HAL
open science

LA REPUBLIQUE DES SABLES Anthropologie d'une Révolution

Sophie Caratini

To cite this version:

Sophie Caratini. LA REPUBLIQUE DES SABLES Anthropologie d'une Révolution. L'Harmattan, 1, 2003, La République des sables. Anthropologie d'une révolution, 2-7475-4337-4. halshs-01352425

HAL Id: halshs-01352425

https://shs.hal.science/halshs-01352425

Submitted on 7 Aug 2016

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 REPUBLIQUE DES SABLES

Anthropologie d’une Révolution

Photo de couverture : Muriel Huster

Sophie Caratini

LA RÉPUBLIQUE DES SABLES

Anthropologie d'une Révolution

Du même auteur

Les Rgaybat (1610-1934)
Des Chameliers à la conquête d'un territoire
Paris, L'Harmattan, 1989

Les Rgaybat (1610-1934). Territoire et société
Paris, L'Harmattan, 1989

Les Enfants des nuages
Paris, Le Seuil, 1993

Mauresques
Paris, Edifra, 1993

Kinder der wolken
München, Knaur, 1996

L'éducation saharienne d'un képi noir
Paris, L'Harmattan, 2002

À Dih ould Daf
In memoriam

INTRODUCTION

Ce livre réunit un ensemble de textes publiés dans des revues, scientifiques pour la plupart, et d'inédits issus de communications présentées dans des rencontres également scientifiques[1]. Les rassembler en un seul ouvrage répond à une demande qui m'est régulièrement adressée, soit par des personnes[2] en quête de documentation sur la question du Sahara Occidental, soit par des chercheurs français ou étrangers intéressés par mes travaux sur la société des camps. Nombre de publications sur le Sahara Occidental traitent en effet de l'histoire du conflit, des questions de droit international ou de politique, mais rares sont les approches anthropologiques de la population elle-même, généralement très mal connue dans ses aspects culturels et sociaux, et cela même au sein des milieux associatifs humanitaires ou militants qui séjournent pourtant régulièrement dans les camps. C'est aussi pour tenter de combler cette lacune qu'il paraissait important de rendre facilement accessible des données et analyses actuellement dispersées, et pour certaines introuvables, alors qu'elles se complètent mutuellement, et surtout qu'elles permettent d'entrer un peu à l'intérieur de la société. Ces écrits, réalisés au cours des quinze dernières années, correspondent à la fois à une étape du processus de décolonisation du Sahara Occidental et à une étape de ma réflexion sur les sociétés pastorales du Nord-Ouest saharien, celle-ci apparaissant comme le reflet de celle-là.

Le temps n'est qu'une perception subjective de mouvements relatifs, or, à l'échelle d'une génération, la société sahraouie a connu des bouleversements intenses, provoqués tant par l'extérieur - la guerre, l'occupation pour les uns et l'exil pour les autres - qu'à l'intérieur, à travers le processus de révolution sociale que les

---

[1] Douze articles scientifiques, une présentation journalistique et deux textes littéraires publiés, auxquels ont été ajoutés cinq inédits rédigés à partir de communications orales. Dans tous les cas "l'aujourd'hui" qui apparaît dans les textes doit être entendu relativement à la date de publication de l'article ou de la communication orale.

[2] Journalistes, militants, membres d'organisation politiques ou humanitaires, personnels chargés du dossier sahraoui dans les ministères, etc.

dirigeants du Front Polisario[3] ont développé pour organiser leur défense face à cette agression. Lorsque, au début des années 1970, j'entreprenais mes premières enquêtes de terrain au sein des groupes nomades du Nord-mauritanien, les Sahraouis étaient eux aussi dans un commencement. Les jeunes dirigeants du Front, que je rencontrais alors à Nouakchott, puis à Zouérate et dans les campements des chameliers, n'étaient guère plus âgés que moi, et n'avaient pas encore pris le pouvoir sur la génération précédente, même s'ils avaient décrété la lutte armée contre le colonisateur espagnol et entamé des négociations avec les pays voisins. Certains avait rejoint la clandestinité à l'encontre de la volonté de leurs parents, leur position était fragile et leur projet de société plus qu'incertain. Il se disaient "révolutionnaires", mais leurs idées sur la "révolution" n'étaient pas bien arrêtées. Auraient-ils réussi à convaincre les générations qui les précédaient du bien-fondé de leur idéal d'égalité des hommes et des femmes, des hommes libres et des esclaves, et surtout d'éradication du "tribalisme", si les événements ne s'étaient pas précipités pour les y aider ? Rien n'est moins sûr. Mais les armées ennemies ont envahi le pays, entérinant toutes les ruptures. La première est celle qui a séparé les populations des territoires occupés de ceux qui ont pu fuir. La seconde est le renversement intergénérationnel du pouvoir, qui s'est conclu lorsque les anciens ont publiquement reconnu que les représentants légitimes de l'ensemble du "peuple" sahraoui étaient désormais les jeunes dirigeants du Front Polisario. La rencontre est historique, elle a eu lieu le 12 octobre 1975, en plein désert. Fait inimaginable dans la culture bédouine, les familles des notables de toutes les tribus ont monté un immense campement dont la place centrale, traditionnellement réservée au *primus inter pares*, a été attribuée à la tente d'un tout jeune homme, El-Ouali ould Mustapha Sayed, dirigeant du mouvement et martyr emblématique de ce peuple sahraoui qu'il a participé à fonder, avant d'être tué, un an plus tard, lors de l'attaque de Nouakchott.

Cette seconde rupture en contenait une troisième : en décrétant d'un commun accord la fin du "temps des tribus" et l'avènement de "l'Union Nationale" les Sahraouis modifiaient en profondeur les termes du contrat social sur lequel s'était bâtie leur société, et cela au moment même où je m'efforçais, dans l'incompréhension et la méfiance générale, de recueillir les traditions dans l'objectif déclaré de rédiger une "thèse" qui montrerait, à travers l'étude d'une "tribu" - les Rgaybat -, la logique structurelle des organisations nomades. Je me suis donc trouvée, bien malgré moi, prise dans l'étau des générations et

[3] Front pour la Libération de la Saguiet el-Hamra et du Rio de Oro, fondé en 1970.

des forces politiques. Pour les anciens, ou du moins certains d'entre eux, je représentais la voix qui pourrait témoigner de l'histoire du groupe, une histoire que les impératifs de la révolution avait condamnée à l'oubli. Pour les jeunes révolutionnaires, le seul énoncé de mon thème de recherche était une provocation, la preuve que mon travail n'avait d'autre but que de porter atteinte à leur mouvement. Pour le gouvernement mauritanien, auprès duquel je devais solliciter des autorisations pour mener mes enquêtes, mon dessein était à l'évidence de servir par mes publications la cause sahraouie. Par ailleurs, les Marocains, par personnes interposées, ont tenté à plusieurs reprises de me rallier à leur position.

Jusqu'à la publication de mes premiers travaux, il m'a été impossible d'enquêter parmi les réfugiés, pour lesquels je suis restée longtemps *personna non grata* à l'instar de certains officiers français, anciens méharistes, pourtant sympathisants mais suspectés d'avoir fait partie des Renseignements Généraux lors des événements de 1958 ou pendant la guerre d'Algérie. Je ne fus admise à travailler dans les camps de Tindouf qu'en 1995. Si cet ensemble d'obstacles a rendu mes enquêtes difficiles, il a paradoxalement permis l'ouverture brutale, souvent inattendue, d'une parole momentanément étouffée, soit par les ennemis, soit par la révolution elle-même, et qui trouvait dans l'opportunité de ma présence un bref moment d'échappée possible.

Autre avantage paradoxal, cette fois de la fermeture, est cet interdit qui m'a été signifié, pendant près de vingt ans, de visiter les camps de réfugiés. Du fait de ce *hiatus* dans l'observation directe et de cette mise à distance de ma personne (et donc de mon point de vue), ma connaissance de la société sahraouie s'est construite sur la base d'une expérience dissociée spatialement et temporellement. Un autre *hiatus*, personnel celui-là puisqu'il concerne ma carrière de chercheur[4], m'a également coupée du terrain mauritanien pendant une dizaine d'années, ce qui m'a permis ultérieurement de confronter les transformations observées dans les camps de réfugiés à celles, plus superficielles, qu'on connus les milieux mauritaniens "parents" des Sahraouis mais n'ayant eu connaissance que "de loin" de la révolution sociale vécue dans les camps. Il m'a donc été donné de pouvoir comparer un "avant" nomade et "tribal", à un "après", celui de cette même société, devenue sédentaire et nationale à l'issue du processus révolutionnaire mené à l'intérieur des camps de réfugiés. Ces différentes ruptures au niveau de la recherche ont indiscutablement favorisé la perception des mouvements relatifs, accrochant spontanément mon attention sur des

[4] De 1983 à 1991 j'ai dirigé la section d'ethnologie du musée de l'Institut du Monde Arabe à Paris, section qui a été démantelée au moment de la guerre du Golfe.

faits essentiels ou infimes, comme autant de signes de ce qui avait "changé" et de ce qui, à l'inverse, n'avait "pas changé" d'un côté et de l'autre de l'espace et du temps[5].

Le passage des générations, qui forme la trame de ce livre, marque le point d'articulation de la reproduction sociale. Il est ce moment de tension entre les permanences et les transformations, de conflit entre les forces de résistance de la culture et les mouvements de l'histoire, où se dessinent les devenirs. Pour le saisir, c'est-à-dire pour avoir quelque chance de percevoir les éléments du processus d'évolution à l'œuvre dans ce passage, il était important d'avoir pu maintenir des liens avec les personnes qui constituent le "champ" de la recherche. J'ai eu ainsi le privilège d'entretenir pendant toute cette période des relations personnelles avec plusieurs familles écartelées par le conflit du Sahara Occidental et d'avoir côtoyé les différentes générations à deux moments générationnels, et cela tant au niveau des simples citoyens, sahraouis ou mauritaniens, que parmi les dirigeants politiques, d'un côté comme de l'autre des frontières. La différence d'écart intergénérationnel entre ceux qui avaient vécu la révolution et les autres a pu m'apparaître avec netteté, orientant ma réflexion vers l'analyse des causes et des conséquences de ce double phénomène.

Le premier à m'avoir expliqué la situation du Sahara Occidental et exposé le projet de lutte de libération nationale et de révolution qui l'accompagnait avait été El-Ouali ould Mustapha Sayed, fondateur du Front Polisario, rencontré dans la clandestinité en Mauritanie en 1974. Depuis une dizaine d'année, j'ai pu rétablir le dialogue avec quelques uns de ses compagnons, et même avec certains de ses frères[6]. Ces "jeunes" d'alors sont aujourd'hui au gouvernement, quelques peu raidis, crispés par l'expérience de la guerre et du pouvoir. Les plus âgés, qu'ils avaient ralliés à leurs vues, s'affaiblissent sans qu'ils aient pu leur prouver qu'ils avaient eu raison, tandis qu'une nouvelle génération, née dans les camps, ou exilée très tôt, arrive à maturité

---

[5] Cette confrontation reste cependant incomplète car je n'ai jamais pu rencontrer les Sahraouis "chez eux", ni avant, ni après la révolution : l'imminence de la guerre m'a empêchée de poursuivre en territoire espagnol des recherches entreprises en Mauritanie à la veille du conflit, et depuis le cessez-le-feu, du fait de l'occupation marocaine. Toute véritable enquête de terrain au Sahara Occidental est exclue, puisque même les journalistes n'y circulent pas librement et que toute personne suspectée d'avoir entretenu des rapports avec un étranger est immédiatement arrêtée et interrogée.

[6] Cette reprise du dialogue est due à l'initiative du frère d'El-Ouali, Baba ould Mustapha Sayed, représentant du Front Polisario à Paris dans les années 1980-1990, qui, lors de la publication de ma thèse sur les Rgaybat, s'est convaincu de l'intérêt scientifique de mes recherches. C'est donc lui qui a insisté, tant auprès du gouvernement de la RASD qu'auprès de moi, pour que je reprenne mes travaux et que j'enquête, sans contrôle, dans les camps de réfugiés.

après avoir voyagé, et s'interroge à son tour, devant le blocage du processus de paix, sur l'efficacité politique de ses aînés.

Pour qui a connu les trois générations d'hier et les compare aujourd'hui avec les trois nouvelles générations vivant dans les camps, et qui a pu en outre rapporter ce mouvement des générations au sein des réfugiés à celui, infiniment plus lent, vécu par leurs "cousins" restés en Mauritanie, le contraste est saisissant. Il y a vingt-cinq ans, peu de choses distinguaient les vieux d'ici des vieux de là-bas, ou les jeunes d'ici et les jeunes de là-bas, mais aujourd'hui on ne peut plus les confondre. Dans les années 1970, le *hiatus* n'était pas si net entre les jeunes et les vieux, les systèmes de valeurs n'étaient pas si contradictoires, même si les anciens s'inquiétaient de tous ces changements", essentiellement techniques et économiques, qui les déroutaient un peu. Le phénomène est encore observable en Mauritanie, où les mécanismes de la reproduction sociale suivent leur cours sans trop de heurts, alors que dans les camps de réfugiés, la faille est apparente. Lors d'un séjour effectué récemment à Nouakchott, il m'est apparu que les conversations et les attitudes des jeunes citadines nanties reprenaient, sans en modifier vraiment la teneur, ce que j'avais découvert chez leur mères vingt-cinq ans plus tôt, tandis que les jeunes Sahraouies des camps, même lorsqu'elles sont originaires des mêmes familles, ont de toutes autres préoccupations et des comportements bien différents. Il est également probable que d'autres décalages pourraient être observés dans la société sahraouie restée dans les territoires occupés. Des retours en arrière ou des accélérations sont toujours possibles, comme le montre par exemple la récente levée du silence sur les origines tribales dans les camps de réfugiés. Néanmoins la rupture est consommée et l'altérité clairement marquée. Le peuple sahraoui a créé, en l'espace d'une génération, une identité forte. Mais, pour ce faire, il est intervenu de manière tellement volontariste, ou même violente, sur les mécanismes de la reproduction sociale, que les trois générations vivantes qui le constituent aujourd'hui ont développé entre elles, et malgré elles, un écart considérable, tant au niveau des savoirs et des *habitus*, que, parfois, du langage lui-même. Il est en effet frappant de constater la rapidité d'évolution de la langue des Sahraouis, premier résultat sensible des apports extérieurs introduits par les jeunes de retour dans les camps après des années de formation à l'étranger. La résistance sahraouie à l'agression marocaine, en ce qu'elle s'est traduite par l'immobilisation dans l'espace des camps de tous ces gens qui furent jadis de grands nomades, semble avoir provoqué une accélération paradoxale du temps.

On trouve l'écho de cet effet centrifuge, qui décuple la distance entre les générations, dans la poésie, l'art par excellence des nomades.

Trois *corpus* de poésie se côtoient actuellement au sein des réfugiés sans pouvoir se rejoindre. Celui des poètes du passé qui exaltaient l'honneur de la tribu, la terre des nomades, l'amour des femmes et le désespoir de l'homme devant la trace de son existence que le désert, impitoyablement, efface[7]. Celui des poètes de la révolution, qui s'appliquent depuis trente ans à traduire dans le langage des pasteurs les idéaux de la nation, diffusant ses mots d'ordre, exhortant les réfugiés à assumer leur nouvelle identité et à œuvrer dans le sens commun avec toujours plus d'ardeur. Celui, enfin, de la troisième génération, la plus jeune, partie étudier ou travailler loin des camps, où s'expriment en espagnol les désarrois d'une âme solitaire, doublement exilée, liée à ceux des camps où son retour est attendu, à qui elle doit tout, et désespérément attachée à ce territoire devenu quasi-mythique, jamais parcouru, jamais vu, mais dont l'enjeu lui apparaît existentiel. On se trouve donc en présence de trois paroles qui co-existent, même si la première n'a plus droit de cité, et traduisent le passage du "nous", pluriel, des tribus, au "Nous" indivisible du peuple, auquel répondent les voix d'une multitude de "Je" que ce "Nous" a engendrés. En l'espace d'une génération, la révolution sahraouie aura donc provoqué l'avènement du sujet. Ce qui, dans un processus lent, a pu être considéré ailleurs comme un "progrès" est ici une tragédie, car l'émergence du sujet est advenue dans un non-lieu. L'immobilisation des nomades ne s'est pas traduite par une sédentarisation au sens d'ancrage "quelque part". Les Sahraouis s'affirment "nulle part", et manifestent cette "position" dans le langage lui-même : les camps sont désignés soit par des noms de lieux du Sahara Occidental, soit par des noms de temps de l'histoire de la résistance sahraouie, et longtemps les habitants ont refusé de construire "en dur", affirmant par leur habitat de toile l'aspect transitoire, éphémère, littéralement "inqualifiable" de leur présence.

Ce livre n'a pas l'ambition de reconstituer l'histoire du conflit du Sahara Occidental mais d'interroger cet étonnant travail de transformation que les Sahraouis des camps ont accompli sur eux-mêmes. La démonstration n'est pas linéaire, puisqu'il s'agit d'un ensemble de textes rédigés à des moments divers et répondant chacun à une question particulière. Néanmoins, la somme des thèmes abordés devrait permettre l'acquisition progressive d'une vue d'ensemble des processus à l'œuvre, en ce qu'elle propose au lecteur d'examiner les faits selon plusieurs angles et avec des postures, et même des langages, différents, tournant, en quelque sorte, autour de la question, au risque

[7] Cf. Al-Kindy, 1998.

de la répétition, dans le but d'y projeter des éclairages toujours décalés. Cet effet de spirale a été accentué par le plan de l'ouvrage qui réserve une première partie à la société des camps avant de se tourner, dans un second temps, vers le passé, à travers quelques écrits sur la société pré-révolutionnaire qui permettent d'évaluer le chemin parcouru.

Au-delà des analyses, il s'agit de donner consistance au peuple sahraoui lui-même, des hommes, des femmes et des enfants dont le destin ne saurait laisser indifférent même si leur importance en tant que force politique paraît insignifiante, en ce qu'ils sont traversés par toutes les grandes questions du monde contemporain : l'émergence de ce qui sera sans nul doute un mythe de fondation pour les générations futures, le processus de naissance d'une nation, la construction identitaire qui l'accompagne et l'altérité comme lieu crucial de la revendication politique, le rapport à l'espace et au temps, les logiques culturelles enfin, dont les effets sont ici éclairées par les mécanismes réactifs qu'un tel bouleversement produit au niveau des structures sociales autant que mentales.

I

LA SOCIÉTÉ DES CAMPS

LE PEUPLE SAHRAOUI EXISTE-T-IL ?♦

Sur la hamada de Tindouf, entre la dernière oasis algérienne et la frontière, cent soixante cinq mille personnes[1] attendent, depuis vingt-six ans, que la communauté internationale se décide à faire appliquer le droit qu'elle a finalement érigé en loi universelle sous le nom de "droit des peuples à disposer d'eux-mêmes". À ce droit s'en ajoute un autre, voté par l'Organisation de l'Unité Africaine au lendemain des décolonisations, qui stipule que les frontières coloniales, héritées de l'histoire, seront maintenues comme seul cadre possible d'une construction pacifique de l'avenir des pays africains. Or, ces populations, aujourd'hui réfugiées en Algérie, habitaient un territoire dessiné par des frontières coloniales : le Sahara Occidental.

Lorsqu'en 1975 les Espagnols se sont retirés de leur colonie saharienne, sous la pression conjointe des organisations internationales et de la population unie derrière le Front Polisario, ils venaient de signer, avec le Maroc et la Mauritanie, des accords clandestins nommés "accords de Madrid". Ces accords arrêtaient purement et simplement le partage du territoire de la colonie entre le Maroc et la Mauritanie, et cela au mépris des résolutions de l'ONU, et sans que les intéressés aient été consultés. Parallèlement, la Cour de la Haye, sollicitée par le Maroc qui espérait faire reconnaître ses prétentions, a envoyé sur place une commission d'enquête, puis l'affaire a été jugée. Ainsi, sur le papier, le droit des populations sahraouies a-t-il été reconnu, son exercice devant s'effectuer par un référendum d'autodétermination.

Sur le terrain, les choses se sont déroulées autrement : après avoir envoyé vers le sud une "marche verte" de civils criant à la "récupération du territoire marocain", l'armée de Hassan. II investit brutalement les lieux, jetant une grande partie de la population sahraouie, citadine ou nomade, dans une fuite éperdue à travers le désert. La violence a donc succédé aux tentatives de négociation. Des puits ont été empoisonnés, des civils ont été bombardés au napalm, et des militaires ont envahi le pays, marocains au nord, mauritaniens au

---

♦ Paru en 2001 dans *Sahara Info*, Bulletin des Amis de la R.A.S.D., Paris.

[1] Chiffres du HCR et confirmés par un recensement récent.

sud[2]. Une multitude de femmes, d'enfants et de vieillards, secourus dans l'exode par les combattants du Front Polisario, sont arrivés à la frontière, épuisés, demandant asile au seul pays voisin qui n'avait pas participé à la curée : l'Algérie. Le 27 février 1976, au moment où les derniers Espagnols quittaient le territoire, les Sahraouis se dotaient d'un État, d'un embryon de constitution, et d'un projet politique et social. Cet État, la République Arabe Sahraouie Démocratique, reconnu par l'OUA et de nombreux pays, a mis en œuvre dans la société des camps une organisation "révolutionnaire", dans le but de transformer en "peuple" une société traditionnellement organisée en "tribus" alliées et rivales, et s'est efforcé, par la lutte armée, de reconquérir son territoire[3] tout en déployant sur la scène internationale un vaste effort diplomatique destiné à décider le maximum de nations à l'aider à recouvrer ses droits.

On peut, évidemment, s'interroger sur l'objectif de cet asile donné par l'Algérie aux Sahraouis, un objectif qui s'est maintenu tout au long de ces années comme le montre la permanence de l'assistance apportée. On peut analyser la "question du Sahara Occidental" à la lumière des relations algéro-marocaines et du rôle de la France, de l'Espagne, et d'autres grandes puissances, dans les coulisses de l'affaire. On peut essayer de comprendre, à travers l'examen des relations franco-algériennes, le pourquoi du soutien indéfectible qu'a manifesté la France à "son ami le roi" du Maroc, et à son allié mauritanien, un soutien qui s'est traduit par des armes, l'envoi d'avions de chasse français (Jaguars, Mirages) contre les colonnes des combattants sahraouis, et par des pressions constantes en faveur de la thèse marocaine, au niveau du Conseil de Sécurité et dans les couloirs de l'ONU. On pourrait aussi considérer, si l'on croit que l'histoire a un "sens", et un seul, que la création d'un nouvel État serait une aberration en regard d'un XXIème siècle qui ne saurait aboutir qu'à la disparition des frontières[4], à l'union des pays du Maghreb, voire à celle du continent africain tout entier. On peut penser ce que l'on veut, il n'en reste pas moins qu'au nom d'une loi, acquise dans la lutte par les dominés, puis garantie par les puissants, une loi qui lui donnait le droit

---

[2] La Mauritanie se retirera du conflit en 1979, après qu'un coup d'État militaire ait révoqué le président Ould Daddah signataire des accords de Madrid.

[3] Aujourd'hui les forces marocaines occupent les deux tiers du territoire sahraoui. La portion occupée est ceinte d'un "mur de défense" de près de mille kilomètres de long, double remblai de sable bardé des appareils de détection les plus sophistiqués, et renforcé par une large bande de terrain infestée de mines antipersonnelles que les mouvements de sable font lentement dériver…

[4] Tendance contredite par les faits puisque le nombre de pays siégeant à l'ONU est en augmentation constante, en particulier depuis la chute du mur de Berlin.

à l'existence et à l'indépendance, toute une population s'est levée, a lutté, et est aujourd'hui encore[5] dans un exil sans fin, immobilisée dans un désert des plus arides, en attente de son avenir.

Le hasard a voulu que j'aie effectué mes premiers travaux de recherche anthropologique sur l'une des principales tribus du Sahara Occidental, les Rgaybat, et cela en l'abordant du côté mauritanien, puisque le territoire pastoral de cette grande confédération chamelière chevauchait la frontière. Mon premier "terrain" s'est donc déroulé en 1974-1975, au moment de la signature des accords de Madrid, et de cela je ne savais rien car aucun journal français n'avait évoqué la lutte de libération entreprise par les populations sahraouies à l'encontre de l'occupant espagnol. De même, personne, à l'université de Paris X-Nanterre où j'avais soutenu ma maîtrise, et même les professeurs qui m'avaient encouragée à choisir ce "sujet de thèse", ne m'avait jamais rien dit sur la question[6]. Sur ce point, on peut dire que les journalistes français n'ont guère progressé : la situation du Sahara Occidental fait toujours l'objet de ce que j'appellerais volontiers une "conspiration du silence", si je m'en réfère aux difficultés, et même aux impossibilités, rencontrées dans les directions de la plupart des journaux, radios et autres chaînes de télévision françaises, lorsqu'on leur propose de diffuser la moindre information sur la question (à l'exception des documentaires sur le Paris-Dakar qui alimentent chaque année la thèse marocaine, présentant des cartes où ne figure pas le tracé de la frontière maroco-sahraouie[7], et diffusant des reportages à partir de lieux

---

[5] L'autre partie de la population sahraouie, restée sur le territoire actuellement occupé par le Maroc, vit une situation extrêmement difficile, faite de pressions, d'oppression, de répressions et d'arrestations quotidiennes.

[6] Mes tuteurs de maîtrise (dont le sujet était déjà les Rgaybat) étaient Dominique Champault, directrice du département d'Afrique Blanche au Musée de l'Homme, et Ahmed Baba Miské, lors chargé de cours à l'université de Paris X-Nanterre. Ce dernier, par ailleurs, était membre du Front Polisario, ce dont il n'avait évidemment rien dit. Il m'apparaît clairement aujourd'hui que ce "sujet de recherche" qu'il m'avait proposé en 1973 recelait une tentative, si ce n'est d'instrumentalisation, du moins de mobilisation d'une étudiante française sur un problème que les médias ne pouvaient pas aborder. Ahmed Baba Miské avait en effet essayé de publier une revue sur les conflits du tiers-monde nommée *Zone des Tempêtes*, qui avait fait faillite après que certains numéros aient été interdits par la censure française. Je n'ai retrouvé que beaucoup plus tard l'information sur ses liens directs avec le Front Polisario, dans son livre *Le Front Polisario, l'âme d'un peuple*, cité dans la bibliographie et paru en 1978.

[7] Cette question du "fait accompli" de l'annexion marocaine reporté sur les cartes ne se pose pas seulement au niveau des médias : certaines grandes maisons d'édition françaises d'Atlas et autres livres d'images, scientifiques ou de "vulgarisation" pratiquent également le gommage de la frontière, et cela malgré les interventions répétées des représentants du Front Polisario à Paris, des associations de soutien, et des associations de défense des droits de l'Homme.

prétendus “marocains” alors qu’ils sont situés sur le territoire sahraoui). Pour ma part, c’est donc à mon arrivée en Mauritanie, en novembre 1974, que pour la première fois j’ai rencontré chez leurs cousins Rgaybat ces combattants “sahraouis” qui essayaient d’obtenir l’appui des autorités mauritaniennes et d’alerter la presse[8] et les ambassades étrangères[9]. Ils m’ont informée de la création du Front Polisario, des manifestations des populations à El-Ayoun et des répressions espagnoles ; mais de cette information je n’ai rien fait, ne sachant quoi en faire, et poursuivant par ailleurs mon objectif de recherche personnel de l’époque, qui était d’enquêter sur la production pastorale et l’organisation économique, sociale et politique d’une grande “tribu” de l’Ouest saharien[10].

C’est donc en toute logique, puisque les populations dont j’avais fait l’objet central de ma thèse étaient directement concernées par le conflit, que par la suite j’ai “suivi” le cours des événements sahraouis, d’abord de loin, puis au cours de nouveaux voyages en Mauritanie, en 1979, après l’accord de paix intervenu entre ce pays et la RASD, puis en 1981 et 1982. Lors de mon entrée au CNRS, en 1993, j’ai inscrit parmi mes axes de recherche le projet d’aller m’enquérir dans les camps de réfugiés de Tindouf, afin d’y étudier les transformations sociales produites par les Sahraouis en situation d’exil. Le plan de paix, établi sous l’égide de l’ONU et de l’OUA, avait permis d’aboutir, en 1991, à un cessez-le-feu qui mettait fin à une guerre de seize ans. La mise en oeuvre de ce plan, toujours en vigueur, devait se poursuivre par l’organisation du référendum. Pourtant, malgré les accords de Houston négociés par James Baker en 1997 pour surmonter les blocages survenus dans l’application pratique de l’identification du corps électoral, le vote n’a toujours pas eu lieu, du fait des pressions marocaines, et malgré le travail effectué par la MINURSO[11] sur le terrain. Mes premiers séjours furent privés, l’insécurité de la situation en Algérie interdisant aux fonctionnaires français de partir en mission dans ce pays. Ainsi ai-je pu rapidement prendre la mesure de l’intérêt scientifique de l’expérience sahraouie, et cela en dehors de toute préoccupation politique ou militante. Il s’agit en effet d’une situation exceptionnelle à bien des égards, puisque le projet social de la RASD

---

[8] Le représentant de l’AFP à Nouakchott avait mis à la porte El-Ouali ould Mustapha Sayed venu lui donner des informations sur la situation en territoire espagnol, refusant de passer la moindre dépêche à ce sujet.

[9] Cf. Caratini S., 1993.

[10] Cf. Caratini S.,1989b et c.

[11] Mission des Nations Unies chargée sur le terrain de veiller au respect du cessez-le-feu et de préparer l’organisation du référendum d’autodétermination des populations sahraouies.

s'est traduit dans les faits par une modification structurelle importante de l'organisation tribale, la suppression de l'esclavage, la participation des femmes aux prises de décision, l'éducation scolaire de tous les enfants, garçons et filles, et la mise en place d'un système d'autogestion reprenant pour une part les modèles des révolutions algérienne et libyenne. Ma connaissance de la société pré-révolutionnaire, de la langue et des usages, m'ont permis de mesurer le chemin parcouru, de déceler les permanences au-delà des transformations, d'identifier de nouvelles contradictions, et d'entreprendre, à partir de mes enquêtes de terrain, une étude non seulement "de cas", mais aussi comparative - avec d'autres chercheurs analysant l'évolution d'autres sociétés nomades sahariennes également en situation de conflit -, sur un ensemble de thèmes anthropologiques, historiques et socio-politiques qu'il serait trop long de détailler ici[12].

En février dernier, la situation algérienne permettant d'envisager d'effectuer dans les camps de réfugiés une nouvelle mission, mais cette fois "officielle", j'ai présenté une demande au CNRS, avec l'accord de mon laboratoire. Le CNRS m'aurait accordé le droit de partir si le Ministère des Affaires étrangères n'avait opposé son veto à ma demande de mission, non pour des raisons de sécurité, mais pour des raisons explicitement politiques. "La France ne reconnaissant pas la RASD et ne traitant qu'avec le Front Polisario", j'ai été priée soit de renoncer à mon projet, soit de le réaliser sur un temps pris sur mes "congés personnels". Ce que j'ai fait.

Voilà donc un pays - le nôtre - qui prétend officiellement s'aligner sur la position de l'ONU qu'il participe à définir, puisqu'il en est un des principaux membres, qui par ailleurs accepte de financer des opérations humanitaires en direction des camps[13] (en toute "bonne conscience"), qui interdit à l'un de ses chercheurs de parler. Certes, on ne m'a pas "empêchée" de partir, et personne ne peut m'interdire d'écrire. Mais c'est tout de même de cela dont il s'agit. La recherche, dans les sciences humaines, et en particulier en anthropologie, n'a pas pour seul objectif la connaissance de "l'Autre", elle a aussi pour enjeu sa reconnaissance. Écrire sur l'Autre, quel qu'il soit, c'est le faire exister. Au-delà de toutes les interprétations qu'on pourrait développer sur le conflit du Sahara Occidental, il m'a semblé important, au moment où les dernières résolutions de l'ONU font bon marché du

---

[12] Cf. la bibliographie ci-dessous en Annexe.

[13] Tout dernièrement, l'ambassade de France en Algérie a accepté de participer au financement d'opérations de "développement" agropastoral dans les camps de réfugiés, initiés par une organisation humanitaire catholique.

“droit des peuples à disposer d’eux-mêmes”, de témoigner de l’existence de ce peuple, et surtout du silence dont on use, encore et toujours, pour étouffer sa voix et lui dénier ses droits.

Figure 1 : Mur de défense marocain et sites de la MINURSO

LES SAHRAOUIS, UN PEUPLE SANS TERRITOIRE♦

On appelle “peuple sahraoui” une population d’origine nomade dont les terrains de parcours traditionnels étaient principalement situés dans ce qu’il est convenu de nommer le Sahara Occidental. Le Sahara Occidental est cette portion de désert, dont les limites résultent du partage de l’Afrique de l’Ouest entre Français et Espagnols (Conférence de Berlin 1885), sise entre le Maroc et la Mauritanie le long du rivage de l’Atlantique (figure 1). L’émergence des “Sahraouis”, en tant que peuple revendiquant l’indépendance de ce territoire, qu’ils considèrent comme national, est la conséquence de l’histoire coloniale en même temps que du long processus de décolonisation, toujours inachevé, que cette histoire a généré. Avant même le départ des Espagnols, l’occupation du territoire, en 1975, par les armées marocaine et mauritanienne, dépossédait en effet pour la seconde fois les Sahraouis de leur terre, une dépossession qu’ils ne cessent depuis lors de combattre et de dénoncer, tant à l’intérieur, par la résistance passive et/ou active (des manifestations sévèrement réprimées par les forces d’occupation), qu’à l’extérieur, par la guerre menée jusqu’en 1991, puis par la négociation. La Mauritanie s’étant retirée du conflit en 1979, le seul adversaire des Sahraouis est désormais le Maroc qui occupe la plus grande partie du pays à l’aide d’un ouvrage militaire défensif extrêmement sophistiqué, érigé du nord vers le sud sur plus de mille kilomètres.

La République Arabe Sahraouie Démocratique (RASD), créée en exil le 27 février 1976, au moment du retrait de l’Espagne, a pris en charge l’organisation de camps de réfugiés disséminés au sud de l’oasis algérienne de Tindouf, sur un territoire stérile de quelques centaines de kilomètres carrés. 165 000 personnes (chiffres du HCR), pour la plupart femmes, enfants et vieillards, sont réparties entre quatre centres de sédentarisation distants de 20 à 140 km, tandis que les hommes, presque tous enrôlés dans l’armée de libération (à l’exception des membres du gouvernement et de quelques fonctionnaires), vivent

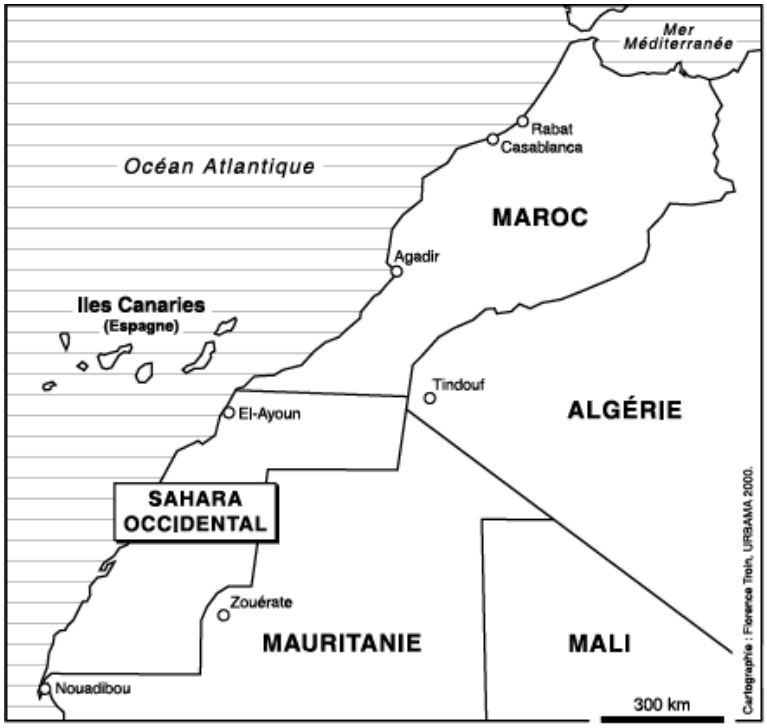
---

♦ Paru en 2001 dans *Populations réfugiées. De l'exil au retour*, L. Cambrésy et V. Lassailly-Jacob Éd. Paris, Éditions de l'IRD, 183-210.

le plus souvent dans les cantonnements militaires des zones dites “libérées”, soit entre la ligne de défense marocaine et la frontière.

Le gouvernement de la RASD - présidence, ministères et services administratifs divers - est installé près d’un important point d’eau, dans des constructions en dur dispersées pour des raisons de sécurité, chaque groupe de bâtiments étant situé à environ 1 km de l’autre. Ce lieu, Rabouni, relais entre le pouvoir algérien et les réfugiés, est donc le centre politique et économique de l’espace des camps (figure 2). C’est par lui que passent les aides alimentaires, le matériel civil et militaire, les ONG et autres associations caritatives, les journalistes, les visiteurs étrangers, ainsi que toutes les informations et directives politiques.

Figure 1 : Le Sahara Occidental



Dix ans après la soutenance de ma thèse sur les Rgaybat, principale “tribu” du Sahara occidental, il m’a été possible, au cours de deux missions effectuées en 1995 et 1997 dans les camps de réfugiés sahraouis, de visiter la plupart des installations et de résider plusieurs

semaines dans les familles. À partir des données recueillies lors de cette première approche du terrain, je présenterai tout d'abord les grandes lignes de la situation politique, puis quelques éléments de l'organisation spatiale des camps et de la vie sociale des populations réfugiées. J'évoquerai en dernier lieu le processus paradoxal de la construction identitaire du peuple sahraoui tel qu'il apparaît dans les rapports entre les sexes et les générations.

Le territoire national, un enjeu politique

Au Sahara Occidental, comme dans l'ensemble des pays africains, le découpage colonial est à l'origine d'une revendication nationaliste qui réunit, dans un même objectif et dans un même destin, une population aux contours flous. Ce flou, pour une part, est à la fois la cause et le prétexte d'un enlisement du processus de décolonisation qui semble ne jamais vouloir aboutir. Le Sahara Occidental est, après le Timor, une des dernières portions de l'empire colonial qui n'ait pas encore trouvé d'issue, ni dans l'indépendance, ni dans l'intégration à l'un des pays voisins. Statutairement, il a été reconnu par les instances internationales comme "en voie de décolonisation", mais le Maroc, qui tente de faire passer l'annexion aux pertes et profits de l'histoire, y a entrepris une politique de colonisation à l'israélienne, envoyant de nombreux civils résider sur place et investissant un budget important pour construire, dans les principales villes et en particulier dans la capitale El-Ayoun, une infrastructure moderne (habitations, stade, hôpital, routes, écoles, etc.).

Si la présence de l'ONU sur le terrain a permis, à quelques exceptions près, que soit respecté le cessez-le-feu de 1991, le plan de paix, difficilement élaboré, s'enlise au niveau politique depuis maintenant neuf ans. Essentiellement causé par les manœuvres d'obstruction marocaines, cet enlisement est également permis par le flou dont il a été question plus haut, qui rend difficile la délimitation du peuple sahraoui, et donc l'identification du corps électoral appelé à se prononcer lors du référendum d'autodétermination. Cet écueil résulte, pour une part, de l'histoire de la région, et pour une seconde part de sa géographie.

Avant la colonisation, le territoire sahraoui, comme l'ensemble du monde maure, n'a jamais été soumis à aucun pouvoir central. La Cour de La Haye a d'ailleurs reconnu, après enquête, l'inexistence de liens juridiques de souveraineté territoriale entre le Maroc, la Mauritanie et le Sahara Occidental, tout en constatant que ces régions n'étaient pas pour autant *terra nullius*. C'est dire que ni les empires du sud du

Sahara, ni les royaumes septentrionaux du Maghreb n'avaient pu étendre leur pouvoir sur les steppes sahariennes, dont les habitants avaient leur propre système de contrôle territorial, même si certains groupes ont pu, à certaines époques, établir des liens d'allégeance - essentiellement religieux - avec le sultan (qu'on disait - et qu'on dit toujours - : "Commandeur des croyants"). On ne saurait oublier que le Maroc doit... à l'armée française l'intégration au royaume de l'oued Noun et surtout de l'oued Draa, qui marque la ligne des dernières oasis. Si les revendications marocaines actuelles cherchent - et parfois trouvent - dans le passé des arguments pour étayer leur thèse, c'est que la plupart des dynasties de ce pays ont eu pour origine des mouvements nés dans la clandestinité, dans des lieux inaccessibles - les montagnes ou déserts du sud du royaume -, au-delà des limites de ce qu'on appelait le *bled makhzen*, soit les espaces effectivement contrôlés par l'État (plaines côtières et vallées des principaux oueds).

La question des origines, idéologie accentuée par la conquête arabe et sur laquelle se fondent bien souvent les légitimités dans l'histoire du Maghreb, se trouve donc réactualisée aujourd'hui par un discours omniprésent, où la parenté est invoquée pour justifier l'injustifiable. À l'échelle de la grande histoire, les liens, certes nombreux, existant entre les régions sédentaires et le monde saharien sont rappelés dans une manipulation qui escamote l'essentiel, à savoir que le Sahara est toujours resté hors de tout contrôle étatique. À l'échelle de la petite histoire, les mouvements récents de populations résultant du maintien de la présence espagnole au-delà des indépendances des pays voisins, ainsi que l'évocation d'une parenté plus ou moins lointaine établie entre les groupes résidant de part et d'autre des frontières, servent également d'*alibi* pour forcer la mission onusienne, chargée de la préparation des élections, à modifier en faveur du Maroc la composition du corps électoral, et même à repousser *sine die* la tenue du référendum d'autodétermination.

La définition du corps électoral est un enjeu crucial, puisque le résultat des élections en dépend. Si le Maroc trouve des arguments pour tenter d'en modifier les contours à son profit, et faire inscrire sur les listes de l'ONU des populations traditionnellement considérées comme marocaines, c'est que la question de l'identité sahraouie est une vraie question. Et cela, à cause de la géographie du lieu. Situé au-delà des zones dans lesquelles la pluviométrie ou les ressources aquifères rendraient possible une agriculture permanente, et donc une sédentarité, le Sahara Occidental, à de rares exceptions près, est un territoire de nomades. En effet, même si l'on énumère ses ressources autres que pastorales, comme la richesse de son sous-sol ou de ses fonds marins, par exemple, ces ressources n'ont pas été suffisamment exploitées par les populations pour avoir suscité des implantations

significatives. Or, en regard de cette production pastorale dominante, les limites tracées sur la carte du désert par les puissances occidentales sont absurdes. Les mouvements des nomades du lieu dépassaient largement les terrains de parcours enclos par les frontières, et, à l'inverse, la nomadisation de pasteurs extérieurs pouvait comporter des périodes de passage, ou même de résidence, à l'intérieur du territoire colonisé par l'Espagne. À partir de là, on comprend qu'il soit délicat, quelle que soit la bonne ou la mauvaise volonté des parties en conflit, d'établir précisément la liste des personnes susceptibles d'obtenir le droit de vote.

À l'époque du nomadisme précolonial, l'accès aux ressources pastorales était acquis par un rapport de forces fondé à la fois sur le nombre et sur la valeur guerrière des hommes de la "tribu". L'argument du premier occupant n'a jamais été prégnant, d'autant que la plupart des groupes se donnaient pour origine - et se donnent encore aujourd'hui - un ancêtre commun, venu d'ailleurs et paré de qualités comme l'appartenance aux lignées arabes, voire chérifiennes, et/ou la sainteté. De ce rapport de forces constamment remis en cause, naissaient des priorités d'accès, une mosaïque de territoires possédés collectivement par les groupes dominants, mais qui pouvaient être exploités par d'autres, soit à la suite d'accords réciproques, soit contre paiement d'un tribut. Les délimitations de ces territoires n'étaient jamais figées, et l'histoire du Sahara peut se décliner sous la forme d'une incessante recomposition des groupes et des territoires.

Même si l'on voulait s'en référer à la répartition des terrains de parcours entre les pasteurs, et ne prendre en compte que les droits d'usage acquis au moment de la colonisation, la question ne pourrait pas être résolue puisque seraient exclus du vote les descendants des groupes dominés (et protégés), qui ne pourraient pas légitimer leur revendication par l'exercice d'un droit sur tout ou partie du territoire ex-espagnol. Intégrer dans le corps électoral tous ceux qui ont bénéficié, à un moment donné de l'histoire, de la protection et donc de l'hospitalité des "possédants" serait également illusoire, car l'accès aux ressources était accordé à d'autres pasteurs, dominants (ou non) dans des régions situées plus au nord, plus au sud ou plus à l'est, en particulier dans les situations climatiques extrêmes. De même, l'allégeance à l'occupant espagnol est notoirement insuffisante pour identifier la population sahraouie. La question est rendue plus épineuse encore par le fait qu'en 1958 le Maroc a reçu de l'Espagne la région qui s'étend entre l'actuelle frontière septentrionale du Sahara Occidental et l'oued Draa, ligne des oasis dont le tracé aurait pu apparaître comme plus rationnel, en ce qu'il marque effectivement sur le terrain non seulement la lisière des territoires nomades, mais également cette zone de passage linguistique entre la langue arabe des

Maures du désert et la langue berbère des Marocains du Sud, entre la *hassaniya* et la *tachelhit*. Historiquement, on trouve donc dans cette zone des fragments de groupes dont la vocation traditionnelle est soit d'être rattachés aux populations du Nord (aujourd'hui marocaines), soit aux populations du Sud (sahraouies), soit aux deux, et qui peuvent donc faire l'objet de toutes les pressions.

Est-ce à dire pour autant que le peuple sahraoui n'existe pas ? Certes non, et la définition de ses contours doit être recherchée dans le processus de colonisation/décolonisation lui-même. Au moment de la colonisation, des logiques internes à la société segmentaire ont abouti à la répartition plus ou moins volontaire des "tribus" et "fractions" entre "sujets français" et "sujets espagnols", cela du moins pour la distinction entre Maures de Mauritanie et Maures du Sahara Occidental. Cette distinction, fondée sur des habitudes de nomadisation plus que sur des droits, puisque chacun disposait pratiquement des mêmes droits d'usage de part et d'autre de la frontière sur le territoire pastoral de son groupe, était donc le fruit d'une stratégie élaborée par les nomades eux-mêmes pour pouvoir circuler, nombre d'entre eux ayant résolu définitivement la question par l'acquisition de deux, voire trois cartes d'identité. Au nord, le problème était rendu plus ardu par la mise en place de ce qu'on a appelé "les Confins algéro-marocains", organisation militaire française du contrôle de l'espace des frontières qui permit en son temps de ne pas avoir besoin de distinguer entre Algériens, Marocains et Mauritaniens dans ces régions extrêmes. Là, encore, les pasteurs avaient opté pour une stratégie d'appartenances multiples qui leur facilitait la circulation entre le territoire espagnol et celui des Confins.

Le moment des décolonisations a durci le processus d'identification des uns et des autres et provoqué des mouvements de population, certains préférant la citoyenneté dans un pays arabe au statut de Sahraoui colonisé. La mise en exploitation des phosphates de Boucraa, dans la Saguiet el-Hamra, puis la grande sécheresse du début des années 1970, ont également induit des migrations, ainsi qu'un mouvement général de sédentarisation des pasteurs les plus démunis. Mais parmi ces démunis, tous n'ont pas opté pour le Sahara Occidental ; d'autres stratégies ont été développées en réponse aux inégalités de l'aide alimentaire apportée aux nomades par les différents pays environnants, selon les possibilités de travail plus nombreuses ici qu'ailleurs, ou simplement pour s'en aller chercher refuge chez des parents ou amis.

L'émergence des premiers mouvements de révolte face à la politique espagnole, au début des années 1970, puis au fait colonial lui-même, a révélé pour la première fois l'existence d'un sentiment d'appartenance, si ce n'est à cette nation sahraouie qui n'existait pas

encore, du moins à ses prémisses. L'identité sahraouie s'est construite dans la prise de conscience de l'altérité, dans 1a reconnaissance du même, des mêmes, soit ceux qui subissaient le même joug. Or, dans la société pastorale, la responsabilité était collective, donc la définition de ceux qui subissaient le même joug ne pouvait pas être fondée uniquement sur les liens du sol mais également - surtout - sur les liens du sang. Le 12 octobre 1975, parallèlement aux préparatifs de la marche verte organisée par Hassan Il pour "récupérer" le Sahara, tous les groupes se considérant comme Sahraouis se réunissaient pour s'allier, jeunes et vieux, hommes et femmes, hommes libres et anciens esclaves, et proclamer l'Unité Nationale, la fin du "temps des tribus", et la naissance du peuple sahraoui.

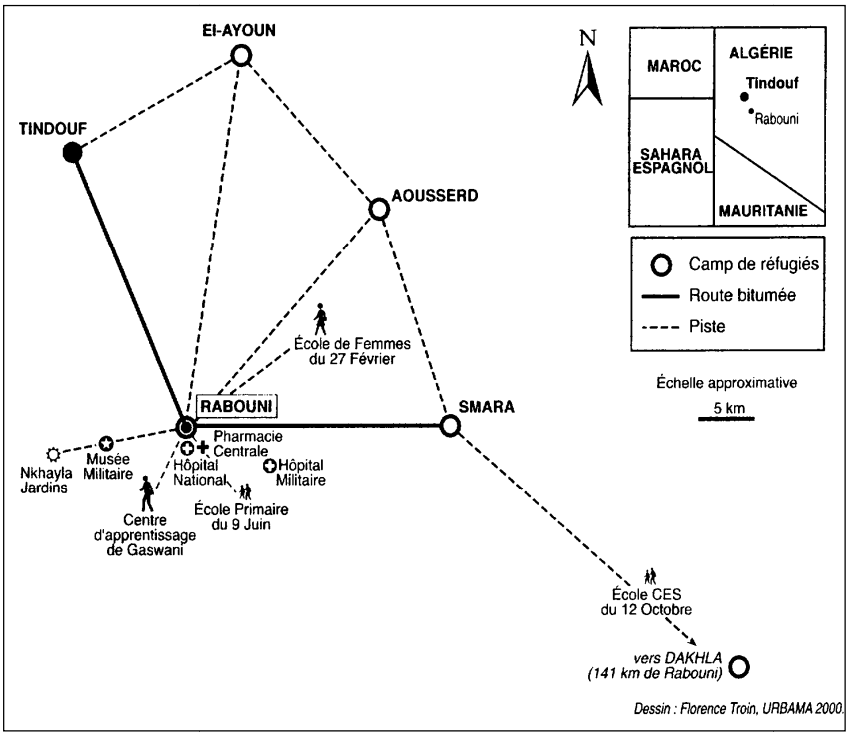
Le peuple sahraoui s'est donc construit dans la lutte pour l'indépendance et, pour la partie réfugiée dans les camps, dans la révolution. Vingt-cinq ans de guerre et d'exil en ont précisé l'identité, qui se distingue aujourd'hui - par la langue, les institutions et les mœurs - de celle de ses voisins. Originale, en effet, est cette expérience inspirée de la révolution algérienne et de la révolution libyenne, et qui a tenté de concilier les idéaux démocratiques de l'Occident avec les valeurs de la vieille société bédouine. Originale également est la situation de ces réfugiés, dont les camps, installés en plein désert et développés dans un esprit autonome sinon d'autosuffisance, ont bénéficié d'un isolement certain en regard de l'Algérie, isolement qui a permis à l'expérience de se développer à l'écart de la société d'accueil, partant de préserver les particularismes. L'organisation spatiale des camps, comme leur organisation sociale, produites au fil des ans, en sont l'expression tangible[1]..

Le territoire des camps, une production spatiale

En l'absence de tout document cartographié, et compte tenu de la manière dont on circule entre Tindouf, Rabouni et les camps de réfugiés, il était difficile - surtout pour un non-géographe - d'acquérir rapidement une juste appréhension de la répartition des lieux. Le temps, l'expérience et des bribes d'enquête recomposées m'ont permis de dessiner un schéma général des implantations et des circulations, dont la figure ci-jointe est la synthèse imagée (figure 2).

[1] On trouvera ci-dessous dans l'Annexe la chronologie des principaux événements de l'histoire du peuple sahraoui.

Figure 2 : Organisation spatiale des camps de réfugiés sahraouis



Le maître mot de l'organisation des implantations semble être la dispersion. Une dispersion défensive, comme on l'a dit plus haut, et imposée également par la localisation des ressources en eau. Rabouni est le principal point d'eau du dispositif ; aussi deux premiers camps, El-Ayoun et Smara, ont-ils été installés chacun dans un rayon d'une vingtaine de kilomètres au nord de ce point, auxquels il faut ajouter la première école militaire (l'école du 12 octobre, aujourd'hui internat pour les collégiens), et distants les uns des autres d'une quarantaine de kilomètres. Ultérieurement, un camp supplémentaire, Aoussert, a été érigé entre El-Ayoun et Smara, pour les décongestionner. De l'autre côté, vers le sud mais plus rapprochés (cinq à sept kilomètres), se trouvent les services centraux : la pharmacie centrale, l'hôpital militaire, la première école/internat pour les enfants (l'école du 9 juin) qui n'accueille plus aujourd'hui que les plus grands (10-12 ans), le centre d'apprentissage réservé aux jeunes hommes (atelier de mécanique, etc.), Gaswani, et le principal jardin cultivé, Nkhayla, installé dans une minuscule palmeraie irriguée grâce à la présence d'une petite source. Tous ces points sont situés à quelques kilomètres les uns des autres. L'école des femmes, dite du 27 février (formation,

apprentissages, siège de l'Union des Femmes et centre d'artisanat), qui a favorisé l'implantation d'un petit camp d'habitations abritant les familles du personnel et des stagiaires de l'école ainsi que la femme du président de la République qui participe à ses activités, se trouve également dans ce rayon de quelques kilomètres, mais vers le nord-est. Seul le camp de Dakhla, déjà présent dans le dispositif d'origine, bénéficie de ses propres ressources en eau, ressources qui ont conditionné sa position à 140 km de Rabouni, dans un isolement plus grand encore que les autres sites.

L'organisation intérieure des camps résulte d'un schéma identique, qui combine le plan carré - offensif -, qui domine dans la société bédouine, et le plan circulaire - défensif -, d'une communauté regroupée à la suite d'une agression. Le plan carré, qui était celui des armées romaines et reste celui de toutes les armées du monde, est par essence celui des campements nomades de la période bédouine, celle où le pastoralisme - et en particulier le pastoralisme camelin - allait de pair avec un processus d'expansion territoriale fondé sur le rapport de forces. Ce plan carré permet en outre de différencier le centre des côtés, la droite de la gauche, l'avant de l'arrière. Il assigne ainsi à ses occupants des places hiérarchisées, contrairement au cercle de la position défensive dont chaque point de la circonférence est identique à l'autre, la position centrale étant la seule qui puisse signifier une disparité. L'organisation des camps de réfugiés, par sa dualité carré/cercle, exprime donc à la fois une représentation hiérarchisée de la société et son contraire. Si l'on devait en dessiner la figure, le camp sahraoui se présenterait comme un cercle au centre duquel seraient inscrits les bâtiments administratifs (pouvoir, santé, éducation). Sa circonférence serait occupée par une série de six unités, comme autant de carrés disposés symétriquement autour de ce point central. Dans les camps les plus anciens, il n'y a pratiquement plus d'espace libre entre les unités et le centre, alors que dans le dernier camp, Aoussert, cette disposition en étoile est d'autant plus apparente qu'une plus grande distance (plus d'un kilomètre) a été réservée entre le centre et les différentes parties du camp.

Chaque camp est assimilé à une région, ou *wilaya*, et chacune des six unités d'habitations le constituant est considérée comme une municipalité ou *daïra* (les termes sont repris du système algérien), elle-même divisée géométriquement en quatre quartiers. La "mairie" de chaque *daïra*, ainsi que le dispensaire et le jardin d'enfants sont généralement situés au centre du quartier. L'école, quant à elle, est parfois à l'extérieur, et selon qu'elle accueille les enfants de deux ou trois *daïras*, elle est située à égale distance des deux ou trois quartiers, ou municipalités, concernés.

L'organisation spatiale globale est donc circulaire, tandis que le plan de chaque *daïra*, et, à l'intérieur, de chaque quartier, est au

contraire de tendance carrée, et se présente comme une série de lignes de tentes, identiques dans leur facture et toutes orientées dans la même direction. Pour la plupart, ces lignes de tentes sont doublées d'une ligne de petits bâtiments de terre qui servent de salon, de cuisine et de lieux d'aisance aux occupants des tentes. Le paysage des camps est donc fort harmonieux au premier regard, et révèle si ce n'est la réalité du moins l'idéal égalitaire de la société sahraouie. Quelques différences pourront apparaître dans l'aménagement intérieur des tentes ou des petites pièces en dur, mais les éléments de personnalisation du logement restent extrêmement ténus, et le modèle général est le même pour tout le monde. De légères disparités, apparues depuis le cessez-le-feu entre les familles qui ont pu acquérir quelques subsides de l'extérieur et les autres, se manifestent par des éléments de confort relatifs, mais dont l'importance locale, tant pratique que symbolique, doit être signalée. On notera en dernier lieu qu'à la grande homogénéité de l'habitat des vivants s'oppose l'extrême hétérogénéité de la demeure des morts. Les cimetières, en effet, présentent une grande variété de sépultures, ce qui rappelle au passant que si le destin lie, ici-bas, les réfugiés sahraouis, la vie éternelle reste un pari individuel. On retrouve là l'opposition entre la conception islamique du salut, héritée des traditions judéo-chrétiennes, et les valeurs communautaires de la société nomade fondée sur l'idéologie du sang et sur la co-responsabilité des hommes issus - ou se disant issus - d'un même ancêtre, d'un même lignage : une co-responsabilité qui favorise la solidarité en ce qu'elle réunit les hommes de la "tribu" dans le même honneur ou dans la même honte.

Seules deux routes goudronnées permettent aux véhicules de circuler aisément. La première relie Rabouni à Tindouf, la seconde, plus vétuste, passe à proximité du camp de Smara et rejoint ensuite les anciennes mines de fer de Gara Djebilet qui justifièrent à l'origine son ouverture. Tous les autres sites sont atteints par des pistes dont les traces s'entrecroisent dans un paysage d'une aridité absolue parmi des reliefs calcaires chaotiques, dans lesquels il est bien difficile de prendre ses repères, aux dires des plus avisés des guides sahraouis. Enfin, il convient de noter que dans un rayon de quarante kilomètres il est pratiquement impossible de trouver le moindre brin d'herbe, et surtout le moindre morceau de bois : l'exploitation intensive effectuée par les réfugiés a dénudé le désert environnant. Les habitants des camps, qui vivent toujours sous la tente autant par goût que pour manifester leur refus de s'implanter définitivement en territoire algérien, ne font plus de feu depuis longtemps. Aussi l'image du feu de bois est-elle pour beaucoup chargée de la nostalgie du passé, des pâturages et des troupeaux, de la vie nomade et du territoire perdu.

Ce territoire perdu, il est inscrit dans le territoire de l'exil : chaque camp, chaque quartier de camp porte en effet le nom d'une ville ou d'un village du Sahara Occidental. Rappel de la perte de l'espace, du sens de la présence de chacun en ces lieux hostiles, et rappel de l'enjeu de la lutte quotidienne, cette inscription du souvenir des lieux dans cet autre espace est aussi l'affirmation d'une volonté. Volonté de n'être là que pour un temps, volonté également d'effacer de l'histoire à venir la trace de ce moment humiliant où il a fallu fuir, quitter les lieux, justement, abandonner la place à l'ennemi. De même qu'aujourd'hui l'on fait la confusion entre le Smara d'ici et le Smara de là-bas, par exemple, on pourra faire demain la confusion inverse puisqu'on n'aura pas laissé de nom sur la hamada de Tindouf. Restera sans doute ce mot de *moukhayyem*, les "camps", le fait de résistance par les camps, mais aucun mot ne permettra d'en désigner l'endroit précis. Nommé par le passé en même temps que l'avenir, le lieu du camp affirme ainsi son refus du présent.

Si la dispersion des sites dans l'espace résulte de l'état de guerre, si la manière de nommer l'espace reflète l'attitude des Sahraouis par rapport à l'exil, l'organisation spatiale interne des camps est signifiante en regard de leur identité. Identité culturelle d'abord, car il s'agit là d'une production spatiale générée par une population de culture bédouine, soit de pasteurs nomades de l'aire arabo-musulmane ; identité sociale, également, en ce qu'elle inscrit au sol son organisation interne et ses modèles de référence ; identité politique enfin puisque cette inscription reflète ses hiérarchies et ses idéaux.

Le temps de l'exil, un peuple en formation

Pour comprendre l'organisation des camps de réfugiés sahraouis, il convient d'évoquer le contexte révolutionnaire qui fut à l'origine de sa conception, puis de sa mise en œuvre. Le Front Polisario a été fondé par des jeunes gens formés aux idées révolutionnaires et tiers-mondistes des années 1960 et 1970. L'influence de la révolution algérienne et des partis de gauche moyen-orientaux sur les modèles de lutte et de société adoptés, est évidente. Elle peut être décelée dans le vocabulaire des slogans repris dans les chants et les poésies locales qui servaient de support à la propagande anti-coloniale des premières années, quand les "camarades" avaient remplacé les frères et les cousins. "Le tribalisme est un crime contre la nation", tel était le maître mot du pacte national sahraoui. Serait-ce à dire que toute population divisée en unités sociales *qaba'il (qabila* au singulier) ou "tribus" ne saurait légitimement revendiquer le titre de peuple ? voire le droit à

former une nation ? Pour les Sahraouis, la question est double. D'une part, l'analyse qui prévalait à l'époque pour expliquer l'échec colonial - échec du point de vue des colonisés évidemment -, affirmait que la division en "tribus" de la société avait été la cause principale de son impuissance, tant dans la résistance militaire que dans le combat politique et social. Éradiquer le "tribalisme" paraissait donc l'indispensable prémisse au renforcement d'une cohésion qui se voulait désormais nationale, pour une population qui avait fait la preuve de son incapacité à transcender ses divisions structurelles. D'autre part, le deuxième point qui alimentait cette conviction réformiste était induit par l'existence d'instances internationales susceptibles de garantir aux peuples - mais seulement aux peuples - le droit à disposer d'eux-mêmes. Donc, à l'impératif interne d'union devant le nouvel assaillant, les Sahraouis voulaient répondre au plus vite et pour des raisons de stratégie politique, à cette sommation d'être "un peuple" émanant des textes de l'ONU.

Tel était le contexte de ma première prise de contact avec les Sahraouis, en 1975, au nord du territoire mauritanien, à l'occasion d'une enquête de terrain entreprise dans l'objectif de réunir les données nécessaires à l'élaboration de ma thèse d'anthropologie. Orientée vers le sujet par Ahmed Baba Miské, chargé de cours à l'université de Paris X-Nanterre, mais qui était à l'époque membre du Front Polisario (sans qu'il ne m'en ait jamais rien dit), c'est en toute innocence que j'expliquais à mes hôtes mon projet de recherche sur l'organisation pastorale de la "tribu" des Rgaybat. À l'époque, j'ignorais en effet que les Rgaybat était l'un des groupes dominants de la société sahraouie (si ce n'est le principal), celui dont étaient issus les premiers dirigeants du Front qui devaient afficher, plus encore que les autres, leur rejet de la "tribu", de son histoire particulière, de ses faits d'armes glorieux et autres singularités légendaires. Selon eux, il n'y avait plus de "tribus" au Sahara Occidental, les Rgaybat n'existaient pas, seul devait être objet de l'étude le peuple Sahraoui et son histoire. Sans vouloir mettre en exergue les difficultés que cette opposition a générées dans l'évolution de mon travail personnel (j'étais à l'inverse suspectée de sympathies pour le Front Polisario aux yeux des autorités mauritaniennes), il me semble important de soulever ici la question trop souvent négligée de l'enjeu de nos activités de recherche.

Soupçonnée jusqu'à la publication de mon ouvrage sur les Rgaybat (en 1989) d'avoir pris le prétexte de la recherche pour "travailler" directement ou indirectement pour l'un ou l'autre des belligérants, l'accès des camps de réfugiés, qu'avaient pourtant rejoints les familles qui m'avaient reçue en Mauritanie avant la guerre, m'a été refusé jusqu'au début des années 1990. C'est dire que le travail de terrain, qu'il n'ait d'autre but déclaré que "scientifique" ou qu'il se rapporte à

une activité dite “humanitaire” ou de “développement”, s’inscrit le plus souvent dans un rapport politique dans lequel le chercheur est obligé de se situer, qu’il le veuille ou non. Il est donc important qu’il prenne conscience du fait qu’il ne saurait construire sa représentation de l’autre en dehors d’une relation qui résulte, pour une bonne part, de ce positionnement, et que cette relation, au-delà des liens personnels créés, s’inscrit dans un processus de production et de reproduction des rapports qu’entretient sa société d’origine avec les populations rencontrées. Quelles que soient ses velléités d’indépendance, et même s’il se positionne *a contrario* du rapport dominant, le chercheur représente autre chose que lui-même, et la publication de ses écrits est un enjeu qui peut être fondamental pour ceux qui acceptent - ou non - de l’accueillir et de l’informer.

Pendant des années, les Sahraouis ont instauré la loi du silence dans les camps de réfugiés. Ils ont “oublié” - et exigé que chacun “oublie” - le passé “tribal” de la population, sans pour autant renier les valeurs morales de la société nomade. Il s’agissait pour l’essentiel d’éradiquer les noms des ancêtres du langage et des mémoires, ainsi que ceux de tous les groupes d’appartenance, et cela dans un esprit de révolution culturelle qui avait pour objectif de dégager la génération naissante des critères d’ascendance, considérés comme trop prégnants sur la construction identitaire de l’individu. Le but de cette amnésie collective était d’accélérer la formation d’une représentation intérieure et extérieure de l’identité sahraouie dans laquelle le peuple aurait la primauté sur la “tribu”. Plus encore que de favoriser la cohésion de l’ensemble des individus et des groupes, il s’agissait surtout de faciliter l’émergence du citoyen sahraoui. Ce recours au silence, comme solution qui se voulait radicale, a fait l’économie de l’analyse de la société “tribale” et des fondements de son inégalité. Il n’a été retenu que l’étroitesse du groupe et l’existence d’une multiplicité de “tribus” comme obstacles au processus d’union nationale. S’ils ont fustigé également les inégalités intertribales, le fait qu’il y ait des appartenances plus “nobles” que d’autres, ou qu’il ait résulté de l’histoire précoloniale et coloniale des différences de rangs et de statuts, les jeunes intellectuels du Front Polisario n’ont ni analysé ni remis en question l’inégalité interne, donc structurelle, de leur société. Cette occultation des inégalités internes était d’autant plus facile à réaliser qu’elle était moins apparente, l’idéologie bédouine, celle du sang, de l’honneur et de la fraternité, mettant en général en exergue l’égalité des hommes de la “tribu”. On a donc dénoncé le statut de la femme, ceux du forgeron, du griot et de l’esclave, mais de l’inégalité entre les lignages et entre les hommes du lignage, et même de la famille, il n’a pas été question. Ainsi, le sens de mes travaux - qui était de mettre au jour cette inégalité structurelle - ne pouvait-il être ni

compris, ni accepté, et, pendant une quinzaine d'années, alors que j'essayais de décrypter les logiques internes qui président à cette organisation sociale particulière improprement traduite par le terme français "tribu", je devenais *persona non grata* pour les autorités de la RASD, accusée implicitement de vouloir faire l'apologie d'une "tribu" particulière qui se trouvait être de surcroît le groupe d'appartenance du président de la République et des principaux cadres du bureau politique...

L'anthropologie est une science qui dérange en ce qu'elle s'applique à dévoiler des processus sociaux, des inégalités structurelles, des mécanismes de reproduction qui, soit sont occultés, soit au contraire alimentent les idéologies locales. Car le rôle de l'anthropologie est bien de faire la distinction entre la représentation (le discours idéologique, l'imaginaire social) et la pratique. C'est donc une science éminemment politique, et dans l'observation de la vie des camps, il n'est pas possible à un anthropologue de ne pas poser certaines questions, ou de ne pas tirer certaines conclusions de ce qui lui est donné à voir et à entendre. L'examen, par exemple, des stratégies matrimoniales, ou plus simplement le constat des alliances conclues (puisque les Sahraouis se défendent d'avoir une stratégie matrimoniale officielle), révèlent rapidement que si les femmes, depuis vingt-cinq ans que les camps sont implantés à Tindouf, circulent à l'intérieur d'une aire matrimoniale plus large qu'à l'époque précédente, et sans doute plus "librement", la notion même d'aire matrimoniale n'a pas disparu. Il reste quasiment impossible pour une femme sahraouie d'épouser un étranger par exemple, et à l'intérieur du peuple sahraoui, dont les limites semblent se confondre avec l'aire matrimoniale de tous les individus, les échanges ne sont pas indifférenciés. Le sens de la circulation de la femme est toujours signifiant d'une hiérarchie potentielle entre les beaux-frères, et surtout projetée dans l'avenir entre l'oncle maternel et le neveu. Il s'agit là d'un trait culturel omniprésent dans le monde arabo-islamique dont les Sahraouis ne pouvaient pas se dégager. Du fait que cet élément de l'alliance, socialement structurant, ne pouvait pas disparaître avec le seul silence comme mot d'ordre, il n'est guère étonnant qu'il soit encore impossible, après vingt-cinq ans de révolution, de voir une femme maure épouser un descendant d'esclave noir, par exemple, ou une fille d'un groupe considéré comme noble (arabe ou descendant du Prophète) épouser un roturier ou, pire, un forgeron. Tant que le mariage, c'est-à-dire la circulation des femmes entre les familles, connotera potentiellement une hiérarchie, ce type d'unions restera - sauf exception - très difficile à réaliser.

Depuis qu'ont été mises en place les commissions d'identification des votants par l'ONU, le secret sur les appartenances a été levé. De fait, sur les documents qui ont servi de base à ce processus

d'identification (le recensement espagnol de 1974), les gens apparaissent par "tribus" et familles, et c'est donc bien dans cet ordre, et publiquement, par des appels radio, qu'ils ont été conviés à se présenter devant les commissions. Voilà donc maintenant cinq ans que des appels radiophoniques quotidiens informent les habitants des camps de la grille des appartenances dans laquelle ils sont tous historiquement inscrits. Ce phénomène de reconnaissance de l'identité relative de chacun et de l'existence des groupes a été accentué par l'ouverture des camps de réfugiés, à partir de 1991, et la reprise du contact avec les parents ou amis restés dans les pays voisins. Les stratégies individuelles et collectives se sont, de fait, reconstruites dans la logique de la grille d'origine des appartenances, même si, au plan du droit, la citoyenneté restait - et reste - l'idéal commun. Avoir tous les mêmes droits ne signifie pas être tous "les mêmes" comme les premiers révolutionnaires l'avaient rêvé. D'ailleurs, aucune démocratie au monde n'a jamais poussé si loin la conception de l'égalité sociale ou même de la "fraternité".

Aussi voit-on apparaître depuis quelques années un discours "réparateur" qui tend à dire que cet effacement du passé tribal, et donc de l'identité de chacun, avait peut-être été une erreur ou un excès, mais en même temps un mal rendu nécessaire par les impératifs du combat. Et il est vrai qu'au moment où les Sahraouis faisaient preuve dans la guerre d'une cohésion sans faille, d'autres combattants sahariens, comme les Tchadiens du Frolinat[2], par exemple, ou plus tard les Touaregs, ne parvenaient pas à dépasser leurs différends structurels et à s'organiser de manière forte. À l'intérieur des camps de réfugiés sahraouis, cette cohésion se retrouve dans le monde des femmes et dans celui des enfants (en particulier dans les internats). De la même façon, ceux qui étudient ou travaillent à l'étranger nouent entre eux des relations immédiates, renforcées par l'expérience commune. Cette cohésion n'est pas seulement due à la lutte contre le "tribalisme", elle résulte pour une grande part du souci que les Sahraouis ont toujours eu de leur image, de cet idéal de perfection, de dignité et presque d'autosuffisance que la RASD a également cultivé, et de l'importance qui a été accordée à la propagation de cet esprit et de cette image à

[2] L'information me vient des militants français qui ont soutenu les deux causes. Ils m'ont rapporté que, dans les débuts de la guerre du Sahara, les militants du Frolinat étaient très admiratifs de l'organisation sahraouie parce qu'ils n'arrivaient pas, de leur côté, à dépasser les clivages tribaux : le chef de guérilla, au cours des attaques, n'était suivi que par ses parents et alliés, et la coordination était très difficile.

travers l'éducation et la formation, non seulement des enfants, mais de tout le monde.

Les Sahraouis ont en effet développé une conception active de l'exil qui suscite l'étonnement de tous ceux qui ont visité les camps. Dès les premières années, tous les individus, hommes et femmes, se sont trouvés investis d'un rôle social, d'une place dans la société et d'un travail à accomplir. Pour les hommes, la question était vite résolue puisque l'armée sahraouie avait besoin de tous les bras valides. Néanmoins il fallut déléguer certains aux affaires politiques et à l'enseignement. En cette occasion, la répartition traditionnelle des tâches dans la société nomade a été bousculée... mais jusqu'à un certain point seulement parce qu'il s'est avéré très difficile d'imposer aux étudiants issus des groupes guerriers d'accepter d'enseigner aux enfants, tandis que les fils des marabouts, des forgerons et même des esclaves s'en allaient batailler. Pourtant, les compétences professionnelles des premiers exilés étaient trop précieuses pour pouvoir être négligées, aussi quelques jeunes lettrés et la plupart des artisans - les femmes plus encore que les hommes - ont-ils été invités à mettre leurs connaissances au service de la communauté. C'est donc, à l'origine, pour répondre aux premiers besoins d'une population démunie de tout que des processus de reproduction, dans le domaine des savoir-faire, ont été mis en place, du moins au niveau des adultes. Or ces savoir-faire étaient, dans la société précoloniale, associés à des statuts. Il a donc été très difficile, pour le Front Polisario, de contrarier les mécanismes de reproduction traditionnels, comme, par exemple, former une jeune fille de noble origine à l'art du cuir, ce qui aurait été vécu par sa famille comme un déclassement. Difficile également d'intervenir dans le sens contraire, et d'empêcher les fils des forgerons d'abandonner l'apprentissage des savoirs familiaux pour essayer d'acquérir par les armes l'antique prestige du guerrier. La résistance des familles étant parfois impossible à briser, il a fallu, dans tous les cas, composer, négocier. Si l'ouverture apportée aux individus par l'instauration de la démocratie a permis d'accélérer les processus de mobilité sociale, celle-ci est donc restée très orientée par l'ancien système de valeur.

