieuse. Dans l'imaginaire collectif, elle bénéficie, par voie d'héritage, de la baraka de l'ancêtre fondateur. Chaque année, au mois d'octobre, elle organise une *wa'da* (*moussem*) en l'honneur de son ancêtre éponyme, Sid Ahmad Majdûb⁹. La commune d'Asla abrite son tombeau et sa zawiya.

Dans une perspective structuraliste, j'avais proposé l'idée que son nom avait été retenu, comme ancêtre fondateur de la tribu, en opposition à la figure de Sidî Shaykh, ce dernier apparaissant comme un "individu dans le monde" alors que Sid Ahmad Majdûb apparaissait davantage comme un "individu hors du monde"¹⁰.

Cette analyse structurale m'a peut-être quelque peu empêché de voir le contexte historique et politique qui concourt à expliquer les raisons pour lesquelles des noms sont portés comme des emblèmes par des individus se revendiquant d'une même appartenance. Une mission dans la wilaya d'Adrar, auprès des Kunta de la région, m'amena à repenser ce point. Au cours d'un terrain exploratoire, mené avec mon collègue Noureddine Amara, je me suis intéressé en partie à la situation des Kunta de cette wilaya (préfecture). J'avais, en particulier, retenu deux éléments : une imprécision quant à la nature de cette entité ; et l'existence de deux catégories de Kunta.

Qui sont les Kunta ?

Il y a, en effet, une difficulté dans la littérature et sur le terrain à qualifier cette entité sociale. Paul Marty, utilisant l'expression de "puissante unité ethnique", écrivait déjà en 1920, à leur propos :

"Ce n'est plus une tribu car, depuis 7 à 8 siècles qu'a commencé leur exode du Touat et que les campements se sont égrenés sur la route précitée [*Touat, Adrar mauritanien, Tagant, Assaba, Hodh, Azaouad et boucle du Niger, Timetrin, Adrar des Iforas, et maintenant, rive orientale du Niger jusqu'à Tahoua*], chaque branche locale s'est développée dans son ambiance, s'est adaptée à son milieu, a crû souvent très abondamment, et a fini par constituer une véritable tribu. Ce n'est pas une confédération, car quelque relâché que soit le lien confédératif en pays arabe, il n'y a rien de semblable ici. Les divers rameaux kounta, dispersés dans l'infinité saharienne, se connaissent tout au plus de nom, se fréquentent fort peu, se voient – sauf inimités personnelles ou familiales – généralement avec plaisir, mais ne sont, ni ne se sentent unis par quelque lien que ce soit, sauf par celui de la communauté de leurs origines premières et peut-être aussi par la même affiliation qadrîa"¹¹.

Thomas Whitcomb les présentait, en 1975, comme des tribus *zwâya*, des tribus religieuses¹². Les termes *zwâya* ou *zâwaya* étant particulièrement employés s'agissant des tribus de l'Ouest Saharien, en particulier en Mauritanie, où coexistent depuis longtemps des formes d'organisations tribales diverses et stratifiées¹³.

Ahmad Majdûb vivait au début des années 2000 sous la tente (*khayma*), partiellement ou tout au long de l'année. Ils évoluent pour la plupart sur le territoire de la commune/daïra d'Asla. Cf. Ben Hounet 2009.

⁹ Ben Hounet 2008.

¹⁰ Ben Hounet 2003.

¹¹ Marty 1920, 1-2.

¹² Withcomb 1975.

¹³ On se référera notamment aux travaux de Pierre Bonte, en particulier Bonte 1982, et Bonte 1998.