Les jeunes enfants, au contraire, ont bénéficié sans limites des effets de la "révolution", et tous, sans distinction de sexe ni d'origine sociale, ont été scolarisés dans la mesure des possibilités, puis envoyés à l'étranger. Cet effort de scolarisation des enfants sahraouis, limité dans les camps par le manque de fonds et de personnel qualifié mais développé à l'extérieur, est un phénomène des plus intéressants à étudier : il a donné lieu à une véritable réflexion sur les valeurs sociales qu'il paraissait essentiel de promouvoir pour faire de ces enfants d'aujourd'hui les citoyens sahraouis de demain. Depuis quelques

années, cette réflexion initiale semble quelque peu s'essouffler, d'autant que malgré quelques tentatives qui ont échoué faute des ressources nécessaires, les camps de réfugiés n'ont jamais pu organiser l'enseignement au-delà du primaire. Tous les enfants, garçons et filles, sont depuis les débuts de l'exil envoyés faire leurs études secondaires et supérieures dans les pays "amis" (Algérie, Cuba, Libye, Espagne et quelques pays européens).

Si les premiers révolutionnaires sahraouis, dirigeants du Front et fondateurs de la RASD, sont à l'origine de cette conception active de l'exil, ce sont les citoyens des camps eux-mêmes, et en particulier les femmes, puisque la plupart des hommes étaient - et sont encore - mobilisés, qui ont mis en œuvre tous les programmes.

Un séjour prolongé parmi elles m'a permis de comprendre à quoi correspondait, dans la vie quotidienne, le schéma d'organisation des activités. Chaque individu, pour bénéficier de l'aide alimentaire distribuée au niveau des quartiers, doit non seulement être recensé comme habitant du camp, mais être en charge d'un travail régulier, auquel peuvent être ajoutées des tâches occasionnelles et généralement collectives, dites "campagnes". Pour ce faire, tous les adultes en âge de travailler sont répartis dans des comités populaires de base (Éducation, Santé, Production, Justice, Distribution alimentaire) qu'un système de représentations relie au ministère de tutelle correspondant. La répartition des tâches change d'une année sur l'autre, de manière à ce que chacun(e) ait la possibilité de se former à toutes les fonctions (à l'exception de certains personnels spécialisés comme les infirmières ou les maîtresses d'école). À ce travail régulier est adjoint un rôle politique, limité à la transmission des directives et à la surveillance de leur application à travers des "cellules politiques" chargées de répercuter au sommet les réactions et les discussions développées à la base. Il semble que pendant les années de guerre, et surtout lors de périodes de tensions internes - qui ont abouti à la révolte des habitants des camps à la fin des années 1980 -, cette organisation ait été quelque peu déviée de son objectif initial, qui était de proposer à chacun un lieu d'expression/discussion politique. Pendant un moment, les cellules politiques de la base sont devenues, en l'absence de police locale, un outil d'auto-surveillance répressif, chacun étant encouragé à signaler aux membres locaux des dites cellules les agissements répréhensibles de ses voisins, à dénoncer en quelque sorte celles et ceux qui écoutaient la radio marocaine ou qui manifestaient trop peu d'entrain pour l'activité collective, etc.

Depuis le cessez-le-feu, ces pratiques ont disparu, même si l'effet d'enfermement tend à maintenir les tendances spontanées à la surveillance mutuelle. En même temps, le développement des institutions et l'élaboration d'une constitution et d'une législation ont

permis à l'appareil d'État de décharger les citoyens d'un ensemble de tâches et de services qu'il ne pouvait pas assurer auparavant. Enfin, l'ouverture des camps, l'introduction de l'argent qui a favorisé le développement de petits commerces dans les quartiers, et même l'instauration de quelques marchés alimentés par la circulation des hommes et des marchandises entre l'Algérie et la Mauritanie, modifient quelque peu l'esprit de partage des réfugiés. Des stratégies individuelles ou familiales se développent en marge de la vie collective, et l'on observe un relâchement général de l'activisme militant. La distribution alimentaire est toujours soumise à la condition de l'attribution d'une tâche, mais la baisse de l'assiduité au travail, et surtout la diminution de l'enthousiasme collectif, reflètent le contexte de découragement de l'ensemble des Sahraouis qui désespèrent de voir aboutir le plan de paix dans les règles du droit. Le report incessant du référendum et la perspective toujours repoussée du retour conduisent la génération qui a fait la révolution à un certain scepticisme, tandis que les jeunes, nés dans les camps et formés dans les pays "amis", développent pour leur part de nouvelles manières de regarder l'avenir, plus individualistes et plus désabusées.

Au moment où l'identification du peuple sahraoui est terminée, mais où l'ONU semble vouloir accepter, sous la pression de la France et des États-Unis, les demandes de recours présentées abusivement par les Marocains, ou même envisager une "troisième voie" qui remettrait en question l'organisation du référendum pourtant inscrit comme un droit inaliénable dans la charte des Nations Unies, la guerre à nouveau menace d'embraser la région du Sahara Occidental. Il est probable que si les combats reprennent, tous les jeunes Sahraouis sortis des camps depuis le cessez-le-feu, soit pour travailler dans d'autres pays, soit pour y étudier, rejoindront sans hésiter les rangs des combattants, et qu'à nouveau les femmes et les jeunes filles trouveront en elles l'énergie de reprendre en main une organisation que la paix, et la mise à mal des espérances légitimes, ont quelque peu dégradée. Il est cependant à souhaiter - même si la situation actuelle ne porte guère à l'optimisme - que le droit sera respecté, que le référendum aura lieu, et que les réfugiés pourront enfin rentrer chez eux mettre à profit cette expérience unique dans l'histoire d'un peuple.

.

DESERT BRISE :
LES FRONTIERES DU SAHARA OCCIDENTAL♦

Il était une fois un homme réputé pour la profondeur de sa pensée et l'amplitude de son savoir. Il avait étudié auprès des plus grands maîtres, puis il était venu s'installer à Marrakech, pour y dispenser son enseignement. Il s'appelait Sid Ahmed Aroussi. Un jour, il donna asile à une jeune fille que le sultan noir voulait épouser. Il fut arrêté et condamné à mort. Mais à l'instant où la sentence allait être exécutée, un saint homme quelque peu magicien apparut, le saisit par la ceinture et l'emporta dans les airs. Ils volèrent ainsi vers le sud, vers un coin du désert où coule, quand il y pleut, un oued qui charrie une eau ferrugineuse et qu'on appelle la *Saguiet el-Hamra*, le "canal rouge". Là, le cuir de la ceinture se fendit et Sid Ahmed Aroussi fut déposé sur le sol.

Il était une fois un homme très pieux qui s'était enfoncé dans le désert pour contempler le Dieu unique. Celui qui fait miséricorde, le Miséricordieux. Il avait trouvé une grotte propice à la méditation, non loin de la Saguiet el-Hamra, où il décida de s'installer. Celui-là s'appelait Sid Ahmed Rgaybi. Après dix ans de jeûnes et de prières, il sortit de son antre et épousa une femme du pays. Un jour, le sultan noir passa dans la région. Sid Ahmed Rgaybi lui demanda de lui vendre un morceau du désert. Qu'un pauvre ermite voulut acheter le désert, voilà qui fit bien rire le sultan. Pour se moquer de lui, il accepta et demanda au saint homme de lui apporter, le soir même, dix sacs d'or en paiement. Sid Ahmed envoya ses disciples quérir dix sacs de sable. Lorsqu'il les renversa aux pieds du sultan, il en jaillit de la poudre d'or.

Il était une fois…

Tant et tant d'histoires circulent dans le désert. Chacun semble porter en lui un fragment de la grande histoire qui coule, de génération

---

♦ Paru en 1994 dans : *Passerelles*, Revue d'Études interculturelles. "Violences… misères… cultures…", n° 8 et 9, Thionville, Automne, 34-41.

en génération, en un flot continu de récits. Au bout du temps, tout se mélange : on dit que Sid Ahmed Rgaybi et Sid Ahmed Aroussi auraient été amis, on parle aussi de sept frères, qu'on appelle *oulad bou Sba*, les "fils du lion", qui les auraient rejoints. On raconte que les fils de Hassan, venus du lointain Yémen, sont passés par-là pour aller encore plus au sud, au contact du pays des Noirs, et que Sid Ahmed Aroussi les aurait combattus. Aujourd'hui, on ne sait plus très bien démêler les fils des lignages et des lignées, on ne sait plus trop qui est descendant des Berbères, qui est descendant des Arabes, qui est descendant du Prophète Mohammed. Chacun parle, donne son avis, mais les avis divergent. Quant au peuple Sahraoui, qui est né sur les rives de la Saguiet el-Hamra, il refuse de continuer à semer les graines de la division et préfère regarder vers l'avenir.

Un noir sultan s'est emparé d'un morceau de désert qu'un sultan noir avait vendu, il y a très longtemps, à un saint homme ; un morceau de désert dont on dit qu'il s'étendait des dernières oasis du Nord aux premières oasis du Sud, et des dunes de l'erg Chech à la septième vague de la mer.

Un pointillé sur une carte

Sur cette terre dont on ne sait jamais quand ni où vont jaillir les bienfaits, sur cette terre bénie de Dieu, infestée de génies, brûlée par le feu de toutes les passions, des peuples libres ont déferlé. Zénètes, Almoravides, Tidrarin, 'Aroussiyin, fils de Délim ou fils de Sba, Tekna ou Rgaybat, chacun a eu son heure de gloire. Eleveurs ou commerçants, les hommes étaient regroupés en tribus et phratries. Tour à tour vainqueurs ou vaincus, ils rivalisaient sans cesse et se battaient pour les richesses de la terre, cette terre de l'Ouest que nous appelons "Sahara occidental" et qu'ils appellent *Sahel*, "rivage", parce qu'elle s'étend du nord au sud le long de l'océan. Dans leur langue, *sahel* désigne donc l'ouest. Ces gens de l'Ouest avaient coutume de dire :

Le Sahel est le domaine de la fortune
Le Sud passes-y, mais ne t'y arrête pas
L'Est est le domaine du feu
Le Nord, n'y va pas

Peuple libre, les nomades de l'Ouest saharien n'avaient ni maîtres ni frontières. Les chameliers guettaient les nuages porteurs de pluie, puis s'en allaient, avec leurs tentes et leurs troupeaux, de pâturages en pâturages. Les pêcheurs nomadisaient le long des côtes. Les

caravaniers organisaient le commerce du sel, de l'or ou des esclaves et contrôlaient les pistes. D'autres enfin, plus timides, restaient accrochés aux rives de la Saguiet el-Hamra avec leurs moutons, montaient l'été vers le nord s'il faisait trop chaud, et ne se hasardaient guère vers le sud qu'au plein cœur de l'hiver. Tous vivaient sous la tente. Les hommes étaient guerriers, lettrés, bandits d'honneur ou simples brigands, bergers, forgerons ou esclaves. Les femmes, passées maîtresses dans l'art de la séduction, allaient le visage découvert, exerçant leurs pouvoirs sur la gente masculine tout entière. Elles savaient aussi être dures au travail et fortes dans la souffrance. Le désert tuait les moins résistants ou les rendait fous.

Libre était le peuple et libre était la terre : c'était un pays sans limites. Chacun pouvait nomadiser où bon lui semblait, à ses risques et périls. Personne n'avait de droits sur la terre, car en Islam seules les parcelles vivifiées par le travail de l'homme peuvent faire l'objet d'appropriation. Or les pâturages qui naissent après les pluies ne doivent rien au travail de l'homme. On les appelle "terres mortes" et tout le monde peut y installer ses campements. Dans la réalité, les rapports de force établissaient des priorités d'accès aux ressources : l'habitude faisait qu'on savait que tel ou tel puits était occupé, l'été, par tel ou tel groupe ; que ce groupe appartenait à une puissante tribu, et qu'il valait mieux lui laisser la place. Pour s'imposer, il fallait être le plus fort, alors les hommes s'agitaient, faisaient la guerre, essayaient pied à pied de gagner du terrain. Parfois les tribus concluaient des alliances : on se mettait à plusieurs contre un groupe trop gourmand, qui, à son tour, allait quérir ses amis. C'était "le temps de la peur". Après avoir bien bataillé, on faisait la paix pour reconstruire ses forces. C'était "le temps de la paix" : on célébrait quelques mariages et les plus faibles acceptaient de verser aux plus forts des compensations en échange de leur protection.

Un pays sans État, une terre sans limites, un peuple sans maître, insolent et cruel, tendre et poète, tel était le Sahel à l'aube du vingtième siècle, lorsque Français et Espagnols, après une série de rencontres et d'accords, se le partagèrent sans crier gare. Ils tracèrent sur des cartes des lignes droites en pointillé : des frontières[1]. Le peuple libre lui, qui pourtant commerçait depuis longtemps avec les Européens dont les navires croisaient près des côtes, n'en a rien su.

---

[1] Trois accords (1900, 1904 et 1912) furent nécessaires pour que la France et l'Espagne fixent les frontières entre ce qui allait devenir plus tard le Maroc, le Sahara espagnol, la Mauritanie, l'Algérie et le Mali.

Une limite invisible

En 1905, l'armée française s'installait dans les oasis qui forment la lisière sud-est des pays du Sahel - l'Adrar aujourd'hui mauritanien - et créait des *Groupes Nomades* qui regardaient vers le nord. Un Groupe Nomade est une unité méhariste comportant une compagnie de tirailleurs sénégalais - soit environ cent vingt fusils - et un goum (section de guerriers maures qu'on appelle goumiers) - soit environ 80 fusils - commandés par un capitaine, deux ou trois lieutenants et quelques sous-lieutenants français. Disposant d'armes automatiques (exclusivement confiées aux tirailleurs), chaque G.N. comprenait également un infirmier, deux opérateurs radios et un sous-officier comptable, ainsi qu'une série de bergers pour prendre soin des troupeaux et au moins un forgeron. L'été, les femmes des goumiers venaient dresser leurs tentes à côté des G.N., un marabout y tenait une école coranique, des commerçants ambulants passaient : l'armée française drainait ainsi tout un petit monde nomade vivant au rythme du clairon.

L'armée entretenait les puits, en creusait de nouveaux, érigeait des bornes situées sur des points astronomiques et envoyait ses lieutenants faire des relevés de terrain pour dresser des cartes. Les troupeaux du régiment se répandaient sur les pâturages, les hommes chassaient, les caravanes de ravitaillement circulaient. Les militaires organisaient des opérations de reconnaissance et des liaisons, cherchaient à quadriller le désert sous prétexte de protéger les populations soumises qui subissaient les assauts de ceux du Sahel qui entendaient rester libres.

Il y eut des batailles célèbres, des morts glorieuses dont on parle encore, des courses éperdues de puits en puits. Mais la ligne invisible était là : une "frontière" que les Chrétiens avaient tellement dans la tête qu'elle les arrêtait net. Imaginez un instant une plaine de sable et de cailloux, austère et brûlée par le soleil, qui s'étend de tous côtés à l'infini. À l'est, il n'y a rien, à l'ouest on ne voit rien non plus. Pourtant le capitaine lève le bras : « *stop ! On ne va pas plus loin : ici, c'est l'Espagne* ». Victorieux, le *razzi*[2] ennemi entraîne son butin de chameaux vers l'horizon sous les yeux ébahis et rageurs de ses poursuivants, ces autres guerriers maures qui ne parviennent pas à comprendre ce qui a bien pu arrêter l'officier.

---

[2] *Razzi*, au pluriel *rezzou*, désigne une troupe d'hommes armés, montés à chameau, partie pour attaquer un objectif, qu'il s'agisse d'un autre groupe armé, de camps militaires, de campements nomades ou simplement de troupeaux.

Pendant près de vingt ans, la frontière franco-espagnole - qui n'existe que sur le papier puisque ni les Français à l'est, ni les Espagnols à l'ouest ne contrôlent les pays du Sahel - va pourtant créer un espace-refuge dans lequel se concentrent les forces de la résistance anti-coloniale. En 1934, le territoire espagnol est pris en tenaille par les armées françaises du Nord (les "képis bleus" des confins algéro-marocains) et du Sud (les "képis noirs" de l'Afrique Occidentale Française), et les puissances coloniales s'accordent. L'ensemble du Sahara Occidental est alors occupé, et les nomades doivent choisir entre l'identité française, l'identité espagnole ou l'exil.

Les frontières de l'État

D'un côté de la frontière comme de l'autre, les militaires-administrateurs cherchent des interlocuteurs : ils cherchent le chef. Mais il n'y a pas de chef. Le peuple libre est un peuple sans roi ni président. Les chefs alors ? Mais voilà qu'ils se multiplient. On croyait avoir affaire à un nombre restreint de ces groupes qu'on appelle "tribus" : les oulad Délim, les Rgaybat, etc.… Et bien non, chaque fraction, chaque lignage, chaque grande famille envoie un représentant. Les rivalités internes - et bien cachées - surgissent à l'occasion de la nomination de tel ou tel dont on ne veut pas dépendre. Si la famille de Mohammed se déclare française, celle d'Ahmed décide d'être espagnole, et tout le monde déménage. Si l'administration espagnole donne à Mahmoud le titre de chef, Mhammed s'en retourne vers la France. On spécule à l'intérieur, on spécule à l'extérieur, on multiplie les cartes d'identité, on joue sur les deux tableaux parce qu'on a bien l'intention de se jouer de ces frontières qu'on refuse de reconnaître et qui ne représentent rien. On dit "oui", parce qu'on n'a plus les moyens de dire "non", mais au fond, on résiste encore. On sait qu'on a le désert avec soi, le désert et le temps : la victoire n'est qu'une question de patience. La terre du Sahel appartient à ceux qui la sillonnent sans relâche. Elle est à ceux qui la connaissent mieux que quiconque, et qui l'aiment plus que personne ne peut l'aimer. Une terre si dure que les plus valeureux des officiers français n'y tiennent pas plus de quelques années. Il s'en vont. D'autres reviennent et recommencent à l'apprendre, à l'arpenter, parfois, jusqu'à en devenir fous. Ceux-là aussi s'en vont. En "Espagne", comme ils disent, c'est pareil. Il suffit d'avoir de la patience, or les gens du désert ont une patience infinie.

Pourtant, insensiblement, les choses se modifient. Des points fixes apparaissent sur un espace qui n'avait que ses quelques puits permanents. Des villes sont érigées, des pistes sont tracées, des

camions circulent, transportent des matériaux, des marchandises nouvelles, toutes sortes de gens. Les Groupes Nomades sont de moins en moins nomades et, partout, l'État colonial bâtit. L'armée avait édifié quelques postes en brique de terre crue, maintenant on construit en "dur". Des cités naissent du néant, sises sur le néant, près de la mer, près des mines de fer ou des mines de phosphate, tandis que commence la longue agonie des cités oasiennes.

Jusqu'en 1956 les nomades semblent ne pas trop y prendre garde : ils refusent d'envoyer leurs enfants dans les écoles françaises, continuent de franchir les frontières sans se préoccuper des quelques postes créés ça et là, prennent leurs distances. Ils profitent même de la "pacification" pour mener paître leurs bêtes loin vers le sud, sur des terres que jadis ils n'auraient jamais pu occuper impunément. Ils ne peuvent cependant échapper à l'influence perverse de tout ce qu'apportent les temps nouveaux : l'argent, certaines choses utiles comme la *Land-Rover*, la lampe à pétrole, la radio à piles ou les jumelles. Les armes. Les notables viennent en ville, les chefs rôdent dans les sphères du pouvoir, les jeunes n'apprennent plus l'art de la guerre. Lorsque l'année est mauvaise la cité devient un irrésistible pôle d'attraction : on y trouve de l'eau et même de l'assistance de la part d'une administration qui rêve toujours d'attirer ses lointains administrés. Du côté espagnol, les premiers comptoirs deviennent ports et, plus encore qu'autrefois, le commerce bat son plein.

En 1956, c'est la stupeur. La France, qu'on croyait installée pour longtemps en Afrique, se retire peu à peu : le Maroc et la Tunisie fêtent l'indépendance retrouvée. Le peuple du Sahel se prend alors à méditer sur sa liberté perdue, et il n'est pas bien long à se décider lorsque les partisans de l'armée de libération marocaine l'incitent à repartir au combat. Très vite, ça tourne mal. La France et l'Espagne conjuguent leurs forces, et lorsqu'en 1958 les guerriers descendent le long du Rio de Oro, on envoie les paras : c'est la fameuse opération "Écouvillon", aussi brève que brutale. Les armes sont inégales. De l'autre côté, dans les rangs de l'armée de libération, rien ne va plus. Les fils des guerriers n'acceptent aucune directive et entendent combattre comme leurs pères l'ont toujours fait : sans tutelle. Alors les négociations se multiplient du côté franco-espagnol, et les complicités sont renversées : le peuple du Sahel se bat désormais avec des armes françaises contre les irréductibles de l'armée de libération qui menacent son territoire.

Au nord, la situation est pire encore car le sultan se désolidarise de son armée de libération. Il envoie son fils, le prince héritier Moulaye Hassan, mater ceux qu'il considère désormais comme rebelles à son

autorité rétablie[3]. La frontière qui sépare le Maroc et le Sahara espagnol se confond alors avec ce que les gens du Sahel considèrent comme la limite septentrionale de leur terre, même si elle ne correspond pas exactement à la ligne de démarcation entre pasteurs et agriculteurs, nomades et sédentaires qui passe un peu plus haut. Une limite culturelle qui est aussi linguistique puisque du côté marocain, on parle berbère, alors que ceux du désert ne connaissent que l'arabe.

La frontière septentrionale érigée par les États entre le Maroc et le Sahara espagnol est donc la première à être matérialisée sur le terrain, la première à fonctionner concrètement comme une "frontière" - au sens occidental du terme -. Le passage des gens, des troupeaux et des marchandises, qui créait jadis un intense va et vient entre le désert et sa rive marocaine, peut être fermé. L'interdit engendre, bien sûr, la transgression, et la frontière crée les contrebandiers.

Quand la ligne devient mur

Le processus de décolonisation entrepris dans l'ensemble du continent africain entraîne, en 1960, la création du Sénégal, de la Mauritanie et du Mali, puis en 1962 l'indépendance de l'Algérie. L'Espagne s'attarde encore dix-huit ans dans "sa province" du Sahara[4], bien que la communauté internationale lui ait demandé à deux reprises de se retirer[5] : les gisements de phosphates de Boucraa ont été découverts, la métropole est pauvre, et le régime franquiste n'est guère sensible aux désirs d'affranchissement des peuples. Dans l'espoir de maintenir le calme, on "développe" le pays en continuant de bâtir, en multipliant les services et les modes indirects de contrôle. Les notables sont bien payés et leurs enfants s'en vont étudier dans les universités. Tout le monde sait que cela n'aura qu'un temps : les mouvements sahraouis de lutte anti-coloniale se renforcent tandis que de l'autre côté de la frontière, le Maroc revendique "son" désert - qu'il verrait volontiers s'étendre jusqu'aux rives du Sénégal -.

---

[3] Le Sultan Mohamed V, revenu d'exil et replacé sur son trône par la France.

[4] Les territoires du Rio de Oro et Saguiet el-Hamra sont, depuis 1958, "provinces sahariennes de l'Espagne".

[5] Une première demande est faite en 1965 par l'ONU qui réitère sa requête en faisant voter la resolution 2 229 du 20 décembre 1966 demandant au gouvernement espagnol d'organiser un référendum au Sahara Occidental pour permettre à la population autochtone d'exercer son droit à l'autodétermination. Six autres résolutions similaires suivront jusqu'en 1973.

En 1973, alors que débute l'extraction du phosphate, la situation se dégrade brusquement[6] : des arrestations, des manifestations réprimées et des négociations difficiles provoquent un mouvement d'opposition clandestine qui bascule très vite dans la lutte armée. Le Front Polisario installe des bases de l'autre côté de la frontière : ce n'est plus l'ouest mais l'est de la terre des ancêtres qui procure des zones-refuge. Opérations de guérilla, répression, insistance du Maroc, hésitations de l'Espagne, quête tous azimuts des combattants pour trouver des alliés dans le monde arabe et en Afrique accentuent de part et d'autre les tensions.

En 1974, l'Espagne informe la communauté internationale de sa décision d'organiser un référendum dans les douze mois, conformément à la résolution de l'ONU de 1966. Cette décision provoque le tollé des Marocains, qui réclament l'avis consultatif de la Cour internationale de justice de la Haye sur le statut du Sahara Occidental avant sa colonisation. Une enquête est organisée, les populations sont consultées et la Cour se prononce une fois encore pour l'autodétermination des populations du territoire.

Paradoxalement, c'est l'agonie de Franco qui va permettre aux Marocains d'exercer des pressions suffisantes sur la Mauritanie d'une part, et sur le gouvernement espagnol déconcerté d'autre part, pour que soient signés clandestinement les "accords de Madrid" qui partagent le Sahara Occidental entre la Mauritanie et le Maroc. Donner - provisoirement - un peu de sable du Rio de Oro à la Mauritanie et lui accorder - sans doute provisoirement également - qu'on reconnaît enfin la légitimité de son existence, était pour le Maroc un moyen peu coûteux de s'assurer la fermeture de la frontière Mauritanienne. La frontière marocaine étant de son côté bien gardée, il ne restait qu'à séduire ou menacer l'Algérie pour que l'espace soit verrouillé également de ce côté : pour la première fois dans l'histoire coloniale, le peuple du Sahel ne pourrait plus utiliser ses frontières pour se dérober.

Attentif aux signes précurseurs de la débandade espagnole, le roi du Maroc organise une vaste campagne de propagande en faveur de la "libération" du Sahara Occidental : une immense "marche verte" regroupe 350 000 civils qui franchissent la frontière et vont planter leurs drapeaux dans la Saguiet el-Hamra. Les Forces Armées Royales arrivent juste après, provoquant la fuite éperdue du peuple libre. Une marche hallucinante dans la chaleur et le sable, une course en direction d'une autre ligne salvatrice : la frontière algérienne. Car le fait accompli a déplu, et l'Algérie a laissé sa porte ouverte : le 27 février 1976, 40 000 Sahraouis sont sur la hamada de Tindouf et proclament la

[6] Les mines avaient été mises en activité en 1970.

fondation d'un État indépendant : la République Arabe Sahraouie Démocratique. C'est de nouveau la guerre.

Inspirés par leurs traditions, les combattants du Front Polisario entreprennent une nouvelle sorte de guerre de course, avec des *Land-Rover* et des kalachnikovs, courant inlassablement d'un côté à l'autre des lignes. Seuls contre deux armées, les jeunes Sahraouis partent à la reconquête de leur terre, avec, pour tout bagage, la science de l'espace et la science du temps.

« C'est cette connaissance qui me rend certain de l'échec des soldats marocains et mauritaniens. Ils n'ont aucun enseignement de ces montagnes, de ces fleuves morts, de ce soleil impitoyable, de ces étoiles capricieuses, de ces sables aussi mouvants que le sont les guérilleros. Comment peuvent-ils croire en une victoire que la nature leur refuse de toute évidence, c'est cela qui m'étonne encore, qui m'apprend que le monde a changé, que les armes ont fait croire qu'elles étaient l'unique clé de la guerre. Une guerre comprise hors le temps et l'espace n'est qu'un songe de fou. (…) Il faut seulement, en chaque chose, chercher à deviner le comportement d'éléments du désert en conflit. C'est ce qu'il m'arrive de faire. Les Marocains procèdent comme des fauves lourds qui misent toute leur attaque sur un seul assaut. Ce serait nécessaire si l'espace le leur permettait, s'ils avaient une cible à attaquer. Mais ils ne trouvent en face d'eux que des fantômes. Des fantômes alliés aux vents, au froid, aux brûlures mortelles du soleil, à la soif du désert et au temps qui passe, qui use, qui détruit »[7].

En 1979, les militaires prennent le pouvoir en Mauritanie, signent une paix séparée et renouent avec leurs cousins du Nord. Le Rio de Oro est immédiatement investi par les Marocains qui se prennent à rêver d'une frontière tangible, à l'image de la Chine antique qui avait arrêté ses nomades par une gigantesque muraille. Le rêve devient projet, et l'on entreprend, en 1981, la construction du premier des six murs de sable qu'on a conçus. Des montagnes de sable bordées de terrains minés sur près de 25 km de profondeur, hérissés de radars et d'objets funestes. Au début, il s'agit de protéger l'exploitation des mines de phosphate et les principales villes. Puis on étire le mur, on gagne, mois après mois un nouveau morceau de désert. L'utopie poussée à son extrême cherche à suivre les lignes de la carte. En 1983 la frontière mauritanienne est atteinte, et en 1987 le sixième mur est achevé : le

[7] Ouasti Malek, 1979.

peuple libre est coupé de la mer par un double cordon de dunes artificielles qui englobe les deux tiers de la “province”.

Du côté ouest, les soldats marocains sont tapis et résistent à toute tentative de pénétration. De l’autre, les combattants sahraouis errent, cherchent la brèche, ou se lancent parfois, avec l’énergie du désespoir, s’écrasent contre l’obstacle et viennent mourir à ses pieds.

Depuis deux ans, plus personne ne bouge. Le cessez-le-feu décrété par l’ONU est entré en vigueur le 6 septembre 1991. Des observateurs internationaux veillent sans parvenir à organiser ce référendum dont on parle pourtant depuis presque trente ans. Les Marocains ont aboli la frontière septentrionale qu’ils avaient jadis fermée, et clament qu’ils ont récupéré leur province saharienne. De l’autre côté du mur, on profite de l’arrêt des combats pour souffler un peu, quitter les camps de réfugiés, aller et venir de part et d’autre de la frontière mauritanienne qui semble s’être effacée. Même si le peuple libre est las de cette guerre sans issue, de ces instances internationales qui toujours déçoivent, des trahisons internes ou externes des amis d’hier ou d’autrefois, il n’est pas prêt à accepter que lui soit volé cet ultime morceau de sa terre, de ce *Sahel* écartelé par les frontières, brûlé par la sécheresse, déformé par l’ennemi, infesté de mines meurtrières, sur lequel il a versé tant de sang, de larmes et d’espoirs.

LE ROLE DE LA REVOLUTION DANS LA CONSTRUCTION IDENTITAIRE SAHRAOUIE♦

Comment analyser la construction identitaire des individus et des groupes ? Par quel “biais” aborder la question, de quel point de vue l’envisager ? À partir de quoi ou de quand peut-on parler de “crise” de l’identité ? Pour tenter de répondre à cette double question que pose l’intitulé de ce colloque, je propose, à partir de l’exemple sahraoui, de présenter ici une nouvelle perspective de travail sur les phénomènes identitaires en général, en considérant le rapport identité/lien social.

Ma réflexion ne portera pas tant sur les fondements objectifs de l’identité que sur les représentations : ce qui m’intéresse, dans la notion d’identité, est ce foisonnement de sentiments et d’opinions qui apparaît comme un besoin en ce qu’il manifeste la tentative de saisir l’image de soi, et qui recèle cette puissance créatrice individuelle et collective dont témoigne toute l’histoire humaine. Lutter pour prendre place dans la cité suppose en effet de faire reconnaître son identité par les autres. Lorsqu’il n’y a pas de reconnaissance ou que cette identité est bafouée, les peuples se soulèvent et crient à la tyrannie. Qu’on pense, par exemple, aux revendications berbères en Algérie, aux récentes grèves des chômeurs en France, à tous les intégrismes et à toutes les révolutions. Exercer son pouvoir sur autrui est aussi porter atteinte à son identité, et peut se traduire par la guerre, la colonisation, le génocide : tuer l’autre au nom de son identité.

Pour illustrer la démonstration, et mettre en même temps à l’épreuve des faits l’approche proposée, j’examinerai les formes prédominantes du lien social et de l’identité dans la société maure nord-occidentale de l’époque précoloniale, ainsi que les transformations contemporaines induites par les modifications des termes du contrat social, intervenues en 1975, et mises en acte par la population des camps de réfugiés, sous la direction du Front Polisario. Au moment où, dans la perspective du référendum

---

♦ Communication présentée en 1998 au colloque : “Construction identitaire, crises d'identité, l'apport des entretiens”. IFEA, Istanbul, 7-8 mai. Le propos introductif qui rappelait pour mémoire les grandes lignes du conflit a été supprimé dans cette version retranscrite.

d'autodétermination, les critères d'identification des Sahraouis sont un enjeu conflictuel essentiel, tant pour la RASD que pour le Maroc, il est peut être important de s'interroger sur les mécanismes locaux de la construction identitaire, et d'en analyser les effets sur les trois générations actuellement vivantes. Qu'il y ait ou non "crise" de l'identité (il n'est pas certain que la question soit pertinente), cette étude de cas, exemplaire, permettra de montrer l'aspect dynamique des phénomènes identitaires, et donc l'importance de l'approche diachronique dans les recherches sur l'identité.

L'investigation proposée ne résulte pas d'enquêtes directement menées sur les constructions identitaires, ni d'une série d'entretiens ciblés sur tel ou tel aspect de la vie sociale, mais d'une connaissance globale, tantôt précise tantôt diffuse, acquise au fil des ans par l'expérience du terrain et le travail parallèle d'élaboration d'un discours de type scientifique (au sens des Sciences Humaines). Cette connaissance globale, considérée comme *corpus* de référence, est mise ici en résonance avec les travaux de Francis Farrugia sur le lien social, catégorie sociologique utilisée comme grille de relecture des données, dans la perspective d'éclairer la problématique de l'identité.

Identité et lien social

L'expression "lien social" se réfère à un ensemble de phénomènes universel, puisque l'homme n'existe qu'en société et qu'il n'est pas de société ni de communauté dans laquelle les hommes ne soient "liés" d'une manière ou d'une autre. Le lien social est donc en même temps l'objet central et le concept majeur de toute sociologie. Dans *La crise du lien social, Essai de sociologie critique*[1] Francis Farrugia enquête sur ce "lien social", procédant à la fois à l'analyse et à la synthèse des travaux des pères fondateurs de la sociologie occidentale[2]. Ce faisant, il réserve (avec Rousseau) une place particulière au "contrat" ou "pacte social", qu'il considère comme "les racines du lien social"[3], et auquel il a consacré un second ouvrage intitulé : *Archéologie du pacte social. Des fondements éthiques et socio-politiques de la société moderne*[4].

Catégorie de l'esprit, le lien social serait, d'après cet auteur, la totalité des concepts et des points de vue élaborés par la discipline afin

[1] Paris, L'Harmattan, 1993.
[2] Essentiellement Comte, Tönnies, Durkheim, Rousseau, Marx, Freud et Marcuse.
[3] Farrugia, 1994, p. 7.
[4] Paris, L'Harmattan, 1994.

de rendre compte de son objet premier, ces “liens” matériels ou idéels, inhérents aux sociétés humaines, et qu’il propose de concevoir comme les multiples formes possibles d’un seul et même phénomène. En ce sens la pluralité des interprétations répondrait à la pluralité des formes.

À titre d’exemple, je citerai comme types de liens “au double sens du terme : d’entrave et de solidarité, de servitude et de liberté”[5] :

- La morale (soit les valeurs communes qui rendent possible la vie collective, comme le bien et le mal, les mœurs, etc.).
- La religion (rites et croyances partagés).
- Les liens nés de la communauté de langue, de pensée, de valeurs.
- Les codes de la gestuelle, les attitudes et les goûts partagés.
- L’art culinaire, les manières de table et les techniques corporelles d’une manière générale.
- Les liens du sang, les liens du sol, les liens affectifs à l’intérieur et à l’extérieur de la famille, les liens corporatistes.
- Les liens nés de la similitude des occupations et des préjugés, des coutumes, des traditions, de ce qui canalise les pulsions communes.
- L’adhésion tacite au même “contrat social”, à la même loi, au même système économique et social, au même pouvoir, à la même autorité.
- Ce qui fait la cohésion, le consensus, l’adhésion et la soumission au groupe et à la collectivité en général.
- La hiérarchie consentie, l’acceptation d’une même autorité, l’alliance devant l’ennemi commun, le sentiment du devoir partagé, etc.

À la lecture de Farrugia, il apparaît immédiatement que les éléments constitutifs de la notion d’identité forment un sous-ensemble de la catégorie “lien social” ainsi envisagée, car si l’identité se construit sur des liens, tous les phénomènes auxquels se réfère le signifiant “lien social” ne sont pas pour autant générateurs d’identité. Avoir une identité, qu’elle soit individuelle ou collective, c’est d’abord être “identique” à au moins une personne, quelqu’un d’autre que soi à qui et par qui l’on peut “s’identifier”. C’est quelque chose que l’on a en commun (un fait biologique, une pratique, une représentation, un accord, etc.) et qui joue le rôle - ou prend le sens - d’un lien qui unit en même temps qu’il différentie des autres. Cette évidence implique que toute réflexion sur “l’identité”, au sens général et abstrait du terme,

[5] Farrugia, 1993, p. 46.

qu'il s'agisse des éléments qui la constituent ou qui la génèrent, renvoie explicitement ou non à cette notion de "lien social".

Suivre Farrugia dans son approche du lien social, c'est aussi s'attacher à reconstituer la genèse du contrat social. Quel est le rôle du pacte dans la construction individuelle et collective, quels en sont les effets, qu'ils soient créateurs d'identité, ou au contraire destructeurs, partant générateurs de "crise identitaire" ? Telle est la piste de recherche que le rapprochement des catégories "identité" et "lien social" permet d'ouvrir.

L'identité comme représentation

Le sentiment de l'identité survient avec la prise de conscience de soi, à ce "stade du miroir" décrit par Lacan, lorsque rompant la situation fusionnelle initiale l'enfant forge en son esprit l'image de lui-même. L'image de soi première est l'image d'un autre soi, le premier "autre". La capacité de se re-présenter à soi-même engendre dans le même temps la re-présentation d'autrui, et inversement. L'individu va désormais pouvoir se comparer à tous les autres, ou plutôt il va mettre sa propre image en regard des images que la relation avec les autres fait surgir en lui. Cette relation peut être soit une expérience directe (une situation vécue), soit une expérience indirecte (une connaissance transmise). Le phénomène identitaire, comme représentation, peut donc être conceptualisé comme l'ensemble des effets sensibles et intelligibles d'une confrontation d'images.

L'une des conséquences de cette confrontation est le sentiment d'appartenance au groupe, qui engendre à son tour une représentation du monde et de la place de l'individu dans la société et dans l'univers. En ce sens, la construction identitaire de l'individu - en l'occurrence sahraoui -, pour être appréhendée, doit être mise en relation avec les représentations collectives historiquement constituées dans la culture locale.

Mais qu'est-ce qu'une culture ?

Je retiendrai, avec Jean Duvignaud, l'idée qu'il n'existe pas de cultures immuables et closes sur elles-mêmes (ni d'identités culturelles fermées), mais que toutes les sociétés (au sens le plus large) recèlent un *noyau dur*, non pas au sens culturaliste du terme, mais défini par : "ce par quoi elles (les cultures) s'approprient quelque chose d'extérieur

pour en faire quelque chose de neuf”[6]. On peut penser que ce *noyau dur*, dont les contours sont difficiles à définir, contient pour une grande part les éléments structurants du lien social, et varie d’une société à l’autre, d’une époque à l’autre.

Pour les individus plus encore que pour les groupes, l’appartenance est plurielle. On peut la représenter par une figure géométrique faite d’une multitude d’ensembles finis, sécants et/ou inclusifs, dont l’agencement diffère en fonction des sociétés et de la place des individus (ou des groupes) considérés dans l’ensemble social. Ainsi, par exemple, tous les Sahraouis appartiennent à l’ensemble maure, lui-même inscrit pour partie dans l’ensemble arabe, lui-même majoritairement présent dans l’ensemble musulman, etc. Dans le même temps, tel groupement sahraoui est un élément de l’ensemble des guerriers maures, divisé à son tour en sous-ensembles régionaux puis “tribaux”, etc., tandis que tel individu d’origine esclave et négro-africaine pourrait être situé à l’intersection d’autres séries d’ensembles incluant des individus non-saharouis et non maures, etc. Plus l’ensemble considéré est vaste, plus nombreuses sont les formes du lien social qui ont servi à le définir, le plus large de ces ensembles finis contenant l’humanité entière.

À partir des composantes de cette identité qu’on pourrait dire “objective” si l’on était sûr d’avoir pris en considération toutes les formes possibles du lien, les différentes sociétés - et à l’intérieur des sociétés les différents groupes sociaux -, extraient une configuration, que je qualifierai de “culturelle” en ce qu’elle sert de fondement à la construction locale de l’identité subjective.

Dans cette approche, qui n’est qu’une toute première ébauche de la recherche, les éléments constitutifs de la part sociale et culturelle de cette identité construite seront rapportés à l’analyse diachronique du contrat social, lui-même considéré en termes de liens économiques et politiques structurants, et dont les effets sont générateurs d’identités collectives

Les configurations sahraouies de l’identité

Si l’on accepte l’idée que toute culture est par définition mouvante, on doit partir de l’hypothèse que la configuration sahraouie de l’identité est inscrite dans le temps. Pour la saisir dans son dynamisme,

---

[6] Jean Duvignaud, intervention au Festival de l'imaginaire, table-ronde sur *Les identités culturelles*, Maison des Cultures du Monde, Paris, 5 mars 1998.

il convient donc de l'appréhender dans l'histoire, seul moyen de distinguer les permanences (générées par le "noyau dur") et d'analyser les transformations. Trois "instantanés" vont donc être artificiellement élaborés par l'examen de ce qui semble dominer dans l'histoire sahraouie récente, découpée pour des raisons pratiques en trois moments-clé : la période précoloniale, la période coloniale et la période de décolonisation.

Découper la présentation de l'histoire sahraouie en fonction de la "colonisation", c'est mettre en exergue une représentation du temps faite d'un "avant", d'un "pendant" et d'un "après". Dans cette représentation, le moment colonial apparaît comme une rupture. Bien souvent, "l'avant" est imaginé comme une longue durée essentiellement stable (la "société traditionnelle"), tandis que "l'après" se rapporte à une suite de désordres, conséquences ou suite logique de la période précédente et annonciateurs de difficultés futures. L'optimisme n'est pas de mise, loin s'en faut, dans la vision occidentale du devenir du Tiers-Monde, et particulièrement lorsqu'il s'agit du peuple sahraoui. Pourtant, si les Sahraouis partagent cette représentation du passé précolonial comme le temps parfois mythifié de l'époque bédouine, s'ils s'accordent à considérer la colonisation territoriale de leur pays comme marquant effectivement une fêlure, "l'après" colonisation commence, pour eux, par une cassure plus profonde encore puisqu'elle prend la forme d'une révolution sociale et culturelle. On notera que les temps forts de cette seconde rupture sont désormais inscrits dans le calendrier local, ce qui tend à montrer que le moment fondateur, dans les représentations de soi à l'échelle du temps historique, n'est plus aujourd'hui la conquête coloniale mais la révolution sociale qui accompagne la lutte de libération nationale.

Le proche et le lointain

À l'époque précoloniale, le pacte social qui fonde la société nomade repose sur l'idéologie du sang. L'appartenance du nouveau-né au premier groupe, la famille, et à travers elle à l'ensemble du système de parenté, se fait selon cette vieille idée méditerranéenne que le sang de l'enfant est identique à celui de son père, et que de cette "identité" primordiale découle un ensemble de droits et de devoirs réciproques. La place de l'individu dans la société est en outre définie par son sexe, son numéro d'ordre dans la phratrie, la position de sa famille dans la famille élargie, puis de celle-ci dans la fraction et de celle-là dans le groupe que l'on qualifiera de "tribal" puisqu'il se définit comme la descendance masculine d'un ancêtre commun. Enfin la situation de ce groupe tribal au sein de la société maure est également constitutive de

l'identité de l'individu, identité qu'il partage avec tous les individus libres de son groupe d'appartenance. Cette idéologie du sang est donc bien une représentation du monde et de la place de chacun dans l'univers. Elle permet par exemple de distinguer, à partir des populations hassanophones (les Maures parlent une langue arabe dite *hassaniya*), entre Maures libres et Maures esclaves ou forgerons, et de différentier en même temps les Maures des Arabes (qui parlent une autre langue arabe), des Berbères et des négro-africains, etc. Dans le premier cas, le critère linguistique ne joue pas, la différence sociale ne dépend pas de la langue ou de la culture mais de la qualité attribuée au sang ; dans le second, le critère est d'abord linguistique, même s'il informe parallèlement sur la qualité du sang. L'idéologie du sang recèle donc une vision hiérarchisée de la société humaine, que l'on retrouve masquée derrière l'idée de "fraternité", à l'intérieur des groupes eux-mêmes, le tout s'accompagnant d'une conception horizontale du pouvoir ("moi contre mon frère, moi et mon frère contre mon cousin, moi mon frère et mon cousin contre l'étranger"). Les clivages, à l'intérieur des groupes comme à l'extérieur, se traduisent régulièrement par un enchaînement de relations sur le mode "défi, conflit, arbitrage", que l'on rencontre également dans les récits transmis de génération en génération sur l'histoire des conflits passés.

À cette conception du système social correspond une forme de contrat reproduite à l'identique à l'intérieur des différents groupes tribaux au début du XIXème siècle, et qui résulte de l'intégration plus ou moins conflictuelle de l'Islam, puis de la culture bédouine et arabe, dans la société pastorale berbère pré-islamique. Le droit coutumier en accord avec le droit musulman sunnite, la présence d'un corps de juristes à côté des deux types d'assemblées (la *jemaa* et l'*aït arbaïn*[7]), la répartition du pouvoir à l'intérieur des groupes, le mode de prise de décision, etc. tout cela est codifié et reconnu par tous.

Dans cette société sans État qui n'accorde pas de pouvoir de coercition interne à ses notables, l'éducation joue un rôle primordial. C'est en effet par l'éducation, au sein de la famille, que sont transmises les règles de conduite élémentaires qui garantissent la paix sociale. Dans la société nomade, il n'y a pas d'espace privé, chacun vit en permanence sous le regard de tous, et le déshonneur est collectif. L'image que l'on donne de soi aux autres, à travers son maintien, ses

---

[7] La *jemaa* est l'assemblée des représentants des familles, campements ou fractions. L'*aït arbaïn* est un groupe d'hommes désignés par une *jemaa* (de campement, de fraction, de tribu) et auquel sont délégués tous les pouvoirs (décisionnaires et exécutifs) pendant une période donnée dans un objectif de guerre, de défense du territoire ou de police intérieure.

paroles et ses actes, engage l'ensemble de la collectivité. Le *self-control* est de règle et la honte, fortement ressentie par celui ou celle qui se laisse emporter, rejaillit sur ses proches. Aussi l'autorépression est-elle enseignée aux enfants dès leur plus jeune âge, par une contrainte de chaque instant exercée par les aînés sur les attitudes corporelles et verbales des plus jeunes, et qui produit, au fil du temps, des phénomènes d'autocontrôle irrépressibles, pour ne pas dire inconscients. Mais dans le même temps, comme pour contrebalancer cette excessive retenue et compenser le manque de matérialité de l'habitat et l'absence de terroir fixe, le rêve est encouragé par l'omniprésence des récits mythiques, de la poésie et de la parole. L'imaginaire de soi est un art en permanence cultivé chez les gens du désert. Sa part, dans la production d'un sur-moi individuel et collectif puissant, est importante à prendre en compte dans l'analyse des rapports sociaux, qu'il s'agisse de la construction des identités et des altérités ou des mécanismes de régulation.

On distinguera les liens "vécus", créés dans la quotidienneté du contact avec les proches (la famille, les voisins, les compagnons de nomadisation et quelques étrangers au groupe), et les liens imaginaires tissés d'une part avec les morts (les ancêtres, les personnages mythiques et historiques) et les vivants qu'on ne connaît pas (les cousins éloignés, les Arabes, les Berbères, les Négro-Africains, les Européens et les étrangers en général) mais avec lesquels on entretient une relation plus ou moins étroite en fonction de la manière dont ils sont situés dans les représentations. Ces liens imaginaires participent, autant que les liens vécus, de la construction de l'identité. Les premiers, ceux qu'on entretient avec les morts, jouent un rôle important dans les phénomènes d'identification et de définition de soi. Les seconds, qu'on entretient avec les absents, produisent non seulement les mêmes phénomènes d'identification à distance, mais induisent de surcroît une ligne de conduite potentielle, différents modèles d'échange qu'il faudrait adopter dans l'éventualité d'une rencontre (l'hospitalité, la solidarité, la défiance, l'indifférence, le rejet, la violence, etc.). Les images du proche (le cousin de mon cousin) et du lointain (l'extrême étranger) vivants et morts fondent, semble-t-il, avec les modèles relationnels qui leur sont associés, la dialectique de l'identité et de l'altérité : l'altérité qu'on attribue à l'inconnu, ou qu'on s'attribue en face de l'inconnu est donc aussi une représentation qui dépend autant qu'elle participe de l'identité, et oriente les mécanismes d'autocontrainte.

La résistance passive

La période coloniale n'a pas entraîné de bouleversements structuraux dans la société sahraouie. Agression extérieure, elle a renforcé le sentiment de l'identité et le pacte fondamental. En revanche, par les multiples modifications qu'elle a apportées à l'organisation économique et politique, elle a entraîné des transformations importantes dans la vie sociale : les guerres intertribales ont pris fin, les activités économiques se sont diversifiées, et l'usage de la monnaie s'est répandu. Face à la montée des petites villes, au développement de l'industrie minière et de la pêche, le nomadisme a régressé, progressivement d'abord, puis brutalement avec la sécheresse des années 1970 et la guerre du Sahara. Malgré l'installation sur le territoire des instances exogènes de l'État (l'administration, l'armée, etc.), la conception de l'autorité et du pouvoir dans la société nomade n'a pas fondamentalement changé. La résistance passive s'est traduite par des adaptations faisant généralement suite à des négociations : la verticalité du pouvoir colonial a généré une accélération des processus de segmentation à l'intérieur des groupes tribaux, chaque segment revendiquant un rapport direct à l'autorité. En multipliant les petits intermédiaires entre la société civile et l'État, les nomades ont empêché le développement des hiérarchies internes et maintenu peu ou prou un équilibre de type horizontal, conforme au pacte initial. Défis, conflits et arbitrages ont continué à dominer la vie politique, permettant la reproduction des groupes au-delà des transformations économiques et de la quasi-disparition du mode de vie "bédouin" (le nomadisme chamelier et la guerre). Les liens issus du contrat social n'ont rien perdu de leur force : libérés des contraintes propres au pastoralisme (la reproduction élargie du troupeau et les rivalités territoriales) qui avaient imposé le maintien de la cohésion interne, les groupes ne se sont pas défaits, ils se sont appuyés au contraire sur l'acquis pour développer une plus grande mobilité des individus et des familles, ce qui les a conduit à accentuer, par le jeu des alliances (matrimoniales, économiques et politiques), la structure en réseaux de leur organisation sociale. Ainsi les groupes d'appartenance se sont-ils multipliés, chacun s'inscrivant, en plus de sa "tribu" d'origine, dans d'autres ensembles, plus vastes ou transversaux, mobilisables en fonction des besoins ou des circonstances.

En tout état de cause, la *qabila* reste le lieu de retrait possible, c'est le réseau social fondamental pour l'individu. Donc la place de ce réseau dans l'appareil d'État est, pour chaque groupe, un enjeu collectif majeur.

La révolution

En 1973, le passage à la lutte armée cristallise les contradictions interne : une partie de la population opte pour la guerre et la révolution, tandis que l'autre s'abstient. Les jeunes entrent dans la clandestinité et propagent un discours révolutionnaire classique du type "égalité, fraternité". Dans un premier temps, leur stratégie est la suivante : ils font mine d'adhérer aux termes du pacte initial et proposent de simplement l'élargir à l'ensemble des groupes, afin que, désormais, "les tribus forment un seul groupe de parenté" et que le terme générique désignant l'ensemble supra-tribal constitué soit nommé "peuple". Ils font ainsi naître le "peuple sahraoui" de l'idéologie du sang, et donc du pacte lui-même, dans une lutte de libération qui n'a pour ennemi que l'Espagne, et dont le projet "révolutionnaire" n'a d'autre but avoué que de combattre le "fascisme", à savoir le général Franco et les militaires espagnols. Il ne s'agit pas, en effet, de heurter la première génération, et les jeunes se gardent bien de détailler leur projet de réforme sociale (qui remet en cause la hiérarchie aînés/cadets, le rapport hommes/femmes, l'esclavage, etc.). Par ce glissement de sens des mots d'ordre (qui circulent dans tout le pays souvent sous la forme de chants transmis par les femmes), ils préparent les esprits à la dénonciation du contrat social. Les anciens ont du poids, et les jeunes dirigeants du Front Polisario naissant ont besoin de leur concours, ne serait-ce que pour rallier les hésitants.

C'est alors que la débâcle espagnole et la menace marocaine accélèrent le processus :

- Le 12 octobre 1975, jeunes et vieux rassemblés, toutes tribus confondues, déclarent solennellement "L'Unité Nationale".
- Le 27 février 1976, en réponse à l'invasion de leur pays et à l'exil des populations, El-Ouali ould Mustapha Sayed, Secrétaire général et porte-parole du Front Polisario, proclame à Tindouf la naissance de la République Arabe Sahraouie Démocratique.

À partir de ce moment, les termes du contrat social sont profondément et officiellement modifiés : il s'agit de construire, tous ensembles, une nation et une démocratie. Le "temps des tribus" est révolu et un nouveau système d'autorépression est mis en place qui interdit toute allusion aux groupes d'appartenance du passé, ainsi que la transmission de l'histoire de ces groupes aux jeunes générations. Les liens imaginaires avec tous les ancêtres sont coupés nets. Chacun doit se convaincre qu'il est Sahraoui, c'est-à-dire relié à l'ensemble des combattants vivants, les seuls morts reconnus étant les "martyrs" (dont

le principal, emblématique, est le fondateur du Front Polisario, El-Ouali Mustapha Sayed, mort au combat lors de l'attaque de Nouakchott le 9 juin 1976).

Être Sahraoui, c'est également adhérer à un nouveau système de valeurs dont la mise en pratique est immédiate dans les camps de réfugiés. Les institutions qui président à l'organisation de la vie quotidienne des exilés résultent d'une réappropriation/combinaison de trois modèles : la révolution libyenne, la révolution algérienne et l'organisation tribale des grands nomades maures. Dans les camps, chaque personne adulte - essentiellement les femmes et les hommes âgés, puisque tous les jeunes sont combattants - fait partie à la fois d'une cellule politique et d'un comité populaire dit de "production" (Artisanat, Enseignement, Santé, Distribution alimentaire, Justice). Toutes les décisions structurelles ou conjoncturelles sont prises à l'intérieur d'un vaste débat qui part des cadres du Front Polisario (masculins en grande majorité), descend à la base (vers les camps mais aussi vers les unités combattantes) et remonte vers la direction. Tous les ans, un Congrès Populaire de base, rassemblé dans chaque camp, fait la synthèse des réalisations et des nouveaux objectifs, et tous les quatre ans le Congrès Populaire Général se réunit pour faire le même travail au niveau national. Le processus de transformation n'est donc pas imposé par "le haut" mais s'effectue dans une concertation critique et permanente. Il n'y a pas de police dans les camps de réfugiés, ni de grades dans l'armée. Chacun est investi du devoir de veiller à la bonne marche des gens et des choses, comme au temps de la vie nomade.

Le nouveau pacte social, la guerre contre l'ennemi commun et la pression sociale exercée quotidiennement par les individus et les groupes (la famille, les voisins) sur chacun paraissent donc les éléments déterminants de la nouvelle construction identitaire.

Après vingt ans d'une expérience qu'il serait trop long de détailler ici, les trois générations qui composent aujourd'hui le peuple sahraoui des camps de réfugiés, bien qu'elles soient étroitement soudées par la guerre, l'exil et ce qu'elles ont réalisé et vécu ensemble, semblent marquées par ces ruptures de l'histoire : la première, celle des "anciens", attachée à l'idéologie du sang, à la vie nomade et à l'histoire des tribus, a supporté les transformations sociales sans profondément y adhérer (en particulier les hommes car les femmes sont sensibles au progrès de la condition féminine) ; la seconde a conçu le nouveau pacte et l'a mis en oeuvre avec une énergie et un don de soi remarquables ; la troisième a grandi dans les camps, ne dispose pas du savoir de ses pères et grands-pères et a passé de longues années à l'étranger. C'est sans doute au niveau de cette dernière, qui subit, comme la première, une organisation qu'elle n'a pas participé à créer, que la construction

identitaire est la plus solide - puisqu'elle n'a pas d'autres références identitaires que le "peuple sahraoui" dont elle est issue -, et en même temps la plus fragile car ses repères sont à la fois restreints (les camps de réfugiés), et multiples (les cultures des pays où elle a été scolarisée).

Devant ces nouveaux jeunes qui rechignent parfois à poursuivre l'œuvre commune, car le moment où l'intérêt collectif primait les intérêts individuels semble toucher à sa fin, la seconde génération est souvent démunie. Ce peuple sahraoui de demain incarne pourtant les succès en même temps que les échecs des jeunes révolutionnaires d'hier face à ce projet de "mutation" identitaire dont ils avaient rêvé, et qu'ils ont cherché à réaliser pour et à travers leurs enfants.

DE LA TRIBU AU PEUPLE : LE ROLE PARADOXAL DE L'OUBLI DANS LES CONSTRUCTIONS IDENTITAIRES SAHRAOUIES♦

Histoires familiales, identité, citoyenneté… le titre de ce colloque résume à lui tout seul le drame des exilés sahraouis : l'histoire de familles séparées par les frontières coloniales, puis déchirées par la violence d'un processus de décolonisation interminable, des familles qui luttent depuis 26 ans pour faire reconnaître leur identité, et que soient respectés leurs droits à l'autodétermination et à l'indépendance nationale.

Le 12 octobre 1975, les porte-parole de toutes ces familles se réunissent en plein désert et proclament l'Unité Nationale, la fin des tribus et la naissance du peuple. Le peuple sahraoui. 1975 est l'année de la mort de Franco et des accords de Madrid. Des accords illégaux, qui partagent l'ancienne colonie espagnole entre ses voisins, le Maroc dont l'unité territoriale avait été réalisée quarante ans plus tôt par l'armée Française, et la Mauritanie, entité nationale encore plus récente, entièrement créée par la France à partir d'une société segmentaire dont l'organisation politique reposait sur l'existence d'une multiplicité de pôles de pouvoirs en perpétuelle recomposition.

Obligée de fuir devant l'invasion des troupes marocaines au nord, et mauritaniennes au sud, une grande partie de la population du Sahara espagnol trouve alors asile en Algérie. Un an plus tard, la proclamation de la RASD, au moment du départ des Espagnols, dote les exilés d'une structure de pouvoir identique à celle de ses ennemis. Il s'agit désormais d'une guerre entre États.

Tandis que les armées du Maroc et de la Mauritanie investissent le territoire espagnol sans soulever la moindre protestation en Europe, puisque la France vient directement renforcer l'armée mauritanienne sur le terrain, la RASD, soutenue par l'Algérie, la Libye, Cuba et de

---

♦Paru dans : Lahlou M. (dir.), *Histoires familiales, identité, citoyenneté*", Lyon, Éditions L'interdisciplinaire, Collection Psychologie(s), 124-136.

nombreux pays africains est admise à siéger à l'OUA. Dans le même temps, les familles des combattants sont regroupées dans des camps de "réfugiés", du côté algérien de la frontière, et constituent ainsi une base arrière pour l'armée sahraouie en même temps qu'un nouveau territoire, celui de l'exil, où va se forger la construction d'une nouvelle identité qui se veut "citoyenne". Les camps de réfugiés Sahraouis sont en effet le lieu d'une mise en œuvre de la "démocratie", une démocratie dont les modèles sont multiples. D'une part, on y trouve les idées des nationalistes arabes orientaux des années 1970, avec une influence évidente de la révolution algérienne et de la révolution libyenne. D'autre part ces modèles sont réinterprétés à la lumière des valeurs de la société nomade précoloniale, c'est-à-dire une autre forme de démocratie : celle de la "tribu".

La configuration sociale et politique du système tribal précolonial n'était pas "démocratique" au sens de l'égalité des "citoyens". Les segments qui la constituaient étaient hiérarchisés. L'organisation économique reposait pour une part sur le rapport esclavagiste, pour une autre sur un rapport qu'on pourrait dire de "caste" si l'on dissocie le concept de son acception indienne, et enfin sur l'inégalité des rapports de genre. Les pasteurs avaient des esclaves bergers. Les tribus, de statut inégal, comportaient des lignages de forgerons, et ne laissaient pas leurs femmes participer à la vie politique. Néanmoins cette configuration tribale maure comportait indiscutablement des éléments de démocratie. La "fraternité" y était plus encore qu'en Europe le mot d'ordre dominant. Tous les hommes libres d'un même groupe jouissaient des mêmes droits, et tous les membres du groupe pouvaient faire appel à tout moment à la solidarité collective dont ces hommes libres et égaux étaient les garants.

La "citoyenneté", au sens occidental du terme, a été instaurée par les dirigeants du Front Polisario au moment de la fondation de la RASD, et s'est concrétisée par l'abolition de l'esclavage et de toute forme de discrimination individuelle et surtout collective, ainsi que par la prise de responsabilité des femmes dans l'organisation de la vie sociale et politique. Les femmes sahraouies ont acquis le droit de vote et occupent des postes dans toutes les institutions, à l'exception de l'armée. L'identité Sahraouie, quant à elle, s'est construite sur l'effacement de tous les rapports hiérarchiques qui liaient les tribus, les lignages et les familles, un effacement qui s'est traduit par l'intégration de tous les hommes dans l'armée, et l'accession de tous les enfants aux mêmes écoles. Pour accélérer le processus d'intégration de tous, indistinctement, à l'entité "peuple" sahraoui, les dirigeants ont adopté pour premier mot d'ordre l'oubli des identités précédentes. Chacun s'est vu interdire de construire son identité sur d'autres références que celle du "peuple" sahraoui.

L'identité n'existe pas en soi, elle résulte d'un ensemble de rapports individuels et collectifs. On ne peut pas penser l'identité d'un individu ou d'un groupe sans chercher à débusquer son *alter ego*, l'autre du soi par rapport auquel le soi se constitue. Or cet autre est double. Il peut être le "même", ou "l'autre", un "toi" ou un "lui". Le semblable ou le différent. L'identité ne peut être appréhendée sans la prise en compte de ces trois termes minimums de référence, et de l'histoire des rapports entretenus et reproduits aux points de rencontre des termes de l'identification et de la distinction : le soi, le même et l'autre. Le phénomène se rencontre en premier lieu au niveau individuel dans le triangle de l'inceste, structure fondatrice des rapports de genres et de générations. On le retrouve ensuite au niveau collectif, partout où le "soi" est un "nous", qu'il s'agisse du "nous" de la famille nucléaire ou élargie, de la classe d'âge, du groupe professionnel, des compagnons d'exil, du territoire villageois ou de la nationalité.

S'il m'a paru intéressant de parler ici des Sahraouis, c'est d'abord parce que le sujet est systématiquement censuré en France, et qu'il est donc fort mal connu. C'est ensuite parce que l'histoire de la construction identitaire sahraouie peut être considérée comme paradigmatique en regard de la question posée, à savoir le rôle de l'histoire dans la production et la reproduction des représentations de la distinction.

L'histoire, qu'elle soit orale ou écrite, est un discours. C'est une représentation construite. Elle ordonne des "événements" passés, cherche dans cette mise en ordre un "sens", quelque chose qui pourrait expliquer le présent et permettre de bâtir un avenir soit identique, soit différent. Cette construction fait appel à la mémoire : on se souvient. On parle même de "devoir de mémoire", on construit des monuments aux morts, on inscrit des bâtiments et même des sites "naturels" au "patrimoine mondial de l'humanité". Il faut préserver, conserver, écrire l'histoire, surtout ne jamais l'oublier. Or si l'histoire est une construction, c'est bien qu'elle est faite autant de souvenirs que d'oublis. L'oubli n'est jamais innocent, il a toujours une fonction. Quand l'oubli "sert" directement les intérêts du pouvoir dominant, il est dissimulé, le mensonge est volontaire, même s'il est inconscient. Il peut aussi favoriser la reprise des relations, après un conflit, et peut avoir une fonction paradoxalement très salutaire. Quoiqu'il en soit l'oubli est indissociable de la mémoire, c'est la partie cachée, non-dite, ou même profondément refoulée de l'histoire, qu'elle soit individuelle ou collective, car au fond… rien de s'oublie. Or si l'on s'intéresse souvent à ce qu'on "retient", on s'interroge rarement sur ce qu'il faut oublier, ou ce qu'on veut oublier, et pourquoi.

L'histoire des Sahraouis est exemplaire parce que la lutte de libération nationale s'est accompagnée, comme l'ont été de

nombreuses luttes de libération nationale, d'un projet de révolution sociale, et que l'un des premiers mots d'ordre de la révolution a été "l'oubli". Bousculés par les événements, et surtout contraints de rentrer dans le schéma nationaliste pour obtenir des appuis extérieurs, les jeunes révolutionnaires sahraouis des années soixante-dix ont résolu la délicate question du "tribalisme" en posant comme principe premier de l'accession à la citoyenneté : "le tribalisme est un crime contre la nation". En conséquence, chacun s'est vu sommé d'oublier ses ancêtres de référence, leur histoire, jusqu'à leurs noms, et de ne plus rien transmettre à leurs enfants de ce savoir-là. Il n'y avait plus de tribus, mais un peuple. Chacun et tous devaient être, et uniquement être, "Sahraouis".

Ce glissement de la "tribu" au "peuple" dans les références identitaires n'engendre pas seulement une coupure dans la transmission des histoires particulières à l'intérieur des familles, il produit également un changement radical dans les modalités de la construction de l'image de soi, et de la présentation de son image au monde. Les deux aspects du processus sont indissociables, car l'un n'aurait pas été possible sans l'autre. Dans le contexte tribal, l'individu s'identifiait à un lignage, et l'ensemble des individus de ce lignage s'identifiait à l'ancêtre éponyme du groupe, lui-même situé dans une représentation globale d'une humanité descendante d'Adam et Eve. Dans le contexte de la RASD, l'individu a été conduit à construire sa distinction à partir d'une référence spatiale et non plus temporelle. Or ces gens vivent pour la plupart en exil, une génération est née en exil, elle incarne à la fois ce "trou" de la mémoire, et cette métamorphose du miroir dans lequel la génération précédente - toujours vivante - lisait sa propre image. On est passé d'un miroir-temps à un miroir-espace, tout en maintenant le mythe en tant que logique structurante du processus d'identification. En effet ce miroir-espace ne peut exister que dans l'imaginaire. Les enfants ne l'ont jamais vu, les jeunes parents non plus. Le territoire national est de l'autre côté du mur de défense marocain, seuls les vieux peuvent le raconter, comme ils racontaient jadis les exploits des ancêtres. Le mythe de fondation n'est plus centré sur ces ancêtres mais sur le territoire perdu, même si quelques martyrs, penseurs de la révolution ou simples citoyens morts au combat, sont évoqués dans le récit.

L'attribut du soi est donc de l'autre côté, c'est un imaginaire mais aussi un vécu puisqu'il y a eu une guerre, des morts, beaucoup de morts. Toutes les familles sahraouies sont endeuillées, les orphelins sont nombreux. Le territoire est mythique mais il est en même temps dans l'histoire des hommes, c'est un espace à la fois hors du temps et dans le temps. Une douleur.

Pour les Sahraouis restés de l'autre côté du mur de défense militaire, dans le territoire occupé, et qui subissent la présence marocaine et son lot de répressions quotidiennes, le mythe est inversé : ce sont les camps de réfugiés qui sont l'objet d'un imaginaire. On s'identifie à ce "là-bas" d'où viendra la délivrance, et quand on prend le risque d'aller manifester sa colère, on est aussi porté par l'idée que ceux des camps sauront apprécier, qu'ils reprendront courage ou y puiseront des forces. En même temps l'on s'inquiète, car au moment du départ, il y a vingt-six ans, certains ont préféré rester, d'autres étaient trop faibles pour entreprendre le voyage, d'autres encore n'ont pas eu le temps, ou n'ont pas pu. Il y a des morts des deux côtés, et surtout des disparus. On ne sait pas où est son parent, ce qu'il est devenu, ce qu'il vit. Les nouvelles circulent, mais là encore le peuple est clivé. Les familles sont dispersées mais l'interdit renforce le lien, on ne s'oublie pas, bien au contraire, l'imaginaire vient compenser l'absence.

L'oubli, en tant que faille de la mémoire, est inscrit entre les générations et non pas entre les morceaux des familles. Il y a un "avant" et un "après", ceux qui ont connu "l'avant" et ceux qui ne connaissent que "l'après". Le *hiatus* intergénérationnel est beaucoup plus marqué pour les exilés que pour ceux restés dans les territoires occupés, car l'une des armes de la politique marocaine a été de renforcer les références identitaires pré-révolutionnaires, donc tribales. Le roi du Maroc, et tout particulièrement Hassan II, a tenté de s'allier les populations des territoires occupés par un discours de propagande sur la parenté. La dynastie marocaine se dit "chérifienne" et a remis en usage, dans le royaume, une vieille tradition qui s'était perdue, et qui consiste à rassembler une fois par an les *chorfa* du pays, c'est-à-dire les descendants du Prophète. C'est l'occasion d'une manifestation prestigieuse au cours de laquelle ceux dont le pouvoir reconnaît leur appartenance à la descendance du Prophète donnent à eux-mêmes et aux autres le spectacle de leur identité. Il ne s'agit pas seulement d'une mise en scène de l'identité, on démontre son efficience, puisqu'en cette occasion des "dons" circulent, des positionnements par rapport aux tenants du pouvoir se réajustent et s'affirment. Hassan II se dit alors le "cousin" des Sahraouis et réactive le mythe des origines communes, soit une représentation de la parenté génératrice de valeurs, non seulement économiques et politiques, mais surtout symboliques : ceux qui sont ainsi publiquement reconnus comme parents du sultan se trouvent notoirement distingués des autres. La valeur symbolique qui leur est attribuée renforce leur pouvoir économique et politique, et inversement.

Là où la stratégie marocaine s'est trouvée considérablement renforcée, c'est paradoxalement par l'intervention de l'ONU dans le conflit. Le cessez-le-feu de 1991, établi après des négociations séparées, s'est soldé par l'installation de la MINURSO tant du côté des réfugiés que dans les territoires occupés. L'objectif de la MINURSO, outre l'observation militaire, était le recensement des populations sahraouies dans la perspective de l'organisation d'un référendum d'autodétermination qui devait initialement avoir lieu en 1992. Pour pouvoir voter, le peuple sahraoui devait être "identifié", il fallait constituer un corps électoral reconnu par les deux parties. Des commissions ont donc été installées de part et d'autre pour procéder à l'enregistrement des votants. Mais qui était Sahraoui ? Qui ne l'était pas ? C'est là que l'identité Sahraouie s'est trouvée dotée d'un enjeu bien supérieur à ce que la RASD avait initié. C'est là également que les stratégies marocaines - la Mauritanie s'étant retirée du conflit depuis 1979 -, sont apparues au grand jour.

Du côté Sahraoui, le processus d'identification a provoqué une déstabilisation identitaire, car s'appuyant à l'origine sur le recensement effectué par les Espagnols en 1974, les fonctionnaires de l'ONU ont convié les gens à se présenter par familles, lignages, et surtout tribus. Le recensement espagnol avait été fait dans la logique de la configuration sociale pré-révolutionnaire, et les listes de noms figurant sur les documents étaient regroupées dans la logique de l'appartenance tribale. Le non-dit est devenu un dit public, il ne fallait plus oublier, il fallait au contraire se souvenir, et surtout ne pas se tromper. Parce que, de l'autre côté, les Marocains continuaient à bloquer le processus pourtant relancé en 1997 par les accords de Houston, en présentant devant les commissions onusiennes des milliers de Marocains se targuant d'une origine saharienne. Si la manipulation est si difficile à démasquer, c'est que le territoire sahraoui inclut un lieu mythique dans les constructions identitaires de nombreuses populations maghrébines, or si l'on s'en réfère au mythe, le débat sur les appartenances - et donc sur le droit de participer au vote - est sans fin.

Ce lieu - la Saguiet el-Hamra - occupe une place privilégiée dans les mythes de fondation car il marque le point d'aboutissement de la conquête arabe. Arrivés de l'est en suivant la ligne des oasis, les conquérants du VIIIème siècle et des siècles suivants ont tous "buté", pourrait-on dire, sur l'océan Atlantique, et c'est dans le désert - précisément dans ce désert-là - que sont nés les mouvements charismatiques qui ont abouti d'abord à l'islamisation, puis à l'arabisation d'une grande partie du Maghreb comme de l'Ouest saharien. Les Almoravides, par exemple, qui ont conquis l'Espagne musulmane et fondé le califat de Grenade, venaient de là. Et de même

que la Saguiet el-Hamra avait été le point ultime de l'arrivée des Arabes, elle a été également le pôle de départ d'un mouvement inverse, celui du retour au point d'origine : le pèlerinage vers la Mecque. La Saguiet el-Hamra est une terre sacrée, parsemée de tombeaux de saints dont la réputation traverse les déserts, franchit les montagnes. On trouve ainsi, tout au long de cette ligne ouest-est de la bordure septentrionale du Sahara, et même bien au-delà jusqu'à la Méditerranée, puis à nouveau vers le sud, le long des pistes qui mènent à l'Afrique Noire, beaucoup de gens, villageois, citadins ou nomades qui se disent pour les uns originaires de la Péninsule arabique, et pour d'autres, de la Saguiet el-Hamra. Originaires, c'est-à-dire issus d'un ancêtre - Arabe - venu soit de l'un des pôles de la migration, soit de l'autre.

Les mythes sahraouis se rattachent également à cette histoire, mais c'est une histoire ancienne, qui a été bouleversée en 1885, à la conférence de Berlin, lorsque les puissances européennes se sont partagées l'Afrique, y introduisant ce phénomène jusque-là inconnu des populations, et qui est la frontière. Des cartes ont été sorties, des lignes ont été tracées sur le papier qui délimitaient les possessions françaises, anglaises, allemandes, espagnoles et italiennes. La France s'est trouvée dotée de la quasi-totalité du Maghreb, du Sahara et du Sahel. Mais au nord-ouest de cet empire, qui a ensuite été redécoupé par la puissance coloniale, quelques enclaves ont été réservées aux Espagnols : le Rif, Ceuta et Melilla, Ifni et le Rio de Oro.

Le Rio de Oro, ainsi nommé parce que les caravanes venaient sur quelques points de la côte apporter aux navires des Occidentaux l'or et les esclaves, est en réalité un désert, habité, au moment de la signature du traité, par des populations nomades, chamelières et guerrières pour la majorité d'entre elles, et qui sont les ancêtres des Sahraouis d'aujourd'hui.

Ce morceau de désert ne comportait aucune ville, ni aucune oasis. Le long de la côte, quelques pêcheurs itinérants suivaient les bancs de poisson, au gré des saisons. À l'intérieur des terres, quand l'année était pluvieuse, les pâturages se formaient rapidement, attirant troupeaux et campements de l'ensemble de l'Ouest saharien. Les éleveurs semaient dans les fonds de dépressions argileuses qui formaient d'abord d'immenses mares autour desquelles les familles se regroupaient, puis qui s'évaporaient lentement. Quand l'année était sèche, à l'inverse, le pays se vidait de ses habitants.

Avant la colonisation, les nomades du Sahara espagnol ne constituaient pas une population autonome, distincte de l'ensemble maure, et lui-même n'avait pas d'autre lien avec les sultans marocains qu'une reconnaissance lointaine, par quelques groupes religieux, de leur titre de "Commandeur des croyants". Les particularités de

l'histoire des Sahraouis et de leurs modes d'organisation politique proviennent de leur positionnement dans cet ensemble. Leurs ancêtres se trouvaient situés, de fait, à la marge d'une configuration sociale et culturelle qui dépassait très largement le territoire espagnol, et dont les principaux centres de pouvoir étaient situés en Mauritanie. Par rapport à cette configuration, le Sud du Maroc apparaissait comme extérieur, il s'agissait d'une autre formation sociale et politique, à dominante villageoise et agricole, de culture et de langue berbère, dont les réseaux politiques et sociaux convergeaient vers les villes-marchés, elles-mêmes protégées par la barrière de l'Atlas du pouvoir étatique organisé plus au nord autour de la personne du sultan.

L'ensemble maure précolonial peut être conceptualisé comme une mosaïque de groupes interdépendants parlant la même langue arabe, le *hassaniya*, utilisant les mêmes codes de communication et partageant la même culture intellectuelle et matérielle, les mêmes valeurs. Ces Maures occupaient au moment de la conférence de Berlin, et occupent toujours, tout l'Ouest saharien, de l'Atlantique au monde Touareg, et des confins de l'anti-Atlas jusqu'aux rives du Sénégal.

La société maure est issue d'une lente fusion entre les premiers occupants berbères et les vagues de migrations arabes. Au syncrétisme culturel afro-berbère saharien pré-islamique est venu s'ajouter de manière dominante l'influence non seulement religieuse, mais également linguistique, des musulmans bédouins arrivés de la péninsule arabique. Même si les influences négro-africaines apparaissent plus sensibles dans les régions méridionales du Sahara, la plupart des peuples qui l'habitent, y compris à ses marges septentrionales, sont issus d'un long processus d'intégration de ces trois composantes culturelles arabe, berbère et negro-africaine. En cela le Sahara apparaît plus comme un espace de rencontre que comme un *hiatus* entre les civilisations méditerranéennes et celles de l'Afrique Noire.

Dans cet ensemble, la région qui deviendra le Rio de Oro, ou Sahara espagnol, apparaît comme très excentrée, non seulement géographiquement, mais politiquement. La zone côtière est en effet située dans l'espace intermédiaire le plus aride du désert, défavorable à toute émergence, même embryonnaire, d'un mouvement de centralisation politique. Il n'y a pas eu, au Sahara Occidental, de constitution d'émirats comme dans les régions méridionales économiquement plus favorables de l'ensemble maure. Pour les caravaniers, c'était le moment le plus difficile de la traversée. Le plus dangereux également, puisque les régions les plus arides sont aussi celles du plus grand nomadisme, or à l'époque précoloniale les groupes rivalisaient en permanence pour l'accès aux ressources pastorales ou la

domination des groupes les plus faibles. L'organisation politique qui assurait un contrôle minimal de l'espace, indispensable au déroulement des activités pastorales et commerciales, était donc toujours dispersée en pôles de pouvoirs mouvants, en hostilité latente constante. Les pasteurs chameliers y étaient en perpétuelle compétition, c'était un endroit réputé "peu sûr" pour les voyageurs, et où les marins redoutaient de faire naufrage. D'ailleurs les Espagnols ne sont pas arrivés en conquérants. Ils se sont installés sur deux points de la côte dont ils ont dû longtemps négocier l'occupation en payant des redevances aux tribus guerrières locales. Ils n'ont pénétré à l'intérieur des terres qu'à partir de 1934, lorsque la France a réussi à contrôler l'ensemble de la région.

À cette époque, l'élevage du mouton au nord, puis du chameau au centre et au sud, était la ressource principale de l'économie locale. L'agriculture de décrue, très aléatoire, s'effectuait de manière irrégulière selon la pluviosité des années, et la pêche artisanale, qui aurait pu être florissante, était également limitée par les conditions géographiques. Le commerce, contrôlé par de puissantes confédérations maures, était le fait de groupes extérieurs au territoire Sahraoui. Seule la cité de Smara, fondée à la fin du XIXème siècle par un chef de confrérie au moment du déclin du commerce transsaharien, a été pendant quelques années un relais pour les caravaniers. Mais l'influence politique de ce personnage charismatique, Ma el-Aïnin, accrue au moment de la résistance contre l'infidèle, s'est rapidement diluée après sa mort, en 1910.

Éleveurs, pêcheurs, agriculteurs et commerçants, tous les Sahraouis du "temps des tribus" étaient nomades. "Nomade" ne veut pas seulement dire itinérant. Le mouvement n'est pas le propre des sociétés "nomades". Nous-mêmes, urbains du XXIème siècle, sommes perpétuellement en mouvement, mais nous ne sommes pas "nomades" pour autant. Les sociétés nomades se caractérisent par une absence d'ancrage permanent au sol. Elles ont tout autant que les sédentaires des territoires, mais elles tournent à l'intérieur de ces territoires. Non seulement leur habitat est itinérant, mais leurs morts sont également dispersés à l'intérieur de l'espace parcouru, et c'est là sans doute un des signes majeurs sur lesquels il convient de réfléchir lorsqu'on s'interroge sur ce qui différentie un "nomade" d'un "sédentaire".

Les morts fondent les vivants, et participent des constructions identitaires. Identitaire vient d'identique, mais l'identité, pour se construire, ne se contente pas d'une relation en miroir : toi et moi. Il lui faut un troisième terme, ce "lui" dont j'ai évoqué plus haut l'importance et que j'appellerais volontiers le "tiers absent", c'est-à-dire celui auquel se rapportent les deux termes du rapport qui fait l'identité. Dans la société tribale, ce "lui" qui fait la similitude est

l'ancêtre de référence, une référence tellement fondatrice de l'identité du groupe qu'il s'agit le plus souvent de l'ancêtre éponyme. Il est ce nom propre que toi et moi avons en commun. Un "nom du père" qui transcende tous les autres noms. Or c'est précisément ce nom que la révolution sahraouie s'est efforcée d'oublier, et que le processus d'identification du corps électoral s'est chargé de réintroduire dans les consciences.

L'identité Sahraouie est donc issue d'une histoire de familles, de tribus maures, mais le fait colonial a puissamment contribué à distinguer ces familles des autres qui leur étaient apparentées socialement et culturellement. Cette distinction s'est effectuée tout d'abord par l'instauration d'une frontière, même si le phénomène était insuffisant pour départager strictement en "sujets français" et "sujets espagnols" des nomades contraints par leur mode de production et leur manière de vivre de franchir constamment la ligne de démarcation. D'ailleurs beaucoup circulaient avec en poche deux, voire trois cartes d'identités qu'ils présentaient tour à tour en fonction des circonstances. La distinction s'est accentuée du fait que les Sahraouis se sont trouvés soumis à une puissance coloniale différente de celle qui administrait les régions environnantes, qu'ils ont appris l'espagnol et non le français, et qu'ils sont restés sous tutelle alors que les autres, tous les autres, semblables comme différents, accédaient à l'indépendance nationale. Leur construction identitaire s'est consolidée dans le processus de décolonisation, et plus tard du fait de l'occupation marocaine. La guerre, plus que tout autre rapport social, accélère l'identification à celui qui devient un "frère d'arme", un égal, un identique qui se construit face à celui qui devient la référence première de l'altérité : le radicalement autre parce qu'il est l'ennemi commun.

Après 16 ans de guerre et 26 ans d'exil pour les uns et d'occupation pour les autres, les Sahraouis ont ainsi acquis une identité forte, non seulement de nom, mais de fait, une identité renforcée, pour les habitants des camps de réfugiés, par le vécu quotidien de l'égalité des citoyens, et cela même si depuis quelques années le processus de paix vacille, et que l'oubli des appartenances tribales sur lequel s'étaient appuyées la lutte de libération nationale et la révolution sociale revient à la surface de la mémoire. Est-ce un danger ? Non, parce qu'entre-temps l'histoire a produit une autre configuration, qui ne peut pas être oubliée puisqu'elle est vécue au présent. Donc le retour du "refoulé" tribal peut avoir des conséquences qu'il est difficile de mesurer, mais il ne peut pas faire rebrousser chemin. Aujourd'hui, pour les Sahraouis, et particulièrement pour les jeunes, l'appartenance à une "tribu" est une réalité, mais une réalité passée, qu'on pourrait appeler une réalité

historique, et qui n’a guère plus d’impact sur la reproduction sociale que pour un parisien le fait d’être d’origine corse ou vendéenne.

LA RECONNAISSANCE DU PEUPLE SAHRAOUI : ENJEU POLITIQUE D'UNE CONSTRUCTION IDENTITAIRE♦

L'image de soi, qu'elle soit individuelle ou collective, est une représentation construite dans un rapport social. Ce rapport implique la présence de deux termes : soi et un autre, liés par la référence commune à un troisième, extérieur, mort ou vivant, que j'ai par ailleurs nommé le "tiers absent". La construction de l'image de soi engendrée par ce rapport est donc indissociable de la construction de l'image de l'autre : identité et altérité se construisent en même temps. L'objectif de cette communication n'est pas tant d'interroger ce processus dialectique de production et de reproduction des représentations de soi et de l'autre, que l'enjeu politique que leur reconnaissance recèle quand il s'agit de groupes et quand il a la force de l'évidence, c'est-à-dire lorsque ces groupes sont en conflit. C'est pourquoi l'exemple du Sahara Occidental était intéressant à inscrire dans la problématique de cette rencontre[1].

Être ou ne pas être

Si l'on admet que l'enjeu de la "reconnaissance" de l'autre, et d'abord de son identité, voire de son nom, est celui de la répartition des places, des rôles et des comportements de chacun dans l'espace social, économique et politique, on comprend que cette reconnaissance d'une part, et cette revendication qu'on dit "identitaire" d'autre part, interrogent l'existence elle-même. La reconnaissance de soi peut être vitale dans les situations de menace de mort. C'est d'elle que va dépendre l'intervention ou la non-intervention de l'autre, ou tout au moins d'un autre, qui peut être l'aide internationale par exemple. Le

---

♦ Communication présentée en 2000 au colloque : "La reconnaissance de l'autre en question", organisé par le laboratoire VECT du département de Sociologie de l'université de Perpignan, 11-13 mai.

[1] L'introduction de cette communication comportait des éléments de présentation du conflit, qui ont été supprimés pour limiter les doublons.

HCR nourrit les réfugiés, mais pour bénéficier de cette nourriture, il faut avoir été préalablement reconnu comme “réfugié”, qu’on vous en ait accordé le statut. Ne pas reconnaître l’identité de l’autre, c’est lui refuser le droit si ce n’est de subsister au sens premier, biologique du terme, mais de manifester librement son existence. C’est lui refuser le droit d’être ce qu’il est, ou plutôt ce qu’il prétend être, et de l’exprimer, de l’éprouver, et de le vivre de la manière qu’il entend. On ne peut donc pas réduire l’analyse des enjeux d’un conflit comme celui du Sahara Occidental à une rivalité d’intérêts matériels ou de pouvoir. On doit y ajouter la part symbolique - également vitale - qui est au cœur de toute réalité. Quand les Marocains tentent de sortir du conflit en proposant une autonomie quasiment complète de “leur Province du Sud”, le Maroc pouvant se contenter “du drapeau et du timbre”, on mesure l’importance de cette part symbolique dans la question politique ; une part symbolique dont dépend aussi l’imaginaire, c’est-à-dire la possibilité de produire une image de soi, et de s’en nourrir, qui soit à la fois connue (c’est bien moi dont il s’agit) et reconnue, donc acceptée, renvoyée par l’autre à l’identique. À l’inverse, réduire la question politique à l’image, c’est masquer la part de réel (les avantages économiques, les forces sociales et leur répartition, les rapports hiérarchiques et de pouvoir) qui participent tout autant de la réalité des enjeux de la bataille.

Le conflit en lui-même, c’est-à-dire la violence, telle qu’elle s’exerce sous différentes formes, manifeste déjà la reconnaissance de l’autre : c’est bien parce qu’on l’a reconnu comme ennemi qu’on s’arroge le droit de le tuer. Ce qui s’est joué dans la guerre du Sahara, et ce qui se joue depuis le cessez-le-feu dans la négociation politique, ce sont les termes dans lesquels cette reconnaissance va se stabiliser, l’image qu’on va retenir : les Sahraouis - puisque Sahraouis il y a - seront-ils “marocains” ou “sahraouis” ? Telle est la question. La réponse s’inscrit dans un rapport qui dépasse les parties, puisque tout conflit extérieur engage désormais une prise de position de la communauté internationale. Et comme cette communauté est divisée, chacun inscrit sa réponse d’un côté ou de l’autre, se référant pour ce faire à des normes, des langages, des codes et des symboles, acceptés par tous mais différemment interprétés comme le droit international, le politiquement correct, ou le politiquement incorrect de la soi-disant “realpolitik”.

Un des arguments avancés a été par exemple de dire : “à quoi bon créer un État supplémentaire au moment de la mondialisation et de la décentralisation ?” ; ou bien encore : “cet État serait-il économiquement viable ?”. Pourtant, depuis la chute du mur de Berlin, le nombre d’États inscrits à l’ONU a considérablement augmenté, et continue d’augmenter, ce qui montre, s’il en était besoin, que la

mondialisation de l'économie, de l'information, etc., génère ses propres forces de résistance. Il se pourrait en effet que le regain des revendications qu'on dit "identitaires", et qui jaillissent un peu partout, soit un effet structurel des contradictions internes du système "mondial"… si tant est qu'il existe.

On peut se demander ce que l'individu *lambda* sahraoui qui se dit prêt aujourd'hui à reprendre les armes aurait à gagner ou à perdre à être finalement gouverné par le roi du Maroc ou par l'appareil d'État de la RASD. L'intégration du Sahara Occidental à la nation marocaine, c'est-à-dire à un pays dont les ressources diversifiées permettent, en théorie du moins, non seulement des investissements lourds mais des redistributions aux habitants des régions défavorisées en cas de crise ou de catastrophe naturelle, pourrait en effet lui être profitable, ne serait-ce qu'au niveau de sa survie. Or lui, le combattant *lambda*, et même la femme, jeune ou vieille, qui vit dans le plus grand dénuement dans les camps de réfugiés de Tindouf, que vont-ils répondre ? Que non, qu'ils ne veulent pas être marocains, et qu'ils se battent pour la "liberté". Ils se battent, et ils meurent, comme tant d'autres dans le monde, pour la "liberté", même si cette "liberté" doit les conduire à des difficultés accrues. Mais qu'est-ce que la liberté ? La question est vaste et je n'aurais pas la prétention d'y répondre. Il me semble cependant que dans le cas présent, c'est aussi la liberté de souffrir qui s'exprime, c'est pouvoir choisir entre être là-bas - chez l'autre reconnu comme ennemi - ou ici, entre soi, avec le même. C'est la liberté, pour un groupe donné, de pouvoir décider de son mode de vie, de ses codes sociaux, de son organisation politique interne, et de tout ce qui fait langage entre les membres du groupe, entre les sexes et les générations. En ce sens, la liberté est une référence obligée de la construction identitaire. Et de fait, c'est-à-dire historiquement, c'est en refusant à l'autre, espagnol d'abord, puis maintenant marocain, la place de l'oppresseur, donc le droit d'aliéner leur liberté, que les Sahraouis ont construit leur identité et qu'ils sont passés d'une identité tribale à une identité de peuple. Ce faisant, ils se sont réappropriés les codes, les signes de reconnaissance dominants, ceux des instances internationales qui n'accordent qu'aux "peuples" le droit à disposer d'eux-mêmes : aucun texte ne stipule qu'une "tribu" puisse légitimement disposer d'elle-même. Aussi l'une des formes premières de la résistance Sahraouie a-t-elle bien été celle-là : se transformer en peuple et se faire reconnaître comme tel, c'est-à-dire produire et diffuser une image de soi, et s'en servir comme d'une arme politique.

On voit donc à travers cet exemple qu'il y bien naissance, co-naissance et re-connaissance d'une image de soi dans le processus de construction identitaire, et que le moment de l'approbation de cette image par l'autre peut être décisive pour garantir l'issue du conflit, ou

du moins pour la reconnaissance de sa légitimité ; reconnaissance à ses propres yeux, et reconnaissance aux yeux des nations qui le veulent bien. Actuellement 76 pays ont reconnu la RASD, pour la plupart situés en Afrique, en Asie, en Océanie et en Amérique latine. Les instances internationales, quant à elles, divergent sur ce point de la reconnaissance de la RASD[2], mais s'accordent sur l'existence du peuple Sahraoui et sur la légitimité du Front Polisario à le représenter.

C'est donc parce qu'ils ont été reconnus comme "peuple" que les Sahraouis ont acquis le droit à l'autodétermination, et c'est bien parce que l'identification du corps électoral est maintenant terminée que le processus de paix est à nouveau dans l'impasse. Tout le monde sait que si le référendum d'autodétermination est organisé, le Sahara Occidental sera indépendant. Or le Maroc, qui a profité de toutes ces années d'immobilisation pour investir le terrain, voire le coloniser, ne veut évidemment pas passer au vote. Si le processus est bloqué, c'est bien parce que la reconnaissance de l'identité sahraouie, soit ne suffit pas, soit n'est pas entièrement acquise. Et de fait, si le pouvoir marocain et les médias qui peuvent s'exprimer dans ce pays admettent depuis quelques années qu'il existe des Sahraouis, ils distinguent entre les "séparatistes" et les autres. Ces autres sont les populations des territoires occupés, augmentées de tous les civils marocains qui ont été déplacés et installés là, ainsi que ceux qui tentent de s'inscrire sur les listes électorales (poussés par les autorités) et qui, pour la plupart, sont des sédentaires de la zone d'Ifni, située en territoire marocain, au nord de la frontière du Sahara Occidental.

Mais peut-on raisonnablement restreindre l'enjeu politique d'une guerre à une question d'image ? Pour y voir plus clair, examinons de plus près ce que les uns et les autres ont à gagner ou à perdre dans cette histoire.

La question des enjeux

Ce qui est officiellement l'enjeu du conflit est la souveraineté territoriale, le pouvoir d'un groupe sur un territoire, "son" territoire, et la possibilité d'y instaurer le type de société et de gouvernement qu'il aura choisi (en l'état actuel des choses la RASD se projette dans l'avenir sous les traits d'une démocratie, soit le système de gouvernement érigé comme modèle universel par les pays dominants). Si le peuple Sahraoui est reconnu par la communauté internationale

[2] L'ONU ne reconnaît pas la RASD, contrairement à l'OUA.

tout entière, et donc aussi par le Maroc, la RASD sera indépendante, s'il ne l'est pas, il disparaîtra pour n'être plus qu'une composante du "peuple marocain". La République des sables n'aura été qu'un rêve et le Sahara Occidental, en tant que territoire, sera intégré à la nation marocaine. Au centre de cet enjeu de souveraineté territoriale, et sur le plan matériel, pourrait-on dire, est l'espace géographique circonscrit dans les frontières de l'ancienne colonie espagnole. Au plan du droit international, cette portion de l'espace géographique bénéficie actuellement du statut transitoire par essence de "territoire en voie de décolonisation". Pour le gouvernement marocain, elle est considérée comme partie intégrante du territoire national, et cela en regard de sa vision de l'histoire. Cette conception, née à l'époque de la thèse du grand Maroc élaborée par Allal el-Fassi au moment de l'indépendance, puis reprise par Hassan II dans les années 1970, se réfère aux conceptions marocaines de la légitimité du pouvoir, fondées plus sur la notion d'allégeance des tribus au Commandeur des croyants que sur celle, occidentale, de souveraineté territoriale.

Pour les pasteurs qui le parcouraient jadis et qui en étaient les maîtres jusqu'à l'occupation espagnole, il s'agit d'un "bien" propre. Quelle est la nature de ce bien ? Que recouvre cette notion de propriété, ou plutôt d'appropriation, qui lie le nomade à ses terrains de parcours et à son/ses territoire(s) ? Quelles valeurs peut-il leur attribuer qui en font aujourd'hui l'enjeu matériel majeur du conflit ? Quels sont les profits, quelle est cette richesse sur laquelle chacun des belligérants cherche à faire reconnaître son droit d'usage exclusif ou sa souveraineté ?

La valeur économique de l'espace Sahraoui

L'espace a une valeur économique de par les ressources qu'il renferme. En pays saharien, ces ressources sont aléatoires : elles se modifient dans le temps et sont irrégulièrement réparties tant à la surface de la terre (la faune, la flore) qu'en sous-sol. Jusqu'à la période coloniale, où l'économie était quasi-exclusivement fondée sur la production pastorale et l'échange caravanier, l'enjeu économique de l'espace se résumait aux ressources végétales utiles à la production et la reproduction des troupeaux, au gibier, qui représentait une source alimentaire importante, et bien sûr à l'eau. Ce territoire ne comportait, jusqu'à la fin du XIXème siècle, aucune cité, les caravanes - pendant les périodes de l'histoire ou les pistes caravanières sont passées par-là - ne faisant qu'en traverser la partie septentrionale. Ce n'est qu'à partir du moment où les Européens tentent d'installer des comptoirs sur la côte qu'est bâtie la cité concurrente de Smara, au croisement des pistes, par

Ma el-Aïnin, chef confrérique dont le nom reste attaché à la lutte contre l'occupation coloniale, tant du côté saharien que du côté marocain, puisque son influence s'est un moment étendue vers le nord autant que vers le sud.

Pour les pasteurs, la valeur économique de cet espace, qui était aussi le lieu de leur habitat, fut-il mobile, était donc vitale. Mais cette valeur n'était pas pour autant foncière. La terre est inaliénable en pays saharien, ce n'est pas un bien foncier. La richesse d'un terroir pastoral réside uniquement dans des ressources dont la qualité et la localisation varient au cours des saisons, et même des années, mis à part l'eau des puits permanents autour desquels les campements se rassemblaient jadis pour abreuver leurs troupeaux pendant les périodes d'été. L'agriculture elle-même est aléatoire, et se pratique selon les pluies et les terrains, les bonnes années : il n'y a pas de palmeraies ni de centre de culture au Sahara Occidental. Par la création de petites cités génératrices de travail donc de salaires, le développement du commerce et de la contrebande, la circulation de l'argent etc., puis surtout par la mise en exploitation des gisements de phosphate en 1970, la colonisation espagnole a considérablement diversifié les activités de la région, et en a augmenté la "valeur", du moins en regard du marché mondial.

Pour le Maroc, le pastoralisme, et en particulier le pastoralisme chamelier, largement diminué au moment de la grande sécheresse qui a coïncidé avec le début de la guerre, est de peu d'intérêt. En revanche, le phosphate, les ressources halieutiques, les réserves en hydrocarbures et minerais (fer, manganèse, cuivre, titane), ainsi que les possibilités touristiques (terrains de chasse, lieux de pêche et zones balnéaires) constituent un véritable enjeu pour l'économie nationale, même si, pour être exploitées, ces richesses demandent de lourds investissements.

La valeur politique du territoire sahraoui

L'espace, quand il devient territoire, prend une valeur politique qui peut générer en retour des profits économiques. S'y trouve tout d'abord une population imposable, et productrice de richesse de par ses activités. Cette population n'est pas quantitativement importante, mais elle pourrait le devenir : 200 000 civils marocains sont actuellement installés dans les cités de la partie du Sahara Occidental occupée par les forces armées marocaines, qui représentent environ 150 000

hommes[3]. Depuis 1975, si l'on considère le coût de la guerre, de la construction du mur de défense et celui des infrastructures réalisées, on doit faire le constat que cette ancienne "province saharienne de l'Espagne" n'a guère rapporté de subsides au gouvernement marocain, bien au contraire, puisque tous les habitants du royaume ont été mis à contribution : les effectifs militaires ont été augmentés, tous les salaires ont été grevés de retenues pour "le Sahara", et une part importante du budget national s'engouffre chaque année dans les sables, tant sous la forme de soldes surélevées que par le financement de bâtiments, de routes, et même de stades… (les Sahraouis ne sont pas vraiment amateurs de football, mais s'ils "deviennent" marocains, on peut supposer qu'ils finiront par se passionner pour le ballon rond). On voit donc que les retombées économiques de cette valeur politique sont pour l'instant inexistantes. Malgré les ressources du sous-sol saharien, on peut même douter qu'elles soient déterminantes pour l'économie marocaine : si, au début du conflit, les mines de phosphates apparaissaient comme un enjeu d'importance, l'évolution des cours du marché en a singulièrement diminué l'intérêt.

Cette valeur politique est donc à chercher ailleurs que dans le profit matériel. On peut l'analyser en regard de la politique intérieure du gouvernement marocain et des forces qui s'affrontent sur la scène nationale, ainsi que dans une perspective internationale, soit la place du Maroc tant au Maghreb que dans ses rapports avec le reste du monde arabe, avec l'Afrique et au sein de l'OUA, avec l'Europe, et en particulier l'ancienne colonie espagnole et la France (Le Maroc a projeté quelques temps d'entrer dans l'Union européenne), ainsi qu'avec les autres États, si tant est que les grands de ce monde considèrent cet espace comme stratégique, ce qui est loin d'être démontré. En revanche, pour les pays voisins, l'Algérie et la Mauritanie, l'intérêt géopolitique de la région est évident.

La valeur symbolique du territoire Sahraoui

Tout espace, pour les populations qui l'habitent, est chargé d'une valeur symbolique, non marchande, mais susceptible d'engendrer - quand elle est reconnue - un surplus de profits économiques ou politiques. Dans l'esprit de ceux qui ne l'habitent pas, elle peut être également dotée d'une valeur symbolique, et la perspective de son appropriation peut, du moins au niveau de l'imaginaire, se concevoir

[3] Des chiffres non-officiels évaluent à environ 200 000 personnes les Sahraouis d'origine, vivant actuellement dans les territoires occupés.

comme la promesse de biens (quelle que soit la nature de ces biens) futurs.

Pour les Marocains, simples citoyens ou tenants du pouvoir, la valeur symbolique du Sahara Occidental est à chercher au niveau de l'identité et à celui de l'honneur. Au niveau de l'identité, c'est-à-dire de la construction de l'image de soi à partir de la mémoire de soi, partant de son histoire, le Sahara est le lieu de toutes les origines, et en particulier de l'origine arabe et musulmane, puisque c'est par le sud que sont arrivés les conquérants arabes, et après eux la plupart des dynasties marocaines, des Almoravides aux Alaouites, en passant par les Saadiens. La dynastie actuelle a pour ancêtre fondateur un descendant du Prophète auquel les Marocains attribuent, depuis peu (depuis le début du conflit), une identité "sahraouie". S'ils reconnaissent aux habitants du Sahara une langue, des mœurs et des modes de vie particuliers, ils ne sauraient les considérer que comme des "sujets" du monarque, des sujets lointains, certes, mais en même temps proches puisqu'ils sont… ses cousins. Accepter qu'une partie de ses sujets, et *a fortiori* ses cousins, revendiquent une identité différente et s'emparent en même temps d'un morceau du royaume serait un précédent dangereux… donc au niveau du discours, l'existence de cette revendication est qualifiée d'affront. L'honneur de tous ainsi mis en jeu, il a été facile à Hassan II, sur la base de cette construction, d'emporter l'adhésion unanime de son peuple qui s'est révélé, en cette circonstance, quasiment "plus royaliste que le roi". Perdre le Sahara, serait pour le souverain comme pour ceux de ses sujets qui lui sont fidèles, à la fois perdre la face et amputer le royaume d'un territoire, donc d'un morceau de soi, de son espace comme de sa mémoire, se couper d'un lieu mythique, hautement symbolique de l'origine arabe, musulmane, et même chérifienne du Commandeur des croyants et de nombre de Marocains. Renoncer au Sahara obligerait à reconstruire l'identité nationale marocaine sur de nouvelles bases qui risqueraient de remettre en question les références et les valeurs sur lesquelles repose la légitimité de la dynastie régnante.

Pour les Sahraouis, le territoire du Sahara Occidental, même réduit aux frontières coloniales et donc diminué d'une partie de leurs terrains de parcours ancestraux, est un lieu d'appartenance plus concret. Et cela parce qu'il est un lieu de sépulture. C'est là, sous les sables, que sont enterrés les morts, tous les ancêtres. Les nomades n'ont pas de cimetières, ou très peu. Les morts sont enterrés là où ils meurent, c'est-à-dire partout. À part quelques grands ancêtres fondateurs, ou saints (ils sont souvent les deux en même temps), dont les tombes sont des pôles de pèlerinage connus parce que régulièrement fréquentés, on ne sait pas où sont les morts. Or ce sont les morts qui fondent les vivants. Quand les morts ne laissent pas de traces visibles et que quelques

générations suffisent pour qu'on ne puisse plus les retrouver, c'est l'ensemble du territoire qui devient, dans l'imaginaire collectif, le symbole de cette fondation de soi ; et non seulement de soi mais de ce qui vous lie aux autres, puisqu'on a les mêmes morts. Les morts sont importants, non seulement parce qu'ils sont fondateurs, mais parce qu'ils sont également porteurs de *baraka*. Ce mot, *baraka*, improprement traduit en termes chrétiens par "bénédiction divine", est une substance autant qu'une intention qui se transmet par le corps des vivants comme par celui des morts, et en particulier par les corps, morts ou vivants, qui sont issus du lignage du Prophète. Donc la terre du Sahara Occidental est, aux yeux des croyants, tout entière chargée de *baraka*, valeur symbolique suprême, et non seulement symbolique puisqu'elle a des effets sur les vivants et sur l'espace lui-même.

Le territoire d'origine, quand il est à la fois mythique et vécu, lorsqu'il est celui où l'on est né, où l'on a vécu, et où les morts sont enterrés, est un lieu d'identification premier, c'est lui qui est à la source du sentiment du droit. Droit du sol et droit du sang sont ici liés physiquement puisque le sang des ancêtres, donc de soi, est retourné à la terre. Ce lien pourrait être associé à ce qu'on appelle l'amour. L'amour pour sa terre se confond ici avec l'amour pour ses parents, ses frères et sœurs, ses enfants, tous ces autres qui sont les mêmes et qui sont aussi soi. Or l'amour de soi est inhérent à la vie puisque la haine de soi conduit au suicide. Ceux qui construisent leur narcissisme à partir de la même terre sont liés dans ce qu'on pourrait appeler un même "destin", et ce lien, cette conscience du soi collectif, est un puissant facteur de mobilisation. Pour les Sahraouis, ces Marocains qui veulent occuper leur territoire sont doublement sacrilèges. En s'arrogeant le droit sur le sol, ils s'approprient, et donc souillent, le sang. De là ce statut de "martyr" que les Sahraouis attribuent aux victimes de la guerre du Sahara, et le caractère de *jihad* (guerre sainte) qu'ils attribuent à leur combat. Là encore, la question de l'honneur est en relation directe avec la construction identitaire, mais cette fois des Sahraouis.

De même qu'il est falsificateur de considérer l'image de soi comme le seul enjeu des revendications de ceux qu'on appelle "minorités" ou "marginaux", l'exemple sahraoui montre qu'il serait erroné, voire dangereux, de négliger de prendre en compte la force de mobilisation que le phénomène identitaire recèle, et l'importance des négociations qu'il impose entre soi et l'autre, comme entre soi et soi. On retiendra en conclusion que la construction identitaire du peuple Sahraoui, telle qu'elle a été produite d'un côté par les Marocains et de l'autre par la population Sahraouie, est bien au cœur de la question politique du conflit du Sahara Occidental. En cela l'ONU peut apparaître comme

une formidable caisse de résonance de la contradiction, lorsqu'elle s'essouffle à vouloir émanciper un peuple à partir du recensement de tribus, soit quand elle cherche à établir l'impossible conciliation du droit du sol avec le droit du sang. Si la reconnaissance de son identité par l'autre participe de la négociation, ce n'est pas à l'ONU que la question pourra être résolue, mais lorsque les belligérants accepteront l'un et l'autre, ou l'un ou l'autre, de gré ou de force, de reconstruire leur identité/altérité mutuelle, seul moyen de ne pas perdre "la face" c'est-à-dire… l'image de soi.

LE TEMPS DE L'ATTENTE DANS LES CAMPS DE REFUGIES SAHRAOUIS♦

La population sahraouie est d'origine nomade. Quand on parle des nomades, on pense d'abord à l'espace. Le rapport à l'espace semble être ce qui les distingue fondamentalement des populations sédentaires, qu'elles soient villageoises ou citadines. On évoque rarement leur rapport au temps. Mais peut-on parler d'espace sans parler de temps ? N'y a-t-il pas un rapport dialectique, immédiat, entre le temps et l'espace ?

Pour ouvrir le champ de la recherche sur ce rapport espace/temps chez les nomades - ou cette notion de temps/espace, puisqu'on se place ici dans un questionnement sur le temps -, j'ai réuni quelques données sur la manière de compter, de penser et de vivre le temps dans cet espace particulier que sont les camps de réfugiés sahraouis.

Pour mémoire, je rappelle que le Sahara Occidental, ex-colonie espagnole, est depuis 1975 l'enjeu d'un conflit entre la population Sahraouie, dont une partie est réfugiée en Algérie dans des camps de fortune, et le Maroc qui occupe les trois quarts du pays. Cette lutte pour l'indépendance s'est accompagnée dans les camps de réfugiés d'une révolution sociale, dont on retrouve l'écho non seulement dans l'organisation de l'espace mais dans l'organisation du temps.

Le temps dans la mémoire collective

De manière plus explicite ici qu'ailleurs, parce qu'ils résultent d'une volonté politique, il y a, pour les Sahraouis réfugiés, des temps qu'il est bon de retenir et d'autres qu'il convient d'oublier.

♦ Communication présentée en 1998 aux Journées IPRESCO "Les temporalités sociales", organisées par le département de Sociologie de l'université de Poitiers, 20-21 novembre.

Les temps que l'on retient : l'Islam, le Peuple, la Nation

Les temps forts de l'histoire récente sont mis en exergue à la fois dans l'organisation de l'espace et dans l'organisation du temps. On les retrouve comme toponymes d'une part, et comme moments ritualisés de l'autre.

Nommer l'espace : les toponymes

La manière de nommer l'espace porte la double marque de l'exil et de la révolution sociale. Trois dates, se référant à trois moments considérés comme fondateurs de l'identité, sont en permanence rappelées du fait qu'elles servent à nommer trois sites où sont implantées les principales écoles des camps de réfugiés :

- L'école du 12 octobre (date anniversaire de l'Union Nationale, qui marque en même temps l'abolition du tribalisme et la naissance du peuple sahraoui, déclarée solennellement lors d'une assemblée générale des chefs de tribus tenue en 1975).
- L'école du 27 février (date anniversaire de la fondation de la RASD, proclamée en 1976 en territoire algérien).
- L'école du 9 juin (ainsi nommée en souvenir d'El-Ouali ould Mustapha Sayed, le fondateur du Front Polisario mort au combat en 1976).

Il s'agit ici d'un phénomène qui pourrait être rapporté au mythe de fondation de l'identité Sahraouie, les dates ainsi retenues étant destinées à devenir, pour les générations futures, un temps mythique.

À côté de ce temps mythique, est rappelé, dans la toponymie, un espace mythique, parce que perdu : tous les autres noms attribués aux différentes parties des camps de réfugiés sont des doublets de la toponymie du pays d'origine. Aucun nom nouveau ne peut y apparaître. L'exil se présente ainsi comme un arrêt du temps et une anomalie de l'espace.

Cette projection du passé dans le présent, par l'inscription de signes dans l'espace, est aussi projection du présent dans le futur puisque le temps mythique est exclusivement réservé à des écoles, donc associé à la jeune génération, et que tous les noms de lieux se réfèrent à un ailleurs situé dans le passé, mais qui doit être aussi l'ailleurs de demain. Il y a là, de toute évidence, l'affirmation d'une volonté, et même d'une idéologie, du type : "la liberté ou la mort".

Le camp de réfugiés n'est qu'un lieu de passage, qu'un moment de transition, une parenthèse du temps marquée par le malheur, entre deux temps mythiques ; un accident de l'histoire qui a pour vocation de

disparaître quand l'exil prendra fin, que les camps seront démontés et que leurs noms n'auront plus lieu d'être. Tandis que l'inscription spatiale des dates marque la rupture entre le passé et le futur, la connotation d'ubiquité des noms de lieu peut être lue comme le signe d'un refus du présent. Mais un présent qui dure depuis 23 ans... ce qui fait tout de même... une génération.

Nommer le temps : le calendrier

Le calendrier officiel est double, comme dans tous les pays musulmans. Il superpose le calendrier solaire Grégorien au calendrier lunaire musulman. Il est donc rythmé, outre par les fêtes religieuses - constitutives d'une identité qui se réfère à l'ensemble de la communauté des croyants -, par des fêtes nationales positionnées en regard du "temps universel". Ces fêtes commémorent la naissance des Sahraouis en tant que peuple parmi les peuples, ainsi que les principales phases de leur émergence sur la scène du monde (le mot "nation" a pour origine *natum*, supin du verbe latin *nasci* signifiant "naître"). Les fêtes nationales (le 27 février, date anniversaire de cette "naissance", étant la principale), favorisent la production et la reproduction de l'identité collective, une identité qu'il est d'autant plus important d'affirmer qu'elle est davantage précaire, récente, et que sa légitimité est un enjeu politique premier, à l'intérieur de la société comme à l'extérieur. Les Sahraouis se sont réunis en peuple pour construire une nation, et ont créé une nation pour cimenter le peuple. Dans un contexte international où seuls les groupes sociaux reconnus comme "peuples" ont la possibilité, si ce n'est d'être écoutés, du moins de se faire entendre, on mesure l'importance, certes symbolique, de l'existence de ces fêtes "nationales".

Les temps que l'on oublie : les mythes, la tribu, les ancêtres

S'il est bon de rappeler et de se rappeler qu'on est un peuple, il est préférable d'oublier qu'on fut un ensemble de tribus, et que chaque tribu avait son identité propre, et un nom généralement dérivé de son père fondateur, ou ancêtre éponyme. Ainsi omet-on désormais de célébrer cet autre temps qui était, lui aussi, inscrit dans l'espace et dans les anciens calendriers : on ne fait plus de pèlerinages sur la tombe des ancêtres et des saints, et l'on ne dote plus, comme on le faisait jadis, chaque année d'un nom particulier. L'année ainsi qualifiée correspondait au calendrier Julien, introduit par les Romains dans le monde berbère avant l'arrivée des Arabes. Elle commençait au mois d'octobre, avec les premières pluies, et chaque région, voire chaque

tribu, dotait la période écoulée du nom de l'évènement le plus marquant.

Le temps historique, ainsi découpé en années solaires, n'était donc pas décompté, contrairement au temps religieux du calendrier lunaire, et il n'avait pas d'an 1, pas de commencement. L'histoire des pasteurs était directement raccrochée, dans la mémoire des vivants, à l'origine de l'homme, même si la plupart ne pouvait réciter que la liste des noms des quarante ou cinquante dernières années. Entre les deux, entre les chroniques locales ("récentes" à l'échelle de notre vision de l'histoire), et l'apparition d'Adam et Eve sur la terre, n'étaient retenus que l'époque du Prophète et l'histoire des premiers siècles de l'Islam, moment fondateur essentiel pour la construction identitaire des musulmans. Mais seuls les lettrés étaient dépositaires de cette connaissance sur le temps du sacré, eux seuls suivaient le décompte des années de l'hégire et pouvaient réciter la liste des mois lunaires. En revanche, les bergers - c'est-à-dire la plupart des éleveurs - étaient capables de repérer les douze mois du calendrier Julien par l'observation des astres, en établissant toute une série de correspondances entre les mansions solaires (le système zodiacal) et les mansions lunaires. Ils identifiaient ainsi le premier jour de l'automne, de l'hiver, du printemps et de l'été, et distinguaient les quarante jours les plus froids et les quarante jours les plus chauds de l'année. Le comptage du temps résultait donc de la superposition de la science des savants et de celle des "ignorants" (c'est ainsi que les lettrés qualifiaient les pasteurs illettrés).

À ces deux calendriers initiaux s'est ajouté le calendrier Grégorien, introduit par les Espagnols, qui a d'abord supplanté le calendrier Julien dans les villes de la colonie, puis s'est imposé parmi les ruraux qui ont rejoint les camps de réfugiés au moment de l'exode, la jeune république ne pouvant faire autrement que de vivre au rythme des nations du monde. Malgré cela, le calendrier Julien, attaché à la vie des tribus d'antan, reste une référence majeure pour l'ancienne génération, qui continue à se situer dans le temps selon... trois calendriers.

Les rythmes de la vie sociale

Il est impossible de détailler ici la totalité des activités physiques et sociales qui font la vie des réfugiés. Il a cependant semblé intéressant de présenter les éléments qui participent à en rythmer le cours.

J'ai été frappée, lors de mes premiers séjours dans les camps, par la fréquence avec laquelle on me demandait l'heure au cours de la journée. Et bien souvent les gens qui me sollicitaient ainsi avaient des

montres, mais des montres électroniques dont la pile s'était arrêtée. C'était étrange, et même pathétique, de voir tous ces nomades immobilisés en plein désert, depuis 23 ans dans l'attente, et qui me demandaient, ou se demandaient à chaque instant : "quelle heure est-il ?", "quelle heure est-il ?".

J'avais rencontré ces populations une quinzaine d'années auparavant, lors de mes premières enquêtes de terrain dans le Nord de la Mauritanie, or, dans les campements nomades, ou même dans les villes où les pasteurs s'étaient sédentarisés après une longue période de sécheresse qui avait décimé la majeure partie du cheptel, je n'avais pas gardé souvenance d'une telle préoccupation. Les gens n'avaient pas besoin de moi pour savoir quel était le moment de la journée, et ils n'avaient pas non plus besoin d'une information si précise sur ce qu'on appelle "l'heure". D'ailleurs l'usage de la montre n'était pas aussi répandu que dans les camps de réfugiés.

Dans l'arabe local, on distingue le moment *sa'at* (qui est "l'heure" en arabe classique), et l'instant *waqt* (le temps présent en arabe classique). Les pasteurs ne distinguaient que six instants au cours de la journée : celui ou le soleil passe au zénith (le terme est d'origine arabe) et ceux des cinq prières[1]. Le matin, l'heure de la première prière est celle où l'on peut distinguer un fil blanc d'un fil noir. Ensuite, on se fie à la course du soleil : on se repère en mesurant la longueur de son ombre, une longueur qui varie évidemment en fonction des saisons, mais les bédouins n'ont pas seulement la science de l'espace, ils ont aussi la science du temps. Pour le reste, il suffisait à la société de pouvoir désigner ce qu'on peut appeler en français des "moments", soit les plages de temps qui séparent ces six instants. Si le repérage des instants était donc nécessaire à la vie religieuse, la majeure partie de la vie sociale s'organisait en fonction des moments. Ces distinctions et ces techniques de repérage sont encore utilisées par les réfugiés de la première génération. Pour les autres, tout a changé, car la référence à l'instant, à tous les instants, est devenue une nécessité sociale, en particulier pour la seconde et la troisième génération. Dans les camps, et malgré l'apparente inactivité des populations (puisqu'il n'y a pas de vie économique), ce n'est plus le moment, c'est l'instant qui domine. Demander l'heure (de la montre) à quelqu'un peut se traduire littéralement non par "quelle heure est-il ?", mais par : "quel instant (présent) est-il ?". Il semble que les Maures soient les seuls arabophones à utiliser cette expression.

---

[1] Dans les groupes religieux, ou dans certaines confréries, d'autres prières sont ajoutées qui toutes doivent être accomplie en un moment précis de la journée.

Si l'instant prédomine dans les camps de réfugiés, les moments de jadis n'ont pas pour autant disparu. Analyser l'ensemble de ces instants et de ces moments reviendrait à exposer dans le détail le déroulement de la vie sociale. D'une manière certes schématique, on distinguera dans cette première approche les activités associées à l'instant - qui imposent donc de savoir "quelle heure il est" -, de celles qui se réfèrent aux moments.

L'instant

L'inquiétude manifestée pour l'heure de la montre est à mettre en relation avec un domaine d'activités auquel est associé tout ce qui est de l'ordre du "travail" pour les adultes, et de l'école pour les enfants, toutes choses qui apparaissent dans la société des camps comme un véritable "devoir national" auquel personne ne pourrait se soustraire sans déchoir[2]. Les Sahraouis ont mis en pratique une organisation qui donne à chacun un rôle, une place et une fonction, à travers un ensemble de tâches d'utilité publique. Pour recevoir sa part de l'aide alimentaire, chaque personne adulte doit d'abord être inscrite dans un "comité", lui-même rattaché à l'un des cinq secteurs d'activité : la santé, l'éducation, la production - artisanale ou agricole -, le croissant rouge (s'occupant de la distribution alimentaire) et, jusqu'en 1995, la "justice"[3]. Elle doit en outre remplir ses devoirs civiques en constituant avec quelques personnes un petit groupe de discussions dit : "cellule politique de base". Chaque citoyen est également sollicité pour rejoindre l'une des trois "organisations de masse" : l'Union des Femmes, l'Union des Travailleurs et l'Union de la Jeunesse. À cela il faut ajouter l'organisation fréquente de "campagnes" (d'hygiène, de construction, de réception des étrangers, etc.) et de concours (entre quartiers, entre camps, etc.). À côté des rythmes scolaires qui contraignent désormais les familles, tous ces travaux ou occupations ont lieu à date fixe et heure fixe, puisqu'ils requièrent une organisation collective. Elles imposent donc à chacun de respecter un "programme" et des horaires, ce qui donne à l'instant une importance inédite à l'échelle des pays sahariens. Lors des premières années et pendant

---

[2] Cette focalisation sur le "travail" et la scolarité des enfants a diminué d'intensité depuis quelques années, une sorte d'essoufflement se faisant sentir chez les réfugiés.

[3] Les femmes des comités Justice étaient chargées de tout ce qui concerne l'alliance : les négociations avec les familles, l'organisation de la cérémonie et de la fête, l'installation de la nouvelle épouse (dotée de métrages de toile dont elle devait faire sa tente, et d'un trousseau comportant les quelques éléments de premières nécessités du jeune ménage : natte, couvertures, marmite, etc.).

toute la durée de la guerre, cette organisation de la vie sociale a mobilisé toutes les énergies des habitants des camps, c'est à elle qu'ils doivent leur survie et la qualité - certes relative - de leurs conditions d'existence. Aussi les individus ont-ils fortement intériorisé un rapport au "temps" de la montre dont la rigueur surprend.

Les moments

Il convient d'associer à la notion de "moment", d'une part les rythmes du corps, et d'autre part les plages de temps réservées à la partie de la vie sociale qui ne requiert pas l'usage de la montre.

Les rythmes du corps

Le corps humain impose des rythmes - fonctionnels - auxquels toute culture apporte des réponses qui participent à définir les temps sociaux. Les rites, également, sollicitent le corps et l'obligent au respect de rythmes, qu'il s'agisse de codes de communication (les salutations, le thé, les échanges, les célébrations), ou de pratiques religieuses imposant une gestuelle commune (comme la prière) ou des contraintes respectées par la communauté (le ramadan), et qui scandent le déroulement des jours.

Un autre élément, "naturel", est particulièrement perceptible dans les pays sahariens, en ce qu'il accompagne tous les moments dont l'intériorisation n'est alors plus seulement mentale, mais également physique : la chaleur et le froid, l'ombre et la lumière, la qualité de l'air. Le climat saharien, singulièrement contrasté sur la hamada de Tindouf, se caractérise par des écarts très marqués de température entre le jour et la nuit, au cours de la journée et au cours de la nuit. Les saisons et le cycle de la lune accentuent ces contrastes et sont également d'une grande importance pour la vie sociale : l'activité nocturne croît et décroît avec la lune, ce "soleil de la nuit" ; l'activité diurne croît et décroît avec la chaleur qui, elle, varie considérablement tout au long de l'année. Alors que pendant les nuits sans lune de l'hiver les gens se calfeutrent chez eux pour dormir, les nuits de pleine lune et d'été sont des moments d'activité festive intense, d'autant que l'été est également une période de vacances scolaires, et que tous les jeunes sahraouis étudiant à l'étranger rentrent dans les camps. Pendant les nuits d'été, malgré la chaleur écrasante, les campements sont joyeux : la musique résonne un peu partout, les tentes sont largement ouvertes et la plupart des gens dorment dehors, ou plutôt veillent dehors, car ils

passent la plus grande partie du jour à dormir. Dans la journée, en effet, ils sont anéantis par la chaleur, la vie sociale semble arrêtée.

La plupart des moments de la vie sociale sont ainsi associés à des sensations corporelles de chaud, de froid, et de transitions entre les extrêmes, la douceur étant ce moment béni, intensément goûté et toujours fugitif. C'est quelque chose qui passe, qu'on espère, qu'on saisit, et puis qui vous échappe.

Les rythmes de la vie collective

Les moments de la vie collective comme les repas, la cérémonie du thé, les veillées, les fêtes, etc., sont des éléments relativement connus. J'attirerai plus volontiers l'attention sur le fait que, chez les nomades qui n'ont pas d'habitat en dur, chacun vit en permanence sous le regard de tous et la limite physique, matérielle, qui sépare chez les sédentaires ce qu'on appelle l'espace privé et l'espace public n'existe pas : il n'y a pas de murs.

Les besoins sociaux universels qui sont liés à cette démarcation tangible sont remplacés ici à la fois par l'intériorisation d'un code de comportement extrêmement complexe, et par une distinction entre des moments. C'est dire que dans le même espace, le mode de relations sociales va changer en fonction du moment, alors que chez les sédentaires, il changera surtout en fonction des lieux, même si cette notion de "moments" est également présente. On pourrait croire que les réfugiés, immobilisés depuis plus de vingt ans, ayant construit des bâtiments en dur à côté de leurs tentes, ont acquis des habitudes de sédentaires. Pourtant, les codes n'ont pas changé.

Ce déficit de frontière marquée entre l'espace privé et l'espace public oblige toujours chacun à ménager des moments, et devoir ménager des moments engendre une autre obligation, omniprésente dans la société saharienne : l'attente. La patience est une qualité - ou un art - fortement développé, valorisé, dans la culture bédouine. Jadis, la vie pastorale soumettait les pasteurs aux aléas du climat : il fallait attendre les pluies, sans jamais savoir si elles allaient ou non tomber, ni où, chercher les pâturages ou attendre qu'ils verdissent, attendre les temps de regroupement ou de dispersion des campements. Attendre celui-là qui était parti chercher un chameau égaré, ou cet autre qu'on savait à la chasse ou à la guerre. Tout le monde était mobile, et tout le monde s'attendait. Celui qui partait ne disait pas "je pars en voyage", mais "je m'absente". En plus d'attendre les absents, lorsque enfin ils arrivaient, on devait encore attendre le moment, puisqu'on n'avait pas de lieux pour se soustraire aux regards. C'est dire que même la présence contraignait - et contraint toujours - à l'attente, l'attente du temps/espace autorisé par le code de comportements.

Dans ce domaine, les interdits sont souvent référés à la pudeur et à la honte, et ils sont multiples. Ils peuvent, par exemple, se traduire par l'obligation d'évitement entre les personnes, ou d'évitement relatif. C'est le cas des relations entre aînés et cadets, beaux-pères et gendres, parents et enfants, cousins et étrangers, etc. Pour mener à bien son projet, qu'il s'agisse d'exprimer quelque chose ou de faire quelque chose, chacun doit attendre que tel autre qui est là soit parti, ou bien au contraire attendre cette occasion si fugace qui va le mettre en présence d'un seul, en dehors si ce n'est du champ visuel mais au moins du champ auditif des autres - de tous les autres ou de certains autres -. Le domaine de l'affectivité est sévèrement contrôlé, même une mère ne peut pas manifester en public sa tendresse pour son enfant, elle devra se cacher, c'est-à-dire attendre, toujours attendre…

À cette attente du moment propice, il faut ajouter, dans les camps de réfugiés, l'attente permanente de la présence des proches. La scolarité impose aux mères de se séparer de leurs enfants de plus de douze ans pendant de très longues périodes, puisqu'ils sont d'abord envoyés en pension dans un des deux camps/écoles, puis surtout à l'étranger. Attente aussi entre les hommes et les femmes car la plupart des femmes vivent dans les camps alors que les hommes, tous combattants à partir de 18 ans, sont cantonnés dans les régions militaires et ne rentrent chez eux que tous les trois mois pour une brève période.

Et au-delà de toutes ces raisons d'attendre, il y a l'attente du référendum, de la fin du conflit et de l'indépendance, l'attente des retrouvailles avec les parents restés de l'autre côté du mur ou vivant dans les pays voisins, l'attente de la fin de l'exil, de ce moment, de cet instant où l'on va pouvoir enfin bouger. Bouger c'est-à-dire plier bagages, déménager, et rentrer chez soi.

L'absence et l'attente sont constitutives du temps des réfugiés, un temps nié mais compté, un présent refusé mais vécu, organisé collectivement, "socialisé" le plus possible, un temps-douleur qu'on essaye d'oublier en rêvant à cet ailleurs dans lequel on fait se rejoindre le passé et le futur.

LE ROLE DE LA FEMME AU SAHARA OCCIDENTAL♦

Le 23 octobre 1993 s'est tenue à Paris une journée d'étude intitulée "Présent et avenir des femmes sahraouies"[1]. Anthropologue des sociétés nomades du Nord-Ouest saharien, j'ai été invitée par Baba Sayed, alors représentant du Front Polisario en France, à présenter une communication bien que je n'aie pas encore eu le loisir d'enquêter directement dans les camps de réfugiés de Tindouf. À partir de mes travaux de recherche, effectués sur les Rgaybat de Mauritanie dans les années 1970-80, j'ai pensé qu'il pourrait être intéressant de réfléchir sur le rôle social de la femme saharienne aux époques précoloniale et coloniale, et d'apporter ainsi un angle de vue particulier - anthropologique - sur les transformations contemporaines de la place et du rôle de la femme dans la société sahraouie. La vivacité des réactions et l'intérêt des polémiques que cette intervention a fait naître dans l'assistance maghrébine tendent à montrer que les points soulevés par cette approche devraient être présents dans le débat sur l'avenir de ces sociétés.

L'idéologie du sang

Depuis vingt ans, le peuple sahraoui, sous la direction du Front Polisario, se bat, à l'intérieur de ses contours, contre ce qu'il nomme le "tribalisme"[2]. La lutte de libération nationale doit être accompagnée d'une révolution interne dont l'objectif est l'effacement des inégalités

---

♦ Paru en 1996 dans : *La Pensée* n° 308, 115-124.

[1] Parrainée par la fondation France-Liberté.

[2] Le Front Polisario a très peu fait état, à l'extérieur, de cette lutte contre le système tribal, préférant sans doute donner l'image d'une république "démocratique" sans faille. On trouve donc rarement de références écrites sur cet aspect de la révolution interne. Dans les premiers tracts, des formules générales comme le mot d'ordre de "mobilisation des masses" sont préférées à l'évocation - perçue comme dangereuse - de l'abolition du tribalisme. À l'intérieur, au contraire, les jeunes dirigeants, dès le début des années 1970, ont développé une campagne active sur ce thème. Dans les camps de réfugiés, des slogans dénonçant le "tribalisme" comme "crime" contre la "nation" ont été répandus, sur les murs, dans les écoles, etc., et chacun a été encouragé à "oublier" son appartenance à la "tribu" et à lui substituer l'appartenance au peuple, parfois présentée comme une seule et grande "tribu".

sociales (affranchissement des derniers esclaves, libération de la femme, reniement des anciennes hiérarchies, etc.). Mais qu'est-ce qu'une société "tribale" ? Sur quoi reposent ces inégalités, facteurs de division, qu'il s'agit d'abolir ? Différentes sociétés, dans le temps et dans l'espace, ont été qualifiées de "tribales" par les Occidentaux (voyageurs, militaires, colons, universitaires et chercheurs). On ne saurait donc donner une définition unique du phénomène "tribal", valable en tous lieux et à toutes les époques. Derrière le mot se cache une vision évolutionniste de l'histoire humaine, réductrice et dangereuse. Pourtant, ces sociétés "tribales", organisations politiques, économiques et sociales complexes et chaque fois différentes, ont au moins un point commun : on appelle communément "tribu" un ensemble d'individus et de familles qui se disent descendre d'un ancêtre commun, homme ou femme, parfois même animal, force surnaturelle ou personnage mythique (totems). Dans le monde arabe, cette origine unique (réelle ou fictive) est donnée par un homme (l'ancêtre fondateur, bien souvent éponyme), et se transmet de génération en génération par les hommes, ou plus précisément par le sang des hommes. C'est donc une idéologie du sang : ce qui fait qu'un enfant appartient par la naissance à telle ou telle lignée masculine, à telle ou telle tribu. Dans le monde maure[3], comme dans bien des régions du monde arabe, la référence au sang est l'élément fondamental d'une construction identitaire individuelle et collective qui situe d'emblée l'individu dans un emboîtement de groupes sociaux : la famille, le lignage, la lignée, la tribu, la confédération (les termes français ont été repris à l'époque coloniale par les populations concernées). À chaque niveau d'appartenance correspond un réseau de solidarités et de rivalités producteur de droits et de devoirs - économiques, sociaux et politiques - auxquels personne ne peut véritablement échapper, et qui conditionnent lourdement le déroulement de l'existence de chacun.

Quelle place cette idéologie accorde-t-elle à la femme ? En apparence aucune, puisqu'elle repose sur cette vieille idée méditerranéenne que la femme ne transmet pas son sang à sa descendance. L'enfant, quel qu'il soit, est toujours fils (ou fille) de son père (au sens social des termes). Ainsi les conquérants arabes qui ont fait souche dans l'Occident saharien à partir du XIIIème siècle, épousant des femmes berbères, ont-ils engendré des enfants arabes de "race

[3] Le monde "maure", habité par des populations arabo-berbères d'origine nomade et parlant le dialecte arabe *hassaniya*, s'étend du nord au sud des confins algéro-marocains jusqu'aux pays sédentaires de la rive nord du Sénégal, et d'ouest en est du rivage de l'océan Atlantique jusqu'aux lisières du monde touareg (Mali).

pure”. Dans la société saharienne, comme dans l’ensemble du monde arabe, la notion de métis n’existe pas, pas plus d’ailleurs que la notion de bâtard.

Cette idéologie n’est pas propre au Sahara occidental : quand l’Aga Khan III a épousé la bégum Andrée, fille d’un aubergiste d’Aix-les-Bains, seule la cour d’Angleterre en a été scandalisée. Voilà trois générations que les Aga Khan épousent des femmes occidentales sans que le sang de l’Imam Ali qu’ils charrient dans leurs veines en ait été altéré, du moins aux yeux des Ismaéliens, fussent-ils généticiens. Ainsi la référence au sang est-elle une idéologie qui assume les contradictions les plus vives sans rien perdre de sa force.

Du côté masculin, la société saharienne se présente traditionnellement comme une juxtaposition de grandes familles dans lesquelles les individus sont initiés dès leur plus jeune âge à la science des généalogies. L’enfant doit acquérir la connaissance des ramifications multiples de son arbre généalogique qui lui permet d’identifier ses cousins, puis il apprend à mémoriser les critères d’identification des communautés voisines de la sienne. Mais avant toute chose, on lui enseigne, avec l’histoire du Prophète et de ses compagnons, les noms des principales “tribus” de l’Arabie de l’époque islamique, qui reste un pôle de référence majeur pour les populations arabes (et arabisées). Parvenu à l’âge adulte, il peut alors se représenter la société globale comme un ensemble de points reliés par un réseau de traits, convergents ou divergents, qui s’étirent, parallèles à la ligne du temps : les plus savants ont appris à décliner l’un après l’autre tous les noms de la chaîne des hommes qui les relie au Prophète Mohammed, ou à tel ou tel de ses compagnons ; d’autres vont encore plus haut, remontent jusqu’à l’origine de l’homme, jusqu’au père suprême : Adam.

Cette idéologie n’a évidemment pas pour seule fonction d’éliminer la femme du champ des représentations. Au-delà de la construction identitaire, elle est source d’enjeux, tant dans le domaine politique que dans la sphère économique, en ce qu’elle propose une hiérarchie des sangs : du plus noble (celui du Prophète) au plus vulgaire (celui de l’esclave noir). À cette représentation d’un système figé, donné par la règle de la filiation patrilinéaire, s’oppose, dans les pratiques, une dynamique sociale fondée sur des stratégies individuelles et collectives au cœur desquelles il est intéressant d’examiner le rôle de la femme.

De l'idéologie aux pratiques

Dans un milieu géographique aussi précaire que le Nord-Ouest saharien, le destin des communautés nomades n'était jamais acquis, et l'on constate, dans l'histoire, une grande mobilité des hommes. Chaque groupe, chaque "tribu" a connu son heure de gloire presque toujours suivie d'une période de déclin, d'une redistribution des populations et des territoires, se traduisant souvent par un glissement des pasteurs du nord vers le sud[4]. La colonisation du Sahara a considérablement freiné cette dynamique, interdisant l'expression guerrière des rapports de forces et la reproduction des territoires "tribaux".

Société sans État ni frontières, la grande famille nomade qui formait le noyau de chaque communauté était structurellement contrainte à l'élargissement. À l'époque, en effet, seul le nombre faisait la force, les techniques guerrières et les armes utilisées étant les mêmes pour tous. La force permettait le contrôle du territoire, c'est-à-dire la priorité d'accès aux ressources pastorales et la sécurité des tentes et des troupeaux indispensables à la reproduction de la société. Les groupes les plus faibles faisaient allégeance aux plus forts pour avoir accès aux pacages, et versaient même, parfois, redevances et dons en contrepartie. Le sang, si prestigieux fût-il, ne donnait ni le droit à la terre - la propriété des terres de parcours dites "mortes" est contraire au droit islamique -, ni la puissance de vaincre. En revanche, l'identité de sang - réelle ou fictive - pouvait jouer un rôle important dans la cohésion des individus et des groupes.

Pour pallier les limites de l'idéologie du sang qui les condamnait à la seule évolution naturelle de la démographie, les sociétés arabes ont inventé deux choses : l'adoption et la manipulation des généalogies. L'adoption est l'intégration à la communauté d'un individu ou d'un ensemble d'individus étrangers. Pour grossir leurs rangs masculins, les hommes en adoptaient d'autres et, pour entériner l'alliance, ils donnaient aux arrivants une femme en mariage, déclarant ces nouveaux beaux-frères, et leurs descendants, de la même "tribu" qu'eux, partant du même sang qu'eux. Il y avait donc ainsi des sangs perdus ou

---

[4] Les seuls exemples connus de la tendance contraire, du sud vers le nord sont la remontée vers le Maroc et l'Espagne du mouvement Almoravide au XIème siècle, puis le mouvement politico-religieux des fils de Ma el-Aïnin qui tentèrent un instant de prendre la tête de la résistance sud-marocaine en 1912 avec le projet de renverser la dynastie alaouite. Ces deux mouvements furent en réalité plus marocains que sahariens, et s'appuyèrent sur des contingents levés dans les montagnes berbères. Les premiers, victorieux, s'en allèrent fonder Grenade ; les seconds furent écrasés par la colonne Mangin sous les murs de Marrakech.

métamorphosés, phénomènes étranges qu'on s'empressait d'oublier : la mémoire sociale était sélective pour le bien de la communauté[5].

Pour avoir une chance d'incorporer beaucoup de monde et d'accroître ainsi sa puissance, il fallait pouvoir se targuer d'une noble origine. Ceux qui avaient un sang de qualité reconnue en regard de la hiérarchie disposaient d'un atout qui pouvait prendre de l'importance s'il venait s'ajouter à d'autres. En revanche si, par le seul pouvoir des armes, du nombre ou de la richesse, un groupe d'origine obscure était devenu un pôle attractif, il avait toujours la ressource de manipuler les généalogies : il se découvrait un ancêtre de noble origine et s'inventait un mythe de fondation. S'il lui était évidemment difficile de faire admettre cette "promotion" à ses contemporains, il n'était pas impossible, par une propagande tenace, quelques "preuves" écrites, et après plusieurs générations, d'inscrire cette nouvelle identité dans l'esprit, d'abord, des jeunes membres du groupe, puis, progressivement, des membres des groupes voisins. L'arbre généalogique des Rgaybat est très révélateur à cet égard.

On retiendra ici l'importance du rôle de la femme dans les stratégies d'adoption : caution vivante d'un processus de captation de gendres[6], les filles données en mariage à des étrangers que l'on souhaitait attirer favorisaient l'accroissement du nombre des hommes et participaient au renforcement politique de leur groupe d'appartenance sur l'échiquier local.

L'échange des femmes comme garant de la cohésion sociale

Le second rôle de la femme est probablement le plus important, du moins pour qui s'interroge sur le devenir de ces sociétés. En faisant l'analyse des mariages conclus sur plusieurs générations dans les lignées prestigieuses, on voit comment la circulation des femmes entre les familles permettait à l'époque précoloniale de réguler les relations entre les hommes, relations qui oscillaient en permanence entre rivalité et alliance, protection et dépendance.

---

[5] Le terme français "adoption" - incorporation serait plus juste - induit un paradoxe : qu'on songe aux réticences de la société arabe quant à l'adoption des enfants, réticences dont l'argument essentiel est la différence irréductible des sangs qui rend difficile, si ce n'est impensable, la transmission des droits successoraux.

[6] Cette captation s'accompagne de la manipulation du modèle patrilocal puisque, à terme, il s'agit de dissimuler la pratique matrilocale qui a permis l'adoption-incorporation.

D'une manière générale, les femmes sahariennes avaient tendance à n'épouser que les hommes de leurs "tribus". Ce qu'on appelle en anthropologie "l'aire matrimoniale" recouvrait pratiquement[7] l'aire pastorale. En cela le rôle de la femme était de maintenir et de reproduire la cohésion entre les hommes de son groupe. Or, en l'absence de droit d'aînesse qui aurait désigné d'emblée le cheikh de chaque fraction[8], les rivalités étaient vives entre les grandes familles. Elles s'estompaient dès qu'un danger menaçait la communauté, mais rejaillissaient au moindre répit. Ces rivalités internes se cristallisaient en général autour de deux partis, l'un qui avait le leadership, l'autre qui réunissait autour d'un nouveau leader potentiel tous les contestataires. Cette organisation bipolaire de la vie politique se reproduisait à tous les échelons de la société. L'échange des femmes entre les différents segments sociaux (familles/campements, lignages/fractions) entretenait, entre les unités potentiellement rivales, un ensemble de relations fait d'allées et venues constantes, de transferts de dons, de visites et d'assistance obligatoires, de rencontres à l'occasion des fêtes, etc., dont le nœud central était (et reste) le lien affectif indissoluble qui unissait (unit) la mère et la fille. Au-delà de sa mère, toute femme était (est) attachée à ses grands-mères, à ses tantes et cousines paternelles et maternelles (qui se retrouvaient régulièrement chez l'une ou l'autre grand-mère), et bien entendu à ses sœurs. Or, du fait du mariage et de la nomadisation, ces femmes étaient éclatées entre les lignées d'hommes, elles vivaient souvent dans des campements ou des fractions différentes, et restaient parfois séparées pendant de longues périodes. Pourtant, même s'il était rare que l'occasion leur soit donnée d'être réunies dans un même lieu au même moment, toutes ensembles,

---

[7] En réalité les choses sont plus nuancées : les femmes pouvaient être échangées entre des communautés voisines, si le besoin de renforcer des alliances politiques ou économiques se faisait sentir. Des femmes rgaybat sont ainsi parties vivre dans la tribu de leurs époux, et des gendres rgaybat ont même été captés par d'autres communautés. Le phénomène d'exogamie tribale s'est considérablement accentué au cours de la période coloniale, et surtout post-coloniale, en particulier en Mauritanie.

[8] Avant la conquête franco-espagnole, la "fraction" (en arabe *fakhad*, la "cuisse") constituait une unité de nomadisation, un ensemble de campements qui nomadisaient ensemble. C'était de fait l'unité politique minimale de la tribu. Chez les Rgaybat, grands chameliers, ces unités rassemblaient entre 300 et 500 tentes (familles nucléaires et leurs esclaves), selon l'aridité des terrains de parcours. Après la "pacification", ces unités se sont déliées, les campements se sont déplacés par groupes restreints afin de mieux exploiter les ressources pastorales, tout danger d'agression étant écarté. L'importance des chefs de fraction a cependant été renforcée un moment par les autorités coloniales qui leur ont donné des prérogatives qu'ils n'avaient pas auparavant, ce qui a accéléré les mouvements de scission politique des groupes.

elles formaient un réseau de relations serré, force centrifuge s'opposant aux forces centripètes des compétitions masculines. En plus de cette dynamique - de fait - d'une filiation niée dans les représentations, cette parenté féminine était (est) dotée d'une arme singulière : le pouvoir de créer une parenté de lait. Un enfant qui tétait, ne fût-ce qu'une seule fois, une mère qui n'était pas la sienne devenait (devient) le frère de "lait" des enfants de cette femme, et acquérait (acquiert) de ce fait des devoirs de solidarité avec eux (en même temps que des interdits : un frère de lait n'épouse pas sa sœur de lait). À défaut du sang, le lait ouvrait ainsi aux femmes tout un champ d'actions possibles en matière de stratégie d'alliance[9].

La femme avait un troisième rôle essentiel : celui de reproduire le sens des solidarités et d'accentuer ou de neutraliser les clivages. Dans une société patriarcale qui donnait aux aînés une place prééminente, les compétitions internes avaient tendance à introduire, avec le temps, des rivalités entre les fractions issues de scissions entre branches aînées et branches cadettes[10]. Or, au discours "fraternel" qui privilégiait le mariage avec le "fils de l'oncle paternel" (au sens large, puisque le terme est attribué à tous les hommes issus de l'ancêtre commun, y compris les "adoptés"), correspondent, dans la réalité, des pratiques d'alliance orientée contrairement au cas d'exception que représentait le moment de l'adoption (où il arrivait qu'on donnât une fille à un homme de rang inférieur ; mais, dans ce cas, on choisissait parfois l'enfant conçu avec une esclave). Les filles avaient (et ont encore bien souvent) tendance à circuler du bas vers le haut de la hiérarchie (ce qui signifiait à l'époque, et chez les Rgaybat, des cadets vers les aînés)[11]. Mais, là encore, les stratégies étaient complexes, et seule la répétition du sens de circulation des femmes entérinait les relations entre deux

---

[9] Actuellement, dans les camps de réfugiés, les femmes sahraouies évitent de donner le sein aux enfants qui ne sont pas les leurs pour laisser au champ des alliances possibles une ouverture maximale.

[10] Les contours de la fraction sont dessinés théoriquement par les descendants d'un même ancêtre, lui-même descendant en ligne masculine de l'ancêtre commun. Dans la réalité, une fraction était composée d'un ensemble de familles hiérarchisées en fonction des rangs de naissance respectifs de leurs ancêtres de référence (eux-mêmes fils de l'ancêtre éponyme), auquel pouvait être associé un ensemble "d'adoptés" (ou descendants d'adoptés). Chez les Rgaybat quelques fractions sont entièrement issues d'un personnage adopté/intégré à la tribu depuis fort longtemps.

[11] Le terme consacré par les anthropologue est "hypergamie", c'est-à-dire le fait que les femme n'épousent que les hommes d'un rang supérieur au leur, ou à la limite égal. Dans la société maure contemporaine le rang supérieur d'un homme n'est plus uniquement déterminé par sa naissance, il peut être donné par une réussite économique, sociale ou politique reconnue par tous.

familles, deux groupes, voire deux “tribus” : lorsqu’une famille était solidaire d’une autre, sans qu’il y ait de rapports hiérarchiques marqués entre elles, les hommes de l’une épousaient les femmes de l’autre et vice et versa. Lorsqu’une famille, et c’était le plus fréquent, était dans un rapport de subordination avec une autre plus puissante, les femmes de la plus faible épousaient les hommes de la plus forte, et jamais l’inverse. Enfin, lorsque deux familles étaient soit dans un rapport d’indifférence totale ou d’éloignement, soit dans un rapport de rivalité exacerbée, il n’y avait pas, entre elles, de circulation de femmes.

On voit donc se dessiner le tissu social de la manière suivante : les lignages d’hommes peuvent être comparés aux fils de la chaîne, tandis que les femmes circulent latéralement pour former ce qu’on pourrait appeler la trame. Et là où les femmes ne circulent pas, le tissu est disjoint.

Le poids de la culture

Lorsqu’un tel système est en place depuis des temps immémoriaux, il est entré dans la culture. Toute femme saharienne aspirait à épouser un homme issu d’une famille plus élevée ou plus réputée que la sienne. Et lorsqu’il se trouvait déjà, dans sa future belle-famille, une ou plusieurs femmes de son lignage ou du lignage de sa mère - des cousines, des tantes, ou même sa grand-mère -, l’attrait n’en était que plus grand, car la femme mariée allait vivre dans le campement de son époux. Si elle était accueillie par des femmes de *chez elle*, elle s’y sentait plus à l’aise, et les relations de voisinage entre belles-mères, belles-filles et belles-sœurs en étaient facilitées : les hommes n’ont pas le privilège de la rivalité. Comme, dans la société pastorale, il n’y avait pas de vie de “couple” au sens où nous l’entendons en Occident, que le domaine de la “vie privée” était extrêmement restreint et la vie quotidienne essentiellement collective, il était important que la jeune mariée parvienne à établir des relations cordiales avec ses nouvelles compagnes de nomadisation. Réciproquement, les femmes du campement tentaient d’influencer leurs époux pour qu’ils tournent leurs regards vers leur parenté à elles lorsqu’ils étaient en quête de brus pour tel fils ou neveu. Cette circulation permanente des femmes entre les campements renforçait constamment les relations entre les familles alliées : les jeunes femmes s’en allaient accoucher chez leurs mères, les grands-mères élevaient les petits-enfants, et l’on se rendait visite dès que les distances et la saison le permettaient.