Les termes de *tariqa* (voie soufie, chez Abdel Wedoud Ould Cheikh¹⁴ ; Zahra Tamouh¹⁵), *qabila* (tribu, chez Abdel Wedoud Ould Cheikh¹⁶, 2001) et même de clan (chez Ann McDougall¹⁷) sont utilisés pour qualifier, dans la littérature scientifique, ce groupe social disséminé entre la Mauritanie, l'Algérie, le Mali et le Niger (et parfois au-delà), qui a propagé la voie soufie *qadiriya* dans l'espace saharien et auquel se rattachent, notamment pour cette raison, quelques lettrés, tels le Shaykh Sidi al-Mukhtar al-Kunti¹⁸ ou al-Shaykh Sidi Muhammad al-Kunti¹⁹.

Sur le terrain, l'un de nos interlocuteurs, Sid 'Amar Shaykh al-Kunti al-Azawadi, *muqqadam* de la *tariqa kuntiyya al-qadiriya*, selon ses termes, utilisait le mot '*arûsh* (tribus, au pluriel, terme employé en Afrique du Nord) pour désigner l'entité des Kunta. Mais il pouvait mettre l'emphasis sur la notion de '*arsh* (tribu)²⁰, *qabila* (tribu) ou de *tariqa* (voie soufie) selon les circonstances et selon que l'insistance était mise sur les unités sociales ou sur les lettrés et les *zawiyas* des Kunta. À vrai dire, le terme *kuntiyyîn* – les Kunta – était le plus employé, marquant la pluralité, l'unité et la spécificité de ce groupe social. Localement, dans la commune Zaouiet Kounta, située à près de 100 km au sud de la ville d'Adrar, ce sont également les termes de '*arûsh* et de *tariqa* qui sont employés pour parler des *kuntiyyîn*.

Les deux catégories de Kunta

Dans la wilaya d'Adrar, j'avais pu identifier deux catégories de Kunta : premièrement, ceux que je qualifierai, par économie de langage, de "Kunta algériens". Ceux-ci sont situés en grande partie dans la localité de Zaouiet Kounta, leur "fief", mais aussi dans la ville d'Adrar (et ailleurs). Ils s'expriment usuellement dans le dialecte algérien, mettent en avant davantage leur ancrage local (notamment grâce aux tombeaux d'ancêtres situés dans la wilaya) mais également les liens d'alliance avec les familles locales, en particulier avec le lignage *sharif* habitant dans la localité de Zaouiet Kounta. Deuxièmement, il y avait ceux que je dénommerai les "Kunta de l'Azawad". Habitant principalement dans la ville d'Adrar, en majorité dans le quartier de Hay el Gharbi (quartier de l'ouest), ils sont venus s'installer en Algérie dans les années 1990 et en particulier à partir de 2012. Ce mouvement migratoire fait suite aux conflits armés survenus au Mali, et qui ont particulièrement touché le territoire de l'Azawad. Les "Kunta de l'Azawad" ne parlent que peu ou pas très bien le dialecte algérien, et préfèrent utiliser un arabe plus standard. Ils mettent davantage en avant l'étendue spatiale de la zone où évoluent les Kunta, ainsi que les connexions historiques, politiques, sociales qui existent, depuis des siècles, entre les Kunta de la wilaya d'Adrar et ceux de l'Azawad.

Si ces deux catégories se reconnaissent comme Kunta, et font l'apologie des mêmes ancêtres fameux – dont Shaykh Sidi Ahmad al-Bakkây (m.1514-15) et Shaykh Sidi al-Mukhtar al-Kunti (m. 1811) – ils semblaient néanmoins ne pas cohabiter et ne pas entretenir d'alliance particulière, notamment matrimoniale, entre eux. De sorte, qu'il était difficile de

¹⁴ Ould Cheikh 2001.

¹⁵ Tamouh 2002.

¹⁶ Ould Cheikh 2001, 2008.

¹⁷ McDougall 1986.

¹⁸ Ould el-Bara 2008.

¹⁹ Ould Cheikh 2008.