Le mariage, dans la société saharienne, n’était donc pas seulement l’union d’un homme et d’une femme, c’était aussi - surtout - un contrat

d'alliance *entre des hommes*. La jeune mariée devenue mère se trouvait placée au cœur d'un nœud de relations masculines qui liait, à travers elle, son père, son frère, son beau-père, son époux et son fils. Les deux premiers - son père et son frère - appartenaient à une famille X, les seconds à une famille Y. Le lien le plus important était sans doute celui qui unissait son frère (famille X) à son fils (famille Y), car de toutes les relations homme/femme les liens entre le frère et la sœur, d'une part, et la mère et le fils, d'autre part, étaient les plus durables. On peut même dire qu'ils étaient (sont ?) indestructibles. Traditionnellement, le sens de l'alliance faisait que l'oncle maternel X était l'obligé de son neveu Y, et que le neveu Y était appelé à être le protecteur de son oncle et de ses cousins maternels X. Pour que les familles X et Y restent donc dans un rapport de réciprocité, il fallait qu'il y ait une circulation de femmes dans les deux sens : qu'une fille de la famille Y épousât un garçon de la famille X, sinon, politiquement pourrait-on dire, la famille X était neutralisée par la famille Y, surtout si un nombre répété d'alliances, sur plusieurs générations, s'effectuaient toujours dans le même sens. À travers la femme se jouait ainsi tout un ensemble de relations présentes et futures entre deux lignées d'hommes.

On comprend pourquoi le contrôle de la circulation des femmes avait une telle importance dans la société pastorale. Mais il ne faut pas oublier que ce contrôle était exercé par les anciens, et que les jeunes hommes devaient eux aussi se soumettre à ces règles. Ce n'était donc pas "les hommes", en général, qui pesaient sur la femme saharienne, mais plutôt les anciens qui pesaient sur les jeunes. Et, parmi ces anciens, il y avait autant de femmes que d'hommes. Tout le monde, en définitive, subissait, comme partout et toujours, le poids de la culture et de la société.

Quel avenir pour la femme sahraouie ?

Dans les années 1970, les jeunes dirigeants du Front Polisario ont mis en place une organisation favorisant, à leurs yeux, l'émergence d'une société démocratique. Sur le point du mariage, ils ont décidé de supprimer la dot et d'accorder aux jeunes gens et surtout aux jeunes filles le droit de se marier librement[12]. Cet allégement des contraintes économiques et sociales avait également pour objectif de multiplier les unions et d'encourager la natalité.

[12] Dans la société maure, seule la première union est imposée à la jeune fille. Une fois divorcée, elle est théoriquement libre d'épouser qui elle veut.

Vingt ans plus tard, on peut s'interroger sur la portée de ces mesures. La société sahraouie a-t-elle effectivement donné aux femmes *l'entière* liberté de choisir leurs époux et fait disparaître *totalement* la pratique de la dot[13] ? Ces mesures ont-elles permis de rompre ou même seulement d'élargir le processus de reproduction du système ? Se pourrait-il que la notion de mésalliance ne soit pas enfouie, comme elle l'est dans toutes les sociétés, au plus profond de l'inconscient collectif ? Les jeunes filles ainsi délivrées de l'emprise familiale peuvent-elles éviter de faire une sélection spontanée entre les hommes "épousables" (au sens du passé) et les autres ? Il est probable que le champ des hommes "épousables" se soit progressivement agrandi au cours de ces années de lutte et de révolution : seule une enquête approfondie sur l'histoire des stratégies matrimoniales dans les camps de réfugiés et, comparativement, dans les zones occupées du Sahara Occidental permettrait d'en cerner les nouvelles limites.

Si le processus révolutionnaire parvient effectivement à diminuer la pression des familles sur le choix du (de la) fiancé(e), qu'en est-il de l'idéologie du sang ?

Pour en juger, il faudrait pouvoir analyser les différentes étapes de la lutte interne contre le "tribalisme", et voir ce qu'il en reste aujourd'hui dans les pratiques et les représentations. On sait que les Sahraouis ont décidé de taire (cacher ?) leur origine "tribale", et qu'ils se sont interdits d'enseigner à leurs enfants la science des généalogies et l'histoire de leurs ancêtres. L'organisation interne du fonctionnement des campements de réfugiés et des institutions républicaines s'est efforcée à la fois de brasser les individus et les familles de la base au sommet, d'éviter la constitution d'unités de voisinage (les femmes) ou d'unités combattantes (les hommes) fondées sur l'appartenance "tribale", et de favoriser la participation de tous aux affaires de l'État. La guerre et les problèmes de l'existence quotidienne ont par ailleurs constitué un facteur d'union puissant : devant l'ennemi commun, les divisions se sont estompées. Mais depuis le cessez-le-feu de 1991, les individus ont recommencé à circuler entre les campements et les pays amis voisins (Algérie, Mauritanie). Les contacts se sont rétablis avec les cousins restés à l'extérieur, réactivant des réseaux de solidarité anciens (transfert d'argent, aides diverses). Leur importance est sans doute marginale, mais pose à nouveau la question du phénomène "tribal" à l'heure où la commission d'identification des

---

[13] D'après nos infomations, il semblerait que depuis le cessez-le-feu et le développement relatif de la circulation de l'argent dans les camps de réfugiés, la pratique de la dot tende à réapparaître ici et là. Des enquêtes seraient nécessaires pour évaluer l'ampleur, la forme et la signification de ce phénomène.

Sahraouis qui seront amenés à participer au référendum d'autodétermination se fonde sur des critères "tribaux" : l'ONU, sous la pression marocaine, reprend partiellement à son compte l'idéologie du sang[14].

On peut essayer de casser les groupes, mais peut-on les empêcher de se reconstituer ? L'individu sahraoui, homme ou femme, peut-il se forger une identité indépendante de sa famille et de son lignage sans renoncer à sa culture ? Les femmes ont sans doute un rôle à jouer dans cette difficile construction nationale, car elles ont le pouvoir non pas de brouiller les cartes, mais de renforcer la cohésion globale : si elles acceptent les mésalliances (ce qu'elles ne peuvent pas faire sans l'autorisation des hommes), si elles sortent du groupe, donnent à leurs frères Arabes, Berbères ou Noirs (les anciens esclaves), Tekna, oulad Délim ou Zerguiyin des neveux utérins Noirs, Berbères ou Arabes, oulad Tidrarin, Rgaybat ou 'Aroussiyin, pour ne citer que les groupes les plus connus, et que leurs filles font de même, allant jusqu'à renverser le sens des hiérarchies traditionnelles, elles parviendront peut-être, après quelques générations, à entrecroiser les liens de la parenté au point que l'ensemble des hommes sahraouis sera pris dans un même filet et qu'il n'y aura plus de ruptures dans la trame du tissu social[15].

Une tâche d'une telle ampleur est-elle compatible avec la notion de liberté de la femme au sens que nous lui donnons dans les pays du Nord ? Est-il possible d'imaginer que, dans sa quête de liberté, la femme sahraouie cesse d'être la sœur de son frère, renonce à être la mère de son fils au sens que cette culture donne à ces relations ? Les

---

[14] En 1995, le processus d'identification des futurs électeurs sahraouis (dans l'éventualité où le référendum d'autodétermination des populations du Sahara espagnol finirait par aboutir), organisé sous l'égide de l'ONU (la MINURSO), se fonde en premier lieu sur le recensement espagnol de 1974 établi sur une base tribale. Les débats sont âpres entre dirigeants sahraouis et marocains sur la définition des critères d'appartenance à retenir pour élargir le corps électoral (cf. Froberville, 1996). Quant aux futurs électeurs, ils sont allés décliner, devant des commissions internationales aidées de vieux cadis, leur identité tribale : tribus, lignages, familles, seul moyen de se voir accorder ou refuser le droit d'être Sahraoui. Le processus d'identification a été interrompu en décembre 1995, Sahraouis et Marocains ne parvenant pas à s'accorder sur les modalités d'identification des populations.

[15] Pour cela, il faudrait que les hommes les laissent faire ; or, si les pères ne marient plus leurs enfants d'autorité, ils ont encore leur mot à dire : les jeunes Sahraouis peuvent toujours se choisir, ils ne pourront s'unir sans le consentement de leurs parents. D'après nos informations, les unions se sont effectivement multipliées entre les différents groupes tribaux, mais on ne saurait mesurer l'impact du phénomène sans données précises. Par ailleurs, ce qui peut être une tendance à un moment de la lutte peut disparaître à la génération suivante.

jeunes révolutionnaires qui tentent de se soustraire à l'autorité paternelle (père et oncles paternels) veulent-ils aussi dénouer les liens affectifs privilégiés qu'ils entretiennent avec leurs oncles maternels ? Est-ce seulement concevable dans une société où le frère cadet n'ose pas fumer et encore moins parler des femmes devant son propre frère aîné ? Et quand tout cela serait possible, ne serait-il pas dangereux, pour la société, que la femme délaisse son rôle de ciment entre les hommes ? Pour la société, mais aussi pour elle ?

L'INSTITUTION DE LA FAMILLE A L'EPREUVE DE L'EXIL DANS LES CAMPS DE REFUGIES SAHRAOUIS♦

Une société nomade sédentarisée dans des camps de fortune, des fils de guerriers transformés en combattants, contraints de laisser à leurs femmes le soin de prendre en charge la vie civile, l'exil pour tous, avec le statut peu glorieux de "réfugiés", tel est l'héritage laissé en 1975 par les Espagnols aux habitants de leur "province saharienne". Depuis lors, les Sahraouis ont compté leurs forces et organisé la lutte. Tous ont dû y prendre part : les hommes, les femmes et les enfants ; et pour ce faire, ils ont été séparés.

Qu'était donc la famille sahraouie du temps du nomadisme et qu'est-elle devenue après vingt-trois ans de résistance active ? Telles sont les questions auxquelles il est possible d'apporter quelques éléments de réponse.

La famille élargie d'autrefois

Au Sahara, la famille était toujours une grande famille. L'enfant n'avait pas pour seuls interlocuteurs son père, sa mère et ses frères et sœurs. Tout le monde se mêlait de son éducation : le rôle maternel semblait décuplé à travers les grands-mères, les tantes, les grandes sœurs et les cousines, tandis que le rôle paternel était réparti, lui aussi, entre le père, les grands-pères, les oncles, les grands frères et les cousins. C'était ainsi, du moins, du temps des *qaba'il*[1], au temps du nomadisme.

♦ Paru en 1998 dans : *Insaniyat, Revue Algérienne d'anthropologie et de sciences sociales*, n° 4, janvier-avril 1998 (Vol. II, 1), Oran, 79-88.

[1] *Qabila* au pluriel *qaba'il*, a été historiquement - et improprement - traduit par les Orientalistes par le termes français "tribu" (*tribe* en anglais). Il est difficile aujourd'hui de se débarrasser de ce terme (les chercheurs marxistes ont essayé, sans succès, dans les années 1970-1980), car il est devenu d'usage courant dans le langage des Africains et des Orientaux francophones. Les Sahraouis par exemple, dans leurs publications françaises, parlent de lutte contre le "tribalisme", de "phénomène tribal", et de "tribus".

La famille nucléaire n'était donc pas le modèle dominant, ni pour les enfants ni pour les couples, et les savoir-faire comme les savoir-être se transmettaient à travers les générations à l'intérieur de la famille élargie. Ainsi l'individu se trouvait-il toujours placé au centre d'un réseau complexe de liens affectifs, sociaux, économiques et politiques, dont il subissait la pression autant qu'il en récoltait les avantages. Cette place, généralement donnée par la naissance, pouvait aussi être négociée, lorsqu'une personne, une famille, ou même un groupe plus large, souhaitait changer de réseau, passer d'une *qabila* à une autre, s'intégrer dans une nouvelle parenté. Car le langage de la parenté était ici, comme ailleurs et toujours, une manière de nommer les relations sociales. Il se référait à des codes de comportements, des usages et des valeurs qui permettaient à chacun de construire son identité et de trouver sa juste place dans le groupe. Une place qui définissait la succession des rôles que l'individu s'efforçait de bien jouer toute sa vie durant, faisant ce que les autres attendaient qu'il fasse, au-delà des impondérables, pour ne pas déchoir. Avant toute chose, il devait préserver le capital de liens qu'il avait reçu en héritage, l'enrichir s'il le pouvait, et le transmettre ensuite à sa descendance.

De cet ensemble de liens, l'anthropologie a retenu deux catégories : la filiation et l'alliance. La première, inscrite dans la verticalité du temps, situe l'individu et sa descendance dans un groupe ; elle est la chaîne du tissu social. La seconde, inscrite dans l'horizontalité de l'espace social, relie ces chaînes par une multitude de fils ; elle est la trame du tissu social. Enfin, avec l'examen des règles de la résidence, il est possible d'appréhender la manière dont le système se traduisait physiquement dans le temps et dans l'espace, d'examiner les lieux et les moments de la reproduction sociale.

Le rôle de la mémoire généalogique dans la construction identitaire

Dans la société saharienne, les règles de la filiation, semblables à celles qui prévalent dans l'ensemble du monde arabe, sont patrilinéaires. C'est dire que tout individu est rattaché à une lignée d'hommes considérés comme "naturellement" identiques puisque la femme ne transmet pas son sang à ses enfants, et que c'est par le sang qu'on se différencie. Avant la lutte de libération nationale, la construction de l'identité des personnes et des groupes passait donc par le repérage de tous les gens vivants et morts dans le corps desquels coulait, ou avait coulé, le même sang. C'est pourquoi le premier d'entre eux, l'ancêtre de référence, qui avait légué son nom et son rang - en regard de la hiérarchie qui préside aux représentations arabes de

l'histoire de l'humanité -, était l'élément déterminant de la définition de chacun, partant de l'image de soi. Bien sûr, tout cela n'était qu'un discours idéologique, mais dans une société où la matérialité des choses était si ténue, où l'abondance était passagère et la propriété provisoire -, la production pastorale est périssable par essence et ne transforme pas la nature -, l'identité n'avait rien de tangible sur quoi s'accrocher, elle ne pouvait être qu'une construction imaginaire. Le paysan a sa terre, le seigneur son château, le citadin sa ville, le citoyen son État. Le nomade, lui, n'a que son corps, sa mémoire et sa parole. La "terre" de ses ancêtres est un territoire flou, changeant et toujours à conquérir ; rien ne lui est acquis.

Le contrôle de l'alliance et le pacte social

Le groupe ne pouvait survivre sans organisation. Il n'y a jamais eu, au Sahara Occidental, de rois ni d'émirs pour assurer la sécurité des gens et la prospérité des troupeaux. Aussi l'alliance entre les hommes, plus encore ici qu'ailleurs, avait-elle besoin d'être forte. En rivalité constante pour l'accès à des ressources pastorales toujours insuffisantes, obligées de se scinder pour suivre leurs troupeaux, les organisations nomades, fortement structurées, n'avaient pas d'autre choix que la solidarité. Une solidarité large, formée de cercles concentriques qui enserraient l'individu dans la famille, la famille dans le lignage et le lignage dans la *qabila,* les contours de cette solidarité par niveaux étant donnés par la référence commune au *pater familias,* à l'ancêtre de la lignée et à celui du groupe. Détenteurs du pouvoir politique et du pouvoir économique, puisqu'ils assumaient la défense du territoire et la production pastorale, les hommes, quelles que fussent leurs inimitiés personnelles, étaient contraints à la solidarité. Pour cela, chacun était tenu par un faisceau d'obligations. Au contrat moral, à la multiplication des dons, des prêts et des contre-dons, s'ajoutait l'échange des femmes. En dépit du discours endogamique de l'alliance préférentielle locale (le mariage avec la fille du frère du père[2]), s'était développée la pratique de l'exogamie lignagère (une tendance marquée pour le mariage avec la fille du frère de la mère réelle ou classificatoire), instaurant une circulation de femmes orientée entre les

[2] Comme il a été montré ailleurs (Caratini S., 1989 b et c), le mariage avec la cousine croisée ne contredit pas le discours endogame puisque toutes les cousines croisées sont, dans la *qabila,* des cousines parallèles patrilatèrales classificatoires. Cf. également Caratini S., 1989a.

familles et les lignages, du bas vers le haut de la hiérarchie interne (faible mais existante) du groupe. L'hypergamie (le fait, pour une femme, d'épouser un homme de statut égal ou plus élevé que celui de son père) étant la tendance si ce n'est la règle, ce déplacement continuel des femmes entre les chaînes masculines reproduisait de génération en génération la cohésion des groupes, tout en manifestant les préséances à respecter. La femme était donc au cœur du pacte social dans la société bédouine, elle en était la garante passée, présente et future.

La résidence et la circulation des femmes

Comment la femme produisait-elle et reproduisait-elle cette trame horizontale indispensable à l'organisation des hommes ? Par le mouvement. Car ici, comme dans l'ensemble du monde arabe, la règle de résidence est la patrilocalité, c'est-à-dire que la jeune mariée s'en allait dresser la tente conjugale dans le campement de son époux. Ce faisant, elle inaugurait une circulation de biens et de personnes incessante entre le campement de son père et celui de son mari : on se rendait visite dès que la nomadisation le permettait, la jeune femme enceinte allait accoucher chez ses parents, le gendre, même si les lois de la pudeur lui interdisaient de se présenter devant ses beaux-parents, devait régulièrement leur envoyer des cadeaux et les assister. Les enfants du couple, également, participaient puissamment à réactiver les liens entre le clan du père et celui de l'oncle maternel, dont ils étaient si proches, et qui était devenu, par la force de la relation entre le frère et la sœur, leur obligé. Lorsque les mariages se répétaient et que plusieurs femmes, d'une génération à l'autre, circulaient dans le même sens, leur connivence en était renforcée par le fait qu'elles étaient du même sang et qu'elles se retrouvaient à vivre dans le même campement. Tous les hommes du groupe donneur acquéraient alors indistinctement le statut d'"oncles maternels" par rapport aux membres du groupe preneur ; ce qui scellait véritablement l'alliance entre les deux groupes et renforçait l'unité de l'ensemble.

Les camps de réfugiés et l'éclatement de la famille

Qu'en est-il aujourd'hui, après quarante ans de colonialisme et vingt-trois ans de guerre ? Devant les ennemis communs, l'Espagne puis le Maroc, le pacte social interne à chaque groupe s'est d'abord élargi à l'ensemble de la population, désormais appelée le "peuple"

sahraoui : en octobre 1975, à la Guelta Zemmour, les représentants des élus à la Djema, (Assemblée territoriale espagnole), signent ensemble, et avec les dirigeants du Front Polisario, le pacte de “l’Unité Nationale”. L’année suivante, à la suite de l’invasion marocaine et de la fuite des civils vers l’Algérie, seule terre d’asile possible, la création de la République Arabe Sahraouie Démocratique s’accompagne d’un nouveau contrat social qui transcende les liens communautaires attachant les individus à leurs divers groupes d’appartenance, et les libère par-là même de leurs obligations. Que devient la famille, nucléaire ou élargie, dans cette démocratie de l’exil, quand les hommes sont à la guerre, que les enfants étudient à l’étranger, et que les femmes, massées sur la hamada de Tindouf, ont pris en charge l’organisation des campements ?

La filiation ou la loi du silence

Pour les dirigeants du Front Polisario, “tribalisme” signifie division. En effet, ce qu’on appelle aujourd’hui le peuple sahraoui est le rassemblement des groupes qui nomadisaient au Sahara Occidental, et dont le passé mouvementé est fait, comme toute histoire saharienne, de liens contradictoires construits dans la guerre et la paix, la domination et la soumission. Comment “être Un” face à l’adversité, et surtout face aux organisations internationales qui ne reconnaissent qu’aux “peuples” le droit à l’autodétermination, alors qu’on est plusieurs, ou qu’on l’a été ? Comment cesser de l’être ? Comment faire pour que les solidarités tribales deviennent des solidarités nationales sans rien perdre de leur force ? Tel est le dilemme devant lequel chacun s’est retrouvé - pas seulement les dirigeants - et auquel une réponse sans doute trop simple a été apportée : le silence. Sur les murs, on a placardé ce slogan : “le tribalisme est un crime contre la Nation” ; et, dans les familles, on s’est tu. On s’est interdit de raconter à ses enfants l’histoire de leurs ancêtres, l’identité ne s’est plus construite en regard des lignées mais dans et par la Nation. Pour que le sentiment national puisse grandir, on a pensé qu’il fallait dissimuler les appartenances. La génération “qui savait” a donc engendré une génération “qui ne sait plus”, du moins en apparence, car il a sans doute été difficile, voire impossible, d’empêcher le secret de filtrer ici et là. Quoi qu’il en fut, ces vingt ans d’autocensure ont produit une génération qui, effectivement, n’a plus que des bribes de savoir quant aux noms et à la répartition spatiale et sociale des groupes de pasteurs nomades auxquels appartenaient les générations passées dont elle est issue.

La liberté de l'alliance comme nouveau pacte social

La société sahraouie en exil ne s'est pas contentée d'imposer le silence aux mémoires. Pour réaliser son projet de démocratie, elle a mis en œuvre une révolution fondée sur la réflexion - l'approche critique des modèles de société existants -, les discussions et la négociation. Au sein de cette nouvelle organisation, qu'en est-il de l'institution du mariage ? Dans une situation aussi critique, il a été décidé d'encourager la procréation, car le peuple sahraoui est peu nombreux et son combat peut être long. Pendant longtemps encore il aura besoin de forces nouvelles. Alors l'État a favorisé les unions, mais comme on ne sait plus que très localement (ou l'on ne dit plus), quelle lignée donne une femme à quelle autre, personne ne peut vraiment mesurer les effets de ces nouveaux mariages. Pourtant, vouloir abolir le tribalisme, c'est aussi abolir les mécanismes d'alliance interne qui le favorisaient, mais là encore, personne, semble-t-il, n'a pu ou n'a eu réellement le temps de faire l'analyse du système : il fallait parer au plus pressé. De même qu'on a rapidement opté pour le silence dans l'espoir de parvenir à casser les mécanismes de la reproduction sociale, on s'est dépêché de condamner l'excision et de supprimer la dot. Marier une fille sans son consentement n'a plus été possible, et la femme s'est vue accorder le droit de parole dans les assemblées.

De quel nouveau type d'instrumentalisation la femme sahraouie est-elle ainsi devenue l'objet ? Comme par le passé, la société des hommes lui demande de procréer, de lui donner d'autres générations d'hommes. Mais il y a plus, la guerre et l'exil sont difficiles à mener de front. Les combattants ne peuvent plus s'occuper de tout : ils ont besoin d'elles. Jadis, chez les pasteurs, la femme avait déjà un rôle important car l'homme était souvent à l'extérieur des campements. Ce rôle, certaines l'avaient un peu perdu dans les années 1970, lorsque la sécheresse avait poussé les nomades vers la ville. Dans les camps, les tâches qu'elles ont à mener sont sans commune mesure avec leur vie passée, et leur rôle, leur place et leur statut s'en sont trouvés, de fait, profondément modifiés.

Le travail réalisé par les femmes sahraouies est immense. Il a stupéfié tout le monde, à commencer par les hommes sahraouis. Dans les camps, elles ont tout pris en charge : la santé, l'éducation, l'artisanat, la distribution alimentaire, l'hygiène, l'agriculture, les temps de la vie sociale et la négociation des conflits, les vieux, les enfants, les blessés et les malades, et même la construction en brique sèche des bâtiments publics et privés. En même temps, elles ont participé au débat national, donné leur avis, voté, fait entendre leur voix partout. Très vite elles ont créé une Union des Femmes Sahraouies qui veille sur les plus démunis, réfléchit à la situation de la

femme présente et future, participe aux rencontres internationales organisées par les associations féminines du monde entier, sollicite et mobilise l'aide internationale, s'informe et fait circuler l'information, écrit.

Par ce nouveau contrat tacite entre les sexes, la femme sahraouie a gagné, avec le droit de refuser un époux, le droit à la santé, à l'éducation et à la parole.

La résidence et le détournement des règles

Ce renforcement du statut de la femme, et surtout le fait que tous les hommes dans la force de l'âge résident loin des camps, lui ont permis d'inverser la règle de la résidence. À la patrilocalité, elle a préféré la matrilocalité. Le phénomène n'est pas général, et il ne m'a pas été possible d'en mesurer l'ampleur, mais c'est une tendance, un passage à l'acte possible de ce qui a toujours été désiré par les jeunes filles : dresser leur tente à coté de la tente de leur mère. En l'absence des pères, des frères et des maris, c'est plus facile ; or ils ne sont jamais là. Les garçons (comme d'ailleurs les filles) sont pensionnaires dès l'âge de douze ans, et après leur formation les jeunes gens sont affectés dans les régions militaires, au gouvernement ou dans les délégations étrangères. Depuis le cessez-le-feu, quelques-uns résident au milieu des femmes (des infirmiers, instituteurs ou membres des administrations locales, des blessés de guerre ou des combattants en permission), mais dans l'ensemble ils sont très peu nombreux. Congés et permissions sont accordés avec parcimonie. Ceux qui sont à l'étranger reviennent une ou deux fois par an, et les combattants ne disposent que de quelques jours par mois, qu'ils ne passent pas toujours dans leur famille. Ils vivent ensemble, cantonnés dans les régions militaires du Sahara libéré (les zones situées à l'est du mur de défense construit par les Marocains). Seuls les fonctionnaires de l'administration centrale peuvent rentrer tous les week-ends dans les camps, mais ils ne sont que quelques-uns et les difficultés de transport entravent considérablement la circulation de tous.

Lorsqu'un mariage est décidé, et accepté par les parents des époux (dont l'autorisation reste incontournable), le gouvernement de la RASD fournit au couple, outre les denrées indispensables à la fête, le matériel de base dont il fera son foyer : la toile de tente qu'il faudra coudre et un trousseau léger (matelas, nattes, ustensiles de cuisine, etc.). En réalité, c'est la femme qu'il dote ainsi, puisque la tente, dans la société bédouine, est par essence un bien féminin. Comment, quand la situation reste incertaine et alors que les femmes assurent le travail nécessaire à la survie des camps, imposer à une jeune fille d'aller, en

l'absence de son époux, vivre au côté de sa belle-mère ? Comment ne pas trouver légitime la prière de la mère vieillissante qui souhaite garder sa fille auprès d'elle ? Et surtout la plus jeune ? Il semble désormais acquis que si toutes ses autres filles sont parties vivre ailleurs, celle-là, au moins, lui est laissée. Pourtant, on a voulu conserver cet aspect du code de l'honneur qui empêchait jadis ce type de rapprochement : les relations du gendre et du beau-père sont tellement chargées d'une pudeur convenue qu'ils n'ont toujours pas le droit de se regarder dans les yeux, et il est encore impossible de prononcer le nom du gendre devant son beau-père, du moins lorsque ce dernier est âgé. Mais en l'absence des hommes, les contraintes imposées par le code ne gênent plus personne. Même si le père, devenu vieux, demeure en permanence chez sa femme, il ne côtoie pas le mari de sa fille dont la tente est pourtant dressée juste à côté. Il faut être deux pour être gênés. La plupart des jeunes femmes sont seules avec les plus petits de leurs enfants et s'apprêtent à subir, outre l'absence du mari, celle, combien plus douloureuse, de tous ceux de leurs enfants qui auront dépassé l'âge de douze ans. C'est trop de ruptures. Alors, quand la mère du mari vit loin de celle de la femme, dans un autre camp, il est compris, et même admis, que sa nouvelle bru ne vienne pas l'y rejoindre, surtout si la belle-mère a déjà ses propres filles, logées à proximité, pour prendre soin d'elle.

Un camp de réfugiés, dans la quotidienneté, est comme un village clos. Si la fixité produit et reproduit entre les familles issues de toutes les anciennes tribus des liens nouveaux, l'étroitesse du champ social et l'enfermement dans le cercle des regards ont des effets pervers : on parle, on cause, on cancane, et lorsque reviennent les hommes, on distille sur eux de ces venins dont les femmes du monde entier sont les magiciennes. La séparation, trop longue, ajoutée à l'irrépressible besoin d'écouter les bonnes et mauvaises langues, rend les unions fragiles : les divorces sont nombreux. Comme les tentes restent la propriété des épouses et que les femmes campent près de leur mère et sœurs, on aboutit à la situation inverse de ce qui était la norme jadis : ici, maintenant, à travers l'institution du mariage (et du divorce qui en est le pendant), les femmes ne bougent plus, ce sont les hommes qui tournent.

Conclusions et perspectives

En 1991, juste après la déclaration du cessez-le-feu, l'ONU a mis en place une mission chargée de procéder à l'identification des populations susceptibles de se prononcer lors du référendum

d'autodétermination. Les critères devant permettre cette identification des votants ont été débattus, ont fait l'objet de négociations et, finalement, de conflit entre Sahraouis et Marocains. Il s'agit là d'une question qui dépasse l'objectif de cet article. Retenons néanmoins ici que le démarrage du processus d'identification a brisé le mur du silence en ce qu'il a rendu public le recensement des populations tel qu'il avait été fait par les Espagnols en 1974 dans leur "province saharienne", quelques mois avant leur départ.

Or la liste des personnes nommément recensées a été dressée par familles, par lignages et par "tribus".... Et voilà qu'il a fallu retrouver les anciens chefs de lignage requis comme témoins par les commissions d'identification, tandis que la radio sahraouie se mettait à diffuser, sur le même schéma, la liste des gens dont le nom figurait sur le document espagnol : il fallait bien les prévenir qu'ils étaient appelés à voter ! Dans la stupéfaction générale, certains ont appris, - après 15 ans de vie commune - à quels groupes nomades appartenaient leurs voisins, de quels lignages étaient leurs amis, les membres du gouvernement ont été montrés du doigt, tout le monde s'est retrouvé fiché. Enfin, tout le monde… il y eut aussi ceux qui n'étaient pas sur les listes alors qu'ils étaient pourtant bien là, luttant depuis le début, ayant souvent perdu un père ou un frère au combat. Les jeunes, éberlués, ont découvert un système d'identification d'eux-mêmes (Je vote ou je ne vote pas ? Je suis ou je ne suis pas ?) dans lequel ils n'arrivaient plus à se situer. Ils ont compris aussi qu'on leur avait sinon menti, du moins caché certaines vérités. Étaient-elles si dangereuses ? Comment pourraient-ils le mesurer, eux qui, justement, ne savent pas ?

Le cessez le-feu n'a pas seulement rappelé à chacun son groupe d'appartenance, il a permis la circulation des personnes, par l'ouverture des frontières et le relâchement des tensions. La déception qui a succédé à l'espérance qu'avait soulevée la perspective du référendum a provoqué non pas l'envie d'abandonner la partie, mais le besoin de s'évader un moment. À l'espoir déçu du salut collectif a succédé le désir plus modeste du salut individuel, et chacun a fouillé sa mémoire, se demandant si quelqu'un, quelque part, ne pourrait pas lui venir en aide. Ceux qui avaient des parents restés à l'étranger - en Mauritanie, en Algérie, en Afrique ou en Europe -, sont allés leur rendre visite ; d'autres qui avaient des affaires en suspens sont partis les régler, en particulier en Espagne où les autorités avaient fait savoir qu'elles acceptaient désormais de verser les arriérés de pensions et de soldes. Ils sont revenus les uns avec de l'argent, les autres avec des marchandises, et, petit à petit, une minuscule économie monétaire a commencé à s'installer dans les camps de réfugiés. Avec elle, et avec le constat de la fréquence des divorces, a reparu, par endroits, la pratique de la dot...

S'il est trop tôt pour donner à tous ces phénomènes une signification, ils semblent néanmoins les signes d'un relâchement de l'organisation des camps et d'une difficulté, pour la première génération, de transmettre à la seconde l'intégralité du souffle qui l'avait poussée au dépassement de soi. Les filles qui reviennent d'Algérie, de Cuba ou d'ailleurs sont comme les jeunes filles du monde entier : elles aiment, en plus de leur pays, le *Coca-cola* et les histoires d'amour. Inquiètes d'avoir appris ce qu'était devenu le statut de la femme algérienne après la Révolution, elles regardent le monde des hommes avec suspicion, sachant que la nouvelle génération masculine, elle aussi formée ailleurs que dans la société sahraouie, est revenue de cet ailleurs avec des idées qui ne présagent rien de bon. Elles disent que si elles réclament à nouveau une dot, c'est pour obliger les garçons à prendre conscience de la valeur de la femme, de l'importance du mariage et de la gravité du divorce. Pourtant, dans la société sahraouie, comme dans l'ensemble de la société maure, le statut de la femme divorcée n'est pas dévalorisé, contrairement à ce qu'il en est plus au nord du Maghreb.

Devant tant d'incertitudes, devant ces difficultés nouvelles des femmes, leur inquiétude, l'incompréhension, parfois, qui apparaît entre la génération qui a connu l'exil et celle qui est née là, devant les tensions récentes apportées par l'argent, les va-et-vient des uns et des autres, l'accroissement démographique et cette situation bâtarde qui ne ressemble ni à la guerre ni à la paix, et qui n'a que trop duré, le gouvernement a réagi. En 1995, il a procédé à des élections et mis en place un parlement qui s'est donné pour tâche de rédiger et d'adopter l'ensemble des codes juridiques dont tout État moderne a besoin. Dans ce *corpus* à venir, un code de la famille est prévu. L'Union des Femmes Sahraouies participe aux discussions, anxieuse de parvenir à inscrire dans la loi ce que les femmes ont acquis dans les faits. Jusqu'à présent, peu d'informations ont filtré sur les travaux en cours. On sait seulement que le code de la famille sahraoui n'a pas pour référent le code de la famille algérien, qui apparaît plutôt comme un contre-modèle, et qu'il a pour principal objectif de clarifier la position du gouvernement de la RASD et des représentants du peuple, en regard de la législation musulmane, sur la question de la famille. Il s'agit donc d'aboutir à un nouveau pacte social. En attendant, et quels que soient les termes du contrat, on est en droit de s'interroger sur le devenir de la famille sahraouie, alors que dans les camps de réfugiés la plupart des femmes vivent seules - qu'elles soient mariées ou divorcées - avec une ribambelle d'enfants nés bien souvent de pères différents.

LA REVANCHE DES FEMMES : DE LA PATRILOCALITE A LA MATRILOCALITE DANS LES CAMPS DE REFUGIES SAHRAOUIS♦

Jean Duvignaud n'aime pas qu'on parle de lui, mais c'est un amoureux des femmes. Aussi, pour lui rendre hommage, ai-je préféré parler des femmes plutôt que de lui. On reconnaîtra peut-être, à travers mes propos, une démarche, un état d'esprit qu'il m'a transmis, de cette manière si particulière qu'il a de transmettre les choses essentielles, si pleine de réserve, presque de pudeur, qui fait qu'on se rend compte un jour que la part la plus précieuse de son message était, presque cachée, dans ce qu'il n'a pas dit.

Les femmes dont il va être question sont d'étonnantes révolutionnaires, celles du Sahara Occidental auxquelles le Front Polisario et l'ensemble du peuple sahraoui doivent d'avoir créé, dans un des endroits les plus déshérités du monde - la hamada de Tindouf, en Algérie -, et dans des conditions extrêmes - la guerre, l'exil, le plus dur des déserts, et le dénuement absolu -, des "camps de réfugiés" qui ont stupéfié tous ceux qui les ont visités.

Depuis plus de vingt ans, et pendant que les hommes s'occupaient à l'extérieur de la guerre et de la politique - comme ils l'ont toujours fait -ces femmes se sont unies pour prendre en charge le destin collectif de la société tout entière. Destin, le mot est fort sans doute, mais quel autre terme utiliser pour désigner ce travail quotidien de construction, d'organisation, de réflexion, de remises en cause et d'éducation qui a permis à la fois la mise en œuvre du changement social et la préservation des valeurs fondamentales de la culture bédouine, pour ne pas dire de l'identité sahraouie.

De l'analyse des transformations de la famille à travers le processus révolutionnaire développé dans les camps de réfugiés[1], je retiendrai un élément qui m'est apparu lors de mon dernier séjour à Tindouf, au

---

♦ Paru en 2000 dans : *Internationale de l'imaginaire*, Nouvelle Série, n° 12 : "Jean Duvignaud, La scène, le monde, sans relâche", Paris, Babel - Maison des Cultures du monde, Paris, 211-221.

[1] Ébauchée dans l'article précédent.

printemps 1995, où pour la première fois j'ai été admise à séjourner pour y entreprendre une véritable recherche : pendant plus d'un mois, les autorités sahraouies m'ont laissée libre de circuler dans les campements sans accompagnateur, et d'interroger qui bon me semblait.

Sur le plan de la méthode, je me suis gardée de procéder à une "enquête" au sens scolastique du terme, préférant aller m'installer dans une famille que j'avais connue vingt ans auparavant, puisqu'elle résidait en Mauritanie lorsque j'ai commencé mes recherches sur les grands nomades, et avec laquelle, malgré le temps et la distance, j'avais pu garder des liens étroits. Invitée par le fils - un étudiant rencontré à Paris en 1973 -, adoptée par le père - un cheikh de lignage important retrouvé à Zouérate, en Mauritanie -, c'est par cette famille que j'avais été introduite dans la tribu. C'est grâce à son appui, et à cette position qu'elle m'avait permis d'occuper dans la société pastorale, que j'avais pu, dans les années soixante-dix et quatre-vingt, circuler au sein des campements nomades et réunir les éléments nécessaires à la rédaction de ma thèse d'État (entreprise sous la direction de Jean Duvignaud). Il s'agit d'une famille éclatée, à l'image du peuple sahraoui tout entier, puisqu'une partie réside dans les camps de réfugiés de Tindouf, une autre nomadise entre la Mauritanie et les zones libérées, une autre est sédentaire et se partage entre Nouakchott, Nouadhibou et les palmeraies de l'Adrar, une dernière se trouve quelque part, de l'autre côté du mur, en territoire occupé, et d'autres encore vivent à l'étranger. Ce lignage, fort connu au sein de la population sahraouie, est donc le point d'ancrage de l'espace social auquel les nomades du Sahara Occidental et de Mauritanie qui connaissent mon existence - et comme chez les Bédouins "tout" se sait, ils sont nombreux - m'associent. Je n'avais pas revu les membres de cette famille qui avaient opté pour la lutte et l'exil, et en particulier le cheikh qui m'avait accueillie en 1975 et qui est maintenant un vieillard demeurant pratiquement en permanence dans les camps, comme la plupart des hommes âgés et les blessés de guerre[2].

Préférant "laisser le terrain parler", j'ai donc pendant quelques semaines vécu au rythme de la quotidienneté, suivant l'une ou l'autre des femmes de la famille dans ses occupations, et demandant à chacune et à chacun de me "raconter" ce qui s'était passé depuis que nous nous étions séparés, vingt ans auparavant.

---

[2] Dih ould Daf, citoyen sahraoui, originaire de la famille Daf de la fraction des oulad Lahsen des oulad Moussa des Rgaybat Sahel, à la mémoire duquel est dédié ce livre, est mort en juillet 2000 dans le camp d'Aoussert qu'il avait rejoint avec une partie de sa famille en mars 1979. Cf. Caratini, S., 1993, chapitre 2.

On ne rencontre dans les camps pratiquement que des femmes et des enfants en bas âge, puisque les autres partent étudier ailleurs à partir de onze-douze ans, et que tous les hommes en âge de travailler sont soit dans les régions militaires (entre la frontière et le mur de défense marocain), soit au siège du gouvernement (sis dans des bâtiments "en dur" à une trentaine de kilomètres au sud de l'oasis de Tindouf). Si les hommes ne sont pas là, ils passent tout de même de temps en temps. C'est donc de cette absence et de ces passages dont il va être question, puisque parler des femmes, c'est évoquer le rapport femmes/hommes (pourquoi toujours dire hommes/femmes ?), sans lequel il n'y a que des êtres humains (ce qu'on appelle les "hommes" au sens générique du terme).

Sur le terrain, les "camps de réfugiés" se présentent de la manière suivante : entre 150 000 et 200 000 personnes, pour la plupart des femmes, sont réparties entre quatre centres de sédentarisation situés en plein désert et distants les uns des autres de 30 à 140 km ; le centre administratif de la RASD, qui regroupe les ministères et les grands services, étant également isolé, mais dans une position centrale équidistante de l'oasis de Tindouf d'une part, et des trois principaux camps de l'autre. Chaque camp est considéré comme une "région", une *wilaya*, et porte le nom d'une ville ou d'un village du Sahara Occidental occupé par les Marocains. Une *wilaya* réunit autour de quelques bâtiments administratifs cinq ou six "quartiers". Chaque quartier est composé d'un ensemble de tentes disposées en lignes, et dont le modèle est le plan également carré des camps romains utilisé par les nomades à l'époque des grands rassemblements. Les tentes de fortune des premières années ont été remplacées par des tentes "réglementaires" spacieuses, dont la coupe et le plan (carré) ont été adoptés à la suite d'un concours organisé par les femmes sur l'art et la manière de tailler sa demeure[3].

Le projet révolutionnaire, qui s'est d'abord fondé sur l'abolition du tribalisme ("le tribalisme est un crime contre la nation"), a eu pour première conséquence le mélange des populations. Délibérément, et au fur et à mesure que les réfugiés arrivaient, le Front Polisario s'est efforcé d'empêcher - ou tout au moins de limiter - les regroupements tribaux et même lignagers. De plus, dans l'urgence de transformer en peuple cet ensemble de tribus (dans un objectif de révolution sociale, certes, mais aussi de stratégie politique internationale), une pseudo-"révolution culturelle" s'est mise en place avec l'interdiction, pour chacun, de dévoiler à l'autre son origine tribale. Interdiction également

[3] Ces tentes, différentes, dans leur conception, de la tente (khaïma) bédouine, de plan carré et non rectangulaire, et plus vastes, sont appelées "Guitounes".

aux parents de transmettre à leurs enfants le nom de leur groupe d'appartenance, les récits de leur lignage, l'histoire des tribus et les mythes de fondation. Ainsi des femmes se sont-elles retrouvées côte à côte, et c'est par la lutte pour la survie et dans le travail quotidien qu'elles ont développé de nouveaux liens, nourris plus par le voisinage que par la parenté. En l'absence des hommes, les relations mère-filles et les relations entre les sœurs, déjà très fortes en temps de paix, se sont encore renforcées.

Mais c'était la guerre, or en temps de guerre l'instinct de vie se fait plus fort, et l'angoisse de la mort décuple les pulsions sexuelles. Donc elles ont épousé ces hommes qui passaient, d'autant plus facilement - et d'autant plus souvent - que le Front Polisario développait toujours davantage une politique nataliste, s'efforçant d'aplanir toutes les difficultés inhérentes aux mariages et aux divorces - le divorce étant lui-même promesse de remariage. "Faites des enfants", tel fut le maître mot de la politique sociale du gouvernement sahraoui, toujours en manque non seulement de combattants, mais de citoyens, car le peuple sahraoui est petit, et la démographie est un atout d'importance. Les besoins de la politique favorisant la satisfaction des besoins sexuels, on a assisté, en quelques années, à une accélération des unions. Accélération parce que les hommes étant absents, les couples se défaisaient aussi vite qu'ils se formaient. Heureusement, la morale bédouine est plus libre que la morale sédentaire, et les femmes maures n'ont jamais été dévaluées - symboliquement et matériellement - par les mariages successifs. On peut le vérifier en Mauritanie, où l'on remarque, en particulier en ville, des phénomènes du même ordre, et où le montant de la dot d'une femme s'accroît de mariage en mariage, comme si l'expérience matrimoniale apportait à la femme une "valeur ajoutée", pourrait-on dire, ce qui est impensable au nord du Maghreb.

Chez les Sahraouis, la dot a été supprimée, ce qui a encore facilité les choses, puisque l'argent - qui d'ailleurs n'a pas circulé dans les camps jusqu'en 1991 - n'était même plus un frein à la noce. Dans le même temps, et toujours pour des raisons "révolutionnaires", mais cette fois dans la perspective de mettre en acte une république démocratique (qui n'est pas islamique, remarquons-le), la femme a acquis le droit à la parole, et plus personne n'a pu marier sa fille sans qu'elle ait donné son consentement. Le seul obstacle possible était tout de même l'accord des parents, qui restait essentiel, et auquel on n'a pas osé toucher. Mais sur ce plan aussi, le droit des femmes à la parole a modifié les choses, puisque la nécessité du consentement du père (des pères, en fait) s'est vue doublée du consentement des mères, ce qui a pu, selon les cas, aider ou au contraire entraver les négociations relatives à l'alliance.

Voilà donc que surgit sur la scène un personnage universellement redoutable et redouté : celui de la belle-mère, dont les pouvoirs se sont

trouvés également renforcés. Avoir une belle-mère, pour une femme, c'est déjà difficile, mais en avoir plusieurs, et en changer tout le temps... c'est fâcheux.

Dans la société saharienne, comme dans l'ensemble du monde arabe, la patrilocalité est la règle. C'est-à-dire que lorsqu'une femme se marie, elle va dresser sa tente dans le campement de son époux, donc à côté de sa belle-mère (si ce n'est au lendemain du mariage, du moins dès la naissance de son premier enfant). C'est ce qui s'est passé, au début, dans les camps de réfugiés. Toute jeune mariée recevant du gouvernement la toile dont elle fait sa tente, allait installer la demeure du jeune couple à proximité de sa belle-mère, dont elle devenait en même temps l'obligée dans la quotidienneté des travaux domestiques. Une fois divorcée, elle pliait bagage et revenait près de la tente de sa mère. Mais avec le temps et l'importance de la relation mère-fille, accrue par l'épreuve commune et par l'affaiblissement de la mère prenant de l'âge et n'ayant plus la présence de ses fils pour la réconforter, quelques résistances sont apparues.

De surcroît, depuis le cessez-le-feu de 1991, toutes ces femmes réfugiées, désespérant de rentrer rapidement au Sahara Occidental, ont commencé à construire des petites pièces en brique sèche, pour améliorer leur habitat. En quelques années, chaque tente s'est trouvée ainsi agrandie par une petite cuisine et un "salon", pièce fermée, plus confortable par mauvais temps (le froid, la chaleur, le vent de sable) et dans laquelle quelques maigres trésors ont pu être entreposés, car la circulation de l'argent et les liens renoués avec les familles lointaines ont permis à certains d'avoir quelques effets supplémentaires : des tapis, des coussins, des couvertures, quelques denrées que la rareté rendait précieuses. Déménager après avoir fait l'effort de la construction devenait plus difficile. Alors, en l'absence des hommes, on s'est "arrangées" entre femmes, et les jeunes mariées en ont profité pour rester frileusement à côté de leurs mères, ce que n'ont pas contesté les belles-mères, qui, faisant de même, pouvaient ainsi garder leurs filles à proximité. Insensiblement, la tendance s'est inversée, et l'on est passé de la patrilocalité à la matrilocalité. Le phénomène n'est pas général, mais il est bien présent. On négocie selon les situations, et si la belle-mère n'a pas de fille pour prendre soin d'elle, on y va quand même... en traînant les pieds. Quant à la mère, même si elle laisse partir ses premières filles, elle gardera toujours au moins la plus jeune à proximité.

Et les hommes, dans tout ça ? Ils n'ont rien, mais n'ont jamais rien eu. Chez les nomades, la tente est à la femme. Non seulement elle en est propriétaire (qu'elle soit mariée ou divorcée), mais en l'absence de son épouse jamais le mari ne pourrait l'occuper. S'il n'y a pas de femme dans une tente, l'homme doit dormir dehors, du moins en était-

il ainsi au temps de la vie nomade, où le guerrier (tout comme le berger) se serait couvert de ridicule en agissant autrement. Dans la vie bédouine, chaque homme avait son campement, ou du moins sa place dans le campement de son père et de ses frères. Or là, il n'y a plus de campement, il n'y a que des tentes de femmes. Le marié, piégé par la matrilocalité, se retrouve donc isolé dans un clan de femmes que domine sa belle-mère, où son autorité est considérablement fragilisée, puisque la société est patrilinéaire et que le pouvoir appartient aux hommes du lignage, soit au beau-père (s'il est là) et aux beaux-frères : quand les hommes de la famille sont sous la tente, et en particulier quand le *pater familias* est là, les femmes et les enfants baissent le ton. En quelque sorte l'homme, quand il est gendre, n'est "pas chez lui" à double titre. En cas de divorce, c'est lui qui ramasse ses affaires et s'en retourne... chez sa mère, du moins le temps de se trouver une nouvelle épouse...

Le pire, pour un homme marié, est lorsque son beau-père est là. Et il est souvent là, du moins s'il est vieux. Et quand le vieux père est là, c'est l'Arlésienne permanente (d'autant qu'un ex-beau-père reste toujours un beau-père, surtout lorsqu'il y a des enfants). Ce que j'appelle "arlésienne" est ce jeu de cache-cache caractéristique de la société saharienne et que génère l'interdiction, pour un homme, d'entretenir des rapports directs avec son gendre et son beau-père. Si la distance est de mise entre les générations d'une manière générale, et particulièrement entre la belle-fille et son beau-père, elle doit être absolue entre le gendre et le père de sa femme, qui ne peuvent ni se parler, ni se regarder dans les yeux, ni même s'apercevoir de loin. Ce qui n'implique pas pour autant que les échanges - en particulier de dons ou de services - ne doivent pas avoir lieu, au contraire, mais toujours par personne interposée.

J'avais fait l'apprentissage de cet étrange ballet auquel se livrent les hommes dans la société bédouine pré-révolutionnaire. Un ballet qui ne concerne d'ailleurs pas seulement le gendre et le beau-père, mais tous les hommes qui lui sont associés, comme les beaux-frères aînés, les oncles et les cousins plus âgés que la femme, etc. Mais la patrilocalité y préservait tout de même des espaces masculins qu'on pourrait dire *safe*, où l'on ne risquait pas de se rencontrer. Ici, il n'y en a plus, et en exagérant un peu le trait, on pourrait dire que tout homme marié qui vient passer quelque temps dans sa famille doit s'assurer, chaque fois qu'il veut sortir de chez lui, que "l'autre" n'est pas dans les environs, ou qu'il ne s'apprête pas à sortir justement au même moment. Tranquilles, au contraire, les femmes (et les enfants) vont et viennent d'une tente à l'autre, de l'un à l'autre, apportent au prisonnier la nourriture et l'information cruciale ("Il dort, tu peux y aller ; il arrive fais attention ; tais-toi, il peut t'entendre", etc.), car désormais, l'espace social tout entier est devenu leur territoire. Un territoire féminin.

Sans domicile fixe, les hommes sahraouis sont donc condamnés à tourner dans cet univers de femmes dont ils sont dépossédés.

C'est pour cette raison, et parce que, connaissant un peu la langue, les coutumes et surtout les gens et leurs liens de parenté, ce jeu permanent m'est apparu et m'a fait quelque peu sourire, que j'ai appelé cette communication, certes un peu par provocation : "La revanche des femmes". Provocation parce qu'en réalité la situation des réfugiés ne prête pas à rire.

Au moment où l'on espère que le référendum d'autodétermination du peuple sahraoui pourra enfin avoir lieu, on peut néanmoins se poser la question : de cette matrilocalité, comme de tout ce qu'a réalisé cette génération de femmes en exil, que restera-t-il ? Peut-être beaucoup, peut-être rien. Mais même s'il n'en restait rien, cette période de leur histoire en train de se faire est déjà, pour les femmes du Sahara Occidental, leurs filles et petites-filles, un moment fondateur, une référence exemplaire, un repère dans le temps que la mémoire collective n'effacera pas de sitôt.

L'ENFANT SAHRAOUI, ENJEU D'UNE REVOLUTION♦

Le conflit du Sahara Occidental dure depuis maintenant 24 ans, soit une génération.

L'objet de cette intervention n'est pas de raconter l'histoire de ce conflit, mais de présenter les transformations que la famille sahraouie des camps de réfugiés a connues pendant ces 24 ans, et en particulier ce qu'il en est résulté pour la génération née en exil, et sur laquelle les jeunes révolutionnaires de l'époque - qui ont vieilli - avaient fondé tous leurs espoirs.

Les Sahraouis : un peuple de nomades

Les Sahraouis sont pratiquement tous d'origine nomade. C'est dire que jusqu'à la colonisation, il n'y avait pas de villes, ni même de villages à l'intérieur des frontières coloniales de ce qui est devenu en 1961 la "Province saharienne de l'Espagne". Pour beaucoup, il s'agissait de chameliers, ce qu'on appelle des "grands nomades", des gens dont les parcours pouvaient atteindre certaines années 1 000 km.

À l'image des bédouins d'Arabie dont une partie était issue, ces pasteurs nomades étaient musulmans, parlaient l'arabe, s'occupaient de leurs chameaux, allaient à la chasse, guerroyaient ici et là et excellaient dans l'art de la poésie. Ils avaient parmi eux des artisans, des lettrés - juristes ou maîtres d'école - et des esclaves. Quelques échanges à la périphérie leur permettaient d'acquérir les denrées qu'ils ne produisaient pas, mais très peu s'adonnaient au commerce, considéré comme une activité dégradante. Contrairement aux images auxquelles on l'associe souvent, le nomade saharien n'est pas un caravanier, c'est un pasteur. Les caravaniers vivaient dans les oasis et ne faisaient que passer, en général l'hiver, et ils empruntaient toujours les mêmes itinéraires. Mais pour mener à bien leur commerce, ils achetaient leurs

---

♦ Communication présentée en 1999 au Colloque "Structures familiales, cycles de vie et subjectivité dans la famille, en Europe et en Méditerranée", organisé à Bastia par le Festival Transméditerranée.

animaux de bât aux éleveurs qui leur fournissaient également des guides et surtout l'autorisation de traverser leur territoire, c'est-à-dire leur protection.

En l'absence de pouvoir central, chaque groupe ou "tribu" nomade devait en permanence assurer par la force - ou la négociation - l'accès de son bétail aux ressources pastorales. En cela les nomades du Nord-Ouest saharien participaient à la civilisation bédouine et adhéraient à ses valeurs : l'hospitalité, la générosité, la solidarité lignagère, l'honneur, le sens de la parole donnée, le courage, la patience, l'endurance, la sobriété, etc.

Moins violente qu'il n'y paraît - puisque le but des *rezzou* était plus d'affaiblir économiquement le groupe rival que de porter atteinte à sa démographie -, la société sahraouie laissait en outre une large autonomie à la femme. La femme nomade du Sahara en général (on retrouve le trait dans l'ensemble maure, chez les Touareg et même chez les Toubous) avait d'importantes responsabilités dans la vie quotidienne, ne portait pas le voile, recevait les étrangers, et n'était pas confinée dans un espace strictement féminin au contraire de son homologue des régions sédentaires du Maghreb. Les enfants, quant à eux, étaient associés très jeunes à la production. Le garçon commençait son apprentissage vers 6 à 7 ans, l'âge de la circoncision, et il était mis pendant des années à la rude école du désert. Il y avait donc d'une génération à l'autre un transfert des savoirs et des savoir-faire extrêmement important qui s'effectuait sur une très longue période et concernait tout le monde.

À l'école de la révolution

Les Sahraouis qui ont créé le Front Polisario en 1973 et proclamé à la fois la révolution et la lutte armée pour l'indépendance étaient une poignée de jeunes hommes nés dans les années 1950. Tous, ou presque, avaient grandi sous la tente, puis avaient été scolarisés soit dans le système espagnol, soit dans les pays arabes récemment décolonisés. Il s'agissait donc de la première génération à être passée par une autre école que celle du désert. Une école ouverte sur le reste du monde, où ils avaient appris à penser autrement leur histoire et leur société.

Le fait que le gouvernement algérien ait concédé aux réfugiés sahraouis une zone, un morceau de désert inhabité et sur lequel il n'intervenait pas, leur a permis de mettre immédiatement en application, et sans avoir le temps d'y préparer longuement la population, une révolution sociale et culturelle paradoxale en ce qu'elle

cherchait à la fois à établir la “démocratie”, c’est-à-dire abolir les iniquités de la société précoloniale, et à enraciner profondément ses réformes dans le système de valeur bédouin. Il s’agissait de reconstruire une identité mise à mal par la colonisation et en même temps de transformer fondamentalement cette identité par une approche critique de ce qu’on pourrait appeler “l’idéologie du sang”. Le but premier était de réaliser au plus vite cette “Unité Nationale” qui avait été proclamée lors du troisième congrès du Front le 12 octobre 1975, soit à mettre un terme aux sources structurelles de division interne, et en même temps d’abolir les inégalités de rang entre les “tribus” et les lignages, entre les hommes libres et les esclaves, entre les générations et entre les sexes.

Les jeunes révolutionnaires du Front avaient obtenu de leurs aînés qu’ils les reconnaissent comme seuls représentants légitimes de l’ensemble du peuple sahraoui, mais ils savaient bien que cette adhésion avait des limites. Essentiellement liée au contexte politique et militaire, à l’obligation vitale de l’alliance et de l’organisation d’une force capable de résister à une armée moderne, elle ne signifiait pas pour autant que les anciens aient les capacités, ni même vraiment le désir, de renoncer à leur manière de voir et de penser le monde et la société. Les dirigeants du Front pensaient que les vieux n’étaient pas armés pour affronter le monde moderne, qu’ils l’avaient prouvé puisqu’ils n’avaient pas pu empêcher la colonisation. La génération intermédiaire leur paraissait bâtarde, souillée, dans une certaine mesure, par l’expérience coloniale. Seule la génération suivante, pensaient-ils, serait à même d’opérer la synthèse entre la culture des pasteurs nomades d’antan et l’idéal citoyen de demain, donc la formation des enfants a été promue au rang de priorité absolue.

À la fin de l’année 1975, avant même que soit proclamée la République, ils organisaient un congrès sur l’enseignement pour faire le point des actions à développer en matière d’éducation : mettre en place des équipes chargées de créer des programmes scolaires, résoudre le problème de la formation des enseignants et décréter l’obligation de la scolarité pour tous les enfants. Dès les premiers mois, et malgré l’extrême dénuement des réfugiés, toutes les compétences ont été mises à contribution. Partout des écoles ont été ouvertes, la plupart en plein air, avec un encadrement non seulement réduit mais hétérogène : toute personne ayant la possibilité, même minime, d’enseigner quelque chose était réquisitionnée. Pour instruire des milliers d’enfants, le Front Polisario ne disposait que de quatorze véritables maîtres d’école (formés dans le système espagnol), de quelques *tolba*, élèves des écoles coraniques, et d’une trentaine d’étudiants plus pressés de partir au combat que de s’occuper de l’instruction des plus jeunes. D’ailleurs tous les hommes étaient

cantonnés dans les régions militaires, à l'exception des membres du gouvernement et des diplomates, donc seuls restaient dans les camps les femmes, les enfants et les vieillards.

Encadrés par le Polisario, les habitants des camps ont rapidement développé des "campagnes populaires" de construction. Il s'agissait d'ériger des bâtiments en "dur", c'est-à-dire en briques d'argile séché, qui devaient servir à la communauté soit comme dispensaires, pour accueillir les blessés, soit comme centres administratifs, soit comme écoles, les simples particuliers vivant sous la tente.

L'effort a été immense, mais tout ne pouvait pas se faire en un jour, donc les pays amis ont été mis à contribution pour recevoir les élèves. Des centaines d'enfants, garçons et filles, parfois très jeunes (à partir de six ans) ont été envoyés en pension en Libye, en Algérie et à Cuba.

Pour des raisons pratiques, c'est aussi la solution de l'internat qui a été retenue pour la scolarisation des enfants restés sur place. Comme les camps sont implantés de manière éclatée, chacun étant à une trentaine de kilomètre de l'autre, pour des raisons de sécurité, ces internats ont été construits à l'écart, eux aussi au beau milieu du désert, et les enfants ne rentraient dans leurs familles que dix jours tous les trimestres et pendant l'été. Ce n'est qu'à partir du début des années 80 que les plus petits purent être scolarisés à proximité de leurs familles, chaque camp étant alors doté d'une ou plusieurs écoles primaires. Néanmoins le système de l'internat - encore actif aujourd'hui -, est resté obligatoire à partir de l'équivalent du cours moyen français, soit vers 10-11 ans. Après, vers 12-13 ans, les enfants étaient envoyés en pension dans les pays amis. Par ailleurs, comme le système d'autogestion appliqué dans les camps donnait à chaque femme un travail, un rôle et donc des obligations, des jardins d'enfants ont également été créés un peu partout, ainsi que deux écoles de formation professionnelle, une pour les garçons et l'autre pour les femmes, ouverte non seulement aux jeunes filles qui avaient échoué dans leurs études secondaires mais à toutes les femmes. Enfin des classes ont été aménagées pour scolariser les enfants handicapés. Il en est résulté, et le cas est rarissime dans les pays sous-développés, que depuis près de vingt ans, tous les enfants sahraouis sont passés par l'école, c'est dire que la quasi-totalité de la génération née dans les camps a reçu une instruction extérieure à la famille.

L'enfant, lieu des ruptures et des continuités

S'il est très difficile de mesurer concrètement les résultats de cette scolarisation au niveau des connaissances acquises, certains de ses

effets aux niveaux social et idéologique peuvent être observés. Ces effets semblent davantage dériver des conditions dans lesquelles cette scolarisation s'est déroulée et de l'état d'esprit dans lequel elle a été faite, que du contenu des enseignements reçus.

Parmi ces conditions deux éléments paraissent à retenir : l'importance des ruptures affectives que cette scolarité a exigées, et l'égalité de traitement imposé à tous les enfants, sans distinction de sexe ni de statut.

Les ruptures affectives

L'éducation, dans ce contexte de guerre et d'exil, s'est faite sous le signe de la séparation. Séparation d'abord d'avec le père, puis d'avec la mère, et enfin d'avec l'espace des camps lui-même, l'environnement familier, les camarades de jeu, les amis et voisins.

Jusqu'en 1991, la guerre a maintenu tous les hommes valides au front, les permissions étant accordées au rythme de quinze jours tous les six mois, et comme les combattants ne pouvaient évidemment pas tous rentrer en même temps, ces permissions ne chevauchaient pas forcément les périodes de congés scolaires. Depuis le cessez-le-feu, elles sont un peu plus fréquentes, 15 jours tous les trois mois, mais là encore, elles ne peuvent pas systématiquement coïncider avec la présence des enfants dans leurs foyers, or tant que le référendum n'aura pas statué sur l'avenir du territoire, l'armée sahraouie restera sur le pied de guerre.

Cette absence prolongée des hommes, entraînant une carence d'autorité masculine au niveau de la famille, n'a pas non plus favorisé l'épanouissement des couples, et les divorces et remariages se sont multipliés à un rythme accéléré. Il faut aussi tenir compte des pertes que les combattants ont subi. Beaucoup d'enfants ont des parents divorcés, des demi-frères et demi-sœurs, et beaucoup sont orphelins de père.

À cette absence du père s'est ajoutée la rupture avec la mère, les tantes et les grands-parents, obligée par l'internat des camps, et plus tard par la scolarisation à l'étranger. Dès dix ans, tous les enfants ont dû apprendre, avec l'autonomie, une forme de solitude intérieure qui n'entamait en rien la solidité des liens affectifs mais qui allait à terme créer parfois l'incompréhension, souvent la distance, entre les générations. Les mères disent que leurs enfants partis longtemps à l'étranger leurs sont revenus "changés", avec d'autres idées, d'autres comportements et même un autre langage. Il est en effet étonnant de constater à quel point la langue s'est transformée en vingt ans, au niveau du vocabulaire comme de la syntaxe. Le langage de la jeune

génération a perdu de sa “pureté” originelle, pourrait-on dire, par l’intégration de mots et d’expressions plus maghrébins que maures. Parallèlement, les attitudes de mise entre les sexes se sont également modifiées, et là aussi l’influence du Maghreb, plus cloisonné que la société nomade, se fait sentir.

Pourtant l’image de la femme n’a pas été dévalorisée, au contraire, d’autant que bien des jeunes femmes ont reçu une formation plus longue que les garçons appelés à rejoindre l’armée dès l’âge de dix-huit ans. Mais cette qualification acquise par les femmes inquiète un peu, et depuis l’arrêt des combats le Front essaye de rétablir l’équilibre en accordant aux bacheliers des “sursis” qui leur permettent de bénéficier à leur tour de l’enseignement supérieur. On s’est en effet rendu compte qu’en regard des compétences requises dans les hôpitaux, les dispensaires, les écoles ou l’administration, la disparité des niveaux de formation entre les garçons et les filles risquait à terme de conduire à un renversement des hiérarchies habituelles. Il avait déjà été difficile au Front Polisario de venir à bout des résistances rencontrées dans certaines couches de la société pour envoyer les filles à l’internat d’abord, puis surtout à l’étranger. Les résultats de cette formation, porteurs d’ambivalences, n’ont pas aplani tous les mécontentements. Il est probable que la question sera résolue, comme partout, par l’introduction progressive d’une sectorisation des activités, d’une division du travail plus conforme à la répartition traditionnelle des rôles dans la société : les femmes plus nombreuses dans l’enseignement et la santé, les hommes dominant dans la production et la politique.

Cela dit les jeunes femmes sont plus que jamais vigilantes : l’Union des Femmes Sahraouies parcourt le monde, siège dans les congrès des femmes, rencontre les mouvements féministes, et se prépare à contrer point par point les législateurs qui voudraient introduire un “code de la famille” tel qui les renverrait dans leurs foyers au jour de l’indépendance[1].

Les ruptures sociales

Pour compenser partiellement les difficultés créées par toutes ces ruptures, la vie collective, organisée dans les internats, puis dans les

[1] Sous l’influence des féministes algériennes et égyptiennes, les femmes sahraouies de l’Union des Femmes développent un discours de crainte sur ce point, qui semble injustifié, la condition de la femme pré-révolutionnaire bédouine étant beaucoup plus libre que celle des femmes sédentaires du nord du Maghreb et de l’orient musulman.

pensionnats et dans les communautés estudiantines, a constitué le terreau de nouveaux liens affectifs et sociaux. En cela l'école est venue relayer la famille pour socialiser l'enfant, une socialisation très différente de ce qu'elle avait été pour la génération précédente. Cette différence n'est pas seulement celle des savoirs et des idées acquises, elle repose sur les relations qu'ont développées entre eux les jeunes "promotionnaires", dont la nature est sans commune mesure avec celles que produisaient la distinction entre les classes d'âge, pourtant très marquée dans la société nomade. Du temps du nomadisme, en effet, le respect dû aux aînés était inculqué très tôt aux enfants. Ce respect, qui devait se manifester par une attitude de distance et de retenue en présence des plus grands, l'autocontrôle du langage, des regards et des émotions, n'avait pas pour seul objectif de créer un rapport d'obéissance entre les enfants et les adultes. Il était imposé entre les enfants eux-mêmes, et avait pour fonction d'apprendre à l'individu à intérioriser le principe même de la hiérarchie sociale. L'égalité de traitement, que tous les enfants du monde réclament et que notre société a développée à l'extrême, était impensable. Ainsi la classe d'âge était-elle le seul espace social où les relations pouvaient être "libres", parce que dégagées du rapport hiérarchique. On était donc plus proche, et donc plus lié, avec ses cousins ou amis de son âge qu'avec ses propres frères et sœurs. Lié ne veut pas dire qu'on les "aimait" plus - l'amour se nourrit autant de distance que de proximité -, mais signifie qu'on pouvait partager avec eux toutes sortes de jeu, et surtout des confidences. Seule l'absence de préséance permet en effet la liberté d'expression. Cette notion de préséance des aînés sur les cadets, qu'on remarquait à tout âge et dans toutes les couches de la société, reste fondamentale, non seulement chez les Sahraouis mais dans la plupart des sociétés arabes, et en cela la révolution n'a pas changé grand-chose.

Tous ces enfants, séparés de leurs familles mais en même temps libérés de leurs regards, et réunis en grand nombre dans des structures où l'encadrement adulte était essentiellement soucieux de les mettre sur un même pied d'égalité, ont été amenés à développer des connivences autres que la connivence du sang, ce qui a favorisé l'intériorisation de la notion d'égalité. En regard de la société nomade où l'enfant acquiert dès son plus jeune âge les codes complexes de l'autorépression, cette socialisation par l'école a indiscutablement favorisé une forme de libération individuelle et collective. Pour ceux qui sont allés à l'étranger, et qui y sont restés pendant de longues années, la transformation est visible, elle est même exprimée : se "tenir" comme on doit se tenir dans la société nomade n'est plus si facile. Le sentiment de honte n'est plus là pour modeler automatiquement les attitudes, la retenue est consciente, et demande

donc un effort. Même le port du vêtement féminin, cette *melhafa* légère mais si difficile à porter avec grâce[2], est vécu comme une contrainte pour certaines jeune filles. Le phénomène est observable tant chez les femmes que chez les hommes, qui ont pris l'habitude lorsqu'ils ont résidé longtemps au Maghreb, d'évoluer dans un espace nettement plus cloisonné au niveau des genres, que la société sahraouie. Mais autant les jeunes femmes voudraient aller de l'avant, autant les hommes, même jeunes, sont troublés par ces modifications de comportement lorsqu'ils les rencontrent chez les femmes. Certains auraient même la tentation de revenir en arrière, de faire alliance avec les anciens pour que les jeunes filles ne cèdent pas trop à l'attrait de l'égalité citoyenne…

On se trouve alors devant un paradoxe, quand ce ne sont plus en majorité les femmes, mais les hommes, qui se découvrent le désir d'endosser le rôle de "gardiens des traditions".

Conclusion : le désarroi de la jeunesse

La société sahraouie est aujourd'hui en pleine incertitude. Incertitude militaire, car si le référendum est encore repoussé la guerre pourrait bien reprendre. Incertitude politique, car si le référendum a lieu il apportera, quelle qu'en soit l'issue, d'importants bouleversements. Incertitude sociétale, à cause de ces *hiatus* qui apparaissent entre les trois générations, ou des désaccords qui pointent entre les sexes, et parce que de surcroît l'identification des votants se fait sur la base des tribus et des lignages, ce qui remet au jour les vieilles disparités qu'on avait essayé d'oublier. Incertitude économique enfin, car si les réfugiés sont toujours pris en charge par le HCR, huit ans de cessez-le-feu ont permis une ouverture que certains ont mis à profit pour développer quelques petites activités commerciales ou pastorales. L'argent, qui circule désormais dans les camps, crée des disparités légères, mais qui sont déjà perceptibles.

---

[2] La *melhafa*, vêtement féminin de toutes les femmes Maures, se porte par-dessus une jupe ou une robe, parfois même au-dessus d'un pantalon et d'un tee-shirt ou même d'un pull over lorsqu'il fait froid. Elle est faite d'une seule pièce de tissu de cinq mètres de long, lègère et de couleur vive, maintenue par des nœuds à la hauteur des épaules, enroulée ensuite autour du corps puis ramenée sur la tête. L'extrémité de ce vêtement qu'on appelle en français le "voile", bien qu'il ne recouvre pas le visage, est rejeté ensuite en arrière, par-dessus l'épaule gauche dont il glisse régulièrement, ce qui en rend le port malaisé, du moins pour qui n'y est pas habituée.

Si la nouvelle génération est fortement attachée à l'idéal de citoyenneté que son éducation lui a donné, elle semble actuellement très démobilisée au niveau politique. De retour dans les camps après leurs études, les jeunes, doublement exilés, ressentent plus encore que leurs parents l'enfermement et l'inquiétude. Plus qu'une angoisse collective à l'image de celle qui primait au temps de la guerre, se fait jour désormais une anxiété individuelle que viennent alimenter des besoins nouveaux, acquis durant les séjours à l'étranger, ainsi que par la télévision qui a fait son apparition dans les camps en même temps que les plaques individuelles de captation d'énergie solaire. Ces nouveaux besoins sont de consommation ou de loisirs, mais également, pour ceux qui sont allés loin dans leur formation, de matériel et de conditions de travail, dont les carences sont douloureusement ressenties. La jeunesse sahraouie semble désemparée, ne sachant plus où tourner ses regards pour se projeter dans le futur, les jeunes couples s'interrogent sur l'avenir de leurs enfants. Et de fait, on a pu constater quelques "défections", comme cette femme médecin désespérant après quelques années de ne pas pouvoir progresser, et qui est partie exercer à l'étranger. Ou d'autres, qui, une fois leurs études terminées, cherchent à travailler dans les pays d'accueil et à y élever leurs enfants plutôt que de s'en retourner dans les camps où "il n'y a rien à faire ni rien à espérer". Mais défection ne veut pas dire abandon, l'argent gagné est envoyé à la famille, et l'on peut être certain qu'au lendemain du référendum, ou même dès la reprise de la guerre si telle était l'issue de la phase d'immobilisme actuelle, tous les jeunes Sahraouis formés à l'école de la révolution, où qu'ils soient, rejoindraient leurs familles.

SYSTEME DE PARENTE SAHRAOUI : L'IMPACT DE LA REVOLUTION♦

La RASD, c'est la somme de nos sacrifices,
le cumul de nos douleurs et de nos espérances,
c'est l'addition de nos certitudes,
le refuge de nos identités

Mohammed Sidati*

Sur la hamada de Tindouf, immense plateau calcaire de l'extrême Sud-Ouest algérien, l'un des endroits les plus arides du Sahara, 165 000[1] réfugiés survivent, depuis 1975, avec l'aide du HCR et de l'Algérie[2]. Ces personnes constituent une partie de ce qu'il est, depuis trois décennies, légitime de nommer le "peuple sahraoui". Légitime dans le premier sens, juridique, du terme, car la Cour de La Haye a statué en 1975 sur la question de la décolonisation du Sahara Occidental[3] et que l'Organisation des Nations Unies (depuis 1966) et l'Organisation de l'Unité Africaine[4] réaffirment régulièrement le droit

---

♦ Paru en 2000 dans : *L'Homme*, 154-155/2000, Paris, 431-456.

* In : Zein S., *Les chemins sahraouis de l'espérance*, Paris, L'Harmattan, 1987, p. 65.

[1] Ce chiffre est celui du HCR (Haut commissariat aux réfugiés) et il correspond au nombre de personnes recensées comme étant des réfugiés.

[2] Quelques pays "amis", principalement Cuba et la Libye, fournissent également une aide directe. D'autres octroient quelques bourses mais surtout participent à des actions humanitaires à travers un réseau d'organisations non gouvernementales, de comités de jumelages et de comités de soutien qui organisent l'accueil de groupes d'enfants l'été, l'envoi de matériel et de missions sur place, ainsi que le travail politique au niveau des villes et des États européens en faveur du référendum, etc. (Allemagne, Autriche, Belgique, Bulgarie, Espagne, France, Italie, Pologne, Suède).

[3] Attribué à l'Espagne lors du Congrès de Berlin en 1884, le Territoire du Sahara Occidental a été déclaré, après une enquête réalisée sur le terrain en 1975, comme relevant de la résolution 1514 de la charte des Nations unies dite "Déclaration sur l'octroi de l'indépendance aux peuples et aux territoires coloniaux". Depuis lors le statut du Sahara Occidental est celui d'un "Territoire en voie de décolonisation".

[4] Depuis 1982 la RASD est admise à siéger à l'OUA.

des Sahraouis à “disposer d’eux-mêmes”, c’est-à-dire en premier lieu à décider de leur avenir à travers un référendum d’autodétermination[5].

La lutte pour l’indépendance menée toutes ces années par le Front Polisario s’est doublée d’une lutte de “libération”, c’est dire que le combat militaire et diplomatique engagé pour la récupération des territoires anciennement colonisés par l’Espagne, et actuellement occupés par le Maroc, s’est accompagné d’une révolution sociale interne. Cette révolution avait pour objectif premier d’éliminer les obstacles structurels, facteurs de division hérités du passé qui avaient conduit, pensait-on, à l’échec de la résistance contre la colonisation, et pour fin ultime d’instaurer la démocratie.

L’originalité et la part de succès de l’expérience sahraouie tiennent à deux facteurs principaux. Le premier est le fait que les Sahraouis ont été regroupés dans une zone “concédée” par l’Algérie, dans un espace vide de toute histoire et de surcroît à l’écart des populations algériennes. Cet isolement, accentué par la non-ingérence du gouvernement algérien dans les affaires intérieures sahraouies, leur a permis de s’organiser à partir de leurs propres idées, de créer leur propre système social et politique sans avoir à se plier à d’autres contraintes que celles de la sécurité et de la survie. Le second facteur est inscrit dans le projet sahraoui lui-même. Si les premiers fondateurs du Front Polisario se sont inspirés des modèles d’autogestion des révolutions algérienne et libyenne pour concevoir le cadre formel de leurs institutions, ce qui présidait à leurs décisions en matière d’organisation sociale et culturelle (et même militaire) était cette idée paradoxale qu’il leur fallait enraciner les idées importées de démocratie et de modernité dans le système de valeur bédouin. Pour les Sahraouis, il n’existait d’autre contradiction que structurelle entre le système “tribal” et la démocratie. Ils ont donc cherché à modifier la structure de la société bédouine au nom des valeurs de fraternité, d’hospitalité et de générosité qu’elle avait engendrées, ce qui les a conduit un moment à confondre les notions d’identité et d’égalité, à penser que pour être tous égaux, il leur fallait d’abord se convaincre qu’ils étaient tous “les mêmes”.

Dans une civilisation où prévaut l’idéologie du sang, être tous “les mêmes” revenait donc à repenser d’abord la filiation, puis à neutraliser, voire à contredire les stratégies d’alliance induites par les inégalités interlignagères inscrites dans ce système de filiation. Ainsi, pour fonder les prémices de la démocratie à l’intérieur de ses contours, le peuple sahraoui s’est-il efforcé de mettre en œuvre une politique qui

---

[5] L’organisation de ce référendum a été retardé, depuis 1991, par la politique d’obstruction marocaine.

tentait de circonvenir les règles de la filiation et de l'alliance, dans l'espoir de parvenir rapidement à modifier les processus de la reproduction sociale, tant au plan des pratiques qu'à celui des représentations.

Pour saisir les effets de ces vingt-quatre années d'effort sur le système de parenté de la société des camps, il m'a paru nécessaire de revenir dans un premier temps sur la notion de "peuple" telle qu'elle a été comprise par les Sahraouis - mais avant eux par les élites arabes -, puis sur la notion de "tribu" - également appropriée mais pour être rejetée par ces mêmes élites sous l'influence de la pensée occidentale -, afin de comprendre les stratégies mises en place pour réaliser la mutation souhaitée. En second lieu, les limites et les modalités de cette mutation seront examinées au niveau des transformations apportées à l'alliance, transformations qui apparaissent tout d'abord comme une conséquence logique des modifications imposées au système de filiation, mais qui, en retour, et par le même effet de logique, agissent sur lui.

Qu'est-ce, ici, que la notion de "peuple" si ce n'est une arme politique ? Reconnaître l'existence de ce peuple, c'est accorder aux individus qui le composent le droit de construire une "nation" et d'exercer leur souveraineté sur leur "territoire national". Ne pas reconnaître son existence, c'est lui refuser ces mêmes droits. Il y a donc, d'un côté, le Maroc qui revendique l'intégration au royaume de sa "Province du Sud" et le retour vers la mère patrie des "tribus" sahraouies, ces cousins, ces neveux, ces fils égarés, et, de l'autre, le Front Polisario qui, de manière volontariste, tente depuis 1973[6] de faire de cette population d'anciens pasteurs nomades non seulement un peuple, mais un peuple exemplaire.

Pour les premiers dirigeants du Front, l'obstacle essentiel à cette mutation résidait en ce qu'ils ont appelé le "tribalisme", c'est-à-dire cette organisation particulière qui répartit les individus en groupes de filiation patrilinéaire hiérarchisés rivalisant par la violence[7] ou par la négociation[8] pour accéder aux ressources du pays[9], et dont la

---

[6] Le 20 mai 1973, le Front Polisario publie un premier manifeste proclamant la révolution et le début de la lutte armée.

[7] La violence était plus économique que politique, le but des *rezzou* étant d'affaiblir le rival en lui subtilisant du bétail et non de commettre des meurtres qui auraient risqué de mettre à feu et à sang le pays.

[8] Les groupes les plus faibles pouvaient accéder aux terrains de parcours des groupes les plus forts en s'acquittant d'un droit de "protection", ou "tribut", sous la forme d'un don en bétail. Néanmoins, la priorité de l'accès aux ressources était acquise au plus fort.

reproduction s'effectue selon le modèle des sociétés segmentaires. Pour transformer leur population en peuple, les Sahraouis pensaient devoir profondément modifier cette structure organisationnelle, et pour ce faire anéantir, éradiquer, faire disparaître la "tribu" comme unité socio-politique[10] de base. Le premier acte des jeunes révolutionnaires a donc été de supprimer le terme *qabila* (pl. *qaba'il*, "tribu") du vocabulaire, et surtout les noms propres qui désignaient les *qaba'il* du Sahara Occidental, comme si la suppression des mots recelait en soi le pouvoir de favoriser la disparition du phénomène.

Pendant une trentaine d'années, bien des anthropologues occidentaux ont, eux aussi, éliminé de leur vocabulaire le mot "tribu", lui préférant les termes en usage dans les langues vernaculaires. À côté du souci scientifique de ne pas réduire à une notion confuse un concept chaque fois différent, il y avait également là - du moins pour quelques-uns - une prise de position politique. Nommer tribu une organisation sociale était la connoter négativement, la situer implicitement dans une échelle de valeur commandée soit par une vision évolutionniste de l'histoire, soit par une vision ethnocentrique et hiérarchisée des sociétés humaines. Traduire *qabila* par "tribu" était alors prendre le risque d'insulter la population étudiée, et rabaisser son génie propre à celui des "sauvages", quand bien même Claude Lévi-Strauss aurait donné leurs lettres de noblesse aux pensées de tous les "dits sauvages" de la littérature anthropologique. L'argument était d'autant plus fondé que les images d'Épinal de la tribu, réactualisées par le cinéma, propageaient davantage et sans ambiguïté cette association du mot et de la chose. À travers les westerns, par exemple, ou les péplums hollywoodiens, l'homme de tribu apparaissait sous les traits caricaturés de deux grandes figures de l'altérité, toutes deux rattachées au nomadisme : l'Indien d'Amérique du Nord et le patriarche des temps bibliques.

---

[9] Les terres désertiques, non vivifiées par la main de l'homme, ne peuvent faire l'objet d'une appropriation privée dans le droit islamique. La rivalité avait donc pour objet la priorité d'accès à l'eau et aux pâturages.

[10] Depuis la colonisation, qui a imposé la fin des guerres intestines, puis avec la diminution du pastoralisme, les intérêts économiques communs qui unissaient fortement les membres d'une même *qabila* ont pratiquement disparu. Que l'entité "tribu" comme force sociale et politique ait survécu au système de production qui l'avait généré est en soi un phénomène à prendre en compte dans l'analyse de la reproduction sociale des sociétés arabes et du fonctionnement de l'État. Ce qui vaut chez les pasteurs en Mauritanie ou au Sahara Occidental vaut en effet aussi chez les ruraux, et même parmi les grandes familles citadines de la plupart des pays arabes comme, par exemple, la Tunisie où l'on ne parle pas de "tribus", mais de Sfaxiens, Kairouanais, etc., comme on parlerait de "Lillois" ou de "Parisiens", mais avec des conséquences très différentes au niveau des stratégies de comportements et d'action.

Sensibles à la littérature ethnologique (associée à la colonisation), comme à ces images diffusées à grande échelle par la télévision, les élites occidentalisées des nations arabes nouvellement décolonisées, qu'elles aient opté pour le modèle soviétique ou le modèle capitaliste, ne pouvaient que rejeter une assimilation de leurs populations à ces sociétés archaïques de mœurs ou d'esprit. Civilisation de l'écriture et de la cité, le monde arabe ne pouvait que résonner négativement devant cette confusion tribalisme-nomadisme-archaïsme dont l'image lui était renvoyée, quel que fut le rapport ambivalent qu'il entretenait par ailleurs avec ses propres références bédouines. Se tourner vers l'avenir au lendemain des décolonisations, se projeter dans les images futuristes de la modernité et du développement et construire des stratégies économiques, sociales et politiques tout entières dirigées vers cet idéal à atteindre, tel était le contexte qui avait également conduit la plupart des gouvernants et des intellectuels arabes à éliminer de leur champ de réflexion la notion de tribalisme. Sans pour autant faire de cette suppression un mot d'ordre[11], ils s'étaient efforcés d'occulter les phénomènes pourtant bien réels auxquels cette notion s'était jusque-là référée. La généralisation de l'état civil, qui donnait à chacun une identité réduite à un patronyme, ainsi que celle d'une terminologie moderniste désignant les fonctionnaires locaux (cf. Mermier, 1997) facilitaient également le rejet dans l'oubli de cette part de la réalité sociale, au point même d'aboutir, en particulier dans les grandes villes, à raccourcir la mémoire généalogique et à reléguer dans l'histoire les anciennes appartenances.

Cette élision du mot "tribu" et de ses dérivés n'avait donc pas le même sens. Pour les premiers, jeunes anthropologues mais aussi géographes, historiens et sociologues soucieux d'objectivité scientifique et en rupture avec les idées coloniales, il s'agissait, en évitant de froisser l'autre, de lui donner la preuve qu'on le considérait comme un *alter ego*, de favoriser le dialogue, et en particulier le débat avec les intellectuels et les notables locaux. C'était aussi, peut-être, un des effets des idées de l'époque, généreuses, internationalistes et révolutionnaires, que de vouloir montrer ainsi que cet autre, au-delà des différences culturelles, était en vérité le même, et que nous étions tous des citoyens du monde. Pour les élites arabes, l'enjeu n'était pas simplement relationnel, identitaire ou scientifique, il était plus directement politique et, en même temps, il recelait un immense espoir de libération collective, espoir qui avait germé, qui s'était construit à

[11] Ce fut néanmoins le cas dans certains pays comme la Tunisie par exemple, l'Irak, le Yémen du Sud, etc.

travers toutes ces luttes, longues ou courtes, sanglantes ou non, lesquelles avaient permis l'avènement des indépendances.

Mais sur quoi repose l'idéologie du tribalisme si ce n'est sur le discours de la parenté ? Quel est donc ce lien dont les uns et les autres essayaient de masquer l'importance, comme s'il s'inscrivait en contradiction avec l'idéal démocratique qu'il était (et qu'il est toujours) de bon ton d'affirmer, si ce n'est la connivence du sang ?

On connaît mal, en Occident, le détail des débats arabes sur la notion de tribu et leurs conséquences sur les politiques locales[12]. Approfondir ici la question m'entraînerait trop loin de mon sujet, d'autant que les Sahraouis n'ont pas directement participé à cette réflexion. Il était néanmoins important de signaler l'influence que ces analyses, d'inspiration marxiste mais développées à l'intérieur du monde arabe, ont exercée sur les premiers révolutionnaires qui, de retour des universités espagnoles ou maghrébines, instruits, donc, par ceux qui les avaient précédés dans la lutte[13], entreprenaient une vaste campagne de sensibilisation politique dans les petites villes du pays et au sein des campements nomades. Conscients du rôle stratégique du langage dans les instances internationales, ils s'efforçaient déjà d'introduire dans les esprits la notion de peuple sans trop dévoiler le projet de réformes internes auquel ils l'associaient. Les mots d'ordre qui devaient aboutir au soulèvement général étaient en substance : "Nous sommes Sahraouis avant d'être les fils d'untel, nous avons un territoire national avant d'avoir des terrains de parcours ou des propriétés foncières, et surtout nous ne sommes pas (ou plus) un agglomérat de tribus alliées devant l'ennemi, mais un peuple, face à d'autres peuples, partant légitime dans ses aspirations."

En arabe moderne, le mot *cha'ab* ("peuple") se réfère à des réalités diverses. Au Maghreb, la genèse des peuples (reconnus actuellement comme tels) est intimement liée à la période de lutte contre la colonisation, puis aux conditions d'émergence de l'État-nation. Au Moyen-Orient, la connotation est plus complexe puisque le terme était couramment employé dans les années 60 par ceux qui refusaient le projet nassérien de nation arabe, donc l'idée même de l'État, ou du moins du grand État arabe. Cette contestation était marquée dans les

---

[12] Sur ce plan les sources écrites arabes sont nombreuses et sous-exploitées par les chercheurs occidentaux. Il y a là un champ de recherche important pour les historiens comme pour les anthropologues.

[13] Les difficultés inhérentes à l'enquête n'ont pas encore permis d'approfondir cet aspect de la formation des dirigeants du Front Polisario, qu'il serait important de développer pour reconstituer la genèse de la pensée politique des Sahraouis, et pouvoir analyser leur modèle de société et de gouvernement à la lumière de tous ces emprunts effectués tant en Orient qu'en Occident.

discours par l'opposition "le peuple arabe"/"les peuples arabes", qu'on retrouvait dans l'opposition "communauté arabe"/"communauté des peuples arabes" - le terme de communauté (*umma*), renvoyant ici implicitement à la communauté des croyants. Ainsi l'usage du terme de "peuple", lorsqu'il ne désignait pas l'ensemble des Arabes, faisait-il bien souvent figure de contestation en ce qu'il impliquait la reconnaissance des nations constituées au moment des décolonisations et contredisait l'idée du panarabisme[14]. On retrouvait également cet emploi du mot *cha'ab* comme référence identitaire fédératrice chez ceux qui s'opposaient aux États locaux, comme les Kurdes, les Arméniens[15], et bien sûr les Palestiniens qui ont été longtemps le *cha'ab* par excellence.

Cette idée latente de luttes menées à la fois contre un État considéré comme exogène et pour l'avènement de son propre État aurait pu suffire au Front Polisario pour rassembler les forces sahraouies. Pourtant, c'est plus au Coran (soit à l'arabe classique[16]) qu'il a préféré implicitement se référer - et donc à la filiation -, expliquant aux populations qu'être un *cha'ab* signifiait qu'elles allaient former ce qu'on appelle dans la langue locale une *'asaba wahda*[17], un seul groupe de parenté : *'asaba*, terme arabe, désigne en effet le lien de consanguinité agnatique, le pacte "naturel" résultant de l'idée de sang commun, et *wahda (wahida* en arabe), signifie un, au sens d'unique. Cette idée se retrouvait dans l'expression locale *'usma wahda* parallèlement sollicitée pour mobiliser les anciens. *'Usma* désigne en pays maure la courroie de cuir tendue entre les deux piquets de la tente pour en maintenir l'équilibre, donc *'usma wahda*, au sens figuré, symbolise l'unité organique, un corps lié par une destinée commune et dont les éléments n'ont d'autre choix que d'organiser ensemble leur défense. Le dicton populaire français "un pour tous, tous pour un" pourrait rendre l'intention implicite de cette formule, sous réserve d'y ajouter la connotation de consubstantialité - qui rejoint le principe de

---

[14] Tous les documents officiels, théoriques et politiques, tracts, etc., émis par les partis et gouvernements marxistes arabes se distinguaient ainsi par l'affirmation systématique de la référence aux peuples arabes.

[15] Le phénomène n'est pas propre au monde arabe et musulman.

[16] En arabe classique, le pluriel habituellement traduit par "peuples" désigne la plus grande division d'une tribu. La racine du terme recèle en outre l'idée de l'arbre et de ses ramifications.

[17] *'Asaba* désigne en arabe classique les collatéraux, parents mâles du côté du père (frères et oncles) et les parents éloignés qui n'ont pas de part assignée dans la succession et qui n'héritent que de la part qui échoit après que tous les héritiers ont obtenu leur part légale, c'est-à-dire également des membres du patrilignage. On notera que l'image à laquelle la racine du mot renvoie en arabe classique est celle du turban.

l'identité de sang - comme légitimation première de cet impératif d'unité. On voit donc que le discours "révolutionnaire" n'avait d'autre issue que d'essayer de traduire, dans les représentations locales, une représentation importée, et qu'il lui était difficile d'aller au-delà des références connues, non seulement pour des raisons pédagogiques, mais également parce que mobiliser les pasteurs en commençant par leur annoncer qu'on allait supprimer l'esclavage, par exemple, était courir à l'échec. Introduire l'idée de "peuple" dans le vocabulaire était un premier pas, même si le contenu du terme restait flou et n'était entendu par la plupart que comme l'extension du pacte de fraternité à toutes les *qaba'il* dont la cohésion était rendue nécessaire par la présence de l'ennemi commun. Il y avait là une tentative de dépasser l'idée de l'alliance intertribale, et même de l'instance supratribale. Répandre l'usage d'un mot inutilisé jusque-là signifiait en effet que l'alliance à réaliser était d'un type nouveau, qu'il s'agissait de créer un contrat de nature différente. Être "révolutionnaires" et parvenir à être Un n'était pas seulement s'unir, c'était accepter l'idée de l'égalité des groupes (on n'insistait pas trop sur l'égalité des individus) dans la lutte contre le colonisateur espagnol et fasciste (un système dont chacun avait pu se convaincre qu'il était profondément inégalitaire), puis dans la guerre à venir contre le Maroc et la Mauritanie[18].

Parallèlement, l'idée de "patrie" (*watan*) était introduite comme référence essentielle, une référence spatiale, notons-le, qui avait là encore pour objectif de pousser les individus et les groupes à transcender la référence généalogique. À l'identité construite sur l'idée du sang commun (et donc du temps de l'histoire), les révolutionnaires tentaient de substituer une identité se référant à l'histoire de l'espace, au sol, ce morceau de désert - lui aussi symbolisé par une image unique : celle de la carte - où s'entrelaçaient les territoires pastoraux.

Il y avait donc, dès le départ, une sorte de manipulation idéologique à l'œuvre dans le discours du Front Polisario, dans la mesure où cette acception moderne de la notion de "peuple" pouvait apparaître aux populations comme l'équivalent du concept de *qabila*, une *qabila* élargie à l'ensemble des groupes et des individus sahraouis. C'était bien, d'ailleurs, sur la base de la parenté, et donc de l'appartenance lignagère, qu'était convoquée la solidarité nécessaire au ralliement des forces, plus encore que sur l'idée d'un territoire commun, puisque

[18] La Mauritanie, qui avait signé les accords de Madrid (accords clandestins partageant le Sahara Occidental entre le Maroc et la Mauritanie), se retira du conflit en 1979 après le coup d'État fomenté par des militaires proches des "gens du Nord", qui devait évincer le président Mokhtar ould Daddah puis aboutir à la prise de pouvoir de Khouna ould Haidallah, rattaché, par sa filiation, aux Sahraouis.

étaient ainsi sollicités tous ceux dont on pouvait attendre le concours au nom de la connivence du sang, fussent-ils habitants des pays voisins (la Mauritanie, le Maroc, l'Algérie). De même, dans ces pays voisins, et en particulier les pays ennemis, cette appartenance notoire aux groupes de pasteurs nomadisant jadis de manière permanente ou transitoire dans le Sahara Occidental était également le seul critère retenu par les autorités comme par les particuliers pour reconnaître un Sahraoui (et donc le désigner comme suspect ou dangereux).

Pourquoi cette référence exclusive ? Parce que, pour la majorité d'entre eux, les Sahraouis étaient nomades. La colonisation espagnole du territoire avait certes permis le développement de quelques petites cités commerçantes, principalement le long de la côte, mais leur importance était restée mineure : la mise en exploitation du gisement de phosphate de Boucraa[19], qui avait accentué le mouvement de sédentarisation des pasteurs provoqué par les premières implantations espagnoles, était récente (1970), de même que cette longue période de sécheresse des années 1970-80 qui devait aboutir à la quasi-destruction du cheptel camelin. Or ces pasteurs, du fait de l'aridité extrême de cette partie du Sahara - malgré les influences océaniques -, avaient dû adopter une nomadisation apériodique, c'est-à-dire non régulière, à l'exception des moutonniers de l'extrême Nord qui ne s'éloignaient guère de la lisière septentrionale du désert. Les chameliers, quant à eux, oscillaient, selon les années, entre les pâturages de la colonie espagnole, ceux de la Mauritanie, du Sud-marocain, de l'extrême Sud-Ouest Algérien et même parfois du Nord-Ouest malien. Par ailleurs, il pouvait arriver que des Mauritaniens et, dans une plus faible mesure, quelques groupes marocains, se risquent à faire pâturer leurs troupeaux à l'intérieur des frontières espagnoles. À l'inverse enfin, les segments les plus excentrés des principales *qaba'il* du Sahara Occidental ne nomadisaient presque jamais à l'intérieur des frontières, alors que leurs appartenances leur donnait théoriquement le droit d'y résider en toute sécurité.

Or, dans l'esprit du lieu - et de l'époque -, il était impensable de dissocier, au niveau identitaire, ceux qui étaient par ici de ceux qui étaient par-là ; seule l'appartenance lignagère faisait office de "carte d'identité", pourrait-on dire[20]. Et de fait on trouve dans les camps de réfugiés des familles entières qui s'étaient sédentarisées du côté

---

[19] Boucraa est située à une trentaine de kilomètres de la ville d'El-Ayoun, la capitale de la province. Cet important gisement a été découvert en 1947, cf. Brenneisen 1998, 32.

[20] Pendant la période coloniale, et pour résoudre cette contradiction, nombre de nomades circulaient avec en poche deux, voire trois "cartes d'identité" (française, espagnole, puis mauritanienne, marocaine ou algérienne).

mauritanien ou du côté marocain au moment des indépendances ou lors des dernières sécheresses. Certaines y sont venues spontanément pour combattre aux côtés de leurs “frères” et “cousins” et défendre le territoire commun, d’autres au contraire y ont été contraintes par les pressions (policières ou privées) subies dans “leur” pays d’origine - ou plutôt de résidence - dans les mois qui ont suivi les premiers affrontements.

Le problème est encore plus complexe si l’on prend en compte le passé lointain. S’il est de notoriété publique que le pouvoir marocain n’a pratiquement jamais étendu sa suzeraineté au-delà de l’oued Noun (encore a-t-il fallu la “pacification” française pour qu’il puisse s’installer définitivement à Goulimine, en mars 1934), personne ne peut nier l’intensité et la fréquence des relations entre le Nord et le Sud[21]. Le Sahara n’est pas une barrière[22] mais l’espace d’une intense circulation d’hommes, de marchandises, d’informations et d’idées. Or le bassin de la Saguiet el-Hamra, principal oued du Sahara Occidental, est une terre de convergence. C’est le point ultime de la conquête arabe, un pôle d’où l’on ne pouvait que repartir, un extrême. Dernière étape des caravaniers en provenance de l’Afrique Noire, c’était aussi la première, pour les pèlerins en partance pour La Mecque. À l’écart du monde sédentaire, la Saguiet el-Hamra était en outre une zone-refuge pour tous les dissidents, un désert propice au recueillement et aux miracles, une terre sacralisée par de nombreux tombeaux de saints, un lieu mythique. Innombrables, en effet, sont les groupes au Maroc, en Algérie, en Tunisie, en Libye et même au Moyen-Orient qui se disent originaires de la Saguiet el-Hamra. Etre “originaire”, c’est être issu d’un homme - ou d’une femme pour les Touaregs - venu(e) de “là-bas” (on sait que la plupart des groupes arabes et berbères se donnent pour origine un étranger qui serait venu s’installer dans le pays). Pour les musulmans du monde arabe, ce là-bas est soit l’extrême Est (l’Arabie, le Yémen) soit l’extrême Ouest : la Saguiet el-Hamra. Hassan. II n’a donc pas eu grand mal à trouver dans son royaume, et en particulier sur ses confins méridionaux, des “Sahraouis” en quantité et convaincus de

---

[21] On trouve jusqu’en Mauritanie des populations qui reconnaissaient au sultan son titre de Commandeur des croyants, fait que la propagande marocaine a utilisé, faisant volontairement la confusion entre l’allégeance religieuse et l’allégeance politique.

[22] La partie occidentale du Sahara est celle où la traversée du désert proprement dit est la plus courte (500 km). L’arabisation des populations berbères, pratiquement totale au début du XXe siècle dans cette région, montre l’importance des flux non seulement commerciaux mais également migratoires que révèlent parallèlement les études historiques, linguistiques et archéologiques effectuées sur cette région.

l'être. Lui-même ne se disait-il pas "cousin"[23] des Rgaybat et autres 'Aroussiyin[24], descendants, tout comme lui, du dernier des Prophètes ? N'est-ce pas d'ailleurs au nom de cette origine commune, de cette fraternité de sang, que quelques individus sont venus de très loin prêter main-forte aux combattants sahraouis de la première heure[25] ? Ainsi, tandis qu'à Rabat, on fomentait[26] des plans pour fabriquer des liens de parenté[27], les Sahraouis, de leur côté, essayaient de s'en délivrer.

Dans l'urgence, alors qu'en octobre 1975 l'armée marocaine se préparait à franchir la frontière, les jeunes révolutionnaires du Front Polisario obtenaient des *chioukh* des *qaba'il* (ou "chefs de tribus", et en particulier de ceux qui avaient un moment siégé en tant que députés aux Cortes espagnols) que soit fondée "l'Unité Nationale", à savoir non seulement l'alliance générale et la réunion de tous les Sahraouis en un seul et unique peuple, mais véritablement "l'abolition du tribalisme", la fin du "temps des tribus" : désormais on ne serait plus ni frères, ni sœurs, ni cousins, mais "camarades" (*rafiq*, fem. *rafiqa* pl. *rifaq*[28]). Il s'agissait explicitement de mettre enfin un terme aux

---

[23] Le terme de "cousin" ou "parent" utilisé par les francophones est la traduction de l'expression *wuld al-'amm*, "fils de l'oncle paternel", un oncle qui peut être le frère du père ou le frère de n'importe quel ancêtre en ligne directe. La meilleure traduction serait donc "descendant d'oncle paternel". L'usage de l'expression déborde très largement le cadre de la parenté *stricto sensu*, et connote alors un rapport social positif, une solidarité fondée sur "quelque chose" de commun (un même terroir d'origine par exemple).

[24] Noms des principales *qaba'il* sahraouies se donnant pour chorfa, c'est-à-dire descendants du Prophète par sa fille Fatima.

[25] Quelques cas m'ont été cités dans la Djeffara tuniso-libyenne.

[26] Depuis 1986, Hassan Il avait remis en usage la grande réunion annuelle des chorfa, cérémonie accompagnée de dons et contre-dons permettant d'identifier publiquement qui était (et donc qui n'était pas) cousin du Roi et descendant du Prophète.

[27] Une enquête réalisée discrètement au Maroc, en 1990, m'a permis d'être le témoin d'une de ces "fabrications" ; la personne en question (on comprendra que je ne peux citer ni son nom, ni son statut, ni son lieu de résidence) m'ayant fourni la photocopie d'un arbre généalogique manifestement faux, à titre de preuve de ses origines sahraouies (et chérifiennes évidemment), dans l'espoir que je le publierai afin de corroborer ses dires et ses prétentions par un écrit "scientifique"… l'intérêt étant que le personnage avait tellement bien intégré son rôle qu'il s'était pris au jeu. Pour avoir passé près d'un mois avec lui à recueillir les traditions orales dont il était porteur, je crois pouvoir affirmer que sa sincérité n'était pas à mettre en doute.

[28] Contrairement aux pays du Maghreb où les termes d'adresse entre citoyens restaient ceux de la parenté, les Sahraouis ont préféré s'en dégager en adoptant l'expression "camarade", dont l'usage avait été introduit au Moyen-Orient par les marxistes arabes. Ce terme est probablement dû à Mohammed Sid Brahim Bassir, dit Bassiri, premier militant nationaliste sahraoui formé en Égypte et surtout en Syrie dans les années 60. Bassiri fut arrêté par les autorités espagnoles le 17 juin 1970, au cours d'une manifestation anticolonialiste qui se voulait pacifique mais se termina dans un bain de sang. Personne ne l'a jamais revu.

inégalités intertribales, interlignagères et infralignagères dont le concept de *qabila* est porteur dans les sociétés pastorales du Nord-Ouest saharien[29].

Imposé par la prise de pouvoir des jeunes générations, pouvoir que leurs aînés leur reconnaissaient solennellement, un nouveau pacte social était signé, par lequel les aînés renonçaient à leurs droits comme à leurs privilèges sur les cadets, les hommes libres sur leurs esclaves et les hommes sur les femmes. Comme le critère qui permettait d'identifier - partant de légitimer - ces pouvoirs et privilèges était lié à la place sociale donnée à l'individu au moment de sa naissance, place désignée par un nom, chacun consentit à ne plus dévoiler le nom de son groupe d'appartenance, à ne pas raconter l'histoire de son lignage et de sa *qabila*, et même à renoncer à transmettre ce nom et le récit de cette histoire à ses descendants. Impuissants à effacer d'un trait le contenu des mémoires, les Sahraouis affirmaient ainsi, et d'un commun accord, leur volonté d'exercer sur eux-mêmes une censure dont l'effet recherché était l'oubli. Oubli de leurs différends comme de leurs différences, oubli de leurs histoires, oubli de leur organisation "tribale", mais pas de leur culture bédouine, ou tout au moins des valeurs morales qui lui sont idéalement attachées et qu'au contraire ils considéraient comme leur seul bien commun[30]. Et là, pour compenser la perte d'identité que ce rejet du passé risquait de générer, ils ont parallèlement, et par un mécanisme diamétralement opposé, tenté d'empêcher l'oubli de ce qu'ils cherchaient à reconquérir : l'espace. Chaque camp et chaque quartier des camps de réfugiés se sont vus dotés d'un nom correspondant à un lieu du territoire occupé par l'ennemi. Ainsi, pour pallier le déséquilibre identitaire causé par la perte d'une référence historique, ont-ils donné à chacun une double référence spatiale, du moins pendant le présent de l'exil. La zone d'ancrage des camps, destinée à disparaître des mémoires au jour de l'indépendance, n'avait pas reçu de nom en propre.

De fait, on peut dire qu'au sein de la société des camps, et jusqu'au cessez-le-feu de 1991, chacun avait "oublié" ou fait mine d'oublier son groupe d'appartenance, ce qui favorisait incontestablement la cohésion

---

[29] Pour une analyse anthropologique de la société sahraouie précoloniale montrant que l'inégalité du système repose structurellement sur le modèle hiérarchique de la relation entre les frères, je renvoie à mes travaux sur les Rgaybat (Caratini S., 1989).

[30] Ces valeurs sont, en particulier, l'honneur, l'hospitalité, la solidarité, l'entraide, la droiture le sens de la parole donnée, le courage, l'endurance, la sobriété, la patience, etc. Mais également l'amour de la poésie, de la musique, de la joute sous toutes ses formes ; le sens du verbe, le goût du panache et de l'élégance, le besoin de liberté et de mouvement ; la mixité sociale, l'image valorisée de la femme, l'art de la séduction, la courtoisie, la pudeur, une forme particulière d'humour, etc.

de l'ensemble. La guerre a probablement joué un rôle clé dans ce phénomène, mais la présence d'un ennemi commun suffit-elle pour unir les hommes au combat ? On peut en douter si l'on se réfère à ce qui se passait à la même époque au Tchad, où les militants du Frolinat n'avaient pas réussi à faire taire leurs dissensions structurelles, au point que les chefs militaires ne pouvaient compter que sur leurs frères et cousins pour les suivre dans les combats[31]. Les Kurdes, également, n'ont jamais pu réaliser l'unité, et plus récemment les Touaregs ont fait la démonstration de cette même difficulté. Seuls les "peuples" qui ont accompagné leurs luttes pour l'indépendance d'un projet de révolution sociale interne et/ou dont les revendications territoriales correspondaient au dessin des frontières coloniales semblent avoir pu dépasser cet obstacle, comme les Érythréens ou les Palestiniens. La situation d'exil, lorsqu'elle ne se traduit pas par une diaspora, paraît de surcroît un facteur des plus favorables, surtout s'il s'ajoute aux autres. Les Sahraouis cumulaient tous ces "avantages" : l'existence d'un territoire circonscrit par des frontières reconnues par les instances internationales et la concentration d'une partie de la population dans des camps de réfugiés, concentration propice non seulement à l'élaboration de la révolution sociale, mais aussi et surtout à sa mise en application immédiate. Un autre élément d'importance est le fait que les Rgaybat, situés parmi les *qaba'il* dominantes du Sahara Occidental (du fait de leur origine prestigieuse, de leur passé guerrier et glorieux, de leur importance numérique et de leur rôle politique), ont été les partisans les plus ostensiblement favorables à cette amnésie. Ils n'ont pas hésité à renoncer aux privilèges de leur statut, comme l'a montré El-Ouali ould Mustapha Sayed, Rgaybi issu d'un lignage de renom, fondateur du Front Polisario devenu, après sa mort au combat en 1976, non seulement "martyr", mais aussi figure emblématique de la révolution tant pour les Rgaybat que pour l'ensemble des Sahraouis. L'exemple donné par les jeunes les plus "nobles", la reconnaissance par les aînés de la supériorité politique de leurs cadets, que traduisait leur réel effacement de la vie politique, et enfin le rôle joué par les femmes dans la propagation des idées révolutionnaires ont transformé en défi le rejet du critère d'appartenance. Il en est résulté qu'effectivement, sur les champs de bataille comme dans la société des camps, chacun s'est plié à cet effacement - ou cette mise entre parenthèse - de sa mémoire généalogique. Si l'ignorance des origines était impossible pour les anciennes générations, elle est devenue la réalité de la majorité des jeunes ; or, en vingt-cinq ans

[31] Les militants du Frolinat s'étaient ouverts de ces difficultés ainsi que de leur étonnement admiratif devant les résultats obtenus par le Polisario aux militants français qui soutenaient les deux causes, et auprès desquels j'ai pu recueillir ce témoignage.

d'exil, cette frange de la population est devenue conséquente[32]. Les jeunes gens et jeunes filles interrogés, nés dans les camps, ont pu me donner les noms de leur groupe d'origine, de leur "fraction" et de leur famille, mais ils n'ont rien su dire de l'organisation générale de leur *qabila.* Leurs difficultés étaient plus grandes encore en ce qui concernait les autres groupes ; ils avaient finalement retenu fort peu de choses, savaient à peine nommer quelques *qaba'il* et n'avaient visiblement aucune idée de la complexité des hiérarchies internes dont ils ne concevaient que les grandes catégories : les "nobles" (chorfa descendants du Prophète), les "Arabes" et indistinctement tous les autres, ceux qui n'étaient justement ni "nobles" ni "arabes". Ils n'ont pas pu me raconter les mythes de fondation, comme l'avaient fait les jeunes Rgaybat vingt ans auparavant, ni faire le récit de l'histoire des guerres intestines qui avaient abouti à la répartition des zones pastorales que la conquête coloniale avait figée. Enfin, ils se sont montrés à l'évidence incapables d'analyser les positions politiques que les uns et les autres avaient prises lors de la résistance à la conquête et pendant la colonisation espagnole. De plus, ce maigre savoir m'est apparu récent. Il s'est vraisemblablement constitué d'abord de manière sourde à la fin des années 80, lorsque des dissensions internes apparues entre les dirigeants du Front Polisario ont mis au jour les principales lignes de fracture potentielle, puis surtout à partir du moment où les commissions d'identifications de l'ONU ont commencé à diffuser à la radio[33], en 1994, l'inventaire des personnes, familles, groupes et tribus recensés vingt ans auparavant par les Espagnols, ainsi que les noms des chefs de lignages correspondant ; inventaire qui devait servir de base au travail d'identification des individus. Le jour de la diffusion radiophonique des premières listes reste en revanche gravé dans les mémoires des habitants des camps comme un moment de stupeur, car chacun s'est redécouvert une identité perdue, et, surtout, a découvert celle de son voisin. Le Front Polisario, dès les premiers mois de l'exode, s'était en effet avisé d'empêcher les réfugiés de se regrouper dans les camps sur des critères de filiation[34]. Seuls n'avaient pu être

---

[32] Ici encore un champ d'investigation devrait être ouvert pour analyser les mécanismes qui ont permis - et limité - l'ampleur des transformations de la construction identitaire des jeunes Sahraouis. Les difficultés d'accès au terrain m'ont empêchée d'observer le phénomène dans la durée et mes enquêtes récentes ne m'ont permis, dans un premier temps, que de reconnaître les effets les plus manifestes de cette amnésie.

[33] La plupart des foyers possède un poste de radio et suit les informations pratiques, politiques ou de loisir diffusées par la Radio nationale sahraouie qui dispose d'un centre émetteur.

[34] Une étude complète de la répartition des familles dans les camps serait nécessaire pour évaluer le degré effectif de mélange des groupes, et son effet dans la durée.

fondus dans l'anonymat recherché les anciens forgerons et les anciens esclaves. Les premiers parce que leur savoir-faire a été préservé, les seconds parce que la couleur de leur peau les rendait par trop visibles, même si le critère ne pouvait pas être retenu comme sûr (mais, en cas de doute, on trouvait toujours quelqu'un pour confirmer discrètement l'information).

"Le tribalisme est un crime contre la nation", tel avait été le slogan tracé au henné sur les murs de terre des premiers bâtiments des camps, slogan dont les réfugiés avaient dû s'imprégner et tirer quotidiennement toutes les conséquences. Et là, au su et au vu de tout le monde, les mots interdits étaient prononcés, les populations étaient sommées de répondre à l'appel, les anciens chefs de lignages étaient désignés, conviés même à témoigner devant les commissions de l'ONU. Ce crime contre la nation devenait le critère essentiel de la construction de la nation. Le scandale était inévitable. Mais un scandale qui dure maintenant depuis six ans est devenu une habitude[35], or la liste des votants que la commission de l'ONU vient tout juste de clore est toujours contestée par le Maroc. Alors, tandis qu'au plus haut niveau l'on se dispute sur des appartenances (qui seules permettent de définir le corps électoral), les jeunes apprennent progressivement à se familiariser avec cette face cachée de leur identité, et avec elle ils recouvrent le désir d'une position sociale différenciée, repèrent leurs cousins, identifient leurs alliés potentiels, comprennent, pour certains avec quelque retard, le sens des derniers évènements (et en particulier les conflits politiques internes à la RASD), relisent leur société à la lumière du système de filiation et regardent l'avenir autrement.

Est-ce à dire pour autant que l'identité du peuple sahraoui aurait perdu de sa force ou de sa crédibilité ? Certainement pas, mais on peut penser que l'idée citoyenne d'égalité absolue de chacun devant la loi qui l'avait rendue possible s'est dissociée de cet idéal d'indifférenciation qui domina de 1975 à 1991, c'est-à-dire pendant la guerre, soit un moment de l'histoire où ce qui prévalait dans la réalité - une réalité vécue quotidiennement - était l'égalité des combattants devant la mort. Il n'est pas de famille sahraouie qui n'ait perdu un ou plusieurs hommes, et il est probable que ce facteur de malheur personnel, au-delà de la cohésion nécessaire des hommes de toutes les *qaba'il*, a rendu tangible, tout au moins pour une part, ce sentiment d'indifférenciation. Étaient-ils identiques ou simplement égaux ? On peut se poser la question tant il est frappant de constater que si le paysage des camps de réfugiés est harmonieux, une harmonie créée par

[35] La diffusion des listes a été quotidienne jusqu'à la fin de l'identification des habitants des camps, soit juillet 1999.

le fait que chaque famille dispose de la même tente et des mêmes petites construction de terre, les cimetières, à l'inverse, recèlent une infinie variété de sépultures.

Si la filiation est un système de représentations qui participe à prédéterminer les rapports sociaux en ce qu'il situe les hommes les uns par rapport aux autres, qu'il les réunit dans des groupes agnatiques et les répartit en phratries et en générations, les effets concrets du modèle structural qui sous-tend ces représentations ne sauraient être compris sans l'examen de la circulation des femmes. On a vu que les Sahraouis, en refusant de prendre en compte le système de filiation, avaient essayé d'agir sur les rapports sociaux dans le sens d'une plus grande équité. Mais pour apprécier les conséquences de cette "révolution", il convient d'examiner maintenant les modifications apportées aux modalités de l'alliance et à ses stratégies.

Le prix du mariage dans les camps de réfugiés

L'idéal démocratique imposait que soient donnés à la femme le droit de vote et le droit à la parole dans les assemblées. La réalisation de ce premier pas a été simplifiée par le fait que les hommes, tous mobilisés par la guerre, étaient contraints de déléguer une grande part de leur pouvoir décisionnel aux femmes. Celles-ci, en effet, n'avaient eu d'autre choix que de prendre en main l'organisation des camps[36]. En cela les Sahraouis reproduisaient (de manière élargie) le mode de fonctionnement de la société nomade, car ces responsabilités données aux femmes pour assurer la vie quotidienne ne modifiaient en rien la répartition traditionnelle des rôles[37]. Les hommes du désert, en temps de guerre mais aussi en temps de paix[38], avaient coutume de se reposer sur les femmes de leurs campements (grands-mères, mères, sœurs,

[36] La réalité de la vie des camps et les difficultés de circulation dans les zones libérées (donc dans les milieux masculins) m'ont amenée à recueillir plus d'interprétations féminines que masculines, et à observer la vie quotidienne des femmes plus que celle des hommes. Des enquêtes ultérieures devraient permettre de rétablir l'équilibre des données et de comparer les représentations masculines et féminines.

[37] Les jeunes femmes ont appris le maniement des armes dans un but exclusivement défensif dans l'éventualité où la zone des camps serait attaquée. Aucune n'a été autorisée à participer directement aux combats.

[38] Mis à part les enfants et les vieillards, les hommes ne restaient pas au campement dans la journée, ils s'absentaient même fréquemment plusieurs jours, soit pour s'occuper de leurs troupeaux, soit pour aller à la chasse, soit encore pour commercer au loin, rendre visite à un parent, participer aux assemblées politiques, etc.

épouses et filles) pour régler les affaires courantes en leur absence. Ainsi la femme saharienne a-t-elle la réputation d'être beaucoup plus "libre" que la sédentaire. Marcher à visage découvert, prendre toutes les décisions tant pour la vie domestique que pour l'élevage du petit bétail, veiller à l'approvisionnement en eau et en bois, donner des ordres aux bergers et recevoir l'étranger étaient pour elle choses courantes. Même si la dernière décennie a obligé bien des pasteurs à la sédentarisation, le passé bédouin des néocitadines n'est pas si loin, et elles n'ont pas eu grand mal à retrouver cette aisance dans la décision que seul l'exercice de la liberté (même relative) rend possible. Or la plupart de ces femmes étaient nées sous la tente, avaient connu la vie nomade, sauf peut-être les très jeunes. Bien sûr, il ne s'agissait plus de pâturages et la détresse était grande sur la hamada de Tindouf dans les premières années. Les débuts furent très difficiles : il fallut dans l'urgence bâtir des abris de fortune, soigner les blessés, lutter contre la maladie (et particulièrement les maladies infantiles)[39], éduquer et s'éduquer soi-même[40]. Pour ce faire, et avec l'aide du Polisario dont elles essayaient d'appliquer les mots d'ordre (priorité à la santé et à l'éducation), elles se répartirent les tâches, œuvrant sans relâche, et l'on peut dire que c'est à elles que les Sahraouis doivent ces étonnants "camps de réfugiés" d'une propreté absolue, dotés d'un jardin irrigué[41], où pratiquement tous les enfants sont scolarisés, bien tenus, où chacun a un rôle à jouer, un travail à effectuer, une place définie ; des camps de réfugiés comme personne n'en avait jamais vus[42]. En cela, on peut dire qu'elles ont pris une large part à la réalisation de l'objectif initial de vouloir faire du peuple sahraoui un peuple exemplaire.

Mais à quel prix ? À l'angoisse de la mère, de la sœur ou de l'épouse dont l'homme était au front, les femmes sahraouies ont dû ajouter le chagrin de voir partir leurs enfants. Car, s'il a été possible d'aménager des écoles de fortune pour scolariser les plus petits, la

---

[39] En 1976, une épidémie de rougeole décima la plupart des enfants de moins deux ans.

[40] Beaucoup de femmes étaient illettrées ; or les étudiants d'origine guerrière refusaient d'enseigner. Quant aux lettrés issus des groupes maraboutiques, ils préféraient aussi rester sur les champs de bataille où ils espéraient acquérir le prestige du combattant que l'histoire ancienne leur avait refusé (cf. Abdhoum, 1998, p. 39).

[41] Pendant la guerre, cette agriculture irriguée destinée à fournir des légumes frais aux malades et aux vieillards était très active. Aujourd'hui, les jardins ne font plus l'objet de soins aussi attentifs, certains sont presque à l'abandon, la mobilisation des forces féminines (gratuites) pour la réalisation de grands ouvrages communs étant devenue plus difficile à obtenir.

[42] Toutes les personnes habituées à visiter les camps de réfugiés de par le monde, qu'ils soient médecins, personnels des ONG ou journalistes, ont toujours été frappés par la propreté, le dynamisme et la joie de vivre qu'ils ont découverts, contre toute attente, dans les camps de Tindouf.

priorité donnée à l'éducation imposait d'envoyer les plus grands - garçons et filles à partir de douze ans - à l'étranger, pour ne les retrouver que l'été, du moins pour ceux qui n'étaient pas trop loin. Non seulement séparées de leurs maris, les femmes sahraouies ont été privées aussi de la présence de leurs fils et même de leurs filles, et cela parfois pendant des années. L'état de guerre obligeant les garçons de plus de dix-huit ans à abandonner leurs études pour se former à l'art du combat, puis à rejoindre les zones militaires, les filles étaient encouragées à poursuivre loin leur instruction (la société avait besoin de médecins, d'infirmières, d'enseignantes, d'ingénieurs, etc.), et certaines sont restées dix, quinze ans loin des camps (beaucoup ont été formées dans les universités cubaines, d'autres en Libye, en Algérie, et plus tard en Espagne et dans les rares pays européens qui les ont accueillies). Depuis le cessez-le-feu, et malgré le maintien des forces militaires sur le terrain, les garçons, quand ils sont bacheliers[43], qu'ils en expriment le désir et qu'ils ont pu obtenir une bourse, sont autorisés à poursuivre des études supérieures, d'autant que le déséquilibre homme/femme provoqué par l'inégalité des qualifications s'est révélé à terme un facteur de tensions (et reste un sujet d"inquiétude dans la perspective de l'indépendance). Néanmoins, la grande majorité des hommes est encore cantonnée dans les zones libérées (entre la frontière et le mur de défense marocain), en formation militaire "permanente"[44] pourrait-on dire, car l'enlisement du processus de paix fait craindre (ou pour certains, espérer) la reprise de la guerre.

Écartelée, la famille nucléaire n'a pas pu se construire. Malgré la prise en charge des prestations matrimoniales[45] par le Front, ou à cause de cette prise en charge, les divorces se sont multipliés[46]. Chacun est

---

[43] Le nombre des bacheliers est relativement peu élevé car le niveau de formation des enfants sahraouis des camps reste faible. Seuls les plus brillants d'entre-eux parviennent au niveau de l'université.

[44] Il est intéressant de noter que depuis quelques années cette formation inclut des périodes d'apprentissage de la vie pastorale auprès des bergers. Le Front Polisario a reconstitué un cheptel camelin relativement conséquent, et il s'est rendu compte que la perte des savoir-faire en matière d'élevage (fondés sur la connaissance du désert autant que des besoins du bétail) pouvait représenter un handicap certain autant dans l'éventualité de la reprise de la guerre que dans la perspective de la paix.

[45] La "dot" au sens d'obligation religieuse a été réduite au demi-dinar symbolique, mais le Front fournit au jeune couple le matériel nécessaire à son installation et pourvoit aux frais de la noce.

[46] Théoriquement, le divorce doit être prononcé par l'homme : c'est une répudiation. Dans le cas où la femme souhaite la séparation, l'homme peut refuser de la lui accorder, ce qui ne l'empêche pas de contracter un second mariage. La femme se retrouve alors bloquée, dans l'impossibilité de se remarier. On a pu remarquer quelques cas de femmes ainsi immobilisées, mais en général les maris finissent par les libérer, cédant

avant tout au service de la nation, les hommes en combattant (ou en se tenant prêts à combattre), les femmes en procréant et en assurant la survie de la société civile, et les enfants en étudiant à l'extérieur. Déliée, telle est bien aujourd'hui la situation de la famille nucléaire, cette unité fondamentale de toute société. En un sens, on pourrait penser que l'objectif est atteint et que chaque individu-citoyen est maintenant libéré du poids de la tradition "tribale". Il convient cependant de relativiser cette affirmation, car il est des conséquences que personne ne pouvait prévoir.

Pendant les quatorze ans années de guerre, le Front Polisario, anxieux de stimuler la natalité pour pallier (si l'on peut dire) les pertes que les combats faisaient subir à la population masculine[47], avait encouragé les mariages. Quotidiennement confrontés à la mort et dotés de trop rares permissions (les hommes séjournaient dans leurs familles quinze jours tous les six mois, rythme qui est passé à quinze jours tous les trois mois[48] depuis le cessez-le-feu), les combattants, à leurs passages dans l'univers féminin, étaient également avides d'unions. Si la monogamie restait la tendance dominante[49], il avait été mis en place des comités Justice (constitués par les femmes du quartier), chargés officiellement de préparer les festivités et de régler les (rares) querelles de voisinage, mais dont une des tâches essentielles était d'obtenir des parents (qui, eux, n'avaient pas perdu la mémoire des noms), qu'ils acceptent de donner leurs filles à des hommes extérieurs à la parenté, et même, à l'intérieur de celle-ci, qu'ils renoncent à toute stratégie[50].

J'ai montré, à l'occasion de mon travail sur les Rgaybat, que la hiérarchie des lignages, fondée (en théorie) sur le numéro d'ordre de naissance des ancêtres de référence dans la phratrie d'origine, alimentait des stratégies matrimoniales diverses tendant, selon les cas, à reconnaître, refuser, accentuer ou tenter de neutraliser ces données

---

ainsi soit à la pression sociale (la femme se refuse à son mari et ne peut donc plus procréer), soit à la pression de sa propre famille, soucieuse d'éviter le déshonneur dans le cas où la "rebelle" aurait l'impudence (probable) de prendre un amant. Il faut savoir que le fait d'être une femme divorcée n'est pas dévalorisant dans la société sahraouie comme elle l'est dans les pays du Maghreb, alors que l'image de l'homme qui refuserait trop longtemps de libérer sa femme en serait ternie.

[47] La croissance démographique était également un enjeu politique important.

[48] Des permissions plus longues peuvent être obtenues lorsque la famille a besoin de la présence du mari, comme par exemple lorsque quelqu'un est malade, que les bâtiments en terre ont été détériorés par les intempéries et nécessitent des réparations, etc.

[49] Chez les Sahraouis, comme dans la plupart des groupes maures, le droit coutumier permettait que le montant de la dot soit diminué en contrepartie de la promesse de monogamie du mari.

[50] Ces comités ont été supprimés en 1995 quand les premières instances judiciaires ont été créées.

inégales du système de filiation[51]. Le seul principe à retenir en l'occurrence pour le mariage dit "arabe" est probablement cette conséquence de la circulation des femmes qui fait des parents maternels les obligés de leurs neveux utérins et de l'ensemble des groupes de filiation auxquels ces neveux sont rattachés. On comprend, dans ce contexte, que l'alliance hypergamique soit perçue comme un idéal, tant par la famille de la femme que par celle de l'époux. Ce qui vaut pour les positions respectives des lignages dans la *qabila* (dans le cas des unions que les anthropologues ont considérées comme endogames) sert de modèle aux relations entre les *qaba'il*. Celles-ci étaient, à la période précoloniale, hiérarchiquement réparties au sein de la société globale par des rapports de force que venaient étayer, là encore, le discours sur la filiation : descendance du Prophète, des Arabes, des Berbères, etc. Il s'agit cette fois du rang donné à l'ensemble de la *qabila* par la position de son ancêtre éponyme dans une représentation générale qui fait de l'humanité un immense patrilignage issu d'Adam et Eve[52]. Mais si la représentation est immuable et partagée par tous, les données locales de la filiation, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur de la *qabila*, n'étaient pas figées[53] et ne pouvaient donc pas suffire à positionner relativement les groupes de manière stable. La mobilité des individus et même des lignages entre les groupes était plus fréquente qu'il n'y paraît au premier abord, et les origines elles-mêmes connaissaient d'étranges mutations[54]. C'est bien cette possibilité (ou ce danger) de la mobilité, masquée par l'apparente rigidité de la vision du monde lui servant de référence, qui donnait toute leur importance aux stratégies matrimoniales, même si elles requéraient parfois pour aboutir le travail de plusieurs générations.

La colonisation n'a guère modifié ce mode de fonctionnement. Elle a même contribué activement à sa reproduction, en ce qu'elle a permis à certains individus ou familles d'occuper rapidement des situations enviables (aux niveaux économiques et/ou politique) leur donnant la possibilité de modifier partiellement leur image sociale, et donc

---

[51] Analyse corroborée par les travaux de Peters (1967, 1981) en Cyrénaïque, au Néguev et au Sud-Liban, et par ceux de Ferchiou (1991) en Tunisie.

[52] C'est à l'intérieur de ce lignage que les Arabes se placent comme Sémites (issus de Sam), descendants d'Ismaël, lui-même fils d'Abraham et frère d'Israël, désigné comme l'ancêtre des juifs dans la tradition musulmane.

[53] L'intégration d'un individu ou d'un groupe à un autre lignage, ou même à une autre *qabila*, par des procédures qu'on pourrait qualifier d"adoption", était un phénomène fréquent à la période précoloniale.

[54] L'histoire du monde arabe témoigne de ces moments où un groupe en expansion se fabrique une fausse généalogie de manière à rétablir l'équilibre entre sa position politique (acquise ou briguée) et son image sociale.

d'obtenir des femmes auxquelles ils n'auraient pu prétendre à la période précédente. C'est qu'en effet la répétition du sens des mariages non seulement permet d'acquérir des alliés (au sens premier de l'alliance, mais aussi au sens économique et politique, certains pouvant même apparaître comme des "clients"), mais sanctionne aussi publiquement un rapport hiérarchique. Le sens de la circulation des femmes était donc encore un enjeu dans la "Province saharienne de l'Espagne" et pouvait même être le lieu de toutes les audaces et de toutes les résistances. C'est dire la force idéologique, mais également les limites du système de filiation, partant l'importance de l'alliance dans la vie politique et sociale.

En temps de guerre et dans ce contexte révolutionnaire, alors que dans les camps le voisinage créait parfois des connivences aussi fortes que celles du sang, un relatif relâchement des stratégies matrimoniales a pu être constaté. Une plus large circulation des femmes, en particulier entre les *qaba'il* de niveau à peu près semblable (en regard des anciennes hiérarchies), a sans nul doute accentué le brassage originel de la population des camps et rendu perméables les groupes d'appartenance. Cet objectif de perméabilité a également influé sur la parenté de lait, laquelle avait pour double effet de resserrer les liens entre les parents de lait mais, par l'interdiction des unions qu'il induisait *in fine,* d'empêcher également les mariages entre ces mêmes parents. Il a donc été fortement déconseillé aux femmes d'allaiter les enfants des autres, afin de laisser la plus grande ouverture aux unions futures. Malgré tous ces bouleversements, rien n'est venu altérer cette posture potentielle "d'obligé"[55] attachée au rapport entre les oncles maternels et leurs neveux utérins. Seule la disparition de cette obligation aurait pu réellement créer la "révolution" dans les rapports de parenté. Pour qu'elle disparaisse, il aurait peut-être fallu que puissent parallèlement s'inverser respectivement les attitudes relatives au rapport frère-sœur et au rapport époux-épouse dont Claude Lévi-Strauss (1958, 56 sq.) a montré qu'elles faisaient système, or il semblerait que rien n'ait été modifié de ce côté-là, bien au contraire.

Il fut donc impossible aux comités Justice d'obtenir des parents (non seulement du père, mais aussi de la mère qui avait désormais officiellement le droit à la parole) - et surtout lorsqu'ils étaient âgés -, l'autorisation pour leur fille d'épouser un descendant d'esclave ou de

[55] Certaines obligations peuvent être réduites aux seules attitudes affectives, lesquelles peuvent également avoir un caractère plus marqué de solidarité économique et surtout politique, tout dépend du statut des uns et des autres, de la réciprocité ou non du sens de l'échange des femmes entre les familles concernées, et de la position respective des lignages à l'intérieur de l'ensemble.

forgeron. Lorsqu'il s'agissait de gens issus d'une *qabila* prestigieuse, il leur était le plus souvent impossible d'accepter un gendre originaire d'un groupe à la réputation médiocre. Et si les militantes les plus actives venaient à bout des résistances et que la mésalliance était consommée, la jeune mariée subissait, de l'ensemble de sa parenté paternelle, de telles pressions qu'elle finissait tôt ou tard par demander à être répudiée pour avoir la paix. Il ne faut pas oublier que les maris n'étant pratiquement jamais là, le lien matrimonial restait très ténu, et les épouses se retrouvaient la plupart du temps seules pour affronter les femmes de leur famille et surtout les vieux qui étaient, avec les enfants mâles en bas âge, les seuls hommes à séjourner de manière permanente dans les camps. La libération de la femme, ce droit qui lui avait été accordé d'épouser qui elle voulait, n'était donc pas absolu. Si elle avait effectivement acquis la possibilité de refuser d'être mariée contre son gré, il était encore - et il est toujours - inadmissible qu'elle ose se marier sans l'accord de ses parents.

À cela s'est ajouté un phénomène inattendu. En l'absence des hommes, les femmes, maîtresses des camps[56], ont commencé à remettre en cause la patrilocalité, cette coutume qui avait été spontanément reproduite sans que personne n'y trouve rien à redire. Quitter ses parents (c'est-à-dire sa mère et ses sœurs) pour aller installer sa tente auprès de sa belle-mère et de ses belles-sœurs alors que le mari n'était jamais là, est progressivement apparu comme une contrainte insupportable. De leurs côtés, les mères privées de leurs maris et de leurs fils ont ressenti comme une douleur supplémentaire le fait d'être séparées de leurs filles devenues grandes et enfin revenues de leurs études. En outre, étant donné la fréquence des divorces et des remariages, la plupart des femmes avaient des enfants de pères différents qu'il fallait chaque fois arracher à leur grand-mère paternelle et que la nouvelle belle-mère ne pouvait pas accueillir avec la même affection que la première[57]. Dans la société sahraouie, où la distance et le rapport d'autorité est l'attitude obligée des parents paternels, la proximité affective de la grand-mère maternelle, qui, elle, a l'avantage

---

[56] Chaque quartier est dirigé par un commissaire politique de quartier et chaque camp/région a son *wali* (commissaire politique régional), généralement des hommes d'un certain âge, mais pratiquement tous les membres du conseil municipal et des assemblées régionales sont des femmes.

[57] Les femmes fécondées en dehors du mariage étaient réunies dans un établissement construit loin des camps où elles étaient internées jusqu'à ce que l'enfant soit sevré, soit vers dix-huit mois. Elles ne pouvaient en sortir que si la famille avait trouvé un homme acceptant de les épouser, c'est dire que la politique nataliste n'avait pas pour corollaire la tolérance en matière de mœurs. Aujourd'hui la sévérité de ce système s'est relâchée et la plupart des familles s'opposent à cet internement.

d'être commune à tous les demi-frères et demi-sœurs, est apparue psychologiquement indispensable. Alors, devant la difficulté de vivre et d'endurer toutes ces ruptures, et comme le versement de la dot, devenu plus symbolique qu'effectif (et de surcroît versé par le Front), ne venait même plus compenser l'obligation de la patrilocalité[58], l'idée de la matrilocalité fit son chemin. Il fut d'abord acquis que la plus jeune des filles resterait auprès de sa mère pour ne pas la laisser "seule" ; puis toutes les femmes se mirent à refuser d'aller vivre auprès de leurs belles-mères et belles-sœurs. Petit à petit, elles imposèrent la matrilocalité comme norme. Une seule exception fut finalement accordée : lorsqu'une belle-mère vivait sans fille à proximité pour la seconder, on admettait qu'elle ait besoin d'une de ses brus pour l'aider dans la vie quotidienne et qu'il aurait été bien cruel de la priver de quelques petits-enfants à choyer.

Ce désir de matrilocalité n'a pas rencontré d'obstacle majeur, au contraire, puisqu'il n'entravait en rien la fréquence des unions. De surcroît, il évitait à la femme divorcée puis remariée de chaque fois déménager, la première fois pour "retourner chez sa mère" et la seconde pour repartir chez son second mari (donc sa seconde belle-mère), etc. Ces déménagements étaient devenus gênants, car, en plus de la tente dressée au jour du premier mariage par la jeune épousée, celle-ci s'efforçait d'améliorer au fil du temps sa demeure en construisant une petite cuisine, un lieu d'aisance et si possible une pièce en, "dur". Or les habitations en "dur", qui sont faites de briques séchées, demandent un travail considéré comme épuisant par les femmes[59]. Déménager signifiait donc renoncer à ces éléments de confort acquis de façon si pénible et d'importance majeure pour la vie quotidienne[60]. La "circulation" des femmes entre les lignages des hommes s'est donc finalement traduite par une circulation physique des hommes dans l'espace des camps.

---

[58] D'après Testart (1996), l'une des fonctions de la dot en pays musulman serait d'obtenir par paiement le droit de contraindre la fille à venir s'installer dans la famille de son époux.

[59] Depuis le cessez-le-feu, ces constructions se sont multipliées, et, avec le retour de la circulation de l'argent dans les camps, elles sont maintenant fabriquées contre paiement par des hommes désœuvrés (souvent de basse origine).

[60] Le climat de la hamada est l'un des plus rudes du désert ; vents de sable, amplitude extrême des températures diurnes et nocturnes, hivernales et estivales rendent par moment la vie physiquement harassante. Face à de telles conditions climatiques, ces constructions fournissent un meilleur abri que la tente. De plus, pouvant être fermées à clé, elles permettent d'y ranger les quelques effets ou papiers considérés comme précieux.

Il est également intéressant d'examiner l'évolution de la dot. On a dit que pour réaliser cette libération de la femme et du mariage, le Front Polisario avait cru bon de se substituer au mari en fournissant à la fiancée - avec le demi-dinar symbolique imposé par la religion - les frais de la noce et le matériel nécessaire à l'installation du nouveau foyer (auparavant couverts par le montant de la dot). Cette prise en charge des prestations matrimoniales par le Front, en plus d'encourager les unions, avait pour fonction de manifester publiquement l'égalité de traitement que le gouvernement entendait réserver à chacun. Mais en fournissant une pièce de toile à la femme, qu'elle devait coudre pour en faire son habitation, il reproduisait là encore un mode de faire coutumier qui n'était pas sans conséquences. Si la notion de tente, et donc d'habitat mobile, se voulait d'abord un symbole de la détermination des Sahraouis à ne pas s'implanter en territoire algérien, elle recelait aussi l'association nomade de la femme à la tente. De cette association découlait le fait que la tente était, et restait, la propriété exclusive de la femme quelle que soit l'issue du mariage, donc même en cas de divorce. Les traditions pastorales du Sahara Occidental (et de l'ensemble du monde maure) veulent en effet que l'homme non marié réside soit sous la tente de sa mère, soit sous celle d'une sœur ou d'une cousine proche divorcée (ou dont le mari est absent), soit encore, et le plus fréquemment, dehors. Ce don de la tente aux femmes condamnait donc les hommes de passage dans les camps à errer d'une tente à l'autre au gré de leurs mariages, la matrilocalité accentuant considérablement le phénomène. Jadis, l'homme était dans son campement, ou plutôt dans le campement de son père. Avec ou sans femme, qu'il dorme sous les étoiles ou à l'abri, il était chez lui. Désormais, il n'a plus de "chez lui"[61]. Il se retrouve ainsi non seulement sous l'emprise de sa femme mais sous celle de sa belle-mère et de ses belles-sœurs, et s'il n'a plus à subir la position d'intermédiaire parfois pénible entre sa mère et son épouse, il est désormais seul contre toutes. Quant au beau-père, s'il est là (c'est-à-dire âgé), il contraint de surcroît l'époux à cette distance, réglementaire chez les Maures, qui oblige le gendre à se tenir systématiquement hors du champ auditif et surtout visuel du père de sa femme, ce qui, dans ce contexte de voisinage obligé, rend la vie quasiment impossible au mari. On peut donc dire que les situations sont inverses : ce n'est plus l'épouse qui est

[61] Dormir dehors, c'était dormir dans le campement et à proximité du feu. Or, dans les camps de réfugiés, il n'est plus possible de se procurer du bois pour faire du feu, le désert environnant étant désormais totalement nu sur un rayon de 40 km. En outre, les camps ressemblent à de petites villes, il n'y a donc pas ou peu d'espaces extérieurs "privés", ou même semi-privés, comme le sont les alentours d'un campement nomade.

coincée, mais l'époux ; il est même encore plus coincé qu'elle ne l'était du fait que le système des attitudes n'a pas, ou peu, été transformé (les brus peuvent certes avoir quelques échanges avec leurs beaux-pères, mais d'une extrême retenue dans l'attitude, et elles ne sont pas obligées, comme les gendres, de se "cacher" en permanence). La position serait sans doute intenable si les hommes vivaient continuellement avec leurs femmes, mais comme ils ne font que passer et qu'un divorce est toujours à craindre, les beaux-parents font généralement attention à ne pas trop peser sur leur gendre pendant le peu de temps qu'il réside là, surtout lorsque le sens (hiérarchique) de l'alliance a comblé leurs vœux.

Depuis le cessez-le-feu qui a permis une relative ouverture des camps, l'argent circule à nouveau parmi les réfugiés[62]. Ces dernières années, des petites boutiques ont même été ouvertes ici et là, chacun "bricole" comme il peut pour améliorer son ordinaire, et ceux qui en ont la possibilité ajoutent des sommes, parfois importantes, au demi-dinar symbolique donné par le Front pour la dot. À quoi est due cette réapparition de la dot ? Quelles sont les premières personnes à l'avoir réintroduite[63] ? Le principal argument vient des femmes : elles seraient lasses de la fréquence des divorces, lasses surtout de voir leurs enfants écartelés entre les familles paternelles (qui sont bien souvent des *qaba'il* différentes). L'argent donné serait donc un frein à la répudiation en ce que la somme versée rendrait plus difficile la conclusion rapide d'une seconde union. La dot permettrait en outre de rehausser le prestige de la cérémonie, la famille de la femme pouvant ainsi montrer à son entourage qu'il ne s'agit pas d'une mésalliance mais d'un "beau" mariage, tandis que celle du mari manifesterait son aisance et donc sa réussite[64]. On aurait pu s'attendre à ce que ce regain de la dot se traduise par le retour à la patrilocalité, ce qui corroborerait l'hypothèse d'Alain Testart, mentionnée plus haut, selon laquelle le

---

[62] Un apport important de devises a été introduit par les Sahraouis qui sont allés, à partir de 1991, en Espagne toucher leurs retraites d'anciens goumiers ou gendarmes (soit un pécule correspondant à quelque 15 à 20 années d'arriérés), dont une part a été investie dans des activités commerciales ou pastorales. D'autres subsides, plus ou moins réguliers, proviennent de l'aide apportée par des parents ou amis restés dans les pays voisins, ou même de petites communautés émigrées en Europe.

[63] L'état actuel de mes enquêtes ne me permet pas de répondre de manière satisfaisante à ces questions. Je ne peux témoigner ici que des discours qui sont élaborés pour justifier cette reprise de la coutume.

[64] Il est en effet important que les hommes fassent état de leur réussite, dans l'état actuel des choses, étant donné qu'en permission chez leurs épouses ils sont pris en charge par leurs beaux-parents, du moins pour tout ce qui concerne les petits éléments de confort que l'argent permet d'ajouter aux distributions alimentaires qui restent équitables.

montant de la dot est le prix à payer pour que la femme vienne vivre dans la famille de son mari. Mais il n'en est rien. La négociation qui s'établit entre les futurs époux et qui précède la conclusion du mariage a même intégré cette question de manière à ce qu'il soit clair, quasi-contractuel, que le mari accepte le principe de la matrilocalité. Seules les rares femmes qui se marient sans le consentement de leurs parents vont s'installer auprès de leur belle-mère. Elles sont ainsi contraintes de manifester publiquement la rupture avec leur famille, l'éventuelle réconciliation ne pouvant se faire sans le divorce. La patrilocalité se voit donc associée à la mésalliance, à la désobéissance de la fille, à la honte ou, quand la belle-mère n'a pas de fille, au manque de chance.

Malgré l'insuffisance de mes données, je peux tout de même émettre l'hypothèse interprétative suivante. L'élargissement de l'aire matrimoniale de chacun à l'ensemble du peuple sahraoui - sous la seule réserve que le sens de la circulation des femmes respecte l'ordre hiérarchique des *qaba'il* -, élargissement qui s'est concrètement traduit par une nette augmentation des mariages exogames (au sens large de la *qabila)*, a donné à la patrilocalité une nouvelle signification. Du temps du "tribalisme", même si les femmes circulaient à l'intérieur des lignages, elles ne sortaient pas ou peu des limites d'une parenté qui était à la fois paternelle et maternelle (tout le monde étant descendant du même ancêtre éponyme, et donc de la même ou des mêmes femme(s) : l'épouse ou les épouses de l'ancêtre). La belle-mère était doublement une "cousine"[65] et, bien souvent, du fait de la répétition du sens des alliances, la femme retrouvait dans le campement de son époux des femmes de son propre lignage (une tante, une grand-mère, etc.). Ici, comme la révolution n'a que vingt-cinq ans d'âge, les femmes qui sortent de leur parenté *stricto sensu* sont les premières à s'en aller vivre auprès de familles qui jusque-là leur étaient "étrangères". La belle-mère n'est alors pas une parente, et il faudra plusieurs générations (et la répétition du sens des alliances) pour remédier à cet état de fait. La matrilocalité imposée par les femmes et si facilement accordée par les hommes, pourtant soucieux de conserver leurs traditions nomades, serait donc une sorte d'effet paradoxal de la structure, une résistance générée par la logique du système devant le choc de la transformation subi par l'ouverture trop brutale de l'aire matrimoniale. On peut penser que la matrilocalité n'aurait pas pu être conçue comme une solution[66] ni passer si vite dans les mœurs si elle s'inscrivait de manière contradictoire dans la logique du système de

---

[65] En arabe *bint al-'amm*, fille de l'oncle paternel ou *bint al-khal*, fille de l'oncle maternel (on a vu que le terme d'"oncle" ne précisait pas la génération).

[66] Il faut rappeler que la matrilocalité était associée jadis aux mécanismes d'adoption et relevait de ce que la littérature anthropologique a appelé la "captation des gendres".

parenté. L'abandon de la patrilocalité (soit celui d'une partie des pouvoirs de l'homme sur la femme) serait ainsi le nouveau prix du mariage, le prix à payer par les *qaba'il* pour devenir un peuple, prix que même une dot élevée ne pourrait racheter.

Il faudra sans doute attendre la résolution du conflit du Sahara Occidental, que la vie économique reprenne et que les rapports politiques et sociaux se normalisent pour pouvoir réellement mesurer l'impact de la révolution sur le système de parenté sahraoui, d'autant que les habitants des zones occupées par le Maroc sont restés à l'écart de ces transformations[67]. Les résultats du référendum - s'il a lieu[68]- seront déterminants puisque seule l'indépendance permettrait à la RASD de développer ses propres conceptions de la démocratie.

Une conclusion provisoire peut être cependant risquée, du fait des dernières tendances observées dans la société des camps. En même temps qu'on voit apparaître des inégalités, certes légères[69], le secret sur les appartenances est définitivement levé. Un discours autocritique, à l'inverse de celui qu'avaient imposé les premiers révolutionnaires, est maintenant émis par le Front Polisario et repris par tous : il est publiquement allégué que le silence, au contraire du but qu'il s'était donné, a provoqué en réalité plus d'appétences de savoir que d'indifférence, développé des curiosités malsaines, et que dire les choses est finalement moins nocif que de les taire[70]. Trop heureux, les vieux,

---

[67] Nous ne pouvons, pour l'instant, infirmer ou confirmer la rumeur selon laquelle, craignant de devoir donner leurs filles en mariage aux Marocains, les habitants des zones occupées privilégieraient un large "entre soi" sahraoui propice à la circulation des femmes entre les *qaba'il*.

[68] À ce jour la plupart des votants sont identifiés et le référendum est prévu pour juillet 2000. Néanmoins, le Maroc ayant déposé cet été 60 000 recours (d'électeurs refusés), ce qui revient à demander une seconde session d'identification, la date du vote risque encore d'être retardée. Le Front Polisario a fait savoir de son côté qu'il ne saurait accepter un nouveau report de l'échéance électorale. La question de la reprise de la guerre est donc réellement posée.

[69] Disparités économiques, dues à la circulation inégale de l'argent, ou quand le fait d'avoir un cousin ou ami "bien placé" dans les instances de la RASD permet l'obtention d'avantages comme une bourse, un passeport, la possibilité de voyager, etc., toutes choses rares et précieuses qui peuvent avoir des retombées même minimes au niveau du confort quotidien, améliorant un ordinaire qui reste le même pour tout le monde.

[70] Le même phénomène peut être constaté dans la plupart des pays arabes, et en particulier en Jordanie, au Yémen du Sud, et même en Irak où l'évocation de l'origine "tribale", prohibée entre 1971 et 1984, est devenue au contraire un sujet de fierté, provoquant en retour une grande effervescence dans la fabrication de nouvelles généalogies. Curieusement, c'est à peu près à la même période, soit au début des années 80, que les anthropologues français, et en particulier les chercheurs travaillant sur le monde arabe, ré-utilisèrent dans leurs écrits le terme "tribu" sans même plus prendre la précaution de le mettre entre guillemets (Bonte, Conte, Hamès et Ould Cheikh, 1991). S'agirait-il d'un

dégagés de la pression de leurs cadets, peuvent enfin raconter leurs histoires, mais ils se heurtent à l'insouciance des jeunes qui, pour beaucoup, ont passé des années à l'extérieur et ne se passionnent plus guère pour toutes ces vieilles querelles, ce qui tendrait à montrer que le travail d'autocensure de ces vingt-cinq années n'a pas été sans conséquences. Pourtant, et malgré le sentiment de gêne que le simple fait de nommer ses origines provoquait encore il y a deux ou trois ans, les langues se délient et la société sahraouie dévoile à elle-même ses composantes et sa diversité. Ce qui préoccupe dorénavant tout un chacun est cette grille de lecture donnée par le système de filiation des différentes *qaba'il* qui, à elle seule, permet d'embrasser d'un regard l'ensemble de la société et d'y situer son groupe, sa famille, et donc soi-même. L'image de soi, la place qu'on occupe, le rang qu'il faut désormais s'efforcer de tenir, le sentiment de fierté - ou d'amertume[71] - que l'on ressent à découvrir son appartenance, tout cela favorise une réappropriation de son identité propre. Une identité qui redonne à la vie quotidienne un sens qui s'effilochait dans l'attente d'un référendum repoussé régulièrement depuis huit ans, paralysant toute forme de lutte collective. L'attente, l'immobilisme et l'enfermement de l'ensemble de la population des camps, tel est en effet le résultat des tractations politiques menées sous l'égide de l'ONU et qui, mois après mois, année après année, essoufflent la révolution.