²⁰ Le terme a des significations variables dans les dialectes maghrébins. Il peut désigner une tribu (dans les Hauts Plateaux constantinois), un groupe agnatique (dans le Sahel tunisien) ou une fédération (en Kabylie) et définit aussi les terres collectives rattachées à ces groupes sociaux. On parle alors de terre '*arsh*. Voir Berque 1960, 681-682.

saisir s'il existait réellement une forme de solidarité de corps, de type tribal, entre ces deux groupes. Nous avons même pu déceler une sorte de compétition implicite sur le magistère religieux kunta dans la région. Hadj Muhammad al-Kunti, shaykh de la zawiya de la localité Zaouiet Kounta, ne semblait pas reconnaître l'autorité de Sid 'Amar Shaykh al-Kunti al-Azawadi, muqqadam de la *tariqa kuntiyya al-qadiriya* (présenté plus haut), natif de l'Azawad. Et inversement, le second ne paraissait pas être lié au premier.

La compétition inter et intra-tribale, inter et intra-confrérie n'est pas nouvelle. Elle est même, selon Pierre Bonte, au fondement des rapports politiques tribaux. Mais c'est un autre point qui attira davantage mon attention : si les premiers Kunta (les "Kunta algériens") pouvaient parfois mentionner le nom de 'Ûkba ibn nafi, comme ancêtre ultime, cet emblème onomastique, pour reprendre le concept de Jacques Berque, était davantage mis en avant par les Kunta de l'Azawad, installés à Adrar.

'Ûkba ibn nafi, né en 622, est mort en 683 dans la wilaya de Biskra, en Algérie, à son retour d'une expédition partie de Kairouan, à destination de la côte Atlantique du Maghreb. Son tombeau se trouve dans la localité de Sidi Okba, située à une vingtaine de kilomètres à l'est du chef-lieu, la ville de Biskra. Plusieurs rapports datant de la fin du 19^e siècle et du début du 20^e siècle, et notamment l'étude de Paul Marty, mentionnent cette ascendance. Il ne s'agit donc pas d'une généalogie redécouverte ou inventée à l'occasion des événements récents (conflit au Mali touchant les Kunta de l'Azawad). Il est ici question de la mise en avant et de l'insistance sur le nom d'un ancêtre perçu comme premier, fédérateur, dans un contexte politique situé.

J'avais, d'ailleurs, rencontré Sid 'Amar Shaykh al-Kunti al-Azawadi, et quelques jours après, Hadj Muhammad al-Kunti, shaykh de la zawiya de la localité Zaouiet Kounta, à leur retour d'une réunion religieuse organisée en l'honneur de 'Ûkba ibn nafi, dans la localité de Sidi Okba.

La référence à 'Ûkba ibn nafi et le rappel de l'emplacement de son tombeau – en terre algérienne – étaient toutefois davantage mis en avant par Sid 'Amar Shaykh al-Kunti al-Azawadi et par les "Kunta de l'Azawad" comme pour mieux signifier leur ascendance et leur "algérianité" d'origine, plus que leur potentielle origine "arabe". 'Ûkba ibn nafi n'était, en comparaison, mentionné que de manière marginale par les "Kunta algériens". 'Ûkba ibn nafi apparaissait donc comme l'ancêtre idoine qui permettait d'ancrer solidement les "Kunta de l'Azawad" en territoire algérien.

Emblème onomastique en contexte situé

Pour les "Kunta de l'Azawad", cette mise en avant de la figure de 'Ûkba ibn nafi et surtout de son tombeau en territoire algérien s'inscrit donc dans une stratégie de revendication de leur ascendance algérienne qui est sans aucun doute liée à leur condition de nouvel arrivant/installé sur le territoire de la wilaya Adrar. Il s'agit ainsi de faire valoir, par le truchement de leur ascendance première, une pleine reconnaissance dans le pays où ils vivent depuis plusieurs années. Cette posture permet de mieux se réinscrire dans l'histoire (généalogie) et le paysage (tombeau, localité) de l'Algérie. Cette stratégie semble être utile pour contourner leur condition de "Kunta de l'Azawad" – c'est-à-dire natifs et provenant d'une région du Mali, terrain de conflits armés depuis plusieurs années. C'est donc en particulier cet effort de se donner une légitimité "nationale" pour une tribu/confrérie de

caractère transnationale, revendiquant une double ascendance²¹, qui m'a fait réfléchir et repenser au célèbre texte de Jacques Berque – *Qu'est-ce qu'une tribu nord-africaine ?* – et son développement s'agissant de la tribu comme emblème onomastique.

Le nom de tribu

Qu'il s'agisse de tribus ou d'autres organisations sociales reposant sur la parenté, nombreux furent les anthropologues à mettre en exergue le fait que la parenté puisse être fictive biologiquement mais réelle socialement. Et c'est cette parenté sociale qui a bien souvent intéressé ces derniers. Bien qu'elles ne forment pas des entités composées d'individus ayant tous la même origine, les tribus s'accordent ainsi sur un nom, lequel apparaît comme l'emblème identitaire par excellence et bien entendu, comme tous les emblèmes onomastiques, celui-ci compte énormément et a pleine valeur sociale²². Le nom, qui est emblématique de l'unité du groupe, apparaît alors comme le meilleur moyen de proclamer la différence par laquelle le groupe entend fonder son identité originale. Pierre Bourdieu y voit enfin l'explication de la logique classificatoire dont la distribution dans l'espace des noms de tribus paraît être l'expression²³. Cette logique onomastique sous-tend inéluctablement une logique contractuelle car le fait de prendre le même nom suppose l'existence d'un contrat tacite d'entraide mutuelle et/ou de protection en échange d'une forme de redevance. Cette logique contractuelle fait notamment référence aux liens utérins comme le remarquait déjà Ibn Khaldûn. L'importance des liens utérins dans le processus de constitution des tribus arabes a été mise en exergue encore récemment. Des travaux actuels montrent en effet l'importance des dimensions utérines, cognatiques et des affinités électives dans les systèmes de parenté arabe et donc au sein des tribus²⁴.

Or les alliances et contrats qui expliquent et concourent à la proclamation d'un emblème onomastique sont aussi des pratiques sociales situées, notamment dans des contextes historiques singuliers. J'avais fait référence aux travaux de Jacques Berque sur le développement des mouvements maraboutiques, en réponse aux dangers de la *Reconquista*²⁵, pour rendre compte de l'émergence de la figure de Sid Ahmad Majdûb comme emblème onomastique d'une tribu des Monts des Ksour (Ouest algérien)²⁶. Mon terrain exploratoire sur les Kunta m'a amené à repenser ce sujet – pourquoi Sid Ahmad Majdûb a-t-il été retenu comme ancêtre fondateur de la tribu ? – en me focalisant sur les raisons historico-politiques d'émergence et de singularisation non pas de ce saint "individu hors du monde", mais de la tribu qui le revendique comme ancêtre éponyme. Pour cela, il faut revenir aux conditions politiques et historiques des premiers temps de la colonisation, et des formes de résistance tribales à l'administration militaire coloniale.

²¹ Arabe, via 'Ûkba ibn nafi, et berbère, via la mère de Sidi M̧hamd al-Kuntî, une Abdûkliyya des Lamtûna.

²² Berque 1974, 27.

²³ Bourdieu 1985, 78-79.

²⁴ Cf. notamment Bonte 1994a et 1994b, Conte 2001.

²⁵ Jacques Berque avait fait remarquer que le développement du maraboutisme puis, par la suite, des confréries (appelé aussi *khwan* en Algérie), s'est manifesté dans le Maghreb à un moment caractérisé à la fois par la chute des dynasties musulmanes et par le danger de la *Reconquista*. Ce point fut aussi souligné par A. Laroui : "Quand le danger ibérique se concrétisa, les zawiya's devinrent les centres de guerre défensive, c'est à dire des ribâts, d'où le nom de mouvement maraboutique souvent donné à cette sorte de mobilisation populaire en dehors des cadres étatiques". Voir Laroui 1975, t. 2, 25.