Il était sans doute utopique de vouloir créer à l'intérieur du monde arabe un îlot de population totalement dégagé d'une idéologie inscrite au cœur de sa culture et de sa religion. Est-ce à dire pour autant que la "révolution" sahraouie n'a eu aucun effet, n'a "servi" à rien ? Certes non, car le temps des tribus est bel et bien révolu ; il ne peut plus défaire ce que la guerre et l'exil ont créé. Le peuple sahraoui est désormais une réalité, il a sa propre histoire, ses martyrs et son mythe de fondation. Il est Un, au sens que les premiers militants ont voulu donner au mot *cha'ab,* c'est-à-dire qu'il est une *'asaba wahda,* un seul groupe de parenté à l'intérieur duquel les anciennes *qaba'il* ont perdu toute autonomie. Elles sont aujourd'hui à l'image des anciennes fractions de *qabila* d'antan, "alliées," au sens figuré comme au sens premier du terme, puisque grâce à cet élargissement de l'aire matrimoniale chacune d'elle est maintenant en position d'"oncles maternels" vis-à-vis des autres, parfois réciproquement, parfois en sens

---

simple effet de miroir ? Les positions respectives des uns et des autres auraient-elles changé ? La question reste ouverte.

[71] L'amertume ne signifie pas l'immobilisation. Chacun trouve toujours un plus petit que soi. D'autre part, connaître sa place exacte permet d'élaborer des stratégies adaptées : la mobilité vers le haut - par tous les moyens et en particulier la formation - reste l'objectif de chacun.

unique. Même les anciens forgerons, même les anciens esclaves ont leur place dans ce système global puisqu'ils ne sont plus liés à une seule *qabila*, mais sont eux aussi brassés par les alliances scellées entre eux, et surtout avec les autres. Si la tendance dominante des stratégies matrimoniales de cette *'asaba wahda* semble bien être l'échange généralisé, il est actuellement impossible d'appréhender le détail des stratégies ; il est en particulier difficile de savoir précisément comment la société résout le problème des femmes "en trop" que le mouvement provoque en haut de la hiérarchie, et quelle réponse elle apporte à celui des femmes "en moins" du bas de la hiérarchie. Il est possible cependant que ces questions soient sans objet, et que la fréquence des divorces et des remariages ainsi que le chevauchement des classes d'âge en matière d'alliance permettent à l'ensemble de trouver son équilibre dans le mouvement.

La révolution aura donc réussi à repousser la barrière de l'"endogamie" jusqu'aux limites du peuple sahraoui[72], mais elle aura échoué dans son projet d'abolir les différences. Devant le constat et surtout la mise au jour de ce relatif échec, le Front Polisario ressent aujourd'hui la nécessité d'accélérer le processus démocratique pour que ces différences et ces identités de sang ne mettent pas en danger la cohésion sociale. Car, si les habitants des camps acceptent comme la volonté d'Allah le fait d'être nés ici plutôt que là, ils ne sont pas prêts à renoncer à l'égalité de droit. Seule l'élection libre et transparente d'un parlement et la séparation des pouvoirs pourra convaincre la population, plus que jamais sensible à sa diversité interne, de l'existence d'un véritable État, garant de l'intérêt général, au contraire d'un bureau politique concentrant tous les pouvoirs entre les mains des représentants des "tribus" dominantes. Il semble que les dirigeants du Front - qui ont vieilli, donc qui sont à leur tour des aînés peu enclins à laisser les jeunes diriger - sont plus que jamais conviés par leurs cadets, comme par l'ensemble de la société, à faire la preuve, par l'exercice vigilant des lois républicaines, qu'ils ont toujours pour objectif cette égalité citoyenne dont ils avaient fait leur idéal[73].

---

[72] Les mariages à l'extérieur, en revanche, restent rares et suscitent la réprobation générale. Qu'ils soient le fait d'une femme ou d'un homme, ils sont toujours vécus comme une "perte", perte du sperme de l'homme, perte de la fécondité de la femme. Une étudiante sahraouie qui avait eu des enfants à Cuba d'un étranger (que sa famille lui interdisait d'épouser) s'est vue ramenée, seule, dans les camps, par son frère qui avait auparavant contacté le géniteur et lui avait donné les enfants.

[73] Depuis 1995 (IXème Congrès général du Front Polisario), le processus de séparation des pouvoirs s'est amorcé, un Conseil national (parlement) a été élu, lequel s'est attelé à un important travail de révision et surtout de développement de la constitution.

Parallèlement, un système judiciaire indépendant a été mis en place, lui aussi occupé à la rédaction d'un code pénal.

II
LA SOCIETE PRE-REVOLUTIONNAIRE

REPARTITION DE L'ESPACE ET HIERARCHIES CHEZ LES RGAYBAT♦

Les Rgaybat représentent un des principaux groupes d'éleveurs chameliers du Nord-Ouest saharien[1]. Au début du XXème siècle, leurs terroirs pastoraux s'étendaient sur l'ensemble de la portion de désert acquise par l'Espagne au moment des accords de Berlin, ainsi que sur tout le Nord-mauritanien et les confins algéro-maliens. Le choix des Rgaybat comme objet premier de l'étude de la société pastorale précoloniale doit être considéré comme exemplaire en regard de l'ensemble de la population du Sahara Occidental, du fait qu'ils partagent avec les autres cette logique structurelle que mes premiers travaux de recherche ont eu pour but de montrer. La population de l'ex-Sahara Espagnol comportait bien d'autres *qaba'il*, chacune ayant sa singularité. L'histoire précoloniale du peuple sahraoui, qui reste à faire, devra s'efforcer de reconstituer les principales phases de l'évolution d'une configuration générale faite, au-delà des particularismes internes, des relations tumultueuses entretenues au cours du temps par ces différents groupes.

Parler de territoire, à propos d'une *qabila* ou "tribu" nomade, consiste à établir un lien privilégié entre l'histoire sociale du groupe et la portion d'espace qu'il contrôlait dans le contexte précolonial. Cette liberté de contrôle de l'espace par les groupes prendra fin avec ce qu'on a appelé la "pacification", soit la conquête, par les armées française d'abord, puis espagnole, de l'ensemble du Sahara. Le territoire détermine un réseau complexe d'interrelations entre la vie économique, la vie sociale et la vie politique. L'analyse proposée ici n'abordera qu'un aspect de cet ensemble de relations, en montrant comment, pratiquement, un groupe de pasteurs s'est constitué à travers un double processus d'expansion : celle des unités de nomadisation (ensemble de tentes/familles nomadisant de concert), et celle de l'espace pastoral, toujours plus large, que les hommes devaient conquérir et contrôler pour permettre à la production et à la vie sociale

---

♦ Paru dans : *Maghreb-Machrek*, 123, Paris, 1989, 117-131.

[1] Cette introduction a été complétée de manière à clarifier la transition entre la première et la seconde partie de ce livre.

de s'épanouir de manière autonome - l'alternative étant l'allégeance à un autre groupe plus puissant.

Genèse du territoire

À l'origine des hommes, un saint homme, Sid Ahmed Rgaybi, fait souche au sein d'un groupe de petits transhumants, mi-éleveurs, mi-agriculteurs, au sud de la frontière qui sépare le Maroc du Sahara Occidental. C'est le point de départ d'une généalogie qui se développe du XVIIème siècle jusqu'à nos jours.

À l'origine du territoire, un fait, réel ou non, rapporté par la tradition : l'achat d'une terre. Sid Ahmed Rgaybi acquiert auprès du "sultan noir" (personnage mythique qu'on retrouve dans d'autres récits de fondation dans le Sud du Maroc), et grâce à l'intervention divine (qui change en sacs d'or des sacs de sable), une terre dont les limites semblent s'être élargies, dans les faits comme dans les esprits, au cours de l'histoire. Les écrits des lettrés ont retenu la date de la transaction : 1610. On sait que le droit coranique n'autorise pas les transactions de terres non vivifiées par le travail de l'homme, les terres "mortes". Il est donc probable qu'à l'époque de Sid Ahmed Rgaybi, la portion de terre achetée ait été effectivement cultivée (culture de décrue dans les fonds argileux).

Les Rgaybat ont, trois siècles durant, étendu leur zone de nomadisation, puis littéralement conquis, par les armes, à la fin du XIXème siècle, un territoire pastoral immense, tout en se transformant en grands nomades chameliers. Ce territoire, à la veille de la colonisation (les Français sont dans l'Adrar mauritanien en 1905), était essentiellement composé de pâturages, soit de terres "mortes". Le mythe de fondation s'était lui aussi transformé au fur et à mesure des conquêtes, puisque au début des années 70 il m'a encore été dit sous les tentes[2] que l'ancêtre éponyme du groupe avait "acheté" l'ensemble du territoire contrôlé par la *qabila* au moment de la conquête coloniale. Aussi, chez les plus anciens, le sentiment de spoliation était-il très vif, ainsi que l'amertume qui l'accompagne, à l'idée que les bénéfices de l'exploitation des ressources minières (fer mauritanien, phosphates sahraouis) ne revenaient pas à leurs "propriétaires" légitimes.

Cette expansion territoriale n'a pas été le fait de l'ensemble des hommes du groupe. Elle s'est concrétisée par à-coups, au rythme des processus de segmentation. En effet, et c'est là un phénomène

[2] Par les Rgaybat rencontrés dans les campements nomades au nord de la Mauritanie.

classique, lorsque les ressources pastorales d'une portion d'espace géographique devenaient insuffisantes pour les familles et les troupeaux, une partie de la population devait s'éloigner à la recherche de nouveaux terrains de parcours. La présence d'autres groupes d'éleveurs, dans la même région, était un obstacle à cette quête, et impliquait une politique d'alliance. Si l'alliance était impossible, la lutte pour la survie se traduisait par la compétition armée entre les groupes nomades.

La première étape de l'expansion territoriale des Rgaybat fut pacifique : ils étendirent leur nomadisation dans la Saguiet el-Hamra, sous la dépendance/protection des Tekna, puissante confédération marchande de l'oued Noun[3]. À l'intérieur, elle s'est effectuée par une scission des familles Rgaybat en deux groupes, qui marque le premier grand niveau de segmentation de la *qabila*. La tradition rapporte le fait en l'attribuant à une sage décision de Sid Ahmed Rgaybi qui aurait volontairement éloigné ses fils cadets, Ali et Amar, "bons à rien", et gardé auprès de lui, son fils aîné Qasim "homme avisé, et sachant faire fructifier son bien". Qasim hérite donc, de fait - si ce n'est de droit -, de l'usufruit de la terre de son père, tandis que ses jeunes frères sont repoussés, avec leurs familles, à la périphérie, vers des zones plus désertiques, moins propices à l'élevage moutonnier et à la culture de décrue. L'ancêtre aurait même ordonné que chaque fois que les uns et les autres se retrouvaient en présence, sur un même pâturage (ce qui restait possible), les tentes des lignages issus des cadets soient toujours dressées à l'ouest des campements des lignages issus de l'aîné. Cette pratique est encore observable aujourd'hui, tout au moins en Mauritanie.

Dans le même temps, il aurait recommandé à l'ensemble de ses descendants masculins de préserver la pureté de leur généalogie chérifienne, et même de la renforcer, en contractant exclusivement des alliances avec des femmes de même rang. Ce premier niveau de segmentation a également affecté les marques portées sur le bétail,

---

[3] Le terme générique "Tekna" désigne un ensemble de groupes pour les uns sédentaires et berberophones dominants dans l'oued Noun, et pour les autres pasteurs et hassanophones, nomadisant dans la Saguiet al-hamra et les régions côtières du Sahara nord-occidental. Les sédentaires tenaient les marchés tandis que les éleveurs leur fournissaient les animaux nécessaires à l'organisation des caravanes. Les Tekna centrés sur Goulimine, contrôlaient le commerce transsaharien de la route de l'Ouest, reliant le Maroc au Sénégal, tandis que les Tajakant centrés sur Tindouf, dominaient la piste de l'Est qui reliait la Saoura algérienne au Sénégal et au Mali. Plus à l'ouest, les Kounta contrôlaient les échanges entre le Touat et les mines de sel du pays Touareg. Ces groupes ayant essaimé tout au long des pistes qu'ils contrôlaient, leur "identité" nationale est aléatoire et peut faire l'objet de toutes les manipulations.

puisque les Rgaybat l-Gwasim[4] (descendants de l'aîné Qasim) inscrivent la lettre arabe *qaf*, sur le cou de leurs dromadaires, tandis que les Rgaybat Sahil[5], marquent leur bétail de la lettre *kaf*.

La sainteté de Sid Ahmed Rgaybi avait attiré de nombreux disciples qui ont été, dès l'origine, intégrés au groupe naissant (en particulier les membres du groupe d'appartenance de son épouse). Néanmoins, les processus de scission sont certainement postérieurs à la première génération, et il est probable que ces récits de la tradition - justification idéologique de la suprématie des aînés - aient été établis tardivement. Il n'en reste pas moins vrai que le système qu'ils concourent à défendre correspond à la réalité sociologique et historique.

On voit donc comment, dès le mythe d'origine, territoire et organisation segmentaire sont liés. En même temps, on constate une première hiérarchisation qui s'effectue à la fois sur le plan de la parenté - aînés/cadets -, et territorialement - terrains de parcours sûrs et favorables/terrains de parcours à conquérir, et plus pauvres -. Le système est condamné à la reproduction élargie.

Le territoire des descendants de l'aîné, Qasim, atteint une seconde fois un seuil de saturation, et le même processus se répète : les descendants de son fils aîné, Bbayh, les al-Bbayhat[6], conservent leurs privilèges, tandis que les lignages issus du second fils, les Brahim ou Daoud, sont contraints de s'éloigner. Ne pouvant se diriger vers le sud/sud-ouest, occupé par les Rgaybat Sahil, ils s'orientent vers l'est. Pour ce faire, ils font allégeance à des groupes dominants, autres que les Tekna (aït Khebbach). Le pouvoir politique reste au lignage aîné, issu d'aîné, qui a hérité de surcroît de la *baraka* de l'ancêtre éponyme, ainsi que de son influence religieuse. L'acquisition et le développement du savoir sont l'apanage de ces familles, d'autant que seul leur prestige de lettrés peut limiter les rapports de dépendance qu'ils sont obligés de conserver avec les Tekna.

Chez les Rgaybat Sahil, la conjoncture est différente. Elle oblige les descendants de l'aîné des cadets, Moussa, les oulad Moussa qui de la même façon détiennent le pouvoir politique, à adopter une autre stratégie territoriale. Pour assurer la sécurité des gens et des troupeaux, les aînés des Rgaybat Sahil cherchent d'abord à traiter avec les tribus dominantes de la région (oulad Salim, oulad al-Moulat, oulad Délim). Or, la politique d'alliance est difficile dans ces zones arides dont le milieu est écologiquement vite saturé. Ces nouveaux venus parmi les

---

[4] Nom orthographié "Lgouacem" dans les documents coloniaux.

[5] Ou "Sahel", le terme désignant à la fois la direction de l'ouest et l'ensemble des terres bordant l'océan Atlantique.

[6] Transcrit Lbouihat dans les documents coloniaux.

chameliers, dès que leur nombre s'accroît, menacent les équilibres en place, et les premiers occupants résistent. Les Rgaybat Sahil subissent de plus en plus de pressions directes (rapt de bétail), et l'accès des puits permanents ne leur est pas donné, en particulier en période estivale. Dans un premier temps, ils remontent donc estiver tous les ans dans la Saguiet el-Hamra, et même aux confins marocains, parmi leurs aînés, les Rgaybat l-Gwasim.

Une double mutation s'opère en quelques décennies : les fractions aînées des Rgaybat Sahil organisent tout d'abord la résistance aux pressions extérieures des tribus chamelières en se lançant dans des opérations guerrières de riposte. Les moutonniers sont devenus chameliers, et en même temps guerriers. Du milieu du XVIIIème siècle au milieu du XIXème siècle, ils résistent ainsi, de plus en plus efficacement, aux Tajakant et aux oulad Délim, leurs principaux adversaires. Progressivement, ils parviennent à contrôler les terrains de parcours qu'ils utilisent : ils ne cèdent pas aux tentatives de vassalisation des groupes chameliers en place. Parallèlement, et en conséquence, ils commencent à se dégager de l'autorité de leurs aînés Rgaybat l-Gwasim, à l'intérieur de la tribu : ils s'en dégagent par la distance ; ils s'en dégagent par leur mutation guerrière. Territorialement, à l'intérieur de l'espace pastoral des cadets, les fractions aînées, parmi ces cadets, ne repoussent pas à la périphérie leurs fractions cadettes : prenant le commandement des guerriers, ils sont au contraire au front, et vont de l'avant. De surcroît, les conditions géographiques sont inversées : ce sont les pâturages de la rive sud du désert qui sont maintenant les plus favorables.

Pour être puissants, il faut être nombreux : une politique d'intégration aux fractions Rgaybat est développée par l'alliance et par une procédure d'adoption destinée à faire entrer dans le groupe des individus ou familles non-parentes à l'origine. À partir de 1890, les Rgaybat sont maîtres du Zemmour, région accidentée qui sera considérée, pendant longtemps, comme un fief inaccessible[7].

La fin du XIXème siècle est une période troublée. L'ensemble du Sahara nord-occidental subit les contre-coups de l'avance coloniale, tant au nord, au Maghreb, qu'au sud, le long du fleuve Sénégal. La décadence du commerce transsaharien a des conséquences importantes sur l'équilibre des groupes en place. Les Tekna, tout d'abord, dont les centres économiques sont les plus touchés (oued Noun), abandonnent le contrôle des pistes occidentales, et entrent dans une période de crise

[7] Le Zemmour chevauche la frontière mauritano-sahraouie au nord du 25ème parallèle. C'est de ce massif que proviennent les principales eaux d'écoulement qui alimentent la Saguiet el-Hamra.

profonde et durable. Les Tajakant, plus à l'est, circulent de moins en moins sur les pistes orientales qu'ils dominaient, et finissent même par quitter Tindouf. Les grandes familles marchandes périclitent, ce qui cause, dans la région, un vide politique propice à l'accélération du processus d'acquisition de terrains de parcours par les Rgaybat. En l'espace de vingt ans, les Rgaybat Sahil se rapprochent des territoires plus favorables de la rive sud du désert : le Tiris[8], et la périphérie de l'Adrar. Les aînés sont en tête, et installent, à la suite d'une série de guerres locales, leur suprématie sur les pâturages et les points d'eau les plus méridionaux. Derrière eux, s'échelonnent leurs cadets (du plus aîné au plus cadet), les fractions issues de lignages adoptés faisant figure, dans la vie politique comme dans les modes d'accès aux ressources pastorales, de "benjamins", ou de cadets de cadets.

Au nord, chez les Rgaybat l-Gwasim, les fractions excentrées ont bénéficié des succès guerriers de leurs cadets Sahil, et pu, en toute sécurité, acquérir les techniques d'élevage de ces chameliers afin d'établir leurs campements jusque dans l'erg Iguidi[9].

Les Rgaybat utilisent l'expression "branche du corbeau" pour désigner le lignage aîné d'une lignée (le corbeau ayant coutume de se percher sur la plus haute branche). Ils parlent aussi, territorialement, de "pôle de la noblesse" et de "pôle du mépris", le premier étant associé aux terrains de parcours de la branche aînée, le second à ceux des fractions issues soit des derniers ancêtres de la phratrie initiale, soit d'un ancêtre incorporé à la *qabila* (par alliance et procédures d'adoption). Schématiquement, on peut se représenter ainsi la relation hiérarchie/répartition territoriale, dans sa dimension diachronique (figures 1 et 2).

---

[8] Grande plaine de sable, riche en pâturages les bonnes années, qui chevauche la frontière mauritano-sahraouie au sud du 25ème parallèle et s'étend vers l'ouest jusqu'au rivage de l'océan.

[9] Aux confins mauritano-algéro-maliens.

Figure 1
Positionnements spatiaux des fractions rgaybat

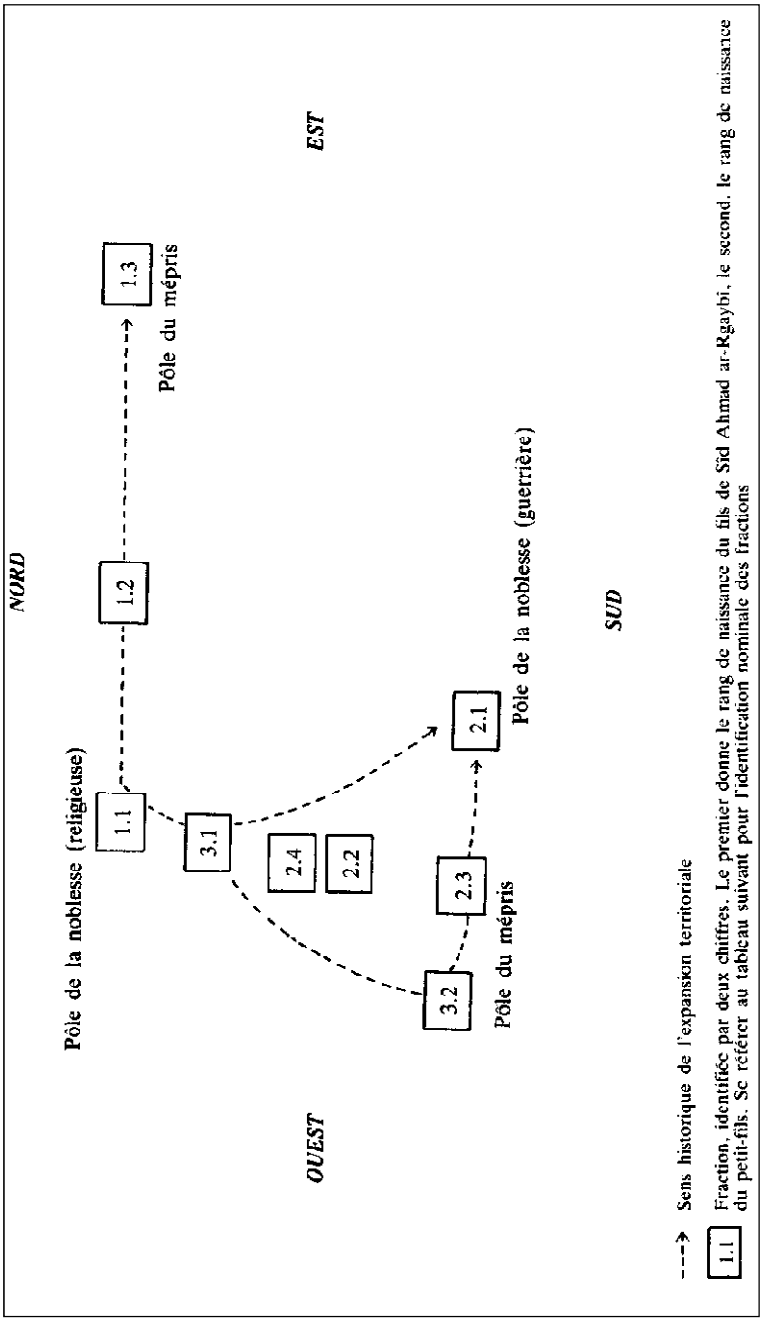
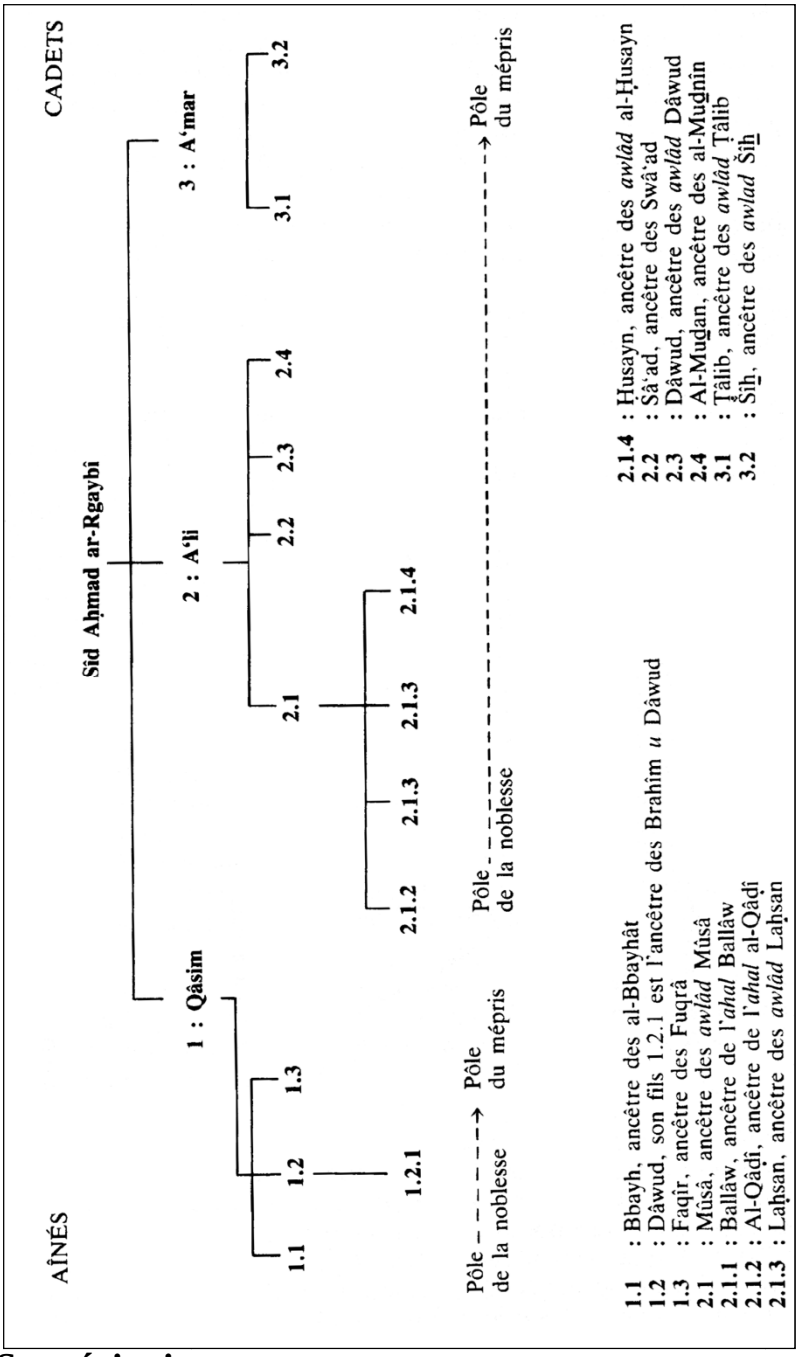


Figure 2 : Positionnements généalogiques des fractions rgaybat



Stratégies internes

À la veille de la colonisation, les Rgaybat, évalués à environ 30 000 personnes, “occupent” un territoire de près de 400 000 km^2. Ils sont divisés en dix fractions, ayant chacune un représentant ou cheikh (pl. *chioukh*), choisi à chaque génération dans le lignage aîné de la fraction. Ils nomadisent par fraction. Sur le terrain, cette unité de nomadisation peut être définie comme un ensemble de campements, groupés ou éclatés selon la saison, les lieux ou les circonstances. Les décisions se rapportant aux mouvements des transhumances sont prises au niveau de l’assemblée des hommes de la fraction qui regroupe les représentants de chaque campement. Les tentes d’un même campement peuvent être, selon la saison, les lieux ou les circonstances, dressées côte à côte, au point que les cordages de l’une soient arrimés aux piquets de l’autre, ou être éloignées de plusieurs kilomètres (en particulier à la période du rut, les dromadaires mâles risquant de se battre s’ils sont en présence). Bien souvent un campement regroupe les familles d’un même lignage.

L’importance numérique de la population d’une fraction varie en fonction des régions (densité des ressources pastorales), et du type de cheptel (moutonnier, camelin, mixte). Le mouton ne survit pas au-delà du Zemmour (vers le sud). Compte tenu de la répartition des fractions sur le territoire, on trouve donc, chez les aînés des Rgaybat l-Gwasim, des fractions plus conséquentes démographiquement (régions plus favorables), et des campements plus dispersés, et presque autonomes (sécurité). Lorsqu’on s’éloigne vers l’est, chez les Brahim ou Daoud et les Foqra, les fractions sont de moins en moins larges (ressources pastorales plus dispersées et instables), et les campements de plus en plus rapprochés (danger).

Chez les Rgaybat Sahil, presque exclusivement chameliers, les fractions aînées sont un bouclier pour l’ensemble des Rgaybat. Les campements sont moins nombreux que dans les fractions septentrionales et plus soudés. Parmi les cadets, certains ne participent pas ou peu aux activités guerrières et les campements sont plus libres de leurs mouvements.

“Occuper” le territoire signifie, en réalité, en contrôler les points stratégiques que sont les lieux de passage obligés : points d’eau et passes. Cela signifie également être capable d’imposer aux autres groupes nomades la priorité d’accès pour les campements et troupeaux des Rgaybat aux pâturages verts qui se forment après les pluies d’hivernage (à la fin de l’été). L’essentiel du territoire des Rgaybat Sahil se trouvant dans une zone géographique dont les précipitations se situent en deçà de 50 mm d’eau par an, en moyenne, la localisation des pâturages verts est imprévisible. C’est dire qu’il y a des années où

hommes et troupeaux sont obligés de parcourir jusqu'à 1 000 km pour répondre aux besoins du cheptel. Cela est également vrai, au nord, pour les fractions, les plus orientales des Rgaybat l-Gwasim (Foqra, puis Brahim ou Daoud).

Le territoire des Rgaybat englobe des régions dont on a constaté la complémentarité en ce sens que, bien souvent, lorsqu'il pleut au Tiris, les pâturages sont secs dans la Saguiet el-Hamra et vice versa. Au-delà des contingences politiques, la cohésion interne des fractions Rgaybat est donc indispensable à la survie. Elle garantit, de par l'aspect collectif de l'appropriation des ressources pastorales, l'accès de tous à n'importe lequel des pâturages du groupe. Elle permet également aux uns de pouvoir compter sur les autres pour les guider dans une région où ils ont peu l'habitude de circuler. De surcroît, chacun est pour tous les autres un "agent de renseignements" au service de la communauté, et se doit de faire circuler toute information concernant les déplacements éventuels des étrangers sur le territoire. Dans les circonstances exceptionnelles, de danger ou de concentration des populations sur des pâturages restreints, des assemblées extraordinaires *(aït arbaïn)* sont constituées par la réunion des meilleurs éléments de toutes les fractions concernées. Les hommes désignés sont chargés à la fois de la défense et de la police intérieure.

Comment, dans ce contexte, peut-on parler de répartition hiérarchisée des espaces pastoraux ? La description proposée plus haut de cette répartition n'est effectivement qu'un schéma. Dans les faits, elle n'est possible que lorsque l'ensemble des régions est arrosé suffisamment. Or, nous avons parlé de cycles. Il s'agit donc d'une situation idéale qui est rarement réalisée. Cependant, dans la période estivale, lorsque les nomadisations sont interrompues par les grandes chaleurs, les campements sont contraints de stationner autour des puits permanents, les différentes fractions rejoignent alors leurs régions "préférentielles". La répartition de ces points d'eau est relativement fixe. Chaque fraction retourne, autant que faire se peut, dans "sa" portion de territoire. De la répétition des usages naissent des habitudes, la connaissance des terrains de parcours, le regroupement des mêmes campements, des mêmes familles. Lorsque viennent les premières pluies, des observateurs sont envoyés dans toutes les directions pour juger de l'état et de la localisation des nouveaux pâturages. Les transhumances tendent à privilégier une orientation et une amplitude de déplacement qui respectent, si cela est possible, l'exploitation par chaque fraction, de "ses" terrains de parcours, c'est-à-dire de ceux qui sont les plus proches des lieux de résidence estivale. Il y a donc une priorité de fait de chaque fraction sur "ses" pâturages, surtout s'il s'agit d'une fraction bien placée dans la hiérarchie. De surcroît, le secret sur l'emplacement des points d'eau temporaires est jalousement gardé, et

favorise ceux qui ont la meilleure connaissance du terrain. Certes, la solidarité et le statut même du territoire exigent d'y accueillir tous les Rgaybat, mais lorsque les pâturages ou les points d'eau sont insuffisants pour tout le monde... des priorités s'instaurent de fait.

Etablir des connexions entre l'histoire généalogique du groupe, son histoire territoriale et la répartition des espaces pastoraux met en évidence la relation hiérarchisée aînés/cadets. On voit apparaître ainsi, au-delà de l'organisation territoriale proprement dite, un élément fondamental de la structure sociale. J'ai évoqué très rapidement quelques-unes des conséquences de cette structure segmentaire - que j'ai qualifiée d'orientée - sur la vie pastorale. Il en est d'autres. Prenons pour exemple l'organisation politique. On aurait pu penser que l'autorité étant détenue par les aînés, des chefferies se constituent. Il n'en est rien. L'autorité des aînés est relative : leur rôle essentiel est d'être les porte-parole de leurs cadets immédiats dans les assemblées supérieures. Or chacun est susceptible d'être un aîné par rapport à d'autres : au niveau même de la tente, le père est un "aîné" par rapport à ses fils. Au niveau de la famille élargie, le grand-père paternel est l'"aîné" de la famille, mais déjà, parmi ses fils, se trouvent des aînés et des cadets. Les décisions étant prises à l'unanimité, et le pouvoir d'un aîné étant proportionnel au nombre de cadets qui s'unissent à lui, on constate, en permanence, un jeu subtil d'alliances qui se font et se défont entre aînés et cadets, et qui tendent à interdire la concentration du pouvoir entre les mains d'un seul.

Les rivalités sont permanentes, tant entre les individus qu'entre les groupes, et fondent l'équilibre du système. Tel cadet va s'allier avec tels autres, pour lesquels il est un aîné, afin de contrer l'influence de leur aîné commun, qui, de son côté, va chercher à réunir d'autres cadets. Il se crée ainsi des réseaux de clientèle aînés/cadets. Chaque cadet s'allie avec celui de ses aînés avec lequel il a le plus d'affinités ou d'intérêts : le prestige (des armes, de la sainteté, du savoir) des uns rejaillit sur les autres.

Les plus actifs en matière de politique intérieure sont, bien entendu, les lignages les plus aînés qui rivalisent entre eux. Les stratégies matrimoniales acquièrent de ce fait, au sein de cette structure, une importance déterminante. J'ai analysé ailleurs[10] le système des alliances matrimoniales chez les Rgaybat. Remarquons cependant que l'aire des échanges matrimoniaux englobe le territoire et va au-delà (alliances extérieures qui scellent les accords tacites concernant la nature des relations et la répartition des ressources pastorales entre les groupes de pasteurs).

---

[10] Cf. Caratini S., 1989a.

À l'intérieur du territoire, les femmes circulent entre les fractions, d'un terrain de parcours "préférentiel" à un autre. En effet, il est évident, compte-tenu des remarques précédentes, que lorsqu'un frère cadet donne à son frère aîné une fille pour son fils, cela ne peut pas avoir la même signification que lorsque l'inverse se produit. Les femmes circulent des lignages cadets vers les lignages aînés auxquels ils ont choisi de s'allier. Les cadets deviennent alors doublement des clients privilégiés puisqu'ils sont, de ce fait, des oncles maternels pour le lignage aîné, dont les descendants sont pour eux des neveux utérins devant lesquels les rivalités s'estompent. Chaque femme aspire à être mariée au fils aîné du frère aîné du père, car ses fils seront hiérarchiquement mieux placés que si elle épouse le fils d'un frère cadet du père. Dans la réalité il semble que la plupart des mariages se concluent avec la cousine croisée matrilatérale (la fille de l'oncle maternel) qui est aussi une cousine parallèle patrilatérale classificatoire (puisqu'elle est également la petite-fille du frère cadet du "grand-père", au sens de n'importe quel ancêtre masculin en ligne masculine), puisque l'ancêtre de référence est le même pour tous. On peut donc constater, au niveau du discours, une "endogamie" qui favorise l'idéologie de la fraternité, partant de la solidarité et de la cohésion tribale et, dans les pratiques, une exogamie de lignage, selon un modèle orienté, des cadets (groupes donneurs de femmes) vers les aînés (groupes preneurs de femmes), qui favorise au contraire la reproduction des hiérarchies internes.

Mutations coloniales

L'occupation coloniale du territoire va figer le système en détruisant les effets de cette dynamique sociale interne. En effet, l'administration française, comme un peu plus tard l'administration espagnole, donnent aux chefs de fraction un pouvoir, et surtout des fonctions, qu'ils n'avaient jamais eus auparavant. Il en résulte que les fractions éclatent, ainsi que les alliances entre les fractions elles-mêmes, puisque c'est le seul moyen structurel de conserver l'horizontalité des groupes. Les processus de segmentation s'accélèrent donc, mais la cohésion tribale n'en est pas ébranlée autant qu'il y paraît : les mécanismes restent bien vivants. Les hasards de l'histoire ayant partagé le territoire des Rgaybat entre plusieurs pays, et, dans un premier temps, entre deux puissances colonisatrices, on assiste, dans les années qui suivent l'occupation territoriale (1934) au phénomène suivant : lorsque les chefs d'une sous-fraction ou fraction aînée font allégeance à la France, la sous-fraction ou fraction cadette et rivale fait

allégeance à l'Espagne et inversement.

Sur le plan des nomadisations, la répartition des espaces pastoraux est également profondément perturbée. Là "paix" coloniale ayant aboli l'existence des guerres intertribales et les limites territoriales respectives de chaque groupe de pasteurs, les populations n'ont plus de territoires à contrôler ni à défendre et, ainsi, n'ont plus besoin de nomadiser groupées. Les unités de nomadisation éclatent donc à leur tour en une multitude de petits campements de cinq à six tentes, dans lesquels les rapports de voisinage commencent à prendre le pas sur les rapports de parenté. Cette dispersion et la mobilité accrue des petits campements - et donc des troupeaux - sur le territoire, réalise en fait une meilleure adaptation au milieu géographique puisque sont désormais exploitées des ressources pastorales restreintes et éparpillées, inaccessibles à l'époque où l'insécurité permanente obligeait les nomades à un regroupement plus dense. Mais la vie sociale en est considérablement appauvrie.

Perdre le contrôle de leur territoire n'aura peut-être pas empêché les éleveurs Rgaybat de continuer à exploiter leurs ressources pastorales, mais lorsque les liens tribaux se distendent, les mécanismes s'essoufflent. L'occupation coloniale s'est traduite par l'émergence de petites villes, l'exploitation des ressources minières, la mise en place de pistes balisées parcourues par des camions et des *Land-rover* qui y ont fait affluer de nouveaux produits de consommation, des étrangers de toute origine, un autre monde. Les Rgaybat ont cependant maintenu une cohésion certaine, et les événements de 1958 et de 1975 ont montré que l'unité était capable de rejaillir et de se reconstituer rapidement en cas de crise : il n'est pas douteux que le ralliement des forces sahraouies s'est appuyé, tout au moins à l'origine, sur la force toujours sous-jacente des relations de parenté et des réseaux d'alliance qui les accompagnent.

LE BLANC DE LA CARTE : PRATIQUES ET REPRESENTATIONS DES OFFICIERS MEHARISTES DU NORD DE LA MAURITANIE EN 1933-35♦

L'intégration des espaces sahariens de l'Afrique Occidentale à l'empire colonial français s'est traduite sur le terrain par le quadrillage militaire d'un espace désertique aux dimensions démesurées en regard des moyens disponibles. Le premier objectif de ce quadrillage était d'assurer la sécurité sur ce qui était considéré comme des marges économiquement inutiles, du moins tant que les richesses du sous-sol n'avaient pas été découvertes ou qu'il était impossible d'envisager leur exploitation. À partir de postes fixes implantés soit dans d'anciennes cités caravanières, soit érigés en des lieux considérés comme stratégiques, comme certains carrefours de pistes marchandes, un puits permanent ou dans la proximité des mines de sel, l'armée française - en l'occurrence l'Infanterie de Marine - déployait ses unités mobiles, ou Groupes Nomades. Commandés par un jeune capitaine assisté de deux ou trois lieutenants tout juste sortis de Saint-Cyr, et d'une poignée de sous-officiers, ces GN dont l'organisation a évolué au fil du temps, réunissaient dans une même nomadisation deux ou trois sections de tirailleurs sénégalais et un goum de supplétifs maures, tous montés à chameau. Soumises aux aléas du climat et des lieux au même titre que les pasteurs qu'elles avaient pour mission de contrôler, ces unités avaient une marge de manœuvre réduite. L'essentiel de l'activité des hommes consistait à veiller à l'entretien du bétail qui lui servait de monture et de bât, et dont l'état conditionnait la mobilité du groupe, partant la force de frappe du dispositif.

Les éléments de réflexion servant de données à cette communication sont issus pour une part d'une enquête menée auprès d'un ancien méhariste affecté en 1933 au GN d'Ijil au moment de sa création, et qui participa à la jonction des troupes Nord-Sud qui devait aboutir en 1934-35 à l'occupation de l'ensemble du territoire mauritanien[1]. Cette occupation se traduisit par la création de trois

---

♦ A paraître dans *Les cartes de la connaissance*, Paris, Karthala, 2002.

[1] Cf. Caratini S., 2002.

nouveaux postes dans la partie septentrionale du pays, qui parachevaient le quadrillage militaire entamé depuis le début du siècle[2]. La seconde source d'informations provient d'enquêtes complémentaires effectuées auprès d'anciens goumiers maures et de pasteurs interrogés pour certains en Mauritanie et pour d'autres dans les camps de réfugiés sahraouis.

La carte manquante

Lorsqu'un Groupe Nomade était envoyé sillonner une région nouvellement conquise, les officiers ne disposaient d'aucun autre document que les comptes-rendus des quelques reconnaissances effectuées éventuellement avant leur établissement. Ils devaient donc s'en remettre à leurs goumiers et guides maures pour décider des itinéraires comme des lieux de séjour de leurs unités, qu'il s'agisse de l'ensemble du GN ou des petits détachements qu'il leur fallait disperser à tout instant sur le territoire. Libres de leurs décisions, du moins en théorie, ils étaient en réalité tributaires des instructions de ceux-là mêmes qu'ils avaient pour mission de soumettre.

S'ils pouvaient acquérir assez vite les rudiments nécessaires à la garde d'un troupeau dont ils n'avaient pas besoin d'assurer la reproduction puisqu'il s'agissait essentiellement de hongres réquisitionnés ou achetés chez les éleveurs, il était quasiment impossible aux commandants des GN, en l'absence de la carte, de s'émanciper de cette dépendance. Or, sur les cartes de l'Afrique Occidentale, de grandes parties du Sahara apparaissaient comme des pages blanches. Comment acquérir la maîtrise d'un espace qu'on ne peut pas se représenter mentalement, comment en comprendre l'organisation, comment se faire une idée juste de la localisation des populations, prévoir leurs déplacements, imaginer la scène sur laquelle on est sommé de jouer le rôle principal, et comment s'y mouvoir, y évoluer, y déployer sa force ? Comment instaurer son pouvoir sur un territoire inconnu ? Peut-on vraiment compter sur les gens du cru pour vous y conduire, et comment accepter d'y être conduits lorsqu'on prétend diriger ? Telles étaient les principales questions que le blanc de la carte suggérait aux officiers.

Plus encore que l'administration civile, l'organisation militaire se traduit par des affectations dont le temps est toujours limité. La durée

[2] Qui permettra aux Espagnols de quadriller de postes le Sahara Occidental dont ils n'occupent que les côtes jusqu'à cette date.

moyenne d'une affectation méhariste était deux ans. Il était donc impossible aux hommes d'espérer acquérir par la seule expérience la connaissance de ces espaces immenses qu'ils avaient en charge de contrôler. Les jeunes gens fraîchement arrivés dans les Groupes Nomades avec leur barda de méhariste avaient tout à apprendre, et d'abord à monter à chameau, soigner leurs montures, les conduire sur les pâturages et les abreuver. Beaucoup d'entre eux eurent l'impression de se transformer en chameliers, l'art de la guerre apparaissant comme secondaire en regard de cette préoccupation constante qu'était le maintien en état du troupeau. D'ailleurs la guerre saharienne fut brève, et durant les périodes d'insécurité les unités mobiles se présentaient plus comme une force défensive, préventive, que comme une armée conquérante. On ne savait pas où était l'ennemi, souvent on ne savait même pas qui il était, la seule arme vraiment efficace semblant plus être le renseignement et la négociation que les fusils ou même les mitrailleuses, grandes consommatrices de munitions, lourdes à transporter, et toujours en danger d'être enrayées par le sable.

Jusqu'au début des années trente, le contrôle du désert mauritanien s'arrêtait à ce qu'on appelait le "front nord", soit la grosse garnison d'Atar et le poste de Chinguetti implantés dans l'Adrar depuis 1910, auxquels il faut ajouter le poste de Port-Etienne, aujourd'hui Nouadhibou, sis au bord de l'océan à la lisière du Sahara espagnol et qui servait d'étape à l'aéropostale. Au-delà était ce que les méharistes appelaient le "vide", espace de dunes et de regs qui s'étendait jusqu'aux confins algéro-marocains, et qu'ils rêvaient tous de conquérir.

L'action des Groupes Nomades dépendait des directives politiques du gouverneur civil de la Mauritanie, dont le siège se trouvait à Saint-Louis, et qui, pendant longtemps, n'eut ni les moyens ni le désir d'étendre sa police vers le Nord. Y laisser circuler des unités militaires parfois réfractaires aux ordres et très difficiles à ravitailler lui paraissait hasardeux, d'autant que, de l'autre côté, l'armée française était loin des frontières. Pourtant, l'insécurité était une préoccupation constante car les relations diplomatiques franco-espagnoles, ombrageuses, avaient rendu infranchissable la frontière du Rio. La résistance maure avait évidemment concentré ses forces dans cette zone-refuge dont arrivaient parfois en raids imprévisibles ces ennemis qu'on appelait "razzieurs", "pillards", ou même "salopards". Approvisionnés en armes sur les marchés du Rio ou par la contrebande, ces combattants osaient rarement s'attaquer aux pelotons méharistes dont l'armement leur était largement supérieur. Le plus souvent, ils s'en prenaient aux hommes et surtout aux troupeaux des

pasteurs dont les terrains de parcours s'étendaient dans les zones contrôlées et qu'ils considéraient comme des traîtres à l'islam, les accablant de cette appellation qui sonnait comme l'injure suprême : "esclaves des chrétiens".

La frontière, dessinée sur le blanc de la carte lors du Congrès de Berlin en 1885, n'était à l'origine qu'un concept. Sur le terrain, rien ne permettait d'en appréhender la réalité. Pourtant elle était bien réelle pour les militaires français qui s'étaient vus interdire de poursuivre leurs ennemis au-delà du trait. Les Maures n'avaient pas tardé à comprendre l'intérêt de cette abstraction, et, après chaque opération, ils retournaient au plus vite se mettre à l'abri derrière la ligne invisible, au grand dam des goumiers des GN, freinés dans leurs poursuites par leurs supérieurs français et qui ne comprenaient pas pourquoi on les obligeait ainsi à s'arrêter en pleine course, et à perdre la face au su si ce n'est au vu de toute la population. Guerriers par tradition, protecteurs des faibles - une protection qu'ils n'avaient même plus le droit de négocier - les alliés de la France, supplétifs ou partisans, vivaient donc cet état de fait comme un déshonneur, ce qui ne facilitait pas leurs rapports avec les officiers.

Sur le terrain, la ligne était approximative. Où était la frontière, par quel puits, le long de quel oued passait le trait qu'il était défendu de franchir ? Personne n'en était très sûr. Du côté espagnol on le savait encore moins puisque les occupants du Rio ne sortaient guère de leurs garnisons côtières et n'avaient pas, comme leurs voisins, mis en place d'unités mobiles. Aucun détachement militaire ne circulait à l'intérieur du Sahara espagnol, tandis que du côté français, les méharistes étaient sommés, comme ils le disaient eux-mêmes, de "ronger leur frein", de "faire le gros dos" et de se laisser harceler sans réagir. À l'instar de leurs goumiers, les militaires se sentaient donc dans l'humiliation, et leurs rapports étaient aussi tendus avec les autorités civiles auxquelles il leur était difficile de désobéir ouvertement, qu'avec les guerriers maures dont ils partageaient l'amertume mais qu'il leur fallait contraindre. Il faudra attendre qu'en 1932 un assaut, glorieux pour la Résistance saharienne et catastrophique pour la France, anéantisse aux environs du petit poste de Nouakchott, à Moutounsi, le GN du Trarza commandé par le petit-fils de Mac Mahon pour qu'en métropole les ministères s'émeuvent. La décision est alors prise d'occuper ce qui était considéré par l'armée comme la dernière marche de l'empire, et de renforcer ainsi la protection des régions sahélienne de l'AOF. La construction d'un nouveau poste au pied de la kédia d'Ijil, seul relief notable surplombant les regs du nord de l'Adrar, permit de renforcer le

quadrillage militaire d'un point supplémentaire, situé à 300 kilomètres d'Atar et nommé Fort-Gouraud, auquel était adjoint une unité méhariste. Le Groupe Nomade d'Ijil, créé avant même que le poste ne fut aménagé, eut pour mission première d'assurer la sécurité des troupes chargées de bâtir le fort et ses annexes, de surveiller la frontière, prendre contact avec les pasteurs nomadisant dans la région et reconnaître le pays.

Dès l'année suivante, un important détachement de ce GN d'Ijil s'en allait effectuer aux environs de Bir Moghrein la liaison tant attendue avec les troupes algéro-marocaines dont l'avance vers le grand Sud venait d'atteindre la frontière septentrionale du pays maure (Le général Trinquet n'entre qu'en cette année 1934 dans l'oasis de Tindouf, c'est dire que même le Sahara algérien n'était pas encore à cette date entièrement occupé par les forces coloniales). Quelques mois plus tard les "marsouins" ou "képis noirs", craignant d'être "doublés" sur leur terrain par "les képis bleus", soit les officiers des Compagnies Sahariennes d'Algérie, s'arrangeaient pour obtenir l'autorisation de monter une seconde fois vers le nord, mais avec l'ensemble de leurs effectifs, pour conquérir, découvrir et reconnaître cet extrême de "leur" empire. Après vingt-cinq ans d'immobilisation à la lisère du "vide", les méharistes de l'Infanterie de Marine s'en allaient occuper le blanc de la carte du Sahara nord-occidental, et l'un de leurs premiers soucis fut donc de le remplir, pour mieux s'en emparer. De cet exploit ils restèrent les artisans obscurs, et c'est la mort dans l'âme qu'ils furent forcés, dès 1935, de céder la place aux méharistes de la nouvelle Compagnie Saharienne de Tindouf et de se retirer au sud du 25ème parallèle après avoir remis leurs croquis à ceux qu'ils considéraient comme leurs éternels rivaux. Les "confins algéro-marocains" avaient été créés, et c'est à ceux du Nord qu'avait été confié le soin d'assurer désormais le contrôle d'une région plus facile à surveiller et à ravitailler à partir de Tindouf qu'à partir d'Atar.

Le croquis de reconnaissance

Quand on sait que l'ennemi peut vous atteindre, et même s'il ne bouge pas, les rapports de force en sont modifiés. En cas de guerre ou d'occupation, la connaissance des lieux est donc un enjeu d'importance. Mais pour les méharistes, la carte n'était pas seulement cet outil d'état-major indispensable aux conquérants, car lorsque la

mobilité d'une unité dépend d'un troupeau de chameau, et donc de l'eau et des pâturages dont la localisation change au gré des pluies et des saisons, l'information usuelle de la topographie lui est insuffisante. De surcroît la mission des méharistes était plus celle d'une police du désert que d'un bataillon en campagne, et l'ordre qu'ils devaient établir concernait des populations qui étaient à la fois civiles et militaires puisque les pasteurs nomadisant dans cette partie du Sahara étaient tous chameliers et pratiquement tous armés.

L'extrême Nord de la Mauritanie est la partie la plus désertique du Sahara occidental, celle dont l'exploitation pastorale est la plus aléatoire. Les chameliers ne pouvaient y résider que lorsque l'année avait été pluvieuse, c'est dire que les limites de leurs terrains de parcours dépassaient largement les frontières, le Nord-mauritanien apparaissant comme la périphérie d'un territoire pastoral beaucoup plus vaste dont le centre économique était en réalité la vallée de la Saguiet el-Hamra, incluse dans la zone espagnole. À cheval sur la frontière, le massif du Zemmour était réputé pour être le fief quasi imprenable des Rgaybat, principale "tribu" guerrière restée hostile à la France. En l'espace de deux ans, entre 1933 et 1935, les méharistes du GN d'Ijil multiplièrent les reconnaissances de terrain, et ce sont eux qui tracèrent sur le papier les toutes premières esquisses représentant la kédia d'Ijil, ses environs, puis les itinéraires qui menaient vers le nord, et enfin le Zemmour.

À cette époque, lorsqu'un méhariste s'essayait à la cartographie, deux préoccupations orientaient son travail. La première était militaire, elle résultait de l'apprentissage de l'art de la guerre qu'il avait reçu à Saint-Cyr. Les données qu'il lui importait de noter relevaient donc d'une vision de la stratégie acquise sur les bancs de l'École, et qui était restée, malgré la première guerre mondiale et les guerres coloniales, sous l'influence de l'épopée napoléonienne. La seconde de ses préoccupations était pastorale, et donc liée aux besoins des troupeaux, non seulement les siens mais ceux de ses adversaires ou administrés. Les croquis de reconnaissance des méharistes résultaient donc de la superposition de ces deux visions et de ces deux objectifs. Sur leurs cahiers d'écoliers, ils faisaient figurer une multitude d'informations dont le choix, directement lié à leurs besoins de chameliers autant que de soldats, ne coïncidait pas toujours avec les catégories en usage dans les abrégés de stratégie, ni même dans les manuels de géographie. Mis à part les grands traits du relief et la nature des sols, le paysage saharien est changeant. Tout bouge, les sables, la flore, la faune, l'eau et surtout les hommes qui s'adaptent en permanence à ces

mouvements, modifiant l'organisation de leurs lieux de séjours non seulement au gré du climat mais également à celui de la conjoncture politique. Le degré de salinité d'un puits peut être plus important que sa localisation précise, une source dérisoire peut être la clé d'un itinéraire, une autre plus importante mais inaccessible au bétail n'a pas la même valeur, la présence d'un arbre est parfois le repère essentiel de l'adversaire, ou même un tas de pierre alors que le dessin précis du contour d'un massif sera sans conséquences. Savoir que tel coin de l'erg est infesté de djinns est une information capitale. Une carte ne dit pas la même chose à l'aviateur ou au marin, au méhariste ou au stratège. Ce qu'il y cherche, ce qu'il y voit ou ce qu'il veut y voir varie en fonction de ses besoins.

Pour établir le canevas qui devait permettre ensuite le travail de remplissage du blanc et matérialiser au sol les points qu'ils allaient reporter sur la carte, des officiers qu'on disait géodèses s'en allaient près d'un puits ou d'un relief notoire ériger ce qu'ils nommaient un point astronomique. Concrètement, ce point se présentait sous la forme d'une borne en ciment sur laquelle étaient gravées les coordonnées astronomiques, soit le degré de longitude et le degré de latitude du lieu. Pour obtenir ces coordonnées, il fallait au géodèse des nuits et des nuits d'observation d'étoiles dont il captait le reflet dans le miroir de mercure de son théodolite[3], en notant le moment précis, prenant également ses mesures à l'aide d'un astrolabe[4] et se plongeant ensuite pendant des jours dans de savants calculs qu'il lui fallait vérifier autant de fois qu'il avait recommencé ses observations, jusqu'à ce qu'enfin, sûr de son chiffre, il donne l'ordre à ses tirailleurs de graver la mesure sur la pierre. Les points astronomiques étaient relevés tous les cent kilomètres environ, et il était demandé ensuite aux jeunes lieutenants d'aller d'une borne à l'autre selon les règles de la géométrie, c'est-à-dire par le chemin le plus direct, pour coucher sur le papier toutes les données topographiques du paysage traversé. La méthode était rudimentaire, mais elle avait fait ses preuves. Pour réaliser son croquis, le méhariste s'en allait avec un guide, quelques goumiers, une boussole, une montre, un crayon et un cahier d'écolier. S'improvisant topographe, il prenait des caps en accrochant son regard sur un point du paysage, puis, à l'aide de trois visées latérales, il s'efforçait

[3] Théodolite : instrument de visée muni d'une lunette, qui sert en géodésie à mesurer les angles horizontaux et verticaux, à levers les plans, et en astronomie à déterminer l'azimut et la hauteur apparente d'un corps céleste.
[4] Astrolabe : instrument servant à déterminer les heures et les latitudes.

d'apprécier les distances, se fiant plus souvent au nombre de pas de son chameau qu'à sa montre. Certains avaient l'œil exercé et leurs croquis étaient précis, mais sans l'assistance des guides leurs dessins auraient été incomplets. Pour que la carte finale qui serait dressée plus tard dans les bureaux des états-majors soit de quelque utilité, il fallait y faire figurer des noms. Ce n'est que par le nom que pourraient se rejoindre la connaissance française et la connaissance maure, et que les uns comme les autres pourraient localiser mentalement le même lieu. Un imaginaire fort différent car les Français auraient presque toujours recours à la carte pour le construire, alors que les Maures n'en auraient pas besoin.

L'espace géographique, une représentation culturelle

En pays maure, avant l'introduction des équipements de la technique occidentale que sont la montre, la *Land-rover* ou la radio, la mesure de l'espace se confondait avec la mesure du temps. Les distances se calculaient en durée et non en kilomètres. Le temps, quant à lui, s'énonçait en phases et en instants. Six instants étaient nommés dont le repérage avait une utilité immédiate : ce qu'on appellerait en français "l'heure" des cinq prières de l'islam, et le moment du zénith. Pour les déterminer, les pasteurs appréciaient la longueur de leur ombre en tenant compte des variations apportées par les saisons. Le procédé du repérage était simple : l'homme, debout, faisait en sorte que l'extrémité de son ombre s'arrête à un caillou, une plante ou un trait qu'il avait dessiné sur le sable, puis il calculait le nombre de pieds qui séparait sa position initiale de la marque ainsi prise. En cela, on remarque que, de manière inversée, la mesure du temps s'effectuait par une mesure de l'espace et qu'il est donc difficile de séparer les deux concepts. Entre ces six instants étaient des laps de temps, nommés par des mots du type "matinée, soirée, etc.", mais qu'on ne peut pas traduire immédiatement puisqu'ils se réfèrent à des plages horaires ne correspondant pas toujours à ceux que retient la langue française. Le jour, la nuit , la semaine, le mois et l'année participaient également du comptage du temps, selon deux systèmes superposés : le calendrier solaire grégorien et le calendrier lunaire de l'islam. Avec l'introduction du temps dit "universel", le calendrier julien allait ultérieurement se

superposer aux précédents, c'est ainsi qu'aujourd'hui les trois comptages sont encore en usage, même si les références au premier, étroitement liées à la vie pastorale, tendent à disparaître, en particulier dans les villes et chez les jeunes générations.

L'espace géographique n'était pas appréhendé dans une représentation unique, ni surtout dans une représentation uniforme. Résultant exclusivement du travail de la mémoire, les images mentales de l'espace produites par les Maures ne restituaient pas la totalité des éléments perçus. Les données de l'enquête effectuée auprès des Sahraouis les plus âgés montrent que les nomades mémorisent des itinéraires se présentant comme une succession de paysages dont certains éléments sont convoqués par l'imaginaire comme le ferait la technique du "gros plan" d'un cinéaste s'accrochant à la forme d'un relief, à la silhouette d'un acacias, la platitude d'un reg ou le creux sinueux d'un oued, ainsi qu'à des couleurs et des matières comme la teinte d'un sol ou la finesse des grains de sable. À cette mémoire de perceptions visuelles et tactiles s'ajoutait le souvenir précis soit d'expériences directes, soit d'informations rapportées par d'autres, sur des éléments tangibles mais invisibles, comme la présence souterraine de l'eau, de réalités temporaires comme celle des pâturages, ou plus inquiétantes comme l'existence des esprits. À ce qu'on avait perçu du lieu s'additionnait ce qu'on en savait, la description des espaces traversés étant un des sujets de conversation favoris, pour ne pas dire obligée, des pasteurs. L'essentiel de cette information ayant pour objectif de permettre la circulation des hommes et des troupeaux, les données retenues se présentaient comme autant de repères nécessaires à la transhumance, qu'il s'agisse de l'organisation de la nomadisation des campements, des zones de chasse et de cueillette, des routes caravanières ou des parcours guerriers.

Sur cette "carte" exclusivement mentale qui leur était particulière, les Maures inscrivaient évidemment les directions et les distances. En Mauritanie, les directions ne se réfèrent pas à un point cardinal mais à une région. Ainsi les termes traduits en français par les quatre points cardinaux indiquent-ils des directions décalées d'un quart de tour pour les populations du Nord et du Sud du pays, des positions intermédiaires pouvant être remarquées entre ces deux extrêmes. Les distances, quant à elles, sont toujours notées comme des durées et leur échelle est donnée par le rythme de déplacement d'un homme à pied. En outre, la distance d'un point à un autre ne se calcule jamais en ligne droite contrairement à ce que rapportent les croquis méharistes, mais en fonction des sinuosités de l'itinéraire chamelier, c'est-à-dire

imposée autant par le relief que par la présence ou non des herbages indispensables au passage des chameaux. Lorsque leurs goumiers affirmaient que tel puits était à trois jours de marche et dans telle direction, et même s'ils savaient combien de kilomètres un homme à pied parcourt par jour, les méharistes ne pouvaient donc jamais savoir sur quel point de la carte reporter l'information.

À l'inverse, les goumiers avaient beaucoup de mal à comprendre cette obstination qu'avaient les militaires à s'en aller tout droit lorsqu'ils dressaient leurs croquis de reconnaissance, et ils étaient bien souvent étonnés qu'avec cette étrange méthode la destination soit atteinte. Il leur faudra plusieurs années, et qu'il leur soit donné de vivre ce moment où, avec la carte enfin dressée, et l'aide de leurs boussoles, les officiers fassent la démonstration de leur capacité à se diriger dans des régions inconnues d'eux, pour qu'ils perçoivent l'intérêt de cet immense travail de relevé dont ils auront été les artisans involontaires. Une capacité dont l'utilité restera relative tant que le contrôle militaire des zones sahariennes sera le fait de méharistes contraints à se plier comme les pasteurs aux itinéraires chameliers. En revanche, ces croquis devenus cartes seront d'une utilité immédiate dès la seconde phase de l'occupation militaire, puisqu'ils permettront l'aménagement de pistes par lesquelles seront acheminés les matériaux nécessaires à la construction des postes, ouvrant le pays à la circulation de troupes motorisées et de leurs convois de ravitaillement.

Malgré la modernisation des armées nationales, la connaissance du désert par les pasteurs sahariens reste encore aujourd'hui un savoir qu'aucune carte ne saurait remplacer. Depuis quelques années, les autorités mauritaniennes ont remis en activité des unités montées à chameau pour contrôler les régions trop ensablées pour que la circulation automobile y soit aisée, et dont la position frontalière nécessite une vigilance accrue. Mêlant la technique occidentale à la science des bédouins, ces unités associent l'aviateur au chamelier, le premier survolant en ULM les zones sensibles à basse altitude, tandis que le second, posté sur le pâturage à l'écoute de la radio, se tient prêt à enfourcher sa monture à la première alerte. Véhicule indispensable du contrôle territorial, seul moyen de locomotion possible des gendarmes dans les ergs et autres régions inaccessibles, le chameau oblige le militaire à préserver et à transmettre une connaissance de l'espace qui relativise, et parfois même concurrence, la toute-puissance de la carte. Quelles que soient les techniques développées par les cartographes, malgré les SIG et autres photos satellites, la carte du désert comportera toujours un blanc.

LE CHEIKH COMME PREMIER POINT D'ANCRAGE DU POUVOIR POLITIQUE SUR L'ESPACE NOMADE : L'EXEMPLE DES RGAYBAT DE MAURITANIE♦

La conquête du Sahara a eu pour conséquence première d'abolir la souveraineté des populations nomades sur leurs terrains de parcours. Les territoires pastoraux, dont les limites étaient remises en question en permanence par l'usage de la force entre les groupes d'éleveurs, disparaissent, et avec eux les guerres "intertribales". Elles rejailliront plus tard, ici et là, sous d'autres formes. C'est ce que l'histoire de France nomme la "pacification" : un pouvoir exogène s'établit aux lisières de l'espace nomade et tente de le contrôler dans la durée.

Mais le Sahara est vaste et ses populations, mouvantes, sont peu nombreuses et dispersées. Les distances à parcourir pour atteindre les campements sont souvent considérables, et les lieux et les saisons qui favorisent la concentration sont éphémères. Or, il ne suffit pas de conquérir le désert, il faut pouvoir administrer ses habitants. Les puissances coloniales, dont la France est la principale, mettent en place des unités militaires mobiles, méharistes d'abord, puis motorisées, afin d'affirmer leur présence et leur force. Certains États nationaux[1] poursuivront cette stratégie tout en accélérant les processus de sédentarisation des nomades (par attraction ou contrainte). Plus tard, beaucoup viendront d'eux-mêmes, poussés par la sécheresse ou la misère, rejoindre les centres urbains où leur reconversion reste incertaine. D'autres encore, mus par la révolte, l'espoir ou le désespoir, choisiront la clandestinité et/ou la lutte armée contre l'État dominateur[2].

Les régions sahariennes ont toujours été difficiles à contrôler. Plus encore ici qu'ailleurs, les autorités coloniales ont dû prendre le parti de s'appuyer sur des intermédiaires : s'assurer, dans la place, des alliés ; accepter de confier l'exercice du pouvoir à quelqu'un de l'intérieur, sans avoir les moyens de contrôler réellement le tout. Il en est résulté

♦ Paru dans *Les Cahiers d'URBAMA* n° 8, Tours 1993, 98-107.

[1] En particulier l'Algérie et la Tunisie.

[2] Qu'il soit colonial ou national, on retrouve ce phénomène dans la quasi totalité du Sahara.

une permanence dans la structure sociale dont la forme n'a pas été fondamentalement altérée par les grandes mutations économiques et politiques du XXème siècle. Ce mécanisme n'est pas propre aux sociétés nomades puisqu'il découle en partie de l'organisation des populations rurales du monde arabe en général, en groupes territoriaux autonomes plus ou moins complexes et de dimensions variées. Mais il est particulièrement perceptible au Sahara où les termes d'identification des groupes se référant à une filiation commune, réelle ou fictive, sont encore brûlants d'actualité. La presse mauritanienne francophone, par exemple, qui s'est considérablement développée depuis que la liberté lui en a été donnée, regorge d'informations sur l'origine "tribale" (*sic*) de tel ou tel personnage politique.

Cet article se propose de montrer comment, dans la Mauritanie septentrionale de l'époque coloniale[3], s'est mis en place ce système de contrôle des populations par l'émergence de personnages intermédiaires dont les élus d'aujourd'hui sont bien souvent les héritiers.

Du cheikh au chef

Les Rgaybat constituent une *qabila* ("tribu") de nomades chameliers qui sillonnent le Nord-Ouest du Sahara jusqu'à la grande sécheresse des années 70. À la veille de l'occupation coloniale franco-espagnole, leur territoire s'étend des confins marocains aux ergs septentrionaux de l'Adrar mauritanien. Ils en resteront maîtres jusqu'en 1934, date de la jonction des forces françaises du Nord (les Compagnies Sahariennes d'Algérie) et du Sud (les Groupes Nomades de l'AOF). On peut penser qu'ils représentent alors environ 30 000 personnes si l'on s'en tient aux estimations françaises de l'époque. Ils nomadisent par *fakhad*, terme arabe qui signifie "la cuisse", unité de nomadisation qui rassemble environ 300 tentes. Ce groupement est conduit par un cheikh (pl. *chioukh*). Le langage de l'administration coloniale utilise, pour traduire *fakhad*, le terme de "fraction", qui paraît suffisamment neutre pour être retenu. En revanche, en traduisant

[3] Les Espagnols, dont l'ingérance dans les affaires tribales intervient plus tard que celle des Français, opteront pour des politiques de même type. Les seules variations notables seront les "avantages" créés soit par les uns, soit par les autres, dans l'objectif d'attirer le maximum de fractions dans leurs colonies respectives. L'exposé de ces mécanismes, tels qu'ils sont apparus du côté français concerne donc aussi bien le côté espagnol de la frontière, la présence de deux pôles de rattachement possible, et en rivalité constante, ayant ouvert, pour les nomades, une possibilité de "jeu" supplémentaire.

cheikh par “chef”, il crée l’expression “chef de fraction” qui connote, pour cette administration, des fonctions d’autorité et de responsabilité qui ne correspondent pas exactement aux attributs du cheikh dans la société précoloniale.

Pour comprendre ce que recouvrent les mots, il convient d’examiner le rôle du *cheikh al-fakhad* au moment où il se transforme en chef de fraction, c’est-à-dire lors des premières années de contact entre les Rgaybat et les autorités françaises : entre 1905, date de l’occupation de l’Adrar mauritanien, et 1925, date de la mort du dernier grand cheikh. À cette date, le territoire des Rgaybat n’est pas encore entièrement contrôlé, et tous les *chioukh* ne sont pas encore des chefs de fractions. Les diverses phases de cette période historique forment la trame sur laquelle on voit se dessiner l’évolution du rôle du cheikh, évolution qui correspond à la naissance d’une mutation profonde de la société. Point d’impact du heurt entre les systèmes, les *chioukh* peuvent être considérés comme la première catégorie de notables sur laquelle se concentre ce qu’on pourrait appeler le “fait colonial”.

Rôle et pouvoir du cheikh

Au début du XXème siècle, alors que les forces françaises installées au Sénégal s’apprêtent à pénétrer en Mauritanie, les Rgaybat exercent le contrôle de leurs terrains de parcours. Ils entretiennent, pour ce faire, des rapports de guerre ou d’alliance avec leurs voisins immédiats. Guerre avec ceux qui menacent leur hégémonie et ceux dont ils veulent s’approprier les richesses pastorales, alliance avec ceux qu’ils dominent où qui constituent une force puissante qu’il est prudent de ne pas affronter.

À cette époque, la fraction rassemble, autour d’un lignage dominant - celui du cheikh - un ensemble de parents plus ou moins proches. Tous se disent descendants d’un ancêtre éponyme commun, petit-fils de Sid Ahmed Rgaybi, l’ancêtre fondateur de la *qabila*. Théoriquement, c’est le descendant aîné de la lignée aînée de la fraction qui en est le cheikh. En fait, la préséance des aînés n’est qu’une tendance qui peut être renversée lorsque le représentant de la branche aînée n’est pas digne de son rang, ou s’il a été supplanté par un cadet proche. Quant aux “parents” officiellement descendants de branches collatérales, ils forment en réalité un groupement de familles aux origines hétérogènes, puisque les mécanismes d’intégration d’éléments extérieurs sont permanents dans l’histoire des lignages. À l’intérieur de la fraction, on distingue les “Rgaybat de sang” et les “Rgaybat de nom”. Les premiers

seuls sont des *chorfa* (au sing. : *chérif*), des “nobles”, puisque le sang de l’ancêtre fondateur coule dans leurs veines, et que cet ancêtre, selon les traditions locales, était descendant du Prophète. Vis-à-vis de l’extérieur, cette distinction est soigneusement cachée, et tous les Rgaybat s’affirment *chorfa* à l’exception des forgerons et des esclaves qui résident dans les campements. Les mécanismes d’intégration sont gommés, et le langage de la parenté agnatique domine.

Le cheikh de la fraction dirige l’assemblée des hommes dans laquelle les décisions sont prises à l’unanimité à l’issue d’un débat général. Il est clair que les *status* - sinon les statuts - des différents chefs de famille ne pèsent pas du même poids dans les discussions. Selon les moments et les circonstances de l’histoire de chaque fraction, on peut voir apparaître des oppositions très fortes entre les principaux personnages ou les lignées les plus nobles. Une ligne de rupture potentielle partage alors la fraction, et chaque leader tente de réunir autour de lui le maximum de partisans, par diverses stratégies (alliances matrimoniales, dons et prêts de bétail, marques de considération, etc.). Le point de scission, qui entraînera une fraction devenue trop large à se diviser ultérieurement en deux unités de nomadisation autonomes, est ainsi marqué. Le cheikh de la fraction potentielle est désigné de fait.

À la base de cet édifice est l’assemblée qui réunit les hommes d’une grande famille pour désigner celui qui les représentera à l’assemblée de la fraction ; au sommet est l’assemblée générale des dix *chioukh* qui représentent les dix grandes fractions de la *qabila*, auxquels peuvent se joindre quelques notables influents. Tous les hommes libres sont ainsi représentés et participent directement ou indirectement, au cours de longues délibérations, aux décisions qu’il sied de prendre pour préserver les intérêts collectifs. Il s’agit donc d’une structure très peu hiérarchisée puisqu’il n’y a pas de cheikh unique, ni d’émir, ni de chef, et que chaque cheikh est avant tout le représentant de l’ensemble des patriarches de sa fraction, eux-mêmes simples porte-parole des membres masculins de leurs familles.

Le rôle politique du cheikh consiste à maintenir la cohésion des forces avec les autres *chioukh* de fraction, en particulier au niveau du contrôle territorial, et à désigner les hommes qui seront chargés d’exécuter ou de faire exécuter les décisions (l’*aït arbaïn*)[4]. Son rôle économique l’amène à décider, avec les autres *chioukh*, de la répartition des ressources pastorales entre les fractions, et,

[4] Ou “Conseil des quarante”. Institution d’origine berbère, nommé par la jemaa qui attribue, temporairement, la direction d’une fraction ou de la *qabila* toute entière aux plus valeureux d’entre eux. Cf. Caratini S., 1989c.

éventuellement, de prévoir l'élargissement de l'espace pastoral. Dans le même temps, il s'efforce non seulement de conserver à sa propre fraction son rang dans la *qabila*, mais aussi de l'élever autant que faire se peut.

Au niveau de l'assemblée de la fraction, le cheikh cherche à conserver à son lignage la suprématie, ce qui lui permet de maintenir sa place dans l'assemblée générale de la *qabila*. Il veille à ce que les décisions prises par cette dernière soient appliquées et assure la répartition des ressources pastorales entre les troupeaux, en concertation avec ses compagnons de nomadisation. Il représente en outre le principal pôle de concentration/distribution des biens autour duquel gravite un groupe de partisans mouvant, qu'il s'efforce d'accroître et de s'allier de manière durable.