²⁶ Ben Hounet 2004.

La colonisation a été un vaste processus de dislocation, dépossession, administration autoritaire, notamment des groupes tribaux – dans le Tell, les Hautes Plaines et le Sahara Algérien²⁷. Jacques Berque avait écrit que la disparition de la tribu résultait des politiques empêchant, durant la période coloniale, la reproduction de leur système économique²⁸. Même lorsque certaines tribus n'étaient pas atteintes directement, elles en subissaient inéluctablement les contrecoups en raison de la nature extensive et complexe de leur activité économique²⁹. Son père, Augustin-Eugène Berque, administrateur colonial en Algérie, expliquait quelques décennies plus tôt (dans les années 1920) comment les structures traditionnelles de l'autorité tribale furent de plus en plus discréditées du fait des mesures prises par le gouvernement colonial³⁰. En même temps qu'il opérait la dislocation de la propriété tribale, le gouvernement colonial tendait à transformer les tribus, selon le principe "diviser pour mieux régner", de manière à les rendre moins efficaces.

"De cet ensemble vivant qu'était la tribu séculaire, elle [l'autorité coloniale] fait deux, trois sections, qui auront désormais leurs chefs respectifs"³¹.

Il convient donc de repenser l'émergence de Sid Ahmad Majdûb, comme emblème onomastique, dans ce contexte des premiers temps de la colonisation, au regard des conquêtes coloniales guerrières, puis des politiques de dislocation des tribus. Dans mes recherches, en effet, les occurrences écrites sur Sid Ahmad Majdûb apparaissent dans ce moment spécifique de l'opposition à la conquête coloniale.

Les Awlâd Sid Ahmad Majdûb sont au départ associés aux Awlâd Sidi Shaykh – comme s'ils en constituaient une fraction. À la veille de la colonisation, les Awlâd Sid Ahmad Majdûb vivaient essentiellement sous la tente. Il s'agissait pour l'essentiel de pasteurs nomades. En 1847, une colonne française, sous la conduite du général Cavaignac, prit possession des ksour (*qsûr*) de la région, déclarés français. Au mois d'avril 1847, lorsque les Awlâd Sidi Shaykh firent leur soumission à la France, les Awlâd Sid Ahmad Majdûb passèrent en entier sous les ordres de Si Hamza, qui dirigeait à cette époque la tribu des Awlâd Sidi Shaykh. Jusqu'en 1848, ils paient leurs impôts avec la branche aînée, campent avec elle et, avec elle aussi, s'approvisionnent dans le Tell. En 1849, les Awlâd Sid Ahmad Majdûb abandonnèrent Si Hamza (chef des Awlâd Sidi Shaykh Charraga) et se rallièrent à Sidi Shaykh Ban Tayab (chef des Awlâd Sidi Shaykh Gharaba³²) qui refusait l'occupation française.

²⁷ Ben Hounet 2007, 2009.

²⁸ Berque 1962, 121-136.

²⁹ Depuis les travaux menés par le sociologue M'Hamed Boukhobza, on mesure l'impact que la colonisation a eu sur le pastoralisme et le nomadisme en Algérie. Selon cet auteur, les individus vivant sous la tente au cours de la première moitié du 19^e siècle représentaient plus des deux tiers de la population totale alors que, dans les années 1960-1970, ils n'étaient plus que 2,5 %, c'est-à-dire quelque 500 000 personnes pour une population de près de 20 millions d'âmes. Toutefois, dans son analyse du déclin du nomadisme, le chercheur avait noté la persistance d'un nombre important de nomades dans divers endroits, notamment dans certaines *wilayat* (départements) steppiques de l'Ouest algérien, ainsi celles de Naama et de El-Bayadh, où évoluent les Awlâd Sid Ahmad Majdûb. Cf. Boukhobza 1982.

³⁰ Berque 1986.