Retenons schématiquement ces trois éléments constitutifs du pouvoir du cheikh :

- l'appartenance généalogique (lignée noble et premier rang dans la phratrie) ;
- le prestige du savoir (en l'occurrence guerrier et politique, mais le savoir peut aussi être religieux, littéraire et scientifique) ;
- les réseaux d'alliance et de protection : le cheikh cherche à maintenir dans son sillage ses lignages cadets ainsi que les individus ou familles intégrées à la *qabila* au niveau de sa fraction. Ces "Rgaybat de nom" sont assimilés à des cadets ou descendants de cadets éloignés. Leur statut dépend très largement de l'ancienneté de leur intégration ainsi que de leur origine sociale précédente.

Le premier chef : Mohammed Ould Khalil

Quant apparaît l'armée française à la lisière méridionale du pays des Rgaybat, le processus de conquête territoriale, dans lequel ces nomades sont engagés depuis une cinquantaine d'années, permet à certains *chioukh* d'acquérir un prestige qui renforce leur pouvoir personnel. Cette influence vient parfois à l'encontre de la hiérarchie interne des lignages, fondée théoriquement sur le rang de la lignée dans la généalogie au profit des aînés.

Deux exemples peuvent illustrer ce phénomène. Le premier est la prééminence acquise, lorsque les guerres de conquête s'intensifient, par le lignage aîné de la branche cadette des Rgaybat. La *qabila* est en effet partagée en deux groupements principaux. Le premier est formé des descendants du fils aîné, Qasim, de l'ancêtre fondateur (augmentés

de ceux qui sont venus s'intégrer à leurs fractions), et qu'on nomme les Rgaybat l-Gwasim. Ils sont restés plus au nord, dans les premiers terrains de parcours acquis (la Saguiet el-Hamra). Le second rassemble les descendants des fils cadets de l'ancêtre (auxquels se sont joints de nombreux éléments extérieurs), les Rgaybat Sahil qui nomadisent dans les zones périphériques et nouvellement conquises. Ces derniers constituent, au sein des assemblées supérieures, une force politique au moins égale à celle de leurs aînés, de par le rôle qu'ils ont joué dans le processus de conquête.

Le second exemple nous est donné à la fin du XIXème siècle. Le même phénomène se reproduit au sein des Rgaybat Sahil : le cheikh de la lignée cadette, à l'intérieur du lignage aîné, acquiert, par son savoir-faire guerrier et politique, la suprématie. La manière dont ce cheikh, Mohammed ould Khalil, agit à l'intérieur de sa fraction et en dehors d'elle, pour consolider son pouvoir et affaiblir celui de ses rivaux et aînés, est révélatrice des mécanismes du jeu politique à l'intérieur de la *qabila*, ainsi que des stratégies que le système permet aux notables de développer. L'alliance matrimoniale vient au premier plan de ces manœuvres : Mohammed ould Khalil prend pour gendre, par exemple, et pour conseiller favori, le cousin cadet et rival du cheikh de la lignée concurrente.

Considéré, à l'extérieur, comme le plus prestigieux des *chioukh* rgaybat, Mohammed est sollicité par le gouvernement de l'AOF[5] de Saint-Louis du Sénégal, avant même l'occupation de l'Adrar, pour établir avec l'État français des "relations diplomatiques", suscitées par la puissance coloniale qui cherche à s'allier les populations les plus septentrionales de la Mauritanie. Au nord comme au sud, la France a toujours craint l'alliance des guerriers du Sahara occidental favorisés par les frontières espagnoles : la mésentente avec l'Espagne empêchera les Groupes Nomades de l'armée française de poursuivre leurs assaillants dans le territoire espagnol jusqu'en 1934. En l'occurrence, Mohammed ould Khalil, qui cherche avant tout à consolider l'assise territoriale des Rgaybat et croit - à tort - que l'avance française ne la menace pas, accepte l'alliance. Cette alliance n'a d'ailleurs aucune conséquence économique (ni tribut, ni impôt). Sur le plan politique, en revanche, elle encourage les Rgaybat à ne pas participer à la lutte contre les forces coloniales française aux côtés des guerriers de l'Adrar. C'est du moins ce que la France espère. Il est probable que cette prise de position de Mohammed ould Khalil aura quelque peu limité, même si elle ne l'a pas totalement empêchée, la participation massive des Rgaybat à la résistance des Adrarois.

---

[5] L'Afrique Occidentale Française.

On peut donc noter qu'à cette époque les Rgaybat reconnaissent à Mohammed ould Khalil ce rôle de représentant. Cela ne signifie pas qu'il ait acquis, à l'intérieur de la *qabila*, un pouvoir outrepassant celui de ses pairs. Il est simplement, pour l'instant, le plus valeureux d'entre eux, partant le plus digne de les représenter. En revanche, pour les autorités de Saint-Louis, il est le "chef" des Rgaybat, de tous les Rgaybat.

Après avoir conquis l'Adrar, en 1905, et jusqu'en 1934, l'armée française piétine à la lisière du territoire des Rgaybat sans parvenir à l'occuper réellement, malgré plusieurs tentatives. L'existence de la frontière avec le Sahara espagnol constitue un facteur positif pour la résistance musulmane, qui va se concentrer là pendant plus de vingt ans. Si elle ne contrôle pas le territoire, la France est toute puissante en Adrar, c'est dire qu'elle domine une zone économiquement indispensable aux éleveurs Rgaybat : les ergs de la périphérie ardraroise sont exploités très régulièrement par les fractions les plus méridionales de la *qabila.* Or ces fractions sont aussi les plus guerrières, car les plus éloignées du territoire de départ. Ainsi Mohammed ould Khalil va-t-il se trouver en première ligne, avec derrière lui les plus guerriers des Rgaybat Sahil. Cette occupation de l'Adrar a deux conséquences essentielles :

- les abords du massif, pâturages complémentaires des Rgaybat Sahil, sont à portée de main des Groupes Nomades français, c'est-à-dire qu'ils sont à la fois "pacifiés" et contrôlés ;
- les marchés de l'Adrar, ainsi que les palmeraies, sont occupés et contrôlés par une administration militaire sédentaire.

Mohammed ould Khalil a le choix entre la paix ou l'exil, qui signifierait pour sa fraction le renoncement à toute la zone pastorale que les Rgaybat ont acquise alors qu'il les menait au combat. L'exil serait la fin de son prestige personnel et l'abandon d'une partie de ses partisans, donc l'échec de sa politique (d'autant que la lignée aînée de son lignage n'attend que cela pour reprendre le premier rang dans la fraction). Comme, à l'époque, les Rgaybat pensent que leur territoire n'intéresse pas les forces françaises et qu'il n'est pas menacé réellement d'occupation, l'éventualité d'un accord de paix paraît la solution la plus raisonnable[6]. Le tout est d'essayer d'en fixer les termes

[6] Du côté du Rio de Oro, les Espagnols s'étaient pliés aux coutumes locales et payaient un tribut de protection aux guerriers qui contrôlait la côte atlantique, ce qui a permis à leur deux comptoirs de se maintenir jusqu'en 1934, date à laquelle ils ont entrepris l'occupation territoriale du Sahara Occidental.

de la manière la plus avantageuse pour eux. Il est remarquable de constater que chacun des partenaires tente de construire, avec l'autre, des relations conformes à la logique de son propre système. Il en résulte ceci :

- Mohammed ould Khalil se préoccupe d'établir un accord de paix semblable, dans ses conséquences, aux alliances de la période précoloniale : le groupe le plus faible verse au plus fort un tribut annuel, réel ou symbolique, qui garantit la non-agression mutuelle. Mais le cheikh veut sauvegarder son honneur et la première place dans la *qabila*, ce que le versement d'un tribut à des étrangers risquerait de compromettre. Il faut que sa fraction conserve ses terrains de parcours sans perdre la face.
- La France cherche à diminuer au maximum l'afflux de forces à la résistance musulmane qui se concentre plus au nord ; elle opte pour une politique qu'elle nomme elle-même "d'apprivoisement". En conséquence, Mohammed ould Khalil, qu'elle croit toujours être le chef de tous les Rgaybat, est particulièrement bien traité : cadeaux, marques de considération, etc. Enfin la France s'empresse de signer avec lui un accord de paix. Les conséquences de cet accord, fondé sur la méconnaissance des objectifs réels de l'autre, sont évidemment différentes de ce que chacun en attendait.

Mohammed ould Khalil sort un moment grandi de ce succès politique apparent, le groupe de ses partisans s'élargit, et il continue de dissimuler à l'administration française la nature et les limites de son pouvoir. Il se met donc, pour la première fois, à l'intersection entre les deux systèmes, et s'appuie sur ce point de rencontre pour tenter de se hisser à la première place, au sens français du terme : être vraiment le chef de tous les Rgaybat et leur unique représentant. L'inadéquation de cet objectif à la logique du système social est plus forte que son adéquation aux objectifs du pouvoir exogène. Aussi voit-on des mécanismes de résistance se mettre en action dans les mois qui suivent :

- les tensions se développent entre les deux premières lignées de la fraction : la lignée aînée, qui a été supplantée, attise le feu à l'intérieur et à l'extérieur, entre les fractions, pour faire échouer la politique de Mohammed. Parallèlement, elle prépare sa revanche en se rapprochant discrètement des autorités françaises ;
- la rivalité s'exacerbe entre les *chioukh* de fraction dans le sens

habituel : les fractions cadettes les plus hostiles à la fraction aînée se démarquent de l'autorité de Mohammed sous prétexte de guerre sainte et vont rejoindre la résistance musulmane dans le Nord ;

- ce qui émerge entre les groupes apparaît aussi au niveau des individus : les clivages traditionnels sont les points potentiels de rupture au nom de ce qui divise et va diviser pendant vingt ans les rivaux de toujours : la paix ou la guerre, la soumission ou la dissidence.

Lorsqu'en 1913, un raid de l'armée française vient menacer Smara, le centre de la résistance musulmane au cœur du territoire des Rgaybat, ils comprennent que leurs terrains de parcours sont effectivement menacés. L'assemblée des *chioukh* met alors en minorité Mohammed ould Khalil qui veut maintenir l'alliance pour sauvegarder les avantages de son nouveau statut. Il est contraint de suivre le mouvement de dissidence. Mais dès l'année suivante, la sécheresse oblige les pasteurs des fractions Rgaybat Sahil à se rapprocher des abords de l'Adrar. Les *chioukh* prennent alors individuellement contact avec les autorités et exigent des accords de paix séparés, refusant ainsi la prééminence de l'un d'entre eux sur tous les autres.

La France réagit selon sa propre logique : elle interprète ce mouvement comme une erreur de jugement de sa part sur la personne de Mohammed ould Khalil, l'écarte, le bafoue, et place les Rgaybat sous l'autorité de l'émir de l'Adrar. Là encore, le concept de chef s'oppose à celui de cheikh, et il en résulte ceci :

- les Rgaybat ressentent tous l'affront qui a été fait au plus valeureux d'entre eux, ce qui n'est pas en contradiction avec le fait qu'ils l'ont refusé comme cheikh unique ;
- la France ne pense qu'en terme de hiérarchie verticale et ne parvient pas à concevoir ce système acéphale des Rgaybat. Elle commet donc erreur sur erreur.

Les conséquences de ces divergences fondamentales de conception entraînent une seconde rupture. Mohammed ould Khalil est chassé de l'Adrar. Son pouvoir de chef lui est retiré et son honneur est gravement blessé : il n'a pas d'autre issue personnelle que se rapprocher de la résistance musulmane. Mais pour conserver son autorité à l'intérieur de la *qabila,* il faut qu'il décide sa fraction - ce qui ne pose pas encore de problème majeur bien que la lignée aînée commence à entrevoir le moyen de rétablir sa prééminence - et l'ensemble de ses alliés et partisans à le suivre. Il agit donc en ce sens et suscite, en 1916, un second mouvement massif de dissidence, facilité par le fait que les

prérogatives données à l'émir de l'Adrar sont inacceptables pour tous les Rgaybat.

En 1917, la prise de Tiznit par les forces françaises du Maroc provoque un nouvel afflux de Rgaybat vers l'Adrar. La résistance musulmane semble battue au nord, et leur territoire est encerclé. Mais, cette fois, chacun des partenaires a fait un pas vers le système de l'autre : la France admet qu'il puisse y avoir plusieurs chefs, et accepte le principe de la non-ingérence de l'émir dans les affaires des Rgaybat, d'autant qu'elle veut toujours attirer le plus de nomades possibles sur son territoire. En même temps, elle précise aux pasteurs ses conceptions de la chefferie : le chef est responsable des gens qui l'ont désigné dans la réalisation des termes de l'accord conclu (non-agression, droit de pacage, impôts annuels). De plus, il peut obtenir l'intervention de l'administration pour renforcer son autorité en cas de besoin.

Les Rgaybat, de leur côté, comprennent que le rôle du chef est fondamentalement différent de celui de cheikh. Mais entre les fractions comme à l'intérieur, il est des groupes et des sous-groupes qui n'acceptent pas d'avoir pour chef celui qu'ils avaient reconnu comme cheikh. Ils en viennent alors à se scinder, seule manière de conserver une répartition effective de l'autorité à l'intérieur de la *qabila*. Lorsque Mohammed ould Khalil meurt en 1925, il n'est plus qu'un chef de fraction parmi les autres, mais sa succession politique va être difficile : tous les prétendants, ses fils et ses neveux, tentent de s'appuyer à la fois sur l'administration et sur leurs partisans internes pour se faire reconnaître d'un côté et accepter de l'autre. On assiste, dans les années qui suivent, à l'émiettement de cette fraction. Les contradictions internes, exacerbées, engendrent une crise profonde au point que lors du dernier soulèvement des Rgaybat, en 1931, le descendant aîné de la fraction aîné sera le seul Rgaybi à rester à Atar "fidèle à la France", en attendant son heure.

Conclusion

Cet exemple permet de comprendre l'intérêt, pour l'analyse du fait colonial, de certains personnages clé, comme ce cheikh qui devient chef et concentre ainsi en lui la potentialité d'agir selon deux systèmes entre lesquels il oscille en fonction des événements. L'intérêt également de chercher à comprendre, dans la pratique, ce que bouleverse une pression exercée de l'extérieur sur un point précis de la *qabila* ; et comment le système recèle des possibilités de réactions qui lui permettent d'intégrer la nouvelle donnée selon sa logique interne.

La tendance au fractionnement ne doit pas être interprétée ici comme un effet de destruction de la structure sociale par le pouvoir colonial. Bien au contraire, elle manifeste la résistance du système puisqu'elle rétablit la répartition de l'autorité entre les hommes, et permet d'éviter la rupture. Même si elle durcit un moment les tensions internes, cette scission des fractions aux points de clivages traditionnels est donc, paradoxalement, un moyen de maintenir la cohésion sociale. Mais l'équilibre sera de courte durée car la fonction d'intermédiaires qu'exercent désormais les chefs de fraction va prendre de plus en plus d'importance, jusqu'à engendrer une nouvelle catégorie de notables, rouage indispensable du pouvoir central.

Lorsque le territoire des Rgaybat sera entièrement contrôlé et que la fonction guerrière des nomades n'aura plus lieu d'être, l'affaiblissement des fractions ira jusqu'à l'effilochage des campements. Puis, avec la naissance de l'État mauritanien, les chefs verront leur pouvoir réduit une fois encore à celui de *chioukh*. Des *chioukh* qui ne seront plus que le pâle reflet de ceux d'autrefois... à moins que de la *qabila* naisse une force politique régionale, et que certains *chioukh*, anciens chefs, ou même simples citoyens enrichis, ne deviennent des responsables locaux ou militaires et reprennent à leur compte cette fonction d'intermédiaire ambigu entre la famille élargie à laquelle ils appartiennent, et l'État qu'ils représentent[7].

[7] Au Sahara espagnol, des *chioukh* ont été élus "députés" et ont été invité à siéger au Cortes. La plupart rallieront le Front Polisario en 1975. Depuis 1992, ils sont à nouveau sollicités pour participer aux commissions de la MINURSO chargées d'identifier le corps électoral.

ISMAËL OULD BARDI, HEROS DE LA RESISTANCE SAHARIENNE♦

En 1909, l'armée française occupe l'Adrar mauritanien. En 1910, en Algérie, la Compagnie saharienne de la Saoura installe un poste militaire à Tabelbala. En 1912, la France instaure son protectorat sur le royaume du Maroc et, en 1913, s'établit à Agadir. Encerclées par les chrétiens, les populations sahariennes vont résister pendant plus de vingt ans à la pénétration coloniale : si les forces françaises occupent Tiznit en 1917 et si les Espagnols parviennent à établir des comptoirs commerciaux en 1916 à Tarfaya et en 1920 à La Guerra, ce n'est qu'en 1934 que les troupes coloniales de l'Algérie, du Maroc et de la Mauritanie réussissent à se rejoindre et à créer une "administration des confins" chargée de contrôler le pays.

Les populations du Sahara nord-occidental, pasteurs nomades ou semi-nomades pour la plupart, sont organisées en tribus et fractions de tribus. Chaque fraction a un cheikh, nommé par l'assemblée des notables et généralement choisi au sein du lignage aîné. Selon la conjoncture politique et économique, les positions des *chioukh* de fraction des principales tribus guerrières ont oscillé, durant ces vingt-cinq ans, entre la paix et la guerre, entre ce que les militaires français ont appelé la "soumission" et la "dissidence". Un seul d'entre eux, cependant, a risqué, jusqu'au bout, de perdre son rang et sa fortune pour combattre "l'infidèle" sans jamais se perdre dans le jeu des compromissions : Ismaël ould Bardi. Considéré par l'administration coloniale comme un personnage "violent", "fourbe", et "têtu", il a fini ses jours dans la pauvreté, l'anonymat et l'isolement, rejeté par ses pairs qui, eux, avaient su utiliser la défaite au profit de leurs ambitions personnelles. Et pourtant, sous les tentes des bédouins, on raconte encore aujourd'hui les exploits guerriers d'Ismaël ould Bardi et l'on s'enorgueillit toujours de son inaltérable fierté.

♦ Paru dans la REMM, *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*, 41-42, Aix-en-Provence, 1986, 157-166.

Une mosaïque de tribus

Ismaël ould Bardi était le cheikh des oulad Lahsen, fraction guerrière des Rgaybat, tribu dominante du Sahara nord-occidental à la veille de la période coloniale. En effet, entre l'Adrar mauritanien et le Sud-marocain, la population se divise en unités politiques autonomes : les tribus. Une tribu rassemble les familles qui se disent descendantes, en lignée masculine, d'un ancêtre éponyme commun. Traditionnellement, ces tribus entretiennent entre elles des rapports de force dont l'enjeu principal semble être le contrôle des ressources pastorales. Chaque tribu guerrière domine ainsi un territoire dont les limites varient au cours de l'histoire. On trouve donc, au nord de la Saguiet el-Hamra, la puissante confédération des Tekna, regroupant plusieurs tribus, qui se partage entre les sédentaires et commerçants de l'oued Noun (souvent berbérophones) et les semi-nomades et caravaniers de l'oued Draa (arabophones). Au sud, depuis la fin du XIXème siècle, les Rgaybat (arabophones) sont les maîtres d'un territoire qui s'étend jusqu'aux confins de l'Adrar mauritanien et du Mali et inclut la région de Tindouf. La côte et les environs de Nouadhibou (Port-Étienne) sont contrôlés par les oulad Délim (arabophones) qui ont été repoussés par les Rgaybat à la suite d'une série de conflits locaux. D'autres tribus, de moindre importance, nomadisent sur ces territoires, soit en qualité de protégés des guerriers, lorsqu'il s'agit de groupes religieux particulièrement prestigieux, soit avec un statut de tributaires. En général, les individus et groupes d'individus qui ont participé à la lutte contre la pénétration coloniale étaient issus de tribus guerrières. Il faut également noter la présence, au cœur de la Saguiet el-Hamra, d'une confrérie soufi dont le chef spirituel, Ma el-Aïnin, avait tenté, dès la fin du XIXème siècle, de réunir tous les guerriers en prêchant la guerre sainte contre l'infidèle. À partir de 1910, date de la mort de Ma el-Aïnin, l'impact de cette confrérie tend à diminuer car ses fils se préoccupent plus de rivaliser entre eux que de concentrer leurs forces.

Ce sont donc les Rgaybat, évalués approximativement à 30 000 personnes par les documents de l'époque, qui constituent, pour les forces coloniales de Mauritanie, le gros des troupes de la résistance saharienne (les Espagnols sont inexistants sur le terrain jusqu'en 1934). Ils ne sont pas les seuls, bien sûr, mais ils sont à la fois les plus nombreux et les plus puissants : ils ont tout juste terminé d'établir leur hégémonie sur la région alors que l'armée française lutte déjà, sur le terrain, pour conquérir le sahel mauritanien.

La branche du corbeau

Théoriquement, tout individu qui fait partie de la tribu des Rgaybat a le droit de nomadiser où bon lui semble à l'intérieur du territoire commun. En réalité, chaque fraction a tendance à séjourner plus volontiers dans une région particulière et à y revenir aussi souvent que les conditions climatiques le permettent. En outre, les zones périphériques de ce territoire sont les plus dangereuses étant donné la fréquence des guerres avec les voisins. Pour cette raison, on trouve aux abords de l'Adrar les fractions Rgaybat les plus guerrières, alors que les plus pacifiques qui sont aussi les plus religieuses résident dans la Saguiet el-Hamra, berceau d'origine des ancêtres de la tribu. Parallèlement, sur le plan pastoral, la composition des troupeaux varie du centre vers la périphérie : on élève le mouton entre l'oued Draa et la haute Saguiet, tandis que seul le chameau peut s'éloigner des régions septentrionales et s'enfoncer loin dans les regs sahariens et dans les massifs dunaires. Cette spécialisation pastorale accentue l'aspect dichotomique de la société : fractions centrales/fractions périphériques ; fractions moutonnières à petits déplacements/fractions chamelières à grands déplacements ; fractions religieuses/fractions guerrières. Au sein des fractions religieuses comme au sein des fractions guerrières, et bien que chacune forme une unité de nomadisation indépendante, règne une certaine hiérarchie entre celles qui sont issues des branches aînées et celles qui sont issues des branches cadettes de l'arbre généalogique commun. Le pouvoir politique appartient aux assemblées de fractions où chaque lignage est représenté. En fait, les descendants des aînés jouissent bien souvent d'une influence plus grande que les représentants des branches cadettes. La branche aînée est appelée "branche du corbeau", car c'est sur la plus haute branche de l'arbre que le corbeau aime à se percher. Le système s'étant démultiplié au cours du temps, on a la "branche du corbeau" de l'ensemble des Rgaybat, la "branche du corbeau" du groupe septentrional (les Rgaybat l-Gwasim : trois fractions), la "branche du corbeau" du groupe méridional (les Rgaybat Sahil : sept fractions) et, à l'intérieur même de chaque fraction, la "branche du corbeau" qui désigne le lignage aîné au sein duquel est choisi le cheikh. On trouve également, en particulier chez les grands chameliers et guerriers qui ne peuvent pas former de vastes unités de nomadisation (pour des raisons géographiques), des sous-fractions devenues autonomes au XIXème siècle et qui sont dirigées par un cheikh nominal. C'est le cas d'Ismaël ould Bardi : il appartient à la "branche du corbeau" des oulad Lahsen qui forment une sous-fraction cadette au sein des groupes guerriers périphériques qui nomadisent aux abords de l'Adrar à la veille de la période coloniale.

En effet, les fractions Rgaybat qui ont coutume de sillonner le sud du territoire sont celles qui ont toujours été de l'avant et qui ont conquis, sur les tribus voisines, des pâturages toujours plus éloignés du centre d'origine. Lorsque les troupes coloniales françaises occupent l'Adrar, ce sont ces fractions qui semblent les plus menacées puisque leurs terrains de parcours habituels se trouvent à proximité immédiate des nouveaux postes militaires français. L'alternative qui se présente aux *chioukh* de fraction et aux assemblées de notables est alors la suivante : s'allier au nouveau pouvoir ou s'y opposer.

Pour ou contre la résistance

Divers motifs poussent les *chioukh* à adopter l'une ou l'autre des positions. En faveur de la paix, plusieurs arguments se présentent : l'Adrar n'est pas inclus dans le territoire des Rgaybat et les Français semblent peu soucieux de vouloir aller plus loin : ils ne sont pas éleveurs, ne se nourrissent pas de lait de chamelle et ne vivent pas sous la tente. En Adrar il y a des villages et des palmeraies où ils peuvent résider. Au nord de ce massif, la vie sédentaire est impossible. Les campements des chameliers doivent, pour y survivre, allier la fréquence de la mobilité à l'amplitude des déplacements. De plus, la présence des forces coloniales au sud du territoire paralyse toute tentative d'expansion vers le nord des quelques groupes de chameliers qui souhaiteraient contester aux Rgaybat leurs terrains de parcours méridionaux. En un sens, l'occupation de l'Adrar favorise donc ces derniers en ce qu'elle neutralise tous les groupes guerriers de Mauritanie. Enfin les Rgaybat ont toujours entretenu avec l'Adrar des relations d'échange et d'amitié, les grands nomades s'y approvisionnent en dattes, y troquent leur bétail et se réfugient sur les pâturages alentours lorsque la sécheresse sévit dans le Nord. Si le pouvoir politique change, les impératifs économiques demeurent. Refuser l'alliance signifie forcément le repli vers les régions septentrionales, l'abandon de tous les avantages économiques acquis pied à pied au cours d'un long processus de conquête. En faveur de la guerre, les arguments ne manquent pas non plus. Les nomades ont conscience de l'encerclement dont le Sahara nord-occidental est l'objet. Certains craignent que les chrétiens ne s'arrêtent pas aux abords du désert et tentent, au contraire, d'établir leur contrôle sur la totalité des territoires. Au début, ce danger ne paraît pas imminent et les bédouins se pensent en sécurité. En revanche, ils sont poussés à la lutte par le sentiment d'appartenance à la communauté arabe et musulmane et le devoir de solidarité que ce sentiment engendre. Enfin mourir à la guerre sainte garantit au croyant le salut et la vie éternelle.

La souplesse du système tribal et l'autonomie relative des fractions permet aux diverses attitudes de se concrétiser : ceux qui veulent s'allier font la paix ; ceux qui veulent lutter rejoignent les régions septentrionales inaccessibles à l'armée française. On assiste alors à un partage des Rgaybat Sahil qui met en danger la cohésion tribale, d'autant qu'il favorise la scission là où il n'y avait que rivalités engendrant des équilibres. Un autre argument, en effet, vient s'ajouter, pour influencer les prises de position des uns et des autres : les fractions cadettes, qui étaient politiquement dans la dépendance des aînés, profitent de cette nouvelle conjoncture pour s'en dégager en adoptant une position inverse. Lorsqu'en 1913, le colonel Mouret organise une expédition militaire qui se rend jusqu'en plein cœur de la Saguiet el-Hamra pour rencontrer les résistants, les *chioukh* des principales fractions aînées des Rgaybat Sahil viennent faire la paix à Atar (village de l'Adrar où s'est installée l'administration militaire), tandis que les fractions cadettes rejoignent le Nord.

Les oulad Lahsen appartiennent à la "branche du corbeau" des Rgaybat Sahil, les oulad Moussa. L'autorité de la famille d'Ismaël ould Bardi sur les membres de cette sous-fraction est proverbiale. On dit, à l'époque : « *si un oulad el-Bardi vous vend un Hasseni*[1]*, achetez-le en toute confiance* »[2]. La position d'Ismaël ould Bardi, en tant qu'aîné respecté de son lignage, aurait dû être d'alliance avec la France. En fait, s'il fait partie des aînés, des *chioukh* des oulad Moussa, il est aussi un cadet par rapport au cheikh principal de cette importante fraction : Mohammed ould Khalil. Il convient de dire quelques mots de ce personnage qui apparaît, historiquement, au centre des relations franco-Rgaybat entre 1917 et 1925 (date de sa mort).

Ismaël ould Bardi et Mohammed ould Khalil

Au sein des oulad Moussa, le lignage de Mohammed ould Khalil n'est pas l'aîné mais le second. Celui d'Ismaël ould Bardi est le troisième. Pour se hisser au premier rang, Mohammed ould Khalil a dû allier le prestige du guerrier à l'habileté du politicien. Le prestige du guerrier lui est acquis au cours des dernières grandes luttes intertribales qui ont permis aux Rgaybat de vaincre successivement tous leurs voisins immédiats. L'habileté du politicien, il l'a exercée à la fois à l'intérieur de la tribu, en exacerbant les rivalités qui lui étaient

[1] Hasseni : qui fait partie des oulad Lahsen.
[2] Proverbe cité par Ba (A.-M.), 1926.

favorables et en neutralisant celles qui pouvaient lui nuire, ainsi qu'en s'érigeant l'interlocuteur privilégié de la France à partir de 1907. À la fin du XIXème siècle, Mohammed ould Khalil parvient à déséquilibrer le lignage aîné des oulad Moussa dont il brise la cohésion interne. Mais c'est seulement lorsqu'il acquiert l'appui des forces françaises d'Atar qu'il réussit à supplanter définitivement ses aînés. Pendant quelques années, en effet, l'administration coloniale croit, à tort, que l'autorité de Mohammed ould Khalil s'étend sur l'ensemble des Rgaybat, ce qui renforce l'influence politique de ce dernier à l'intérieur de la tribu.

Très tôt les oulad Lahsen contestent le pouvoir de Mohammed ould Khalil. Cette contestation s'appuie sur le refus d'Ismaël ould Bardi de reconnaître l'autorité d'un cheikh qui est, certes, son aîné, mais pas l'aîné de tous : il est toujours difficile, pour un cadet, d'accéder au premier rang étant donné le poids des traditions. Cette opposition d'Ismaël se manifeste dès les premiers contacts qu'établit Mohammed ould Khalil avec les "infidèles" : les oulad Lahsen refusent de participer aux premiers traités de paix et se démarquent de l'ensemble des oulad Moussa. Mohammed réagit rapidement et tente, là aussi, de briser la cohésion interne de la sous-fraction. Il suscite, à l'intérieur des oulad Lahsen, des rivalités entre le lignage cadet et la "branche du corbeau" : il encourage, en particulier, le principal notable cadet, Douiddih ould Abdallah, à contester le pouvoir d'Ismaël ould Bardi. Pour parvenir à ses fins, il utilise les moindres incidents locaux (vols de bétail, rixes, etc.) pour s'interposer et saper l'autorité d'Ismaël. Il va même, en 1920, jusqu'à dénoncer à l'administration les oulad Lahsen qui ont participé à une opération militaire dirigée contre le Soudan français, et communique au commandant de Cercle de l'Adrar la position des campements de la famille Bardi. Le commandant de Cercle peut alors envoyer un Groupe Nomade attaquer les campements d'Ismaël et de ses compagnons. C'est alors la rupture définitive : Ismaël ould Bardi rejoint, au Rio de Oro, les fractions cadettes des Rgaybat Sahil avec quelques parents proches et les neveux et rivaux de Mohammed ould Khalil. Ce faisant, il doit laisser avec le reste des campements oulad Moussa la plupart des oulad Lahsen qui ont coutume de nomadiser en zone française et qui ne sont pas prêts à abandonner leurs terrains de parcours favoris au nom de la guerre sainte : en 1921, la majorité de la sous-fraction rallie la France à la condition, toutefois, de ne pas dépendre de Mohammed ould Khalil.

Au cours des attaques qu'il mène en zone française lors des années qui suivent, Ismaël tente, parfois, par la même occasion, de régler ses comptes avec Mohammed ould Khalil et Douiddih ould Abdallah : en 1923, il razzie le campement de Mohammed, puis, en 1924, celui de Douiddih. En quelques années l'autorité proverbiale de la famille Bardi

sur les oulad Lahsen est donc en faillite : la sous-fraction s'effrite. Mohammed ould Khalil a réussi à écarter le danger que représentait la rivalité de cette importante sous-fraction cadette : Ismaël et Douiddih se haïssent au point d'échanger des coups de fusil, et Ismaël n'est même plus suivi par les familles de son propre lignage.

Étrangers amis et étrangers ennemis

Lors de la Première Guerre mondiale, la résistance saharienne, qui semblait compromise depuis 1913, trouve son second souffle. De nouveaux partisans de la guerre sainte se réunissent au Rio de Oro où ils ont compris que les Français ne pouvaient les atteindre, et tentent de s'organiser. Ils sont aidés indirectement par les Espagnols qui laissent leur comptoir de Tarfaya devenir un centre d'approvisionnement en armes et munitions. Une partie de ces armes provient de la contrebande qui s'exerce activement aux franges méridionales du Maroc ; l'autre partie résulte d'une importation directe, organisée principalement par les Allemands qui utilisent les îles Canaries comme relais. Les raids des résistants déferlent pendant quelques années sur les territoires occupés de la Mauritanie et du Soudan français. Les autorités coloniales qui disposent de peu de moyens pour faire face à ces assauts sont contraintes, peu à peu, à changer d'attitude. Puisqu'elles ne peuvent pas les vaincre par les armes, elles vont tenter d'"apprivoiser" les tribus du Nord. Pour ce faire, elles conçoivent la politique d'"apprivoisement", principalement destinée aux Rgaybat et qui est inaugurée par le colonel Obissier, gouverneur de la Mauritanie, à Saint-Louis du Sénégal, en 1916. Il est décidé de considérer dorénavant les Rgaybat comme des "étrangers amis", et de leur accorder toutes sortes de facilités en Adrar et sur l'ensemble du territoire que contrôle la France (liberté de pâturage ; indépendance par rapport à l'émir auquel on les avait précédemment rattachés ; reconnaissance de l'autonomie des fractions : on élimine la notion de chef unique qui n'avait abouti qu'à accentuer les mouvements de dissidence ; les réquisitions sont interdites ainsi que les tournées de police dans les campements, etc.). En contrepartie, les Rgaybat sont astreints à payer des droits de pacage (minimes) lorsqu'ils nomadisent en territoire français et, en signe d'alliance, chaque fraction signataire du nouveau traité de paix doit envoyer quelques chameaux par an au commandant de Cercle de l'Adrar. Les Rgaybat vont ainsi jouir d'un régime de faveur propre, d'une part, à démobiliser les éventuels partisans de la résistance, mais, d'autre part, à faire naître la rancœur dans l'esprit des populations maures, et en particulier des guerriers, qui

sont soumises à un régime administratif bien plus humiliant. La prise de Tiznit, en mars 1917, achève de convaincre les derniers hésitants et, à la fin de l'année, la plupart des oulad Moussa (qui avaient tous rejoint les résistants en 1916) acceptent de signer la nouvelle convention ainsi que les fractions et sous-fractions qui nomadisent traditionnellement dans leur sillage, sauf, bien entendu, les oulad Lahsen.

Cette politique porte ses fruits pendant quelques années. Les Rgaybat dits "soumis" (ceux qui ont signé l'accord de paix de 1917) forment alors une sorte de tampon protecteur entre le Nord et l'Adrar. De plus, satisfaits de leurs relations privilégiées avec l'administration, ils aident cette dernière à réaliser des reconnaissances au cœur même de leur territoire : à la fin de l'année 1920, la liaison Lauzanne-Augiéras réunit les pelotons méharistes de la Mauritanie à la Compagnie du Touat d'Algérie, en plein désert. Ces exploits n'ont en fait été possibles qu'avec le concours des Rgaybat eux-mêmes. Il y a là un paradoxe : les Rgaybat soumis ne jouissent du privilège d'"étrangers amis" que dans la mesure où les Français sont incapables de contrôler leur territoire et, pourtant, ce sont eux qui leur donnent les moyens (guides, escortes) d'effectuer ce contrôle. On voit apparaître ici les germes d'une contradiction évidente d'intérêts entre les Rgaybat soumis et ceux restés insoumis. Cette contradiction va en s'accentuant et alimente les rivalités internes au sein de la tribu.

De leur côté, les résistants ont élaboré une représentation de l'ensemble des populations maures qui distingue :

- les tribus des régions occupées de la Mauritanie et du Soudan français : elles sont appelées globalement "esclaves des chrétiens" ;
- les "étrangers amis", Rgaybat Sahil et oulad Délim dont les terrains de parcours sont en contact avec les Cercles du Trarza et de l'Adrar ; ils sont aussi nommés, parfois, "esclaves des chrétiens" selon qu'ils coopèrent plus ou moins avec l'administration ;
- les résistants : ce sont les guerriers du Rio de Oro et de l'oued Noun qui participent à la guerre sainte. Ils regroupent tous les nomades dont les terrains de parcours ne sont pas en contact avec les forces d'occupation ainsi que les individus ou familles, originaires des territoires occupés, qui ont rejoint la zone libre. Ces résistants sont nommés "étrangers ennemis" par l'administration coloniale. Ils attaquent régulièrement les postes français, les caravanes de ravitaillement, les caravanes du sel et les troupeaux des Groupes Nomades et des populations soumises.

Ismaël Ould Bardi, chef de rezzou

Le *razzi* (au pl. *rezzou*), est une expédition guerrière comme il en existait traditionnellement chez les bédouins du Sahara et d'Arabie. Il est l'expression violente du rapport de forces qui unit deux tribus voisines en état de guerre. Un certain nombre de règles, en relation avec le code de l'honneur, prédéterminent en partie l'attitude des combattants. En particulier, il est déshonorant d'assaillir l'ennemi pendant la nuit, de toucher aux femmes, aux enfants ou aux vieillards, de voler les bijoux, les tapis et objets personnels, et de repartir sans laisser au moins une chamelle laitière à la disposition de la famille razziée. L'effusion de sang est évitée autant que faire se peut. L'objectif principal d'un *razzi* est le rapt de bétail (guerre économique) plus que la mort de l'adversaire : il s'agit de le ruiner, en s'enrichissant, et non de le détruire. Les assaillants cherchent aussi à s'emparer des armes et des munitions et emmènent parfois les esclaves. Les chameliers, en effet, connaissent une pénurie de main-d'œuvre endémique qui les pousse à utiliser, comme pâtres et bergers, des captifs d'origine soudanaise qu'ils intègrent aux unités domestiques.

Pendant les premières années de la résistance, la lutte des Sahariens prend la forme de ces *rezzou* traditionnels et se traduit surtout par des rapts de bétail. Chaque automne, après les grosses chaleurs de l'été qui ralentissent la circulation, les "esclaves des chrétiens" voyaient ainsi revenir les "razzieurs". Les troupeaux de l'armée française, obligée de se "bédouiniser" tant pour se déplacer que pour se ravitailler, constituaient bien entendu une cible privilégiée pour les résistants. Cependant, à partir des années 1920, la lutte se durcit, tant du côté français que du côté saharien, et tend à se modifier. L'armée française recrute de plus en plus de guerriers maures dans ses unités méharistes qui sont désormais dotées de poste T.S.F. et effectuent des reconnaissances de plus en plus fréquentes. Les Groupes Nomades dressent des cartes, révisent leurs méthodes de combat. Les Sahariens aussi s'organisent, dispersent leurs forces et concentrent leurs efforts sur les postes et camps des pelotons méharistes. Le succès des musulmans marocains dans le Rif, au nord, donne à nouveau à la résistance saharienne l'espoir de vaincre les infidèles. Les *rezzou* se multiplient. Ismaël ould Bardi participe aux combats les plus audacieux : Ouadane, Chinguetti, Chreirik, Treyfia sont des noms restés célèbres dans les annales coloniales. L'administration française doit se rendre à l'évidence : « *Ce ne sont plus là de simples pillards réduits à vivre d'une industrie fâcheuse que la pauvreté du pays leur impose sans doute mais de véritables belligérants qu'il faut traiter comme tels en leur appliquant dans toute leur rigueur les lois de la*

guerre »[3] écrit le gouverneur général de l'Afrique Occidentale Française en 1925.

Il faut attendre le début des années 1930 pour que l'armée coloniale vienne à bout de la résistance, en particulier grâce à une augmentation des effectifs de ses Groupes Nomades, à la motorisation et à la modernisation des armements (camions, automitrailleuses, etc.) ainsi qu'au développement de l'aviation. Parallèlement, l'amélioration des relations franco-espagnoles, la réorganisation des milices au Rio de Oro et l'interdiction de la vente des armes à Cap Juby marquent les premières tentatives de l'Espagne pour contrôler son territoire saharien.

L'image d'Ismaël ould Bardi dans les traditions orales

"Le jour de Huvrat" (combat de Lekdim, 23 oct. 1924), nous a-t-on raconté, Ismaël ould Bardi et son compagnon Ahmed ould Hammadi viennent, à la tête d'un *razzi*, attaquer l'armée française dans la région de Ouadane. Tous deux sont à cheval, les autres à dos de chameau. Au nord du village se trouve campé le carré du Groupe Nomade qui se tient là pour surveiller les chameaux de monte de la section qui pâture sur les herbages environnants. L'attaque a lieu à l'aube, quelques instants après le lever du soleil, conformément aux traditions guerrières maures. Ahmed tue un homme et lui prend son fusil. Ismaël en tue deux et s'empare également de leurs armes. Un de leurs compagnons est blessé. Ahmed le hisse sur son cheval mais, au même moment, un goumier tire dans sa direction. La balle lui traverse la jambe, transperce son cheval de part en part et vient percuter son autre jambe. Le cheval, tué, s'affaisse ; Ahmed s'écroule, les deux jambes brisées. Ismaël le voit tomber, galope à son secours et le saisit à bras le corps. Mais sa monture se dérobe sous lui touchée à mort. Ils tombent. Ismaël se relève, prend les cinq fusils en bandoulière et Ahmed dans ses bras. Sous les tirs français, il court avec son fardeau se mettre à l'abri derrière une dune. Ensuite il défait l'adversaire. Les résistants peuvent alors s'enfuir avec les animaux du Groupe Nomade. Arrivés au puits d'al-Malha ils abreuvent leurs animaux tout en empêchant les Français et leurs partisans d'approcher du point d'eau. Après deux jours de vaines tentatives, ces derniers sont contraints de repartir sous peine de mourir de soif.

[3] Carde, cité par Brissaud, 1938.

Quand tout le monde dépose les armes

Après la reddition quasi générale des Rgaybat dans les années 1933-1936, Ismaël ould Bardi reste en zone espagnole alors que toute sa fraction est recensée en territoire français. Il nomadise au Rio de Oro avec sa famille proche jusqu'en 1938. Ses cadets ont profité de son absence, en ces jours critiques, pour prendre de l'importance à ses dépens. Douiddih, en premier lieu, réclame et obtient le statut de chef de la sous-fraction cadette des oulad Lahsen dont il devient le représentant officiel auprès des autorités coloniales, tandis que son groupe est reconnu indépendant de la sous-fraction aînée. Celle-ci, réduite, n'a pas pu, sans déchoir, accepter de dépendre de Douiddih. C'est donc un homme âgé et respecté, Ahmed Baba ould Derouich, issu d'une lignée collatérale d'Ismaël, renommée pour ses lettrés et ses religieux, qui dirige en l'absence du chef légitime.

En 1940, le temps des combats n'est plus. Ismaël ould Bardi essaye en vain de réunir sa fraction sous son autorité et de retrouver son rang de cheikh des oulad Lahsen. La réputation qu'il a acquise auprès des autorités françaises, son caractère entier et fier, sa pauvreté enfin - il a perdu toute sa fortune - ne jouent pas en sa faveur, et sa propre sous-fraction, soutenue par l'administration coloniale, refuse de lui reconnaître son titre. Avec une dizaine de tentes, il finit par s'éloigner des postes français, de la scène politique et des compromissions. Quelques rapports politiques du Cercle de l'Adrar, dont dépendent les oulad Lahsen, font encore mention de son existence dans les années qui suivent :

- « *1942 : Ismaël ould Bardi, fatigué, sans aucune influence, est toujours en désaccord avec Douiddih. Chef sans importance, pauvre et vivant à l'écart des autre »".*
- *« 1943 ahel Bardi : petite fraction sans aucune importance ; chef malhonnête et buté ».*
- *« 1946 Ismaël a fait le mort pour son plus grand bien »*[4].

Ismaël ould Bardi n'avait probablement pas l'intelligence politique de Mohammed ould Khalil. Il n'a même pas su rallier sa propre fraction à ses opinions. Il n'a pas su, non plus, renoncer à ses querelles personnelles et n'avait sans doute aucune habileté diplomatique. Néanmoins, ce fut incontestablement un résistant sincère, seul cheikh des Rgaybat qui ait accepté de perdre les avantages de son rang pour

[4] Consultés aux *Archives nationales*, Nouakchott, Mauritanie.

lutter contre la colonisation alors même que l'ensemble de sa fraction se soumettait pour pouvoir conserver la jouissance de ses terrains de parcours situés en zone française. Seul, il a pris le risque de tout perdre : sa fonction, sa fortune, son autorité. Et, effectivement, il a tout perdu. Il meurt, isolé, dans le plus grand dénuement, en 1972. Ismaël est, parmi les Rgaybat, une des plus grandes figures de la résistance anti-coloniale.

DU MODELE AUX PRATIQUES : AMBIVALENCE DE LA FILIATION ET DE L'ALLIANCE CHEZ LES RGAYBAT DE L'OUEST-SAHARIEN♦

Cet article s'inscrit dans une réflexion épistémologique sur la construction des schémas de parenté. Il tend à montrer comment la recherche peut se développer au-delà de la modélisation par un nouvel examen des pratiques qui utilise le modèle comme une sorte de mesure-étalon. Ainsi sont présentées quatre phases de l'histoire des Rgaybat au cours desquelles ont prévalu quatre stratégies parentales différentes : la période mythique, l'époque de la conquête territoriale, la colonisation et le processus contemporain de décolonisation. À la lumière des modèles précédemment construits, cet examen permet d'approfondir la connaissance de la société Rgaybat et d'affiner en retour la compréhension du système de parenté, en ce qu'il met au jour la relation dialectique qui unit l'ambivalence des pratiques et l'ambivalence des discours.

Les Rgaybat sont probablement les plus grands nomades du Sahara : jusqu'au milieu de ce siècle, certains d'entre eux parcouraient plus de mille kilomètres par an pour mener paître leurs troupeaux sur les pâturages verts de leur immense domaine. Une terre qu'ils ne sont pas seuls à parcourir, mais dont ils sont les maîtres jusqu'en 1934, date de la jonction des troupes françaises des confins algéro-marocains et de la Mauritanie. Ils constituent alors une *qabila* (plur. *qaba'il)* - terme généralement traduit par "tribu" - forte de 30 000 personnes environ et riche d'un territoire de 400 000 km^2. Leurs terrains de parcours s'étendent du nord au sud, de l'oued Draa à la lisière saharienne du Maroc méridional, jusqu'aux ergs qui bordent le massif de l'Adrar mauritanien, et d'ouest en est de l'océan Atlantique aux confins du monde touareg.

Après un rappel du modèle de filiation et d'alliance qu'il est possible de construire d'après les représentations Rgaybat, je m'efforcerai de montrer, par des exemples concrets, qu'à l'ambivalence du discours sur l'alliance et la filiation répondent des pratiques contradictoires.

♦ Paru en 1995 dans *L'Homme* 133, Paris, 1995, 33-50.

Alliance et filiation

On ne crée pas une *qabila* en un jour et, dans ces régions arides, l'accès aux richesses naturelles ne s'acquiert pas sans luttes. Le maître mot de ce double processus est l'union, car l'union du plus grand nombre fait la force. C'est le premier enjeu de l'alliance matrimoniale.

Parler d'alliance chez les Rgaybat, c'est déjà parler de filiation, puisque tous les membres d'une *qabila* se définissent en premier lieu comme les descendants directs, en ligne patrilinéaire, d'un ancêtre commun. Le discours sur l'alliance matrimoniale lui-même s'appuie sur la relation de filiation : le modèle arabe, ici recommandé, privilégie le mariage avec le fils du frère du père, *wuld al-'amm*, qui désigne aussi bien le cousin parallèle patrilinéaire direct que le descendant du frère de n'importe quel aïeul en ligne paternelle. *Wuld* (*ould* dans la transcription usuelle), traduit d'une manière restrictive par "fils" en français, se réfère en arabe à tous les descendants d'un homme, quelle que soit la profondeur généalogique. Le seul critère retenu, connoté par cette expression, est donc la patrilinéarité. De même, *jadd* peut-être le grand-père paternel, l'ancêtre éponyme de la fraction tout entière, ou même celui de la *qabila*. Quant à *'amm*, qu'on traduit par "oncle paternel", ou "frère du père", il englobe tous les hommes des générations précédentes qui sont dans un rapport de patrilatéralité avec le fiancé, tous les collatéraux masculins des hommes de sa lignée. En ce sens, le mariage préférentiel ne donne aucune indication sur la distance généalogique ou le degré de collatéralité qui doit être pris en compte. Le caractère strictement endogamique de cette alliance n'apparaît que dans la traduction française limitative de *wuld al-'amm* par "fils du frère du père". La seule forme d'endogamie prescrite est la circulation des femmes à l'intérieur de la *qabila*.

La première fonction du mariage, manifeste dans le discours, est de renforcer l'union entre les descendants du premier fondateur. À partir des représentations, on peut donc construire plusieurs modèles de l'alliance matrimoniale puisque toutes les cousines (parallèles et croisées, patrilatérales et matrilatérales) sont épousables théoriquement. Toutes peuvent être nommées "filles (descendantes) d'oncle paternel", car, toutes, elles se rattachent à des lignages issus de l'ancêtre éponyme.

L'ambivalence de l'alliance

De fait, tout au long de son histoire et par l'échange des femmes, la *qabila* consolide les liens qui unissent ses membres. Toutefois, les

pratiques dénotent une forme de perversion de cette recommandation initiale, car s'il est dit que les femmes doivent circuler, le sens de cette circulation n'est pas préétabli. En outre, l'union du plus grand nombre ne saurait être réalisée par le simple accroissement biologique des descendants de l'ancêtre éponyme. Ainsi la *qabila* donne-t-elle des femmes à l'extérieur, soit lorsqu'elle cherche à s'accroître en absorbant des individus isolés ou des groupes affaiblis, soit pour sceller des alliances politiques au plus haut niveau. Il est évident que le rang des femmes données dans l'un et l'autre cas n'est pas le même. L'intégration d'étrangers peut concerner l'ensemble de la *qabila* (s'il s'agit d'une fraction entière, comme cela s'est produit à l'époque de la genèse), ou un seul segment (lorsqu'un individu isolé ou une famille nucléaire s'incorporent à un lignage). Quelle que soit la conjoncture, l'objectif est toujours d'agrandir le groupe et de fortifier la position des Rgaybat dans le paysage politique des *qaba'il* de la région.

Ceux qui souhaitent devenir Rgaybat commencent par se mettre sous la protection, ou dans la mouvance, d'un notable de leur choix. Ils permettent en retour à une faction Rgaybat d'augmenter le nombre de ses partisans. Car les étrangers incorporés *(dkhila,* de l'arabe *dakhala* "entrer") sont des gendres captés. Cette politique d'attraction intéresse autant l'ensemble du groupe que les lignages dominants qui cherchent ainsi à conforter leur position dans la *qabila.* Par le biais de cette absorption, l'étranger se métamorphose en Rgaybi, c'est-à-dire, par définition, en "fils" de Sid Ahmed Rgaybi, l'ancêtre éponyme du groupe. A *posteriori*, c'est donc bien à un *wuld al-'amm* qu'on a donné une fille.

L'ambivalence de la filiation

La double répartition des individus en groupes de filiation et en segments rivaux ou alliés a pour effet de réguler le partage des ressources pastorales entre les unités de nomadisation. Elle concourt en outre à atténuer les rapports hiérarchiques puisqu'elle fait obstacle à l'émergence d'une verticalité du pouvoir, même si elle tend à reproduire le sens des inégalités de statut (si ce n'est de *status*). Elle permet enfin aux antagonismes internes de s'estomper dans le consensus quand surgit un danger extérieur : les distinctions s'effacent alors dans la lutte pour la défense des intérêts collectifs.

Deux discours contradictoires sur la filiation se superposent pour entériner ces mécanismes : vis-à-vis des *qaba'il* étrangères, on insiste sur le label chérifien de l'ensemble de la *qabila,* label qui lui vient de Sid Ahmed Rgaybi -, et qui la distingue des autres pasteurs nomades de la région dont elle conteste la priorité d'accès aux ressources

pastorales. À l'extérieur, on affirme donc, au mépris de la réalité, que tout Rgaybi descend du fondateur. À l'intérieur de la *qabila*, un autre discours prévaut puisque cette descendance directe - et les privilèges qui l'accompagnent - ne sont attribués qu'à un tiers environ des individus : on se plait à faire sentir à tous les autres leur origine différente, ce qui les situe dans une relation de dépendance plus ou moins marquée selon le prestige des groupes dont ils sont issus (une *qabila* guerrière, un groupe d'éleveurs tributaire, un berger isolé, un lettré venu demander asile, etc.). On distingue ainsi les Rgaybat de "sang" des Rgaybat de "nom". Les premiers sont les "grands frères" des seconds, ceux qui ont les plus grandes tentes, même s'ils n'ont pas toujours les plus grands troupeaux.

Les clivages les plus fréquents s'articulent sur l'opposition latente qui prédomine dans le rapport des aînés et des cadets, et qui peut se révéler très vite entre les lignages issus d'aînés ou de cadets les plus élevés dans la hiérarchie, surtout lorsqu'ils sont généalogiquement rapprochés. Cependant, ils ne créent de conflits sérieux que lorsque le pouvoir est en jeu : à la mort du cheikh d'une fraction importante par exemple, puisque le droit d'aînesse n'existe pas juridiquement, lors des processus de segmentation, ou face aux pouvoirs exogènes (également rivaux) qui contrôlent le territoire à partir de 1934 (la France, l'Espagne, puis le Maroc, la Mauritanie et l'Algérie).

Quand l'ambivalence de l'alliance renforce l'ambivalence de la filiation

L'éducation, le droit coutumier et le code de l'honneur, qui édictent des règles de comportement favorables au maintien de la paix sociale, tendent à éviter les conflits, ou à les résoudre, mais laissent le champ libre à ce jeu des rivalités internes qu'on retrouve même au sein des diverses assemblées chargées de veiller au respect des intérêts de chacun et de tous.

Si les lignes de la filiation concourent à dessiner les limites des groupes ainsi que les rapports hiérarchiques potentiels entre les individus et les lignages, elles ne suffisent pas à pérenniser l'union de deux frères, de deux familles, de deux fractions. Tout le jeu politique consiste donc à tisser des réseaux d'alliances concurrents, formés généralement par un noyau dur - un lignage ou une lignée bien placée dans la hiérarchie - qui met en orbite, pourrait-on dire, une parentèle

d'affins la plus large possible, des affins qui sont aussi des "consanguins" (au sens sociologique du terme), des *awlad al-'amm*[1].

Le lien est créé par l'échange des femmes, mais le sens de la circulation marque les préséances : l'hypergamie a la préférence. Quand deux alliés se reconnaissent égaux, les femmes circulent dans les deux sens ; quand un lignage veut se mettre dans la mouvance d'un autre, les femmes circulent du second vers le premier ; quand un cheikh veut agrandir le cercle de ses partisans, il cherche à prendre le plus de femmes possible aux lignages les plus élevés (ce qui est difficile, car celles-ci ont tendance à circuler vers le haut de la hiérarchie). Théoriquement, le rang est donné par l'ordre de naissance des aînés de référence. Tout d'abord les descendants du premier fils de l'ancêtre, ensuite viennent les descendants du deuxième, puis ceux du troisième. Le processus se reproduit de génération en génération. On se trouve, trois siècles plus tard, devant une situation complexe, car chaque grande fraction est hiérarchisée, et il est bien difficile de définir la préséance entre, par exemple, le cheikh de la fraction aînée d'une fraction cadette, et celui de la fraction cadette d'une fraction aînée. Cela dit sans compter les renversements de hiérarchie qui sont toujours possibles (si un aîné est mentalement ou physiquement défaillant, si un cadet se révèle un fabuleux chef de guerre, etc.). De surcroît, comme le rapport de filiation biologique ne concerne qu'une partie de la population, il peut être difficile de définir la place hiérarchique d'un individu ou d'une famille selon le seul critère de son appartenance lignagère.

L'alliance permet d'agir sur tous les points faibles du système de filiation, et elle a sur lui l'immense avantage de redistribuer les cartes à chaque fois. Après coup, voire bien longtemps après, il sera possible de truquer le jeu de la filiation, mais seulement lorsque l'alliance sera intervenue à plusieurs reprises pour déplacer un individu - et le lignage qu'il engendre - sur l'échiquier interne de la *qabila*. La manipulation d'une généalogie est le seul moyen d'entériner, au plan du discours, une ascension sociale. À l'inverse, on peut toujours essayer de monter dans la hiérarchie par la manipulation de sa généalogie, mais c'est plus difficile. Le lignage vers lequel les femmes du plus haut rang circulent est en quelque sorte désigné concrètement comme le premier d'entre eux. Il en est de même, à l'extérieur, dans les rapports intertribaux. Des accords de paix entre *qaba'il* voisines peuvent être entérinés par un échange de femme : le sens de cette circulation sera révélateur de la place réciproque que chacun des groupes occupe dans la région. Un

[1] *Awlad*, généralement transcrit "oulad", est le pluriel de *wuld* ; il s'agit donc ici de fils (descendants en ligne patrilinéaire) du frère du père.

terme de parenté désigne cette relation de préséance d'un groupe sur l'autre : *khal* "oncle maternel". Si, par exemple, une fraction B donne régulièrement des femmes aux hommes d'une fraction A, tous les hommes de B sont nommés *akhwal*, "oncles maternels" par tous les hommes de A, et cette appellation connote la protection de B par A, la solidarité obligatoire de B vis-à-vis de A et la préséance de A sur B.

Territoire et parenté

Afin de montrer comment se concrétise la double ambivalence de l'alliance et de la filiation chez les Rgaybat, je me propose d'examiner les stratégies matrimoniales et de filiation qui prédominent à quatre moments clés de leur histoire :

- la genèse, à propos de laquelle le mythe parle d'un territoire acheté ;
- la conquête, qui permet aux Rgaybat d'acquérir par les armes un territoire souverain ;
- la période coloniale et post-coloniale qui est, pour la *qabila*, celle du territoire occupé ;
- la guerre du Sahara, qui signifie, pour les uns, le territoire perdu et pour les autres, le territoire soumis.

Territoire acheté

Le mythe de fondation de la *qabila* des Rgaybat contient tous les éléments de la double ambivalence de la filiation et de l'alliance évoquée, en même temps qu'il légitime la prééminence des aînés sur les cadets et l'appropriation du territoire. Il est dit que l'ancêtre des Rgaybat, Sid Ahmed Rgaybi, est un chérif idrisside, ce qui place d'emblée sa progéniture dans la communauté des descendants de 'Ali, cousin parallèle patrilatéral et gendre du prophète Mohammed, dont ils se transmettent, par le sperme qui forme le sang, et d'homme en homme, la *baraka*, cette bénédiction divine dont la nature ambiguë est autant matérielle qu'immatérielle. Le doute subsiste cependant lorsqu'il est écrit dans certains manuscrits qu'il y a eu deux, voire trois Sid Ahmed Rgaybi : par deux fois le père est mort alors que son épouse était enceinte. Le mythe intègre donc la possibilité de la manipulation.

Sid Ahmed Rgaybi est ensuite parti s'installer au sud de l'oued Draa ; il est allé chercher fortune auprès de gens "qui ont un vif respect

pour les personnages religieux”[2]. Puis il a acheté une terre, *trab*, un territoire, par la métamorphose miraculeuse de sacs de sable en or. Enfin, il a pris femme. Quelle fut donc sa stratégie matrimoniale ? L’ambivalence se manifeste déjà, puisqu’il épouse une berbère, c’est-à-dire, selon l’idéologie arabe, ce qu’il y a de plus roturier. Pour ses fils, il choisit des épouses dans le même groupe que leur mère, afin d’entériner l’alliance/attraction de cette fraction étrangère. Il privilégie donc l’accroissement du groupe sur la pureté de la lignée et pose, comme premier modèle de l’alliance matrimoniale, le mariage avec la cousine croisée matrilatérale. Pourtant, le risque de voir sa descendance se fondre dans les rangs des Berbères le trouble, et, sur son lit de mort, il exige de ses “fils” (au sens de descendants) qu’ils retournent à une stratégie matrimoniale “endogame”, si l’on entend par-là le mariage au sein de la communauté des descendants mâles d’un même ancêtre (“grand-père”), en l’occurrence les descendants de ‘Ali : “Lorsque à l’âge de 75 ans il sentit la mort approcher, il recommanda à ses enfants de ne marier ses filles qu’à des savants, des religieux ou des *chorfa*, et de n’épouser eux-mêmes que des *charifat*[3]. Il les menaça de sa malédiction s’ils n’exécutaient pas ses dernières volontés et perdaient leur qualité de *chorfa*”[4]. Cette dernière volonté qui pose un second modèle de l’alliance matrimoniale théoriquement incompatible avec le premier, révèle les limites de l’idéologie du sang, de la consanguinité au sens de patrifiliation.

Les Rgaybat, comme la plupart des anciens Arabes et les Grecs avant eux, considèrent que le sang d’un enfant lui vient exclusivement de son père ; le fils n’est donc pas le consanguin de sa mère, ni de ses neveux utérins. Seules sa sœur et sa demi-sœur (du côté paternel, évidemment), ainsi que les sœurs et demi-sœurs de tous ses “consanguins” (paternels, au sens biologique du mot) partagent avec lui le même sang. Une femme dont le père est chérif ne peut pas transmettre la *baraka* à ses descendants, pas même par son lait qui lui vient du sperme de l’homme (Conte, 1991, 73-83). Mais la *baraka* ne passe pas seulement par le sperme qui forme le sang et le lait : toutes les substances fluides en sont chargées. Ainsi la femme peut-elle tout de même en transmettre un petit peu, ajouter ce peu de bénédiction divine à celle que transporte le sang de l’homme chérif, le compléter. Si cela n’était, on ne pourrait distinguer les descendants de ‘Ali et de Fatima (la fille du Prophète) des descendants des autres cousins parallèles patrilatéraux - *awlad al-’amm* - de Muhammad ; les Rgaybat

---

[2] Cf. Muhammad Salim wuld ‘Abd al-Hayy, in Caratini S., 1989b.
[3] Féminin de chérif, en arabe.
[4] Cf., n° 7, *ibid*, 203.

de “nom” (tous ceux qui ont été intégrés à la *qabila* par alliance) ne pourraient se complaire à rappeler aux Rgaybat de “sang” :·*arafa min al-umm* “la noblesse - du *chérif* - vient de la mère” ; enfin Sid Ahmed Rgaybi ne craindrait pas tant de voir son sang se “perdre”, se dissoudre dans le corps des femmes berbères. La contradiction apparente entre son discours et sa pratique est un effet de l’ambivalence de l’alliance dont il a été question plus haut.

Cependant, le premier objectif est atteint, puisque le groupe d’appartenance de sa femme et de ses brus est progressivement incorporé à la *qabila*, donnant aux Rgaybat de “sang” leurs premiers oncles maternels - *akhwal* -, leurs premiers *dkhila*, Rgaybat de “nom”, ultimes cadets dont l’alliance politique se révélera un enjeu capital jusqu’au dernier processus de segmentation à l’époque coloniale[5].

Le deuxième objectif, qui est de maintenir et de renforcer la filiation prestigieuse, est plus difficile à atteindre, car même si elle est en permanence revendiquée par les Rgaybat, elle leur est reconnue ou contestée périodiquement par les uns ou les autres, et reste, jusqu’à présent, un enjeu idéologique et politique d’importance, en particulier pour le pouvoir marocain.

Un second mythe fonde le premier niveau de segmentation entre les aînés et les cadets, et légitime la prééminence des premiers sur les seconds. Il est dit en effet que le fils aîné de Sid Ahmed Rgaybi, paré de toutes les qualités, est le successeur spirituel de son père, tandis que le plus jeune, accablé de tous les défauts, a été sommé par l’ancêtre d’aller plus loin commettre les exactions dont il est coutumier. Ce cadet n’est pas banni, il est repoussé aux marges du territoire : ses descendants vont devoir prendre les armes pour conquérir de nouveaux espaces pastoraux.

Le mythe définit donc d’emblée les règles ambivalentes de la filiation et de l’alliance, leurs fonctions internes et externes, et donnent aux Rgaybat un territoire acheté et dûment payé. Lorsqu’il fait apparaître clairement le décalage entre le discours endogame de l’ancêtre et sa pratique exogame, il montre la voie d’un équilibre fragile entre les pratiques et les représentations, où le jeu des contradictions est possible dans une certaine limite. Au-delà du seuil de tolérance, pourrait-on dire, le mythe met en garde les hommes contre le danger de la “perte” : perte du sang, du rang, du statut, voire de l’identité.

---

[5] Cf. Caratini S., 1989c, 186-191.

Territoire conquis

Avec le temps, les Rgaybat sont contraints par les conditions géographiques à la segmentation, puis à l'élargissement du territoire vers le sud qui impose le passage au grand nomadisme chamelier des fractions les plus méridionales (les cadets). Car ce petit morceau de terre acheté par l'ancêtre est loin de pouvoir contenir la *qabila* dont l'explosion démographique résulte autant de l'accroissement biologique du groupe que de l'intégration de nouveaux venus. L'étude des manuscrits montre que les principaux Rgaybat de "nom", ceux qui formeront des fractions indépendantes, sont en place dès le XVIIème siècle. C'est, dans une première phase, l'époque de l'expansion pacifique, puis, à partir du XIXème siècle, de l'élargissement du territoire pastoral par les armes. Une deuxième vague de Rgaybat de "nom" est alors intégrée à la *qabila*. Certains formeront des groupes cohérents intégrés aux principales fractions Rgaybat, d'autres se fondront dans les familles des Rgaybat de "nom" précédemment incorporées.

Le contrôle territorial est, à la période précoloniale, la condition première de l'accès libre aux ressources et du développement du groupe. Tout au long de cette histoire tumultueuse, les hommes luttent autant pour acquérir la souveraineté sur leurs espaces pastoraux en expansion que pour affronter le désert et s'adapter à la rudesse de ce nouveau milieu géographique, afin de protéger leurs troupeaux et leurs familles de tous les maux qui les assaillent. La *qabila*, qui avait jusque-là laissé aux grandes confédérations commerçantes du Sud-marocain (les Tekna) le soin de protéger ses biens, s'éloigne de ce pôle de sécurité et assume sa propre défense. Le danger impose alors la fermeture sur soi et le resserrement des liens.

À l'intérieur, l'ouverture prime car la solidarité entre les unités de nomadisation mouvantes et dispersées est plus indispensable que jamais. C'est le temps de l'union sacrée. La hiérarchisation fondée sur la préséance de l'aîné et le savoir du lettré s'estompe : la coordination des actions et l'organisation des combats donnent bien souvent la primauté de *l'aït arbaïn*, l'assemblée des guerriers et des stratèges[6], sur la *jemaa*, l'assemblée des seuls notables. Sur le plan économique, le développement de la *mniha*, institution de prêt de bétail qui permet la redistribution constante des produits de l'élevage entre les pasteurs, cimente également les familles : lorsqu'un Rgaybi se trouve démuni, les autres s'organisent pour lui fournir un troupeau dont il a l'usufruit.

---

[6] *Ibid.*, 162 sq.

Le nivellement politique s'accompagne donc d'un nivellement économique apparent qui renforce l'alliance entre les familles.

L'échange des femmes entre les unités de nomadisation désormais dispersées est incessant, et les limites de l'aire matrimoniale recoupent presque exactement celles du territoire. À la périphérie, chez les Rgaybat Sahil qui représentent la branche cadette, les aînés (oulad Moussa) dirigent les opérations guerrières. La circulation des femmes tend à suivre le schéma cadets-donneurs de femmes/aînés-preneurs de femmes. Au nord, au contraire, chez les Rgaybat l-Gwasim qui constituent la branche aînée, plus on se rapproche du centre historique de la *qabila*, plus le prestige des hommes diminue car les grands chameliers capables de s'en aller nomadiser vers les lointains dangereux sont ici de petits moutonniers : les aînés des aînés (les pacifiques al-Bbayhat) ne s'éloignent guère de la Saguiet al-Hamra. En revanche, les cadets de cette branche aînée ont dû à leur tour orienter leurs nomadisations vers le sud et passer à l'élevage camelin. Le sens des alliances a donc ici tendance à se renverser au profit de ces cadets d'aînés, les Brahim ou Daoud, qui sont les plus guerriers des l-Gwasim car le pouvoir des armes a montré sa supériorité sur celui des savants.

Parmi ces cadets issus d'aînés, au nord, comme parmi les aînés issus de cadets à la périphérie, les guerriers n'ont pas réussi à éliminer tout antagonisme. Il s'exacerbe au contraire : le métier des armes ne pousse-t-il pas les hommes à rivaliser sans relâche ? La guerre permet de mesurer les exploits accomplis, et parfois de renverser les préséances, qu'elles soient anciennes ou récemment acquises. Selon les situations, le jeu politique vient renforcer ou contrer cette émulation guerrière pour rétablir les équilibres. Au nord comme au sud, les rivalités les plus sensibles sont observables au sommet de cette nouvelle hiérarchie. Les clivages s'accompagnent d'un renforcement des liens entre les familles à l'intérieur des factions qui cherchent à pérenniser l'alliance avec ceux de leur bord. Pendant plusieurs générations, on tend à répéter le sens de la circulation des femmes entre les familles qui ont conclu, contre les autres, un pacte politique. La jeune fille, un jour, quitte son campement, mais elle y reviendra pour accoucher, et chaque fois qu'elle le pourra. Dans le campement de son mari, où sa tente est dressée, elle retrouve, bien souvent... sa grand-mère maternelle qui a tout fait pour arranger cette union. Les femmes tissent ainsi des liens étroits entre les hommes et participent à la reproduction des alliances politiques.

Comme les Rgaybat se heurtent à presque tous leurs voisins immédiats, les mariages à l'extérieur de la *qabila* ne concernent plus que des individus isolés ou de petits groupes qui viennent se mettre sous sa protection et demander l'intégration. On donne une Rgaybiya de rang inférieur ou moyen contre un gendre capté dont on prendra, aux générations suivantes, toutes les filles.

À cette époque troublée, la tendance est donc plus endogame qu'au temps de la genèse. Cette endogamie, en regard de la *qabila*, se traduit par une exogamie lignagère dont la fonction est de rétablir sans cesse les équilibres menacés entre les fractions et les lignages, de cimenter l'indispensable union entre les "fils" de Sid Ahmed Rgaybi. Fermée sur l'extérieur, cette stratégie est donc ouverte à l'intérieur et favorise la mobilité sociale. Dans le même temps, le sens de la circulation des femmes tend à dessiner un paysage politique jalonné de points qui deviendront lignes de scission sous le choc colonial.

Territoire occupé

Après vingt ans de lutte armée (1905-1934), la résistance des nomades du Sahara nord-occidental doit céder devant l'alliance politique et militaire des Espagnols et des Français. Le territoire des Rgaybat est alors "pacifié", comme ils disent, occupé, administré. La résistance s'estompe ou prend des formes indirectes. Elle rejaillit violemment une première fois, en 1957-1958, lorsque les nomades de ces régions unissent leurs forces à l'Armée de Libération Marocaine qui tente, en vain, de conquérir le Sahara espagnol et la Mauritanie. L'ALM est d'abord repoussée par une brève et violente action militaire franco-espagnole (l'opération Écouvillon). Cette défaite accentue les conflits latents entre nomades arabophones et sédentaires berbérophones qui la constituent. La France et l'Espagne mettent à profit ces dissensions pour développer une politique d'attraction des Sahariens qu'ils retournent contre la partie proprement marocaine de l'ALM (essentiellement des Berbères) en leur fournissant, avec armes et munitions, un nouvel idéal : la défense de leurs territoires dont la limite septentrionale est fixée au parallèle 27° 40'. Pour mettre fin aux troubles qui agitent leurs confins méridionaux, les Forces armées royales prennent finalement position tout au long de cette frontière après avoir achevé le démantèlement de l'ALM au cours d'une vaste opération répressive de sinistre mémoire.

Un pouvoir exogène se met en place. Colonial, tout d'abord, il est ensuite national en Mauritanie. C'est la fin des guerres de conquête : d'autres se chargent désormais de contrôler le territoire. Il en résulte, à l'extérieur, une situation figée : les pions de l'échiquier ne peuvent plus bouger. Les Rgaybat sont arrêtés dans leur élan au moment où ils arrivent en bordure de l'Adrar mauritanien.

À l'intérieur de la *qabila*, cette immobilisation produit un relâchement des liens, et l'éclatement des unités de nomadisation en campements de plus petite dimension, mieux adaptés aux impératifs de la vie pastorale. La nature du pouvoir et les fonctions des *chioukh* de

fraction se modifient sensiblement : ils deviennent des “chefs” de fraction, investis de responsabilités et jouissant de privilèges. Ils sont le point de passage obligé entre les éleveurs et le pouvoir. Les dépendances s’accentuent. Les rivalités s’exacerbent alors furieusement entre les principaux lignages, et de nouvelles stratégies matrimoniales apparaissent qui intègrent les données de l’ère coloniale : la *qabila* en tant qu’organisation belliqueuse disparaît au profit d’une structure essentiellement politique. La mobilité sociale des individus ne repose plus sur les activités guerrières mais sur l’activisme diplomatique et la recherche d’une nouvelle source de puissance : l’argent.

Au plan de la filiation, on voit d’abord se précipiter les processus de segmentation, ce qui implique la multiplication des *chioukh* de fraction reconnus comme chefs par l’administration. Cet effilochage, pourrait-on dire, de l’unité des Rgaybat n’a pas pour effet de détruire la cohésion du groupe. C’est au contraire le seul moyen de la maintenir. Les lignages dominants rétablissent ainsi la répartition du pouvoir entre eux, opposent à la conception verticale hiérarchique de l’État colonial une résistance structurelle.

Au plan des stratégies matrimoniales, des enjeux nouveaux apparaissent, tant à l’intérieur qu’à l’extérieur. À l’intérieur, chaque chef de fraction diversifie les stratégies d’alliance pour renforcer le cercle de ceux qui vont l’accepter comme médiateur. Les rivalités sont âpres car il s’agit aussi d’affaiblir les lignages adverses afin que leurs *chioukh* ne soient pas reconnus par l’administration. Quand les contradictions sont trop fortes, il reste encore la possibilité de se soumettre au pouvoir concurrent en entraînant derrière soi le plus de monde possible : l’administration espagnole. La frontière qui partage le territoire pastoral devient alors une ligne de rupture entre Rgaybat français et Rgaybat espagnols. Les étrangers incorporés profitent de cette situation en essayant de rétablir l’égalité, au sein de la *qabila*, avec les véritables descendants de l’ancêtre éponyme. Les plus riches d’entre eux tentent de se rapprocher des lignages les plus illustres qui commencent à accepter de leur donner des femmes. Le gendre capté prend sa revanche et capte à son tour toujours plus de sang noble.