³¹ Berque 1986, 28

³² Les Awlâd Sidi Shaykh étaient divisés en deux ligues opposées (çoffs ou leffs) : les Awlâd Sidi Shaykh Gharaba (de l'Ouest) et les Awlâd Sidi Shaykh Charraga (de l'Est).

En 1864, le soulèvement des Awlâd Sidi Shaykh provoque l'arrêt de l'expansion militaire française dans le Sud oranais. Les Awlâd Sid Ahmad Majdûb, ayant participé aux soulèvements des Awlâd Sidi Shaykh et après avoir obtenu le pardon (l'*aman*), furent placés dans le cercle de Sebdou, où ils restèrent jusqu'en 1878. Ils furent détachés du cercle de Sebdou parce qu'ils avaient leurs intérêts du côté d'Asla, de Chellala et de Bousemghoun, et par décision du 4 novembre 1878, ils furent rattachés au cercle de Geryville (actuel El Bayadh). Les Awlâd Sid Ahmad Majdûb formèrent alors un caïdat indépendant et, bien que de même origine que les Awlâd Sidi Shaykh, ils restèrent en dehors du *bachagalik* de ces derniers. La tribu comprenait à cette époque six douars, selon les autorités coloniales.

L'un des problèmes auquel j'ai été confronté est qu'il n'existe pas, à ma connaissance, d'écrit sur Sid Ahmad Majdûb et sa tribu qui soit antérieur à la période coloniale. En réalité, le nom ne semble apparaître, émerger, que durant la période coloniale, dans le contexte de l'opposition des Awlâd Sidi Shaykh à la conquête. L'hypothèse que je formule donc est qu'il s'agirait ici d'un emblème onomastique mobilisé pour se distinguer des Awlâd Sidi Shaykh et se soustraire aux mesures de rétorsion visant cette grande tribu. Il peut aussi s'agir d'une stratégie des administrations coloniales de division de la grande tribu des Awlâd Sidi Shaykh, en séparant les Awlâd Sid Ahmad Majdûb de ces derniers. La position de Sid Ahmad Majdûb – présenté comme l'oncle paternel de Sidi Shaykh –, le qualificatif même de Majdûb – d'"individu hors-du monde" – mettent en effet les Awlâd Sid Ahmad Majdûb dans une position à la fois de parenté et d'extériorité vis-à-vis des Awlâd Sidi Shaykh.

Il y a, par ailleurs, un autre élément qui plaide en faveur de cette hypothèse. Il existe localement une controverse concernant le lieu d'enterrement de Sid Ahmad Majdûb. Il serait, pour certains, enterré à Chellala, avec son frère, Sidi Muhammad, père de Sidi Shaykh. Cette commune est située à une quinzaine de kilomètre d'Asla, en direction d'El Bayadh. D'autres avancent que celui-ci aurait été enterré initialement à Asla. Enfin d'autres encore estiment que son corps aurait été transféré de Chellala à Asla. Cette controverse suggère le rattachement initial et territorial de Sid Ahmad Majdûb à son frère Sidi Mûhâmmâd, et donc aux Awlâd Sidi Shaykh. Elle vient conforter cette idée de scission tribale provoquée par la conquête coloniale et la nécessité de s'adapter aux contraintes coloniales, de réagir à la dislocation tribale imposée par les autorités militaires françaises.

Un autre élément qui conforte cette hypothèse est relatif à la *wa'da* de Sid Ahmad Majdûb. Cette fête constitue le moment privilégié pendant lequel l'ensemble des membres de la tribu se retrouve (les nomades comme les sédentaires). Elle se déroule sur un large terrain en bordure d'Asla. Il s'agit à la fois d'une fête organisée en l'honneur du saint, mais aussi d'une foire économique, d'un évènement sociopolitique (pour la tribu se revendiquant issue de ce saint) et d'un moment de divertissement. Il s'agit d'une manifestation d'ampleur nationale, bien que la majorité des personnes qui y assistent proviennent des régions de l'Ouest algérien et du Sahara. Or, selon les sources, la tribu des Awlâd Sid Ahmad Majdûb n'organise la *wa'da* en l'honneur de son ancêtre éponyme que depuis le début du 20^e siècle. Elle n'est mentionnée qu'à partir de 1904 par les administrateurs coloniaux.

Tout comme les Kunta de l'Azawad qui mobilisent le nom de Ūkba ibn nafi pour plaider leur "algérienité" dans le contexte historico-politique particulier de leur migration et installation en Algérie, on peut donc avancer l'hypothèse que le nom de Sid Ahmad Majdûb ait pu être utilisé de manière stratégique pour distinguer une portion des Awlâd Sidi Shaykh dans les premiers temps de la conquête coloniale. Cette utilisation de cet emblème onomastique aurait eu pour effet d'inventer une tribu là où n'existait en réalité, et à l'origine,

qu'une simple fraction, qu'un petit groupe social rattaché à la grande tribu des Awlâd Sidi Shaykh.

Cette perspective permet, pour le moins, de réintroduire les dynamiques historiques et politiques dans les processus de formation et de scission des entités tribales. Elle s'articule, en outre, assez bien avec les jeux de fusion et de fission qui ont souvent caractérisé les dynamiques politiques au sein ou entre les tribus. Elle appuie par ailleurs ma proposition³³, en référence notamment aux travaux de Sally Falk Moore³⁴, de considérer la tribu comme un champ social semi-autonome, c'est-à-dire comme une entité consciente d'elle-même et élaborant un ensemble de règles en vue de maintenir une solidarité, une cohésion en son sein ; comme un espace relationnel en rapport avec d'autres et/ou inscrit dans d'autres champs plus conséquents (le champ de l'État-nation, par exemple), au sein duquel s'élaborent des règles spécifiques mais qui prennent compte de celles des autres champs sociaux. On est donc là dans une approche dynamique de la tribu. Celle-ci est particulièrement pertinente concernant les tribus dans le monde contemporain, qui évoluent principalement dans un cadre étatique dont on ne peut faire l'économie, mais aussi dans une perspective historique (à moins de considérer les tribus comme des entités fondamentalement autarciques). L'une des premières règles permettant de maintenir la cohésion tribale est de s'entendre sur un emblème onomastique. Or le choix du nom dépend aussi des contextes politiques, coloniaux et/ou étatiques qui autorisent ce choix, le suscitent et parfois le rendent indispensable.

³³ Ben Hounet 2010.

³⁴ Moore 1973.

Références bibliographiques

- Ben Hounet, Y. (2003) : “Analyse anthropologique d’un saint maghrébin : Sid Ahmâd Mâjdûb ou ‘l’individu hors du monde’”, *Insaniyat*, 21, 61-85.
- Ben Hounet, Y. (2007) : “Des tribus en Algérie ? À propos de la déstructuration tribale durant la période coloniale”, *Cahiers de la Méditerranée*, 75, 150-171.
- Ben Hounet, Y. (2008) : “Valorisation d’objets bédouins et redéfinitions identitaires lors d’un mousslem en Algérie”, *Anthropos*, 103/2, 423-434.
- Ben Hounet, Y. (2009) : *L’Algérie des tribus. Le fait tribal dans le Haut Sud-Ouest contemporain*, Paris.
- Ben Hounet, Y. (2010) : “La tribu comme champ social semi-autonome”, *L’Homme* 194, 57-74.
- Berque, J. (1954) : “Qu’est-ce qu’une tribu nord-africaine ?”, in : *Éventail de l’histoire vivante. Hommage à Lucien Febvre*, Paris, 261-271 [reproduit dans *Maghreb, histoire et sociétés*, Alger, 1974.]
- Berque, J. (1960) : s. v. “Arsh”, *Encyclopédie de l’islam*, 2^e édition, Leyde-Paris, 681-682.
- Berque, J. (1962) : *Le Maghreb entre deux guerres*, Paris.
- Berque, A. (1986) : *Écrits sur l’Algérie*, Aix-en-Provence.
- Berque, J. (1978) : *L’intérieur du Maghreb*, Paris.
- Bonte, P. (1982) : “Tribus, factions et État : les conflits de succession dans l’émirat de l’Adrar”, *Cahiers d’études africaines*, 87-88, 489-516.
- Bonte, P. (1994a) : “Manière de dire ou manière de faire : Peut-on parler d’un mariage ‘arabe’”, in : Bonte 1994c, 371-398.
- Bonte, P. (1994b) : “Les risques de l’alliance”, in : Héritier & Copet-Rougier 1994, 107-142.
- Bonte, P., dir. (1994c) : *Épouser au plus proche. Inceste, Prohibitions et Stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, Paris.
- Bonte, P. (1998) : *L’Émirat de l’Adrar. Histoire et anthropologie d’une société tribale du Sahara occidental*, Paris, EHESS, thèse de doctorat d’État, 4 vol.
- Bonte, P., Conte, É., et Dresch, P., dir. (2001) : *Émirs et présidents : Figures de la parenté et du politique dans le monde arabe*, Paris.
- Boubakeur, H. (1990) : *Sidi Cheikh, un Soufi algérien*, Paris.
- Boukhobza, M. (1982) : *L’agropastoralisme traditionnel en Algérie. De l’ordre tribal au désordre colonial*, Alger.
- Bourdieu, P. (1985) : *Sociologie de l’Algérie*, Paris (1^{ère} éd. : Paris, 1958).
- Conte, É. (2001) : “Affinités électives et parenté arabe”, *Études rurales*, 157-158, 65-94.
- Dumont, L. (1975) : “Définition structurale d’un dieu populaire tamoul : Aiyandar, le maître”, in : *La civilisation indienne et nous*, Paris, 92-110 (1^{ère} éd. : Paris, 1953).
- Héritier, Fr., et Copet-Rougier, É., dir. (1994) : *Les Complexités de l’alliance, volume IV : Économie, politique et fondements symboliques*, Paris.
- Jeppie, Sh., et Diagne, S. B., éd. (2008) : *The meanings of Timbuktu*, Cape Town.
- Laroui, A. (1970) : *L’histoire du Maghreb, un essai de synthèse*, t. 2, Paris.
- Marty P. (1920) : *Étude sur l’Islam et les tribus du Soudan. Tome premier : les Kounta de l’Est-les Berabich-les Iguellad*, Paris.
- McDougall, E.A. (1986) : “The Economies of Islam in the Southern Sahara: The Rise of the Kunta Clan”, *Asian and African Studies*, 20, 45–60.
- Moore, S.F. (1973) : “Law and Social Change: The Semi-Autonomous Social Field as an Appropriate Subject of Study”, *Law and Society Review* 7/4, 719-746.
- Ould el-Bara, Y. (2008) : “The life of Shaykh Sidi al-Mukhtar al-Kunti”, in : Jeppie & Diagne 2008, 193-212.

- Ould Cheikh, A. W. (2001) : “La généalogie et les capitaux flottants : al-Shaykh Sid al-Mukhtâr (c. 1750-1811) et les Kunta”, in : Bonte *et al.* 2001, 137-161.
- Ould Cheikh, A. W. (2008) : “A man of letters in Timbuktu : al-Shaykh Sidi Muhammad al-Kunti”, in : Jeppie & Diagne 2008, 231-248.
- Tamouh, Z. (2002) : “Les sources de la qadiriyya kuntiyya au XIX^e siècle conservées dans les bibliothèques marocaines et françaises”, *Sudanic Africa*, 13, 153-169.
- Whitcomb, T. (1975) : “New Evidence on the Origins of the Kunta - I”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 38/1, 103-123.