Jusqu’à l’indépendance des États, être Rgaybi, c’est avoir une position enviable dans la société maure septentrionale. Les membres de la *qabila* sont traités avec plus de clémence que les autres pasteurs maures par l’administration coloniale, tant reste présente la crainte de les voir à nouveau faire sécession ou passer de l’autre côté de la frontière. Chacun cherche donc à pénétrer dans le cercle des notables, à l’intérieur de la *qabila*, dans l’espoir de se faire remarquer par les nouvelles instances du pouvoir.

À l'extérieur, des alliances se nouent, de plus en plus nombreuses, avec des familles ou des individus dont la position politique ou économique paraît enviable. Ces alliances jouent dans les deux sens. Ainsi les Rgaybat repoussent-ils les limites de l'aire matrimoniale jusqu'à englober les espaces régionaux ou nationaux dont ils dépendent désormais : pour agir dans les sphères du pouvoir, situé hors du territoire et de la parenté, il faut s'y faire une place, entrer en lice, prendre en compte les nouvelles données, créer de nouveaux réseaux d'alliance et mettre en œuvre des stratégies inédites.

Ces stratégies sont variées, car elles suivent les fluctuations de la situation générale. Des femmes sont données à des officiers de l'armée française (pour lesquels il ne s'agit, au plan du droit français, que d'un concubinage passager), d'autres à des goumiers (de préférence gradés : les Maures ont une perception aiguë des hiérarchies militaires), originaires d'autres *qaba'il* guerrières ou à de nouveaux commerçants fortunés. Réciproquement, on essaie, autant qu'il est possible, de faire circuler les femmes dans les deux sens pour que l'alliance ne se fasse pas au détriment des lignages Rgaybat et ne contredise pas les acquis de la période précédente. Ces phénomènes s'accentuent quand la sédentarisation, le salariat, la transformation des postes militaires en petites cités et l'intégration de l'économie au marché mondial atteignent l'ensemble du pays. Il ne faut pas oublier que les mines de fer de Zouérate, principale richesse de l'État mauritanien, et les mines de phosphates du territoire espagnol, se trouvent en pays Rgaybat.

Les lignages les plus élevés dans la hiérarchie sont peut-être ceux qui sont les plus ouverts à ce changement de stratégie. Ils concluent ainsi des alliances, pourrait-on dire, tous azimuts, tant leur souci de conserver leur prédominance est vive. Les lignages les plus bas, au contraire, profitent de ce relâchement pour combler la distance qui les sépare de leurs aînés. Leur politique matrimoniale est donc, en un sens, plus "passéiste".

On trouve aussi des individus (sans avenir économique ni politique dans la *qabila*, ou en rupture avec elle ?), qui vont chercher fortune dans d'autres *qaba'il*. Ainsi P. Bonte (1991, 153) a-t-il relevé des alliances matrimoniales entre Rgaybat et Oulad Ghaylan de l'Adrar : "À l'inverse, les Rgaybat apparaissent plutôt comme preneurs de femmes aux Oulad Ghaylan. Cette puissante tribu du Nord de la Mauritanie s'est opposée aux Oulad Ghaylan au début du siècle et reste considérée comme une tribu "ennemie". Cette situation n'a pas empêché les alliances matrimoniales qui concernent surtout des hommes Rgaybi quittant leur tribu, souvent pour des raisons conflictuelles, et venant s'installer chez les Oulad Ghaylan en épousant des femmes de la tribu. Ils sont particulièrement nombreux chez les Naghmucha Ahel Tegeddi, le groupe qui nomadisait le plus au nord et

qui se trouvait donc le plus proche ; plusieurs lignées dans cette fraction restent ainsi de *nasab* rgaybi mais sont considérées comme des ghaylani par les femmes".

Les mécanismes de captation des gendres ne sont donc pas propres aux Rgaybat : ils participent d'un mode de fonctionnement beaucoup plus large qui recouvre l'ensemble des *qaba'il* maures. Celui qui s'en va emporte avec lui sa généalogie, ce qui lui permettra peut-être de ne pas être incorporé tout en bas de la hiérarchie dans la *qabila* étrangère qu'il a choisi de rejoindre.

Cette phase d'occupation du territoire provoque donc le développement de stratégies exogamiques par rapport à la *qabila*, mais il est frappant de constater que le souci de préserver la cohésion interne, au moins sur le plan politique, reste vive. L'enjeu n'est plus le contrôle du territoire et la répartition des ressources pastorales entre les fractions, mais la place des Rgaybat au sein de la nouvelle société. Écartelés entre quatre pays (Mauritanie, Espagne, Maroc, Algérie), dans lesquels ils ne peuvent guère espérer peser sur la vie économique et politique (sauf au Sahara espagnol), les Rgaybat doivent lutter sur tous les fronts contre la marginalisation qui les menace.

Territoire perdu

Dans les années 1970, les conséquences de la grande sécheresse sur les troupeaux des chameliers sont aggravées par le fait que les éleveurs ne peuvent plus trouver refuge dans le Sud-marocain : l'accès de ce pays leur est interdit depuis la fermeture des frontières en 1958. Les nomades démunis affluent dans les villes qui bornent leur espace pastoral : Nouadhibou, Zouérate, Atar, El-Ayoun, Dakhla, Smara, Tindouf, etc. Lorsque les accords de Madrid, qui partagent le Sahara espagnol entre le Maroc et la Mauritanie, imposent la guerre, ils n'ont plus rien à perdre. Pour les cadres mauritaniens, las d'être toujours tenus à l'écart des responsabilités politiques au sein de la jeune république islamique, la lutte contre l'occupant espagnol fait naître l'espoir d'un État rgaybi souverain. En outre, les combats menés pendant quatre ans (de 1975 à 1979) par les Sahraouis en Mauritanie déstabilisent dans ce pays des pasteurs déjà très affaiblis par la sécheresse. Les rapports de filiation (au sens socio-politique et idéologique du terme) poussent nombre de Rgaybat (et d'autres) à rejoindre les rangs des nationalistes sahraouis, d'autant que l'idéologie égalitaire des discours révolutionnaires réactualise les mythes de la fraternité perdue.

En Mauritanie, la guerre a ranimé les vieilles rancunes. Les guerriers de Adrar n'ont pas oublié leurs anciens ennemis, leurs

ennemis de toujours puisqu'ils les ont combattus d'abord en tant que guerriers, puis comme goumiers dans l'armée française, enfin comme militaires mauritaniens. Les morts ne s'oublient pas, et ceux des Rgaybat qui n'avaient pas l'intention de partir finissent par s'y résoudre. Car la première loi de la *qabila* est la coresponsabilité de ses membres, et voilà qu'on demande des comptes aux Rgaybat mauritaniens pour ceux que tuent les combattants du Front Polisario. La répression s'abat, une fois encore, au nom de l'idéologie des "fils de frères". L'exode est massif vers les camps de réfugiés de Tindouf.

Le rôle des femmes est intéressant à noter dans ces décisions : les Rgaybiyat mariées à des étrangers divorcent et partent, obligées parfois de laisser leurs enfants dans la famille de leurs maris. Les femmes étrangères à la *qabila* divorcent et refusent de suivre leur époux Rgaybi. Les Rgaybat dont la mère est trop épuisée par les ans pour se déplacer et ceux dont la famille maternelle est étrangère ne bougent pas : si l'on peut se résoudre à quitter sa femme, son époux, voire ses enfants, il est beaucoup plus difficile d'abandonner sa mère. Quand, de surcroît, la mère et l'épouse sont issues du même groupe étranger, elles s'allient pour empêcher le départ, et l'homme a les mains liées. D'autres enfin, qui occupent des positions politiques ou économiques d'importance, restent à leurs postes et à leurs affaires. Quelques-uns serviront de relais, car on ne va pas cesser de circuler entre Tindouf et la Mauritanie. Les liens ne sont pas uniquement de filiation ou d'alliance, ils sont linguistiques, culturels, affectifs, historiques enfin.

À Tindouf, les données sont changées. Tout d'abord, ceux qui se nomment le "peuple sahraoui" ne sont pas exclusivement Rgaybat, loin s'en faut. En outre, tous les Rgaybat ne sont pas engagés dans les rangs du Front Polisario. Certains sont restés dans les limites territoriales de l'ex-colonie espagnole. Je ne ferai pas l'histoire de ce conflit. J'avancerai simplement quelques hypothèses sur l'évolution des processus de filiation et d'alliance, cela sous toutes réserves, car je n'ai pas encore eu le loisir d'enquêter directement dans les camps de réfugiés de Tindouf, ni au Sahara Occidental.

Du côté des révolutionnaires, la lutte de libération s'accompagne d'un combat interne contre les structures traditionnelles, contre ce qu'ils nomment le "tribalisme". Aussi, depuis quinze ans, s'efforce-t-on d'oublier, par le silence, les références mythiques et historiques de chaque lignage, de chaque *qabila*. Il ne reste que des familles nucléaires dans lesquelles les parents ne racontent plus aux enfants les exploits de leurs ancêtres. Ils leur cachent - paraît-il - jusqu'au nom même de la lignée dont ils sont issus. Les *qaba'il* font table rase du passé. On déracine les fils des Rgaybat pour les enraciner dans un autre terroir mythique. On peut donc parler, sans préjuger de l'avenir, d'une rupture des lignes de filiation.

Les stratégies d'alliance sont très probablement touchées par cette rupture. Néanmoins, si le terme de "peuple" prédomine désormais, il n'en désigne pas moins un groupe d'individus dont les contours dessinent une nouvelle aire matrimoniale. Pour se faire mieux comprendre dans les campements nomades, les premiers militants du Front Polisario expliquaient aux éleveurs mauritaniens qu'ils tentaient de rallier quelques mois avant la marche verte, que leur but était de faire de tous les hommes des *qaba'il* sahraouies des *'asaba*, des frères de sang, des "consanguins" dont le mythe de fondation remonterait à 1973.

On ne sait rien non plus des hiérarchies internes de la RASD, ni des stratégies matrimoniales que ces nouvelles hiérarchies sont susceptibles d'engendrer. Les guérilleros que sont les petits-fils et les arrière-petits-fils des guerriers ont peut-être remis à l'honneur l'exploit militaire et le prestige qui l'accompagne. L'importance vitale des négociations internationales pour la survie de ce mouvement permet aussi de supposer que l'habileté politique d'un individu est un facteur de promotion sociale. Enfin il est possible que les fils des notables d'hier se retrouvent encore aujourd'hui aux points clés de la structure, puisque eux seuls ont été envoyés par l'État espagnol dans les universités. Sont-ils toujours un enjeu pour les filles à marier ? L'effort fourni par la RASD dans le domaine de l'éducation des jeunes laisse à penser que cette éventuelle tendance pourrait s'effacer puisque le conflit dure maintenant depuis vingt ans, soit pratiquement une génération.

À propos des stratégies matrimoniales, on sait seulement que de nombreux mariages ont été conclus librement entre les jeunes combattants, et que la dot est désormais réduite au dinar symbolique. Mais les divorces rapides ont été, paraît-il, innombrables. Quoi qu'il en soit, il est difficile de parler d'endogamie ou d'exogamie dans un tel contexte.

Territoire soumis

De l'autre côté, dans le camp adverse, l'État marocain, anxieux de raffermir ses appuis au sein de la population saharienne, joue une tout autre partition. La minorité restée sur l'ancien territoire espagnol - que le souverain considère comme sa province la plus méridionale - est quotidiennement incitée par la politique royale à reproduire et même à développer les structures d'appartenance traditionnelles.

Les *qaba'il* sont renforcées dans leur identité, et les privilèges judicieusement accordés. D'ostentatoires mises à l'écart cycliques des uns et des autres tendent à exacerber les rivalités historiques, voire à

casser les alliances les plus solides. Dans ce jeu politique, les Rgaybat sont particulièrement choyés. Le moindre petit cheikh de lignage est un caïd rémunéré, des moyens inespérés sont attribués, et le gouvernement chérifien compte même un ministre Rgaybi. La filiation est donc à l'honneur, et les lignées les plus prestigieuses font l'objet et d'un soin tout particulier. La première est bien évidemment celle des chorfa, "consanguins" du roi lui-même. Une Association des chorfa a été créée en 1981 au Maroc, dans laquelle les Rgaybat qui ont rallié ce pays ont une place de choix. De surcroît, pour préparer le référendum prévu par l'ONU, le discours politique s'efforce de réveiller dans les consciences les racines sahariennes de tout un chacun. L'appartenance aux lignées chérifiennes les plus méridionales est devenue une aubaine et les manipulations des généalogies vont bon train. J'ai pu recueillir, au Maroc, des manuscrits révélateurs à ce propos.

Il est probable que cette politique oriente les stratégies matrimoniales dans le sens de l'endogamie, contrairement à ce qui se passe à Tindouf, et que chaque groupe tende à se refermer sur lui-même. Jaloux de leurs prérogatives, les Rgaybat marocains cherchent sans doute à renforcer leurs liens : ce n'est pas le moment de capter des gendres roturiers. En revanche, on peut toujours essayer de faire venir à soi des femmes de haut rang et de mettre en pratique les dernières recommandations de Sid Ahmed Rgaybi : revaloriser par les femmes le sang précieux des descendants du Prophète.

L'exemple des Rgaybat révèle qu'un même énoncé, en l'occurrence celui du mariage arabe, peut donner lieu aux pratiques les plus contradictoires, toutes inscrites dans la logique du système. Sur le plan de la méthode, cette approche diachronique a tenté de montrer comment la conceptualisation de modèles a-temporels peut servir d'étalon pour évaluer la dynamique sociale dans un espace-temps donné. Le modèle s'est révélé ici un point de repère efficace pour comparer les faits observés aux discours, et retrouver la cohérence qui unit des pratiques divergentes. On pourra en conclure, pour le moins, que dans le monde arabe la terminologie de la parenté ne prédétermine pas de manière univoque la nature des relations qu'elle nomme.

L'ambivalence du discours arabe sur la filiation et l'alliance est comme un voile jeté sur les esprits. Il dissimule la finesse d'une pensée dialectique qui se joue des mots pour laisser aux pratiques sociales la plus grande latitude.

MAURESQUES♦

Lorsque l'enfant paraît, le cercle de famille applaudit à grands cris[1]... si c'est un garçon. En Mauritanie comme ailleurs le clan réclame un héritier[2]. Du moins là où il y a quelque chose de précieux à transmettre : un trône, un domaine, des biens, un rang, un nom. Ici, en apparence, il n'y a pas grand-chose. Un petit troupeau, quelques palmiers, une maison de terre. Ou alors des manuscrits, un tambour, des outils, une meule, des perles ; mais ce n'est pas cela l'important. L'important, c'est la solidarité entre les hommes du clan. Plus les hommes sont nombreux, plus le clan est fort, parce qu'ils sont solidaires ; il y a aussi le prestige de l'ascendance. Chacun se montre fier de l'ancêtre fondateur de sa tribu. Certains descendent d'extraordinaires savants, d'autres de fabuleux guerriers ou de simples pasteurs. Jadis, l'islam avait fait jaillir de ce désert torride une horde de Berbères voilés. Levés dans un élan mystique, ils étaient partis vers le sud et vers le nord, le long des pistes du commerce de l'or. Ils allaient finalement conquérir l'Espagne et y fonder l'une des cités les plus raffinées du monde méditerranéen de l'époque, Grenade[3]. Deux siècles plus tard, des Arabes venus d'Orient s'amalgamaient aux Berbères de l'Ouest saharien, épousaient leurs femmes, guerroyaient ici et là. Ce fut alors le grand chambardement des clans et des tribus. Les hommes abandonnèrent le voile, tout le monde finit par parler arabe. La nouvelle société s'édifia progressivement autour de deux forces montantes : le savoir du lettré et les armes du guerrier.

♦ Texte accompagnant un recueil de photographies prises par Shanta Rao dans les oasis de l'Adrar mauritanien au début des années 1990. Placé à la fin de cette seconde partie, il met en exergue à la fois le fond commun de l'ensemble maure et l'écart social, politique et culturel creusé entre les Sahraouis de la révolution, dont la singularité a été montrée dans la première partie, et leurs "cousins" Maures de l'Adrar Mauritanien, qui n'ont pas vécu le processus révolutionnaire, et dont il est question ici.

[1] Victor Hugo, *Les feuilles d'automne*.

[2] Le mode de transmission des biens et des pouvoirs diffère selon les sociétés, mais la filiation patrilinéaire est, en Europe et dans le monde arabe, la plus fréquente, même s'il y a des exceptions.

[3] Les Almoravides qui conquirent l'Espagne au onzième siècle étaient issus d'une troupe de guerriers berbères regroupés autour d'Abdallah ibn Tachfin, dans la Saguiet el-Hamra.

Le lettré produisait en même temps qu'il professait. Il creusait des puits, élevait ses troupeaux, irriguait les jardins, organisait le commerce de la gomme et du sel. Tandis qu'il dirigeait les travaux de ses esclaves, il apprenait à ses disciples la théologie, la philologie, le droit, l'astronomie, les mathématiques. La science de certains lettrés était réputée jusqu'à la Mecque, et l'on venait de loin pour suivre leurs enseignements. Pour le lettré, la fille était un fardeau. Il ne voulait pas de femmes savantes. Quant aux femmes trop belles, il en avait peur. Le seul plaisir supportable était celui de l'esprit.

Le guerrier était le maître de la terre. De travailler il n'avait cure. Il sillonnait sur son chameau son vaste domaine, prélevait un tribut chez les pasteurs ignorants qu'il protégeait de sa superbe, dormait sous les étoiles, buvait du lait de chamelle et chantait à perdre haleine lorsqu'il s'en allait batailler. Au contraire du lettré, il affichait son amour des femmes ; mais il voulait des garçons, des compagnons d'armes, des fils. La naissance de la petite fille le laissait plus boudeur que craintif.

Entre les tribus des lettrés et celles des guerriers, qui était arabe ? qui était berbère ? On ne savait plus trop. Tous étaient des Blancs, des Maures[4]. Quant aux autres, roturiers ou captifs, ils n'étaient pas regroupés comme les hommes libres. On rencontrait un peu partout les forgerons, les griots, les affranchis et les esclaves.

Les forgerons fabriquaient tout ce dont la société avait besoin. Ils étaient, et sont encore, artisans du bois, du fer, de l'argent et de l'or. Chez les forgerons, la naissance d'une fille était accueillie sans amertume, car on savait combien l'art féminin vient heureusement compléter l'œuvre de l'homme : la fille apprenait de sa mère à tresser le cuir dont on faisait les cordes, à tanner les peaux, à peindre les coussins, les sacs de voyage, les coffres. Elle seule maîtrisait l'art des formes et des couleurs pour dessiner, sur la peau tannée, de fins dessins géométriques. À Oualata, c'est encore elle qui sait tracer sur le mur blanc cette décoration ocre qui fait de l'architecture la plus modeste un palais.

Les griots sont d'exceptionnels musiciens. Ils chantent, sur une musique savante, l'épopée des chevaliers du désert. Ils sont la mémoire des clans et des tribus, de l'histoire, des bonheurs et des malheurs de l'homme. Au temps de la peur, ils accompagnaient les guerriers au combat, pour exalter leur courage. Au temps de la paix, leur musique faisait se pâmer les âmes lorsque à la cour des grands seigneurs, pendant les longues nuits d'été, hommes et femmes veillaient jusqu'à ce que pâlisse la voûte étoilée du ciel. On étalait nattes et coussins au faîte de la dune, on allumait des feux et l'on buvait du thé en écoutant

[4] On dit en arabe "Baydani", le Blanc, par opposition à "Soudani", le Noir.

le troubadour. De l'âme la plus féroce s'exhalaient alors des soupirs d'extase, et le cœur le plus ferme se sentait défaillir. Aujourd'hui le guerrier a perdu son domaine, ses armes, son campement et son griot. Happé par la grande ville, il intrigue dans les sphères du pouvoir dans l'espoir de laver un jour l'humiliation qu'il a subie[5]. Comme le forgeron, le griot est heureux d'avoir une fille : très jeune il pourra lui apprendre à chanter et à jouer de cet instrument, mi-harpe mi-tambour, que seules les femmes connaissent et sans lequel l'orchestre est incomplet.

Les affranchis sont, pour la plupart, les descendants de captifs enlevés par les guerriers maures dans les villages qui bordent les fleuves Sénégal et Niger. Il y a de cela très longtemps, presque un siècle. Beaucoup étaient revendus aux lettrés qui leur faisaient creuser les puits, garder les troupeaux, cueillir la gomme et entretenir les jardins. Ceux qui étaient mis au champ, dans les oasis, et ceux qu'on installait le long de la côte pour pêcher étaient vite affranchis et vivaient en famille. Aujourd'hui, la plupart sont partis dans la grande ville. Là-bas, c'est la misère, les bidonvilles, le désespoir et la colère. Quelques-uns, cependant, ont réussi à s'en sortir : ceux que les lettrés ou les guerriers avaient envoyés étudier à l'école française à la place de leurs fils, au temps de la colonisation[6]. Réunis dans la cité, les affranchis essayèrent de s'organiser, de rassembler leurs forces, de former un parti. Au début ils eurent bien du mal à s'accorder car ils n'avaient pas l'expérience de la solidarité lignagère. Puis ils ont découvert celle qui unit les opprimés. Alors leur parti se renforça jour après jour pour obliger la société à compter avec eux ; une société qui a doté ses esclaves d'une arme à double tranchant : la liberté d'expression. Car dans les campements comme dans les palmeraies, seule la parole de l'esclave était libre parce qu'elle était sans importance. Les plus ambitieux essayent de se couler discrètement dans la filiation d'une tribu maure dont ils se font au début les clients, puis les beaux-frères, puis les gendres, si la chance leur sourit. Naguère, on n'aurait pas donné sa fille à un affranchi ; mais les temps changent, et il est maintenant des descendants de captifs qui sont bien plus puissants que ceux des guerriers ou des lettrés. Ainsi parviennent-ils, à force de donner des filles en mariage à la même famille maure, à en obtenir une, un jour. Bien sûr, on leur donnera plutôt la fille que le

---

[5] La conquête coloniale s'est appuyée sur les lettrés. Les guerriers désarmés ont été progressivement écartés du pouvoir.

[6] Ne pas envoyer son fils à l'école des Français (l'école des "otages", devenue "l'école des fils de chefs") était une manière de résister à l'emprise coloniale. On y envoyait un petit esclave qu'on faisait passer pour son fils.

patriarche a conçue, par mégarde, avec une concubine noire, mais le droit musulman est formel : l'enfant reconnu fait partie du clan. Les enfants de la fille sont des neveux utérins qui peuvent devenir, avec le temps, des membres du lignage. Après tout, inclure le petit-fils qui a fait fortune peut être utile. Quel besoin aurait-on de crier partout qu'il n'est qu'un fils de fille ? Quant à l'heureux élu, il est bien trop content de s'être débarrassé, par cette supercherie, de son manteau d'affranchi. Mieux vaut se fondre dans le sang arabo-berbère que clamer haut et fort son identité de fils d'esclave et rejoindre le parti des vaincus.

Quant aux esclaves... il n'y en a plus en Mauritanie. Tous les anciens esclaves sont aujourd'hui des affranchis. L'esclavage, enfin, est aboli[7]. Du temps qu'il subsistait, fille ou garçon, quelle importance, puisque les enfants de la femme appartenaient à son maître ? Lui se réjouissait de voir sa servante enfanter des garçons, dont il ferait des bergers ou des agriculteurs. Mais il se félicitait également quand elle accouchait d'une fille qui lui donnerait, plus tard, de nouveaux garçons, de nouveaux esclaves pour ses fils.

Qu'on soit descendant de guerrier ou de lettré, on souhaite avoir des garçons. La vie n'est qu'un passage pour l'homme qui doit transmettre le sang de ses ancêtres à sa postérité. Or, le sang ne passe pas par les filles : dans les veines de l'enfant qui vient au monde ne court que le sang de son père. L'utérus n'est que le réceptacle dans lequel germe la vie, croît le sang de l'homme. Aucune femme n'est capable de transmettre à ses enfants le sang du clan. Stérile est donc la femme. Ainsi pensaient les anciens Arabes, comme avant eux les Grecs, et le croit-on encore aujourd'hui dans les coins reculés du pays ou de la société. Pourtant, cette femme stérile va s'en aller avec des biens car, en Islam, la fille hérite. Sa part n'est que la moitié de celle de son frère, mais c'est une moitié qu'elle emporte avec elle et qu'à son tour elle transmettra à ses enfants. Des gens qui appartiennent à une autre lignée. Un autre sang, un autre nom. C'est une moitié perdue.

Et puis une fille, ça ne rapporte rien, ça ne gagne pas d'argent : ça coûte. Il faut la nourrir, la vêtir, lui acheter des parures. Quant à la dot, tout le monde sait bien qu'elle couvre à peine les dépenses de la cérémonie, avec tous ces gens qui viennent et qu'il faut inviter, honorer, parfumer et nourrir sous peine de déchoir de son rang. Alors, maintenant qu'il n'y a plus de bétail dans les campements ni d'hommes dans les jardins, maintenant que les caravanes ne passent plus, que les palmeraies se meurent, que faire d'une fille ? Un garçon, il aurait pu étudier, travailler, s'en aller au loin dans la grande ville pour y gagner

[7] Depuis le 5 juillet 1980.

de l'argent, faire du commerce ou de la politique et rejoindre les hommes de son lignage dans les assemblées. Mais une fille ! Elle est condamnée à rester là. Sans compter qu'il va falloir la surveiller pour qu'elle ne fasse pas de sottises. Et comment lui trouver un mari ? Par les temps qui courent, rien n'est plus difficile. Il n'y a plus d'hommes ici. De plus, les jeunes qui sont partis en ville ne respectent plus rien : ils épousent n'importe qui, des filles dont on ne connaît même pas les parents, des étrangères.

Une fille. Dommage ! Enfin, Dieu l'a voulu ainsi et ses desseins sont impénétrables. Qu'il en soit remercié.

Pourtant, la mère qui se penche sur son enfant nouveau-né déborde de tendresse. Sa fille. C'est "sa" fille, la seule qui pourra continuer à tresser la chaîne des femmes, la chaîne des ventres dont la société ne se préoccupe même pas de garder la mémoire. Quelqu'un, ici, se souvient-il du nom de la mère de la mère de sa grand-mère ? Non. Alors au moins se rappelle-t-il son clan ? Non plus[8]. Pourtant les hommes sont très forts pour réciter sans se tromper les noms de la ligne des hommes qui les relient à l'ancêtre de la tribu. Certains peuvent même remonter jusqu'à Adam, s'ils descendent du Prophète Mohammed (Que le salut et la paix soient sur lui !), et, par lui, d'Abraham.

En fait, ils trichent, les hommes. Parce que le Prophète Mohammed (Que le salut et la paix soient sur lui !) n'a pas eu de fils. Ou alors ils sont morts en bas âge. Seule sa fille Fatima lui a donné une descendance. Alors ? Qu'est ce qu'ils veulent nous faire croire ? D'ailleurs, ils continuent de tricher : quand une famille a une grand-mère originaire d'une tribu noble, ils falsifient les généalogies et prétendent ensuite, manuscrits à l'appui, qu'ils appartiennent à la lignée du fondateur de cette tribu. Ce n'est pas possible, mais ça les arrange, et quand ça les arrange, ils trouvent toutes sortes de solutions. Tout ça c'est des histoires de politique.

Les femmes, elles ont inventé un proverbe qu'elles leur rappellent parfois, pour les défier : "La noblesse vient de la mère". Et ils savent bien quelles ont raison puisque les plus nobles des Arabes, les *chorfa*, sont les descendants de Fatima, la fille du Prophète Mohammed (Que le salut et la paix soient sur lui !).

---

[8] Autrefois il pouvait être utile de mémoriser les noms des grands-mères issues de tribus étrangères, lorsque la politique matrimoniale du groupe privilégiait l'alliance à l'extérieur. En cas de besoin ou de danger, on pouvait faire appel à ces clans étrangers considérés comme des "oncles maternels", au nom des alliances passées.

Entre la mère et la fille, il existe une complicité silencieuse qu'on pourrait presque dire existentielle. Seulement la femme ne fait rien pour changer le destin de sa fille. Alors même qu'elle s'évertue à chercher pour elle un parti prometteur, elle la conduit, tout au long de son enfance, à suivre ses propres traces : elle lui transmet les gestes fondamentaux de l'être-femme, l'investit progressivement de cet ensemble de significations dont elle se sent, parfois, si lourde. Dans le désert, la répétition du geste, de génération en génération et de mère en fille, est la victoire de la certitude sur le doute. Il est tellement difficile d'harmoniser en soi la stérilité et la fécondité, la pureté absolue et la souillure la plus terrifiante. La religion dit que la création de l'homme, de la nature et du Livre sont des miracles qui attestent la toute-puissance de Dieu. La part temporelle que la femme prend à cette création, par l'enfantement et la nourriture, la rapproche du sacré. Mais elle est en même temps condamnée à la souillure, car de la blessure profonde qui ouvre son corps sur l'incertain s'échappe aussi le sang, le sang de son père. À la petite fille insouciante qui roule ses éclats de rire dans le pan de son voile, la mère doit enseigner, avec tout ce mystère, la retenue, la pudeur et la gravité.

Dans l'imaginaire masculin, la femme est un lieu de fascinations contradictoires. Tout homme maure, qu'il soit nomade ou sédentaire, riche ou pauvre, descendant de guerrier, de lettré, de jardinier, de forgeron, de griot ou d'esclave, lutte toute sa vie durant contre l'emprise des femmes. Pour leur échapper, il essaye de les confiner dans la maison ou dans le village et part seul courir les chemins, mais il n'y parvient pas toujours. Pour s'évader de la trop douce prison maternelle, il prend femme. Mais que fait-il de cette femme ? Il la ramène chez lui, l'offre à sa mère en compensation, comme pour s'excuser ; à moins qu'il ne s'efforce d'aimer celle qu'elle a choisie pour lui. C'est parfois difficile : comment pourrait-il aimer une femme plus que sa sœur, son double, née du même ventre, irriguée du même sang ? Les autres, il les désire, les rêve, cherche toujours à les atteindre. Et ses filles, devant lesquelles il reste interdit, obligé d'incarner à leurs yeux l'autorité, comme elles lui paraissent lointaines, parfois, elles qui n'ont pas le droit de le regarder dans les yeux ! Tandis que ses nièces, les filles de sa sœur bien-aimée, usent et abusent de cet oncle maternel au cœur tendre dont l'indulgence est sans limites.

Entre toutes ces femmes, l'homme est déchiré. Obligé de donner les unes, de garder les autres, de les échanger avec d'autres hommes. Par la femme, l'homme fait d'un autre homme son allié. Chef d'orchestre du va-et-vient des femmes qu'on donne et des femmes qu'on prend, le patriarche tisse, autour de son lignage, la toile sociale de ses partisans. Curieusement, c'est ceux à qui il prend une femme qui sont ses obligés.

Alors tout cela se teinte de significations, révèle la hiérarchie complexe qui ordonne les groupes et les individus. C'est encore de la politique.

La femme serait-elle un objet entre les mains des hommes ? N'est-elle, pour eux, que le réceptacle de leur semence créatrice ou l'incarnation de leurs stratégies ? La femme maure, enfin, est-elle opprimée par la société masculine ? L'homme détient le pouvoir, les biens, la loi. N'a-t-il pas toutes les armes pour vaincre le beau sexe ? Non. Ses armes sont de papier, ses lois sont comme le vent. De cette lutte sans merci, il sort toujours vaincu. C'est que, dans la société saharienne, le guerrier est poète, le lettré philosophe, le berger astrologue, le griot musicien, l'artisan est artiste et le jardinier, maître de l'eau, contemple jour après jour le miracle de la création. A-t-on jamais vu poète ou musicien opprimer la femme ? Il la vénère au contraire, la chante, s'en émerveille. Elle peut tirer de lui tous les rires, toutes les larmes.

Officiellement, la femme n'a qu'un pouvoir, mais il est terrible : celui de faire perdre à l'homme son honneur. Et sans honneur, l'homme perd la face. S'il perd la face, il n'est plus rien.

De toutes ces choses, lourdes ou légères, la fille est investie. Elle les découvre, petit à petit, avec le temps. Car l'important, dans le désert, ne doit pas se dire. Civilisation du verbe, l'islam, bédouin ou citadin, est muet sur les choses essentielles[9]. L'éducation est très subtile. La fillette acquiert un savoir jamais nommé, jamais expliqué[10]. Elle assiste, silencieuse, au théâtre des adultes, et, dans sa mémoire d'enfant, viennent s'inscrire les images de son destin. Très jeune, elle apprend que la sensibilité des êtres s'estompe derrière le voile de la pudeur. Un voile qui se fera étoffe lorsque à l'âge de la puberté elle découvrira la souillure dont son corps est atteint, et le pouvoir qui l'accompagne.

Jadis, dans la haute société, on lui volait son enfance, sitôt les premières dents de lait tombées. On l'obligeait à se nourrir plus qu'il ne fallait. On la gavait à son corps défendant. Elle devait manger, manger à en vomir jusqu'à devenir obèse. Cette obésité, qui la retenait prisonnière et l'empêchait désormais d'aller rouler dans le sable blanc de la dune, l'enorgueillissait car c'était un signe d'opulence, de noblesse, d'honneur et de beauté. En ce temps-là, on disait la femme belle lorsque la peau de ses hanches était striée de fines vergetures, et

---

[9] Islam, c'est-à-dire ici la civilisation, et non la religion, dont les prescriptions recouvrent tous les domaines de la vie sociale ou privée.

[10] Les choses de l'amour et du sexe ne sont pas expliquées aux enfants.

que son ventre virginal rebondissait en gracieux bourrelets[11]. Quand elle était fin prête, vers douze ou treize ans, on la mariait sans lui demander son avis. Parée, coiffée, drapée dans ce voile brillant et sombre qui moire la peau d'un reflet bleu, elle attendait, tandis que les battements de son cœur résonnaient au rythme des tambours de la fête, qu'on vienne la chercher pour la livrer à son époux. Dissimulée avec ses amies dans une pièce, à l'écart des réjouissances, elle savait qu'après la disparition du soleil il lui faudrait subir les assauts de l'homme. On ne lui en avait rien dit, bien sûr. On ne parle pas des choses impudiques ou honteuses. Mais les enfants dorment avec leurs parents. Tous ont surpris, dans le creux de la nuit, l'étreinte silencieuse du couple, le froissement des étoffes, la natte qui bouge, les soupirs étouffés.

Les femmes ne livreront pas l'une des leurs sans combattre. Leur ruse les conduira même à subtiliser la fiancée, à dépêcher à sa place une amie, une voisine. Et lorsqu'il faudra, enfin, que la belle se soumette, lorsque les jeunes gens viendront l'enlever, ils devront user de la force, subir les jets de pierre des jeunes filles révoltées tandis que la mariée criera ostensiblement son refus et sa honte, dans une plainte symbolique où les larmes de l'enfant désemparée se mêleront aux lamentations de rigueur.

Ainsi deviendra-t-elle femme. Une femme enfant qu'une autre épreuve attend, celle qu'on appelle en islam le *jihad* de la femme, la guerre sainte dont on oublie parfois que le premier sens est le combat intérieur, celui que le croyant doit livrer contre lui-même, contre ses passions destructrices, ses pensées impures, sa lâcheté naturelle. Le *jihad* de la femme, l'épreuve suprême qu'elle doit affronter sans faillir pour accomplir son devoir le plus sacré, c'est l'accouchement.

Le rituel qui préside à la délivrance ressemble étrangement à celui qui accompagne le passage dans l'au-delà[12] car le lieu de la naissance frise la lisière de l'autre monde. Lisière pleine de danger, pour la mère comme pour l'enfant. La femme qui se prépare à enfanter ne sait jamais si elle sortira vivante de l'épreuve. Le silence se fait, les hommes sont éloignés, et le cercle des femmes se referme sur le drame qui se joue en une ronde de bras protecteurs. La vie, la mort, la souillure et la pureté de l'enfant nouveau-né sont mêlées dans un chaos qui épouvante. Le temps lui-même s'immobilise, crispe les nerfs, étreint les cœurs, jusqu'au cri de l'enfant, jusqu'au sourire retrouvé de

---

[11] *Elle était si belle que son chameau ne pouvait pas la soulever* (dicton maure)

[12] On dit qu'à partir du premier jour de la grossesse jusqu'au quarantième jour qui suit la naissance de l'enfant la femme a un pied dans la tombe.

la mère. Alors l'espoir renaît, et la liesse de la victoire hurle en un "youyou" mouillé de larmes furtives, tandis que les voiles relevés masquent la violence de l'émotion.

Pendant quarante jours, la vie du bébé est encore fragile, car il n'est pas encore tout à fait un humain. C'est un ange. Un ange qui est une proie facile pour les djinns qui rôdent, invisibles, parmi les vivants, pour lui voler son âme. On l'entoure de précautions, on le veille sans relâche et l'on garde toujours, à portée de la main, un couteau pour le défendre. On le nimbe de la parole sacrée. Celle que, pour son salut, Dieu a envoyée aux hommes par la bouche du Prophète Mohammed (Que le salut et la paix soient sur lui !). La société n'attend pas ce délai pour l'accueillir et, sept jours après sa naissance, elle fait une grande fête afin de proclamer le nom qu'elle attribue à l'enfant nouveau-né, celui d'un homme de son sang, et avec lui un statut, celui du lignage de son père.

Après la naissance de son premier enfant, la jeune épouse s'en va définitivement vivre dans sa belle-famille. Jusque-là, elle avait encore un pied chez ses parents. Pendant près de deux ans, elle allaite son bébé, mais c'est la mère de son mari qui va progressivement sevrer l'enfant pour le prendre en charge complètement[13]. La petite est encore si jeune, elle n'a pas d'expérience. Elle a en elle tant d'insouciance, tant de temps à rattraper. Sans regret, elle laisse son fils ou sa fille en de meilleures mains, trop heureuse d'avoir enfin trouvé une liberté bien méritée. Victorieuse, elle est maintenant maîtresse femme, libre de s'en aller le soir pour quelque distraction autour d'un thé nocturne où jeunes gens et jeunes femmes rivalisent par la poésie, le chant, la danse et le rire. Le rire est tellement puissant pour oublier un instant les difficultés quotidiennes, le désert qui avance, les caravanes qui ne passent plus et la pesanteur des obligations de toutes sortes. En vérité, ces soirées illuminées par le ciel étoilé, éclairées par la chaude lueur du feu ou de la lampe à pétrole ne sont pas exemptes d'un parfum de séduction. La femme adore séduire. Éprouver son pouvoir, faire se pâmer les cœurs, laisser naître l'espoir sans jamais promettre. Quelle revanche ! Mais au village comme dans le campement, chacune surveille l'autre, et les langues vont bon train.

Dans la grande ville, c'est autre chose. On peut plus facilement circuler dans l'anonymat. Le voile est tellement pratique pour éviter d'être reconnue. Et puis il y a le divorce : le divorce est la clé de la liberté. Une liberté dont on ne sait pas toujours faire bon usage. La fierté de la femme citadine se niche parfois bêtement dans les signes

[13] La grand-mère maternelle peut également remplir ce rôle si elle vit à proximité.

extérieurs d'un luxe dont elle raffole pour en faire l'étalage. Les dames de la haute société rivalisent avec leurs accessoires : carrés de chez Hermès, montres de chez Cartier, chaussures de chez Dior, parfums de chez Guerlain, bijoux achetés à Riyad ou à Abou Dhabi... Pour obtenir de tels cadeaux, elles élaborent des intrigues compliquées, referment sur les hommes le piège de l'obligation, détournent le sens de la courtoisie, se plaisent à les dépouiller. Ce qu'elles briguent ainsi n'est pas vraiment l'objet en soi. Elles veulent montrer qu'elles sont aimées par le plus riche, puisque l'argent est devenu le critère de la réussite : le rang de naissance ne suffit plus[14]. Incapables d'atteindre par elles-mêmes les cimes de la société, c'est dans le sillage de l'homme qu'elles luttent pour se hausser toujours plus haut. Le succès, fragile, doit donc être apparent puisque l'ascension n'est qu'illusion, et que la pente glisse dangereusement.

Au même moment, dans les bas quartiers, chômage et divorce additionnés donnent à cette liberté féminine le visage terrible de la misère. Il arrive même qu'on abandonne les enfants qu'on ne peut pas nourrir. Par impuissance, par désespoir, on s'en délivre. On les livre à la poussière de la rue qui les détruit. Partout, c'est la course au mari, à l'amant. Après avoir goûté l'ivresse ou l'amertume de la liberté, la femme désorientée se tourne à nouveau vers la société des hommes, prête à faire allégeance pourvu qu'elle la protège comme elle le faisait jadis.

Au village, c'est plus calme. La plupart des hommes sont partis. De loin en loin passe le mari. Il apporte un peu d'argent, caresse ses enfants, retrouve sa maison, va regarder ses palmiers qui dépérissent sans lui. Quelques étreintes rapides et c'est à nouveau le départ pour de longs mois. La solitude rapproche les femmes. Elles essayent de s'organiser, de faire quelque chose. On parle de coopératives féminines, de travaux de couture, parfois même de jardins collectifs. La femme doit inventer une nouvelle solidarité pour survivre.

Avec le temps, son ventre gonfle, et gonfle encore. Chaque fois il faut risquer sa vie, donner la vie. Bientôt, de la beauté de sa jeunesse, elle ne garde plus que l'incomparable grâce du geste. L'inquiétude se fait jour. Il faut affronter de nouvelles épreuves, perdre un enfant ou deux, mesurer la difficulté d'être. Le désert est toujours là, immense et immobile, et sous la coupole du ciel, la femme s'interroge. Elle regarde partir ses fils, grandir ses filles qu'elle va devoir donner. Elle élève ses

---

[14] Dans la haute société de la capitale, on rencontre aujourd'hui des femmes d'affaires très expertes.

petits-enfants. Sur ses doigts roulent les grains du chapelet, roule le temps. La vie n'est qu'un passage.

Pourquoi le tambour ne résonne-t-il pas joyeusement lorsque naît la petite fille ? Le silence qui l'accueille est-il réprobateur ? Est-ce la déception ou la crainte ? De quel mystère l'éternel féminin est-il ici chargé pour en arriver à couper le souffle des hommes lorsque paraît la femme ?

A N N E X E

CHRONOLOGIE DU CONFLIT DU SAHARA OCCIDENTAL

1884-85 : Conférence de Berlin : partage de l'Afrique par les grandes puissances.

27 juin 1900 : Convention franco-espagnole qui fixe le tracé des frontières entre le Sahara Occidental et la Mauritanie.

3 octobre 1904 : Convention franco-espagnole qui fixe le tracé des frontières septentrionales du Sahara Occidental.

1934 : Fin de la conquête française de la Mauritanie et de la conquête espagnole du Sahara Occidental.

1956 : Indépendance du Maroc.

1957 : Opération Écouvillon : action conjointe des armées espagnole, française et marocaine pour écraser la tentative de libération du Sahara Occidental et de la Mauritanie par les éléments extrémistes de l'Armée de Libération Marocaine alliés aux insoumis du Sahara Occidental et de la Mauritanie septentrionale.

1958 : Cession par l'Espagne au Maroc de la zone de Tarfaya. Ifni et le Sahara occidental acquièrent le statut de provinces espagnoles.

1960 : Indépendance de la Mauritanie.

1961 : Six délégués Sahraouis siègent au Cortes en tant que députés. Un conseil ou cabildo de quatorze membres désignés par trois collèges électoraux siège au niveau de la province tandis qu'un système de représentation est organisé dans les régions et les localités. Une politique de peuplement est développée, un début de scolarisation est instauré et les forces militaires et de police sont accrues.

1962 : Indépendance de l'Algérie. Découverte des gisements de phosphate.

1963 : Création de l'OUA. Inscription du Sahara Occidental au 4ème comité de décolonisation de l'ONU. Depuis lors, toutes les résolutions des Nations Unies se positionnent pour l'organisation d'un référendum d'auto-détermination au Sahara Occidental.

1964 : Résolution de l'OUA sur le principe d'intangibilité des frontières coloniales.

1965 : Première résolution de l'ONU en faveur de la décolonisation d'Ifni et du Sahara espagnol.

1966 : Résolution de l'ONU sur l'organisation d'un référendum d'autodétermination au Sahara Occidental. La résolution est reprise par l'OUA.

1967 : Seconde résolution de l'ONU identique à la précédente. Création de l'assemblée sahraouie *(jemaa)*, constituée de 42 membres (maires, chefs de "tribu", de "fraction" ou de "sous-fraction"). Le pouvoir de la *jemaa* est uniquement délibératif et consultatif. Bassiri crée le Mouvement de libération du Sahara.

1968 : Résolution de l'ONU identique aux précédentes.

1969 : L'Espagne, cède au Maroc le territoire d'Ifni sans y avoir organisé de consultation des populations. L'OUA demande l'application des résolutions mais l'ONU entérine les faits.

Septembre 1969 : Le Maroc reconnaît la Mauritanie.

1970 : Résolution de l'ONU identique aux précédentes. L'OUA réclame l'application des résolutions. Manifestations à El-Ayoun, arrestation puis disparition de Bassiri. Début de l'exploitation des phosphates de Bou Craa.

1971 : Résolution de l'ONU identique aux précédentes. Création au Maroc du MOREHOB, Mouvement Révolutionnaire des Hommes Bleus.

1972 : Résolution de l'ONU réaffirmant le droit à l'autodétermination des Sahraouis et à l'indépendance du Sahara Occidental. L'OUA réclame que soit appliqué le droit à l'autodétermination des Sahraouis et exprime sa solidarité à la population du Sahara. Le Maroc, qui préside l'OUA cette année-là, vote la résolution mais affirme qu'il n'acceptera jamais l'indépendance du Sahara Occidental.

1973 : L'ONU restreint ses déclarations au droit à l'autodétermination des populations. Scission du MOREHOB dont une partie se rallie aux thèses marocaines.

20 février 1973 : Proposition espagnole d'une indépendance par étape.

10 mai 1973 : Création du Front Polisario issu d'éléments du Mouvement de Libération du Sahara de Bassiri réfugiés en Mauritanie et d'un groupe d'étudiants constitué à Rabat autour d'El-Ouali ould Mustapha Sayed.

20 mai 1973 : Proclamation par le Polisario de la révolution et du début de la lutte armée. Publication d'un premier manifeste.

Juin 1973 : Début de la répression policière espagnole.

Août 1974 : Madrid annonce à l'ONU l'organisation d'un référendum dans les 12 mois et recense 74 000 électeurs. Le Maroc demande une consultation de la Cour de Justice de La Haye.

25-31 août 1974 : Deuxième Congrès du Front Polisario : manifeste politique d'orientation socialiste prônant le rôle de la femme, la recherche d'une unité nationale authentique et la réflexion sur les valeurs traditionnelles que traduit un Programme d'action nationale.

Septembre 1974 : Tentatives espagnoles pour susciter un Parti d'Union nationale Sahraouie, favorable à la décolonisation par étapes, avec les chefs de "tribu". Echec.

Décembre 1974 : L'ONU demande à l'Espagne d'ajourner l'organisation du référendum et d'attendre l'avis consultatif de la Cour de La Haye sur le statut du Sahara Occidental avant la colonisation.

Janvier 1975 : Madrid ajourne le référendum d'autodétermination.

Février 1975 : Le Maroc crée le Front pour la Libération et l'Unité qui attaque les garnisons espagnoles au nord de la Saguiet el-Hamra.

Mai 1975 : Le secrétaire du Parti d'Union nationale Sahraoui constitué par l'Espagne fait allégeance au sultan après s'être emparé de la caisse du parti.

Mai-juin 1975 : Mission d'enquête sur le terrain organisé par la Cour de La Haye.

21 septembre 1975 : Franco annonce que "l'État espagnol réitère et garantit solennellement que la population du Sahara décidera librement de son avenir".

12 octobre 1975 : Troisième Congrès du Front Polisario. Proclamation de l'Unité Nationale, de la fin des "tribus" et de la naissance du peuple sahraoui.

16 octobre 1975 : Publication du rapport de la Cour de Justice qui déboute le Maroc de ses prétentions sur le Sahara Occidental et réaffirme le droit des Sahraouis au référendum. Le roi du Maroc mobilise 350 000 civils pour organiser une grande marche sur El-Ayoun (la “marche verte”).

17 octobre 1975 : Le général Franco est victime d’une crise cardiaque.

30 octobre - 6 novembre : Début de l’invasion militaire marocaine.

6-10 novembre 1975 : La marche verte marocaine franchit la frontière. Le Conseil de Sécurité condamne mais n’intervient pas.

10 novembre 1975 : Reprise de l’avance militaire marocaine en territoire sahraoui.

14 novembre 1975 : Accords tripartites de Madrid pendant l’agonie de Franco. L’Espagne cède le Sahara Occidental au Maroc et à la Mauritanie. Alger dénonce le fait accompli. L’ONU dénonce les accords de Madrid considérés comme non-recevables en regard du droit international.

27 novembre 1975 : Couronnement du roi Juan Carlos à Madrid.

Décembre 1975 : Les troupes espagnoles commencent à évacuer le Sahara Occidental et cédent la place, dans les villes, aux armées marocaine et mauritanienne.

Janvier 1976 : Fuite massive des populations civiles vers Tindouf. Bombardements marocains des réfugiés regroupés à Guelta Zemmour, Tifariti et Oum Dreiga. 40 000 réfugiés arrivent à Tindouf.

1er février 1976 : Giscard d’Estaing approuve les accords de Madrid.

26 février 1976 : Retrait de l’Espagne du territoire.

27 février 1976 : Proclamation de la RASD.

6 mars 1976 : Reconnaissance de la RASD par l’Algérie. Rupture des relations diplomatiques algéro-marocaines.

9 juin 1976 : Attaque de Nouakchott par les Sahraouis, mort au combat d’El-Ouali ould Mustapha Sayed, secrétaire général du Front Polisario.

1977 : Série de combats menés par les Sahraouis sur les installations minières de la Mauritanie et du Sahara Occidental. Guerre d’usure. Intervention des avions militaires “Jaguars” français en Mauritanie.

10 juillet 1978 : Renversement de Mokhtar ould Daddah, président de la République Islamique de Mauritanie. Cessez-le-feu entre les Sahraouis et la Mauritanie. Renforcement de la guerre avec le Maroc.

20 février 1979 : Reconnaissance par la France du droit d'autodétermination des Sahraouis.

1980 : Guerre avec le Maroc qui subit d'importants revers. L'ONU intervient pour demander au Maroc de négocier avec le front Polisario. Construction du premier mur de défense marocain autour de la zone minière de Bou Craa.

Février 1982 : La RASD est admise à l'OUA.

Avril 1983 : Echec des négociations sahraouie-marocaines.

1984 : Le Maroc se retire de l'OUA car la RASD y siège désormais en tant que 51ème membre.

1985 Poursuite de la guerre d'usure des Sahraouis contre les Marocains qui continuent la construction de leurs murs défensifs.

7-10 décembre 1985 : Sixième Congrès du front Polisario.

Avril 1987 : Achèvement du sixième mur de défense marocain englobant les deux tiers du territoire sahraoui. L'ONU envoie une mission étudier sur place les conditions d'organisation d'un référendum.

1988 : Rétablissement des relations diplomatiques entre Alger et Rabat. Début de la négociation du plan de paix entre le Maroc et le Front Polisario sous l'égide de l'ONU, en vue de la tenue du référendum d'autodétermination. Le Front Polisario déclare un cessez-le-feu unilatéral.

1989 : Une délégation sahraouie est reçue par Hassan II, la négociation bloque. Reprise des attaques sahraouies.

1990 : Nouveau cessez-le-feu des Sahraouis. Négociations séparées du Maroc et du Polisario à Genève avec des représentants de l'ONU et de l'OUA qui ont conçu conjointement le plan de règlement du conflit.

Juin 1990 : Le Conseil de Sécurité de l'ONU adopte la résolution 658 qui approuve le texte du Plan de paix de l'ONU/OUA présenté par le Secrétaire général en vue de l'organisation d'un référendum d'autodétermination du peuple sahraoui.

Avril 1991 : Résolution 690 de l'ONU décidant la création de la MINURSO

et approuvant les mesures devant mener à la tenue du référendum : proclamation du cessez-le-feu, compilation de la liste d'électeurs, retrait des troupes marocaines du territoire, libération des prisonniers politiques.

Septembre 1991 : Cessez-le-feu bilatéral. Installation de la MINURSO (Mission des Nations Unies pour le Référendum au Sahara Occidental) de part et d'autre du mur de défense marocain. Mise en œuvre du plan de paix. Référendum programmé pour le 26 janvier 1992.

Octobre 1991 : Transfert massif de populations marocaines vers le Sahara Occidental et demande par les Marocains de la révision des critères d'identification des votants. Le Maroc demande l'ajout d'une liste de 120 000 votants.

Janvier 1992 : Début d'une série de reports de la date du référendum. Un rapport d'enquête présenté au Sénat américain met en cause le manque de soutien du secrétaire général de l'ONU à la MINURSO.

Février 1992 : Boutros Ghali, nouveau secrétaire général de l'ONU, demande un délai de trois mois pour reconsidérer le plan de paix.

Avril 1992 : Reprise des transferts de populations du Maroc vers le Sahara Occidental.

Janvier 1993 : Le Maroc signe des accords de partenariat avec la CEE et l'Espagne.

Février 1993 : La France vend 20 avions *Mirage 2000* au Maroc.

1993 : Le Paris-Dakar traverse le Sahara Occidental. Importante activité diplomatique.

1994 : Frank Ruddy est chargé par l'ONU de mener à son terme le référendum.

Février 1994 : Le Parlement européen condamne les violations des droits de l'Homme au Maroc et au Sahara Occidental et demande l'application du plan de paix. Le Maroc annonce l'enregistrement de tous les descendants des Sahraouis dans tout le Maroc et tous ses consulats. Le Maroc interdit l'accès de ses bureaux d'El-Ayoun aux observateurs de la MINURSO. Boutros Ghali propose d'organiser le référendum sans le front Polisario. Refus des États-Unis.

Mai 1994 : Ouverture de bureaux de recensement du peuple Sahraoui à Zouérate et Nouadhibou, en Mauritanie.

Juin 1994 : Une centaine d'autobus transportent plusieurs vagues de civils

marocains au Sahara Occidental.

17 janvier 1995 : Suspension de la procédure d'identification des électeurs sahraouis consécutive aux ingérences des autorités marocaines.

25 janvier 1995 : Rapport de Frank Ruddy, vice-président de la commission d'identification de la MINURSO au Congrès américain, témoignant des pressions exercées par les autorités marocaines pour entraver le travail de l'ONU. Mise en place des commissions d'identification.

Mars 1995 : Le *New York Time* confirme les dires de Frank Ruddy : le Maroc bloque le processus d'identification.

1996 : Koffi Annan, nouveau secrétaire général des Nations unies, relance le processus de paix.

Septembre 1997 : Signature des Accords de Houston entre le Maroc et le Polisario sous l'égide de James Baker. L'ONU prolonge la MINURSO, relance le travail d'identification et précise les mesures techniques à prendre pour surmonter les problèmes pratiques relatifs à l'application du plan de paix. Le référendum est prévu pour le 7 décembre 1998 .

7 décembre 1998 : Nouveau report de la date du référendum.

Mai 1999 : Examen par l'ONU des dossiers des "tribus contestées" soit 102 000 personnes résidant au Maroc. Après négociation, un accord passé entre les parties stipule que le droit d'appel est reconnu aux requérants susceptibles d'apporter des éléments nouveaux à leur dossier. La presse Marocaine accuse la MINURSO d'être "à la solde du Polisario".

Décembre 1999 : Fin du travail de la commission d'identification effectué entre 1991 et 1999. Sur 242 000 demandants, 198 000 se sont présentés au cours des cinq années de travail de la Commission, et 86 436 sont admis à participer au vote. Sur les 65 000 candidats présentés par le Maroc et contestés par les Sahraouis, 2 130 sont acceptés.

Janvier 2000 : L'ONU publie officiellement la liste des personnes identifiées comme électeurs. Le Maroc essaye d'imposer la révision de tous les dossiers déboutés entre 1994 et 1999 en déposant 130 000 recours en appels. L'ONU reste hésitante. On parle d'un report des élections à 2002 voire 2003. Les Sahraouis menacent, s'il en était ainsi, de reprendre les hostilités. La situation est bloquée.

7 janvier 2001 : Malgré l'interdiction du gouvernement de la RASD, Le Rallye Paris-Dakar traverse la frontière marocaine et pénètre dans les

territoires occupés. La reprise des hostilités militaires par le Front Polisario est suspendue *in extremis*.

2001 : Le Secrétaire général de l'ONU suggère de négocier une "troisième voie", ou "accord-cadre", qui renoncerait au référendum et instaurerait un statut d'autonomie du Sahara Occidental à l'intérieur du Maroc.

Juillet 2001 : L'ONU autorise James Baker à négocier un accord autour de l'accord-cadre. Rejet catégorique du Polisario de sortir du Plan de paix, c'est à dire du droit international.

Automne 2001 : Les sociétés pétrolières américaine et française Kerr Mac Gee et Total-Fina-Elf signent avec le Maroc des contrats d'exploration et prospection dans les eaux territoriales du Sahara Occidental. Le Front Polisario demande aux Nations Unies de se prononcer sur la légalité de ces contrats.

Janvier 2002 : Le département juridique des Nations Unies déclare les contrats légaux tant qu'ils n'incluent pas l'exploitation et la commercialisation du pétrole sahraoui. L'ONU rappelle parallèlement que le conflit du Sahara Occidental est un conflit de décolonisation et que l'Espagne demeure la puissance administrante légale de ces territoires, les accords de Madrid étant nuls et non avenus.

31 juillet 2002 : La résolution 1420 du Conseil de Sécurité réaffirme le soutien de l'ONU au Plan de paix de 1991, insiste sur le droit à l'autodétermination du peuple sahraoui et rejette fermement la "troisième voie" ou "accord-cadre".

SOURCES

Enquêtes de terrain

Mauritanie : 1974-75, 1979-80, 1981-82, 1984, 1994,1996, 2002.
Maroc : 1980,1990
Algérie (camps de réfugiés Sahraouis de Tindouf) : 1994, 1995, 2000.

Bibliographie

Abdhoum F. ould, 1998, *L'émergence de la fonction publique dans l'État sahraoui. Le cas de l'éducation nationale*. Mémoire, IDHEAR, Lausanne.

Aguirre J.R.D., 1988, *Historia del Sahara Espagnol, la verdad de una tradicion*, Kaydeda Ediciones, Madrid.

"Anthropologie, problématiques et perspectives", 1997, *Revue internationale des sciences sociales*, 153, UNESCO-érès, Paris.

Arbaumont J. d', 1986, *Le raid Aubinière, Sahara occidental 1934*, Centre d'Etudes sur l'histoire du Sahara, Paris.

Aubinière Lt., 1984, "Rapport sur la poursuite effectuée du 2 février 1934 au 14 mars 1934", *Le Saharien* n° 90, Paris, 19-25.

Augiéras M., 1919, *Le Sahara occidental*, mémoire de la Société de Géographie, Masson et C°, Paris.

Aymard Cdt., 1924, "La pénétration saharienne. La TSF", *L'armée d'Afrique* n° 12, Paris.

Ba A.M., 1926, *Etude sommaire sur les Réguibat*, document inédit, Archives Nationales, dossier Affaires Politiques 2/77, Nouakchott.

Barbier M., 1982, *Le conflit du Sahara occidental*, L'Harmattan, Paris.

Barth F., "Father's Brother's Daughter's Marriage in Kurdistan", 1954, *Southwestern Journal of Anthropology*, n° 10, 164-171.

Behnke R. H., 1980, *The Herders of Cyrenaica. Ecology, Economy, and Kinship among the Bedouin of Eastern Libya.* Urbana-Chicago-London, University of Illinois Press, "Illinois Studies in Anthropology", n° 12.

Bernard M., 1934, "L'occupation de Tindouf. La liaison du Maroc avec la Mauritanie", *La Géographie*, tome LXII, 17-22.

Bernus E., Boilley P., Clauzel J., Triaud J-L. dir, 1993, *Nomades et commandants. Administration et sociétés nomades dans l'ancienne A.O.F.*, Karthala, Paris.

Berque J., 1953, "Qu'est-ce qu'une tribu nord-africaine ?", *Éventail de l'histoire vivante. Hommage à L. Febvre*, A. Colin, Paris, 261-271.

Berque J., 1955, *Structures sociales du haut Atlas*, PUF, Paris.

Berramdane A., 1992, *Le Sahara Occidental, enjeu maghrébin*, Karthala, Paris.

Blaudin de thé B., 1955, *Historique des compagnies méharistes, 1902-1952*, Imprimerie officielle du gouvernement général, Alger.

Boilley P., 1994, "La question sahraouie", *Relations internationales et stratégiques* n° 13, IRIS/Université Paris-Nord, 31-38.

Boilley P., 1999, *Les Touaregs Kel Adagh. Dépendances et révoltes : du Soudan français au Mali contemporain*, Karthala, Paris.

Bonte P., 1987, "Donneurs de femmes ou preneurs d'hommes ? Les Awlad Gaylan, tribu de l'Adrar mauritanien", *L'Homme* n° 102, 54-79.

Bonte P., Conte E., Hamès H., Ould Cheikh A. dir., 1991, *Al-Ansab, La quête des origines. Anthropologie historique de la société tribale arabe*, Maison des Sciences de l'Homme, Paris.

Bontemps C., 1984, *La guerre du Sahara Occidental*, PUF, Paris.

Bourgeot A., 1995, *Sociétés touarègues. Nomadisme, identité, résistance*, Karthala, Paris.

Brenneisen C. M., 1998, "Les ressources exploitables du Sahara occidental", *L'Ouest Saharien, L'État des lieux et matériaux de recherche*, n° 1, L'Harmattan, Paris, 25-40.

Brissaud M., 1938, *Historique de la question Rgueibat*, Archives Nationales, dossier Affaires Politiques E/2/83, Nouakchott.

Brosset D., 1935, *Un homme sans l'Occident*, Minuit, Paris.

Brown C. H., S. Sowayan, 1977, "Descent and Alliance in an Endogamous Society : a Structural Analysis of Arab Kinship", *Information sur les Sciences sociales XVI*, n° 5, 581-600.

Caratini S., 1983, "Sur la notion de territoire", *Production pastorale et société* n° 13.

Caratini S., 1989a, "À propos du mariage "arabe". Discours endogames et pratiques exogames : l'exemple des Rgaybat du Nord-Ouest saharien, *L'Homme* n° 110, 39-49.

Caratini S.,1989b, 1989c, Les Rgaybat (1610-1934). Tome 1 : Des *chameliers à la conquête d'un territoire*, Tome 2 : *Territoire et Société*, L'Harmattan, Paris.

Caratini S., 1991, "À propos des Rgaybat du Sahara occidental : l'organisation 'tribale' en question", Actes du colloque : *Les nomades l'Oasis et la ville*, URBAMA n° 20,Tours, 237-245.

Caratini S., 1993, *Les enfants des nuages*, Le Seuil, Paris.

Caratini S., 1996, "Les Sahraouis entre le temps et l'espace", *Sciences Humaines. Identité Identités*, Hors Série n° 15, 44-45.

Caratini S,.2002, *L'éducation saharienne d'un képi noir, Mauritanie 1933-*

1935, L'Harmattan, Paris.
Caro Baroja J., 1955, *Estudios sahariannos*, Instituto de estudios africanos, Madrid.
Cauneille A., 1939, *Nomadisme des Réguibat Legouacem*. Archives Nationales, dossier Affaires Politiques E/2/7, Nouakchott.
Charbonneau J., 1933, "Les problèmes de la liaison Maroc-Mauritanie et les enclaves espagnoles", *Revue des troupes coloniales* nov-dec., 543-570.
Claudot H., dir., 1986, *Le fils et le neveu. Jeux et enjeux de la parenté touarègue*, Cambridge University Press, et Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge, Paris.
Colloque des juristes sur le Sahara Occidental, 2001, L'Harmattan, Paris.
Coquery-Vidrovitch C., 1996 "L'anthropologie ou la mort du phénix", *Le débat* n° 80.
Dakhlia J., 1990, *L'oubli de la cité. La mémoire collective à l'épreuve du lignage dans le Jérid tunisien*, La Découverte, Paris.
Duvignaud J., 1973, *Le langage perdu*, PUF, Paris.
El-Katab M., 2001, *Lembedy*, Darel-Mokhtar, Damas.
El-Kindy S., 1998, *Le voyageur sans Orient*, Actes Sud - Sindbad.
Farrugia F., 1993, *La crise du lien social. Essai de sociologie critique*, L'Harmattan, Paris.
Farrugia F., 1994, *Archéologie du pacte social. Des fondements éthiques et socio-politiques de la société moderne*, L'Harmattan, Paris.
Ferchiou S., dir., 1991, *Hasab wa nasab : parenté, alliance et patrimoine en Tunisie*, Éd. du CNRS, Paris.
Ferré J., 2000, *Au désert interdit*, L'âge d'homme, Lausanne.
Froberville M. de, 1996, *Sahara occidental, la confiance perdue. L'impartialité de l'ONU à l'épreuve*, L'Harmattan, Paris.
Gellner E. & J. Waterbury, dir., 1977, *Patrons and Clients*, Duckworth, Londres.
Godelier M.,1990, "Inceste, parenté et pouvoir", *Le sexuel aujourd'hui Psychanalystes* n° 35, 33-51.
Greenwald, A.G., 1992, "L'égo totalitaire ou comment chacun fabrique et révise sa propre histoire", collectif, *Le soi, recherches dans le champs de la cognition sociale*, Delachaux et Niestle, Paris.
Guignard M, 1975, *Musique, honneur et plaisir au Sahara. Étude psycho-sociologique et musicologique de la société maure*, Geuthner, Paris.
Herzfeld M., 1997, "L'anthropologie, pratique de la théorie", in "Anthropologie, problématiques et perspectives", *Revue internationale des sciences sociales*, n° 153, UNESCO-érès, Paris.
Hodges, T. 1983, *Western Sahara : The roots of the desert war*, Lawrence Hill and company, Wesport, Connecticut.
Jamous R., 1981, *Honneur et baraka. Les structures sociales traditionnelles dans le Rif.* Cambridge University Press et Éd. de la Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge, Paris.
Kaiser A., 1992, *Sahraouis états d'exil.* Syros, Alternative, Strasbourg.
Kazimirski A. de B., 1860, *Dictionnaire arabe-français*, Maisonneuve, Paris.

Kessel J., 1929, *Vent de sable*, Les éditions de France, Paris.
Kressel G. M., 1977, "Bride-price Reconsidered", *Current Anthropology* n° 18, 441-458.
Kulick D. et Willson M. dir., 1995, *Taboo, Sex, Identity and Erotic Subjectivity in Anthropological Fieldwork*, Routledge, Londres.
La Chapelle F. de, 1937, *Le Sahara occidental*, mémoire du CHEAM n° 161, Paris.
Lancaster W., 1981,"Development and Functions of the Sheikh in Nomad/Settler Symbiosis", *Arabian Studies* n° 6, 195-204.
Laugel M., 1991, *Le roman du Sahara*, Balland, Paris.
Leborgne Cl., 1990, *La prison nomade*, F. Bourin, Paris.
Le Peuple sahraoui en lutte, 1975, publication du Front Polisario, Tindouf.
Les Fondements juridiques et institutionnel de la RASD, 2001, Actes du Colloque international de juristes, 20-21 octobre, L'Harmattan, Paris.
Lesourd M., 1958, *Statut juridique des personnes et des terres au Sahara*, mémoire du CHEAM 3106, Paris.
Lévi-Strauss C., 1949, *Les structures élémentaires de la parenté*, Mouton, Paris.
Lévi-Strauss C., 1958, *Anthropologie structurale*, Mouton, Paris.
Loyewski O., 1934, *Rezzou sur l'Adrar*, Leroux, Paris.
Martin H., 1939, "Les tribus du Sahel mauritanien et du Rio de Oro", *Bulletin de l'IFAN* n° 1, (2-3), Dakar, 587-629.
Mayrata R., 1992, *El imperio desierto*, Mondadori Espana, Madrid.
Mermier F., 1997, *Le cheikh de la nuit. Sanaa : organisation des souks et société citadine*, Actes Sud-Sindbad, Arles.
Miske A. B., 1978, *Front Polisario, l'âme d'un peuple*, éditions Rupture, Paris.
Mohamed Fadel ould Ismaïl ould Es-Sweyih, 2001, *La république sahraouie*, L'Harmattan, Paris.
Monteil V., 1949, "Notes sur la toponymie, l'astronomie et l'orientation chez les Maures", *Hesperis*, tome XXXVI, fasc.1-2, Larose, Paris.
Morillas J., 1990, *Sahara occidental, desarrollo y subdesarrollo*, Prensa y Ediciones Iberoamericanas, Madrid.
Muhammed Mokhtar wuld Ndi, 1935, *Description du Zemmour*, Archives Nationales, dossier Affaires Politiques E/2/7, Nouakchott.
Murphy R. F. Kasdan L., 1959, "The Structure of Parallel Cousin Marriage", *American Anthropologist* n° 61, 17-29.
Norris, H. T., 1972, *Saharan Myth and Saga*, Oxford University Press, Oxford.
Olivenstein C., 1995, *Le non-dit des émotions*, Odile Jacob, Paris.
Ouasti Malek, 1979, "Les yeux éteints", *Hérodote* n° 16, 1979, Paris, 37-39.

Ould Cheikh A. W., 1985, *Nomadisme, islam et pouvoir politique dans la société maure précoloniale XI-XIXème siècles*, Thèse de doctorat en sociologie, Université de Paris V.

Patai R., 1965,"The Structure of Endogamous Unilineal Descent Groups", *Southwestern Journal of Anthropology* n° 21, 1965, 325-350.

Pazzanita A.G., 1996, *Western Sahara. Bibliography*, World Bibliographical Séries, vol. 190, Clio Press, Santa Barbara, Oxford UK, Denver Californy USA.

Perregaux C. 1989, *Femmes sahraouies, femmes du désert*, L'Harmattan, Paris.

Perrigault J., 1933, *On se bat dans le désert*, Éd. de l'Ancre, E. Fournier, Paris.

Peyronnet R., 1928, "Sud-Ouest marocain, Rio de Oro et Sahara occidental", *Bulletin de la Société de Géographie*, tome XXIX, Alger, 687-710.

Peters Emrys L., 1981,"Some Structural Aspects of the Feud Among the Carnel-Herding Bedouin of Cyrenaica", *Africa* n° 37, 261-282.

Peters Emrys L., 1989, "Les prestations matrimoniales dans quatre communautés du Proche-Orient", John Peristiany, dir., *Le prix de l'alliance en Méditerranée*, Éditions du CNRS, Paris, 75-96.

Peters Emrys L., 1960, "The Proliferation of Segments in the Lineage of the Bedouin of Cyrenaica", *Journal of the Royal Anthropological Institute* n° 90, 29-53.

Poutignat, P. et Streiff-Feinart, S., 1995, *Théories de l'ethnicité*, PUF, Paris.

Rabinow P.,1988, *Un ethnologue au Maroc*, Hachette, Paris.

Reine et Serre, 1929, *Chez les fils du désert. Récit d'aventure au pays maure*, Éditions de France, Paris.

Romano U., 2000, *d'amor y dolor*, poesie, Alfredo Mangone Editore, Rossano.

Roosen C., 1990, *Le conflit du Sahara Occidental, Bibliographie, Documents, Chronologie*, CERMAC, Université catholique de Louvain, Institut des pays en développement, Cahier 72-73, Louvain.

Roux M., 1996, *Le Sahara dans l'imaginaire des Français (1900-1994)*, L'Harmattan, Paris.

Ruddy F., 1995, "Déclaration de l'ambassadeur M. Frank Ruddy devant la sous-commission des départements du Commerce et de la Justice du Congrès américain", *Sahara info* n° 9, Paris.

Ruiz Garrido Feliciano, 1991, *Selam alicum, Sahara amable*, Servicio de Publicaciones del Estado Mayor del Ejército, Madrid.

Sahara Info, bulletin de l'association des Amis de la RASD, 1985-2002 (117 numéros).

Sahara occidental, un peuple el ses droits, Colloque de Massy, 1978, L'Harmattan, Paris.

Saint-Exupéry A., 1939, *Terre des hommes*, Gallimard, Paris.

Saint-Maurice T. de, 2000, *Sahara occidental 1991-1999. L'enjeu du référendum d'autodétermination*, L'Harmattan, Paris.

Salhins M. D., 1961, "The Segmentary Lineage : an Organization of Predatory Expansion", *American Anthropologist* n° 63, 322-344.

Sayeh I., 1998, *Les Sahraouis*, L'Harmattan, Paris.

Sipe L.F., 1984, *Western Sahara : a comprehensive bibliography*, Garland,

New York.
"Tendances de l'anthropologie. Perspectives d'avenir, culture et biologie", 1988, *Revue internationale des sciences sociales*, n° 116, UNESCO-érès, Paris.
Testart A., 1996, "Pourquoi la dot ici et là son contraire ? Exercice de sociologie comparative des institutions", *Droit et Culture* n° 3, 7-35.
"The Western Sahara : The Referendum Process in Danger", 1992, Sénat américain, Washington.
Thual F., 1995, *Les conflits identitaires*, ed. Ellipse, Paris.
Tillion G., 1966, *Le Harem et les cousins*, Le Seuil, Paris.
Trancart A., 1946, *De l'emploi des unités méharistes dans l'administration des nomades ou d'une unité militaire périmée à un outil de commandement territorial*, mémoire du CHEAM n° 1132, Paris.
Vernant, J. P., 1998, *La mort dans les yeux : figures de l'Autre en Grèce ancienne*, Hachette, Paris.
Vieuchange M., 1932, *Chez les dissidents du Sud-marocain et du Rio de oro. Smara. Carnets de route*, Plon, Paris.
"Western Sahara, keeping it secret - The United Nations Operation in the Western Sahara", 1995, *Human Rights Watch/Middle East* vol. 7, n° 7, New-York.
Yara A.O., 2001, *Genèse politique de la société sahraouie*, L'Ouest saharien, Hors série n° 1, L'Harmattan, Paris.
Zein S., 1987, *Les chemins sahraouis de l'espérance*, L'Harmattan, Paris.
Zoubir Y, Volman D. dir, *International Dimensions of the Western Sahara Conflict*, Praeger, Wesport Connecticut, Londres.
Zoubir Y. H., 1998, "International Relations of theWestern Sahara Conflict", *L'Ouest saharien. L'États des, lieux et matériaux de recherche*, Paris, L'Harmattan, Paris, 127-140.

Filmographie

Goulili, dis-moi ma soeur, 1992, film 16 mm, 1h20 et vidéo sur une idée de G.Kirjner, Prod.I. Servelin. Distr. ISKRA films, 74 rue Alger, 75013, Paris.
Sahara Occidental : une guerre de quarante ans, 1999, documentaire de Mitchell C., Pennick A. et Espana L., Ormedia, Arte, Les mercredis de l'histoire.
Western Sahara : vision or mirage ? 55 minutes, 1998, documentaire de M. Griehsel, S. Stanford et L. Mazure, SVT (télévision suédoise).

GLOSSAIRE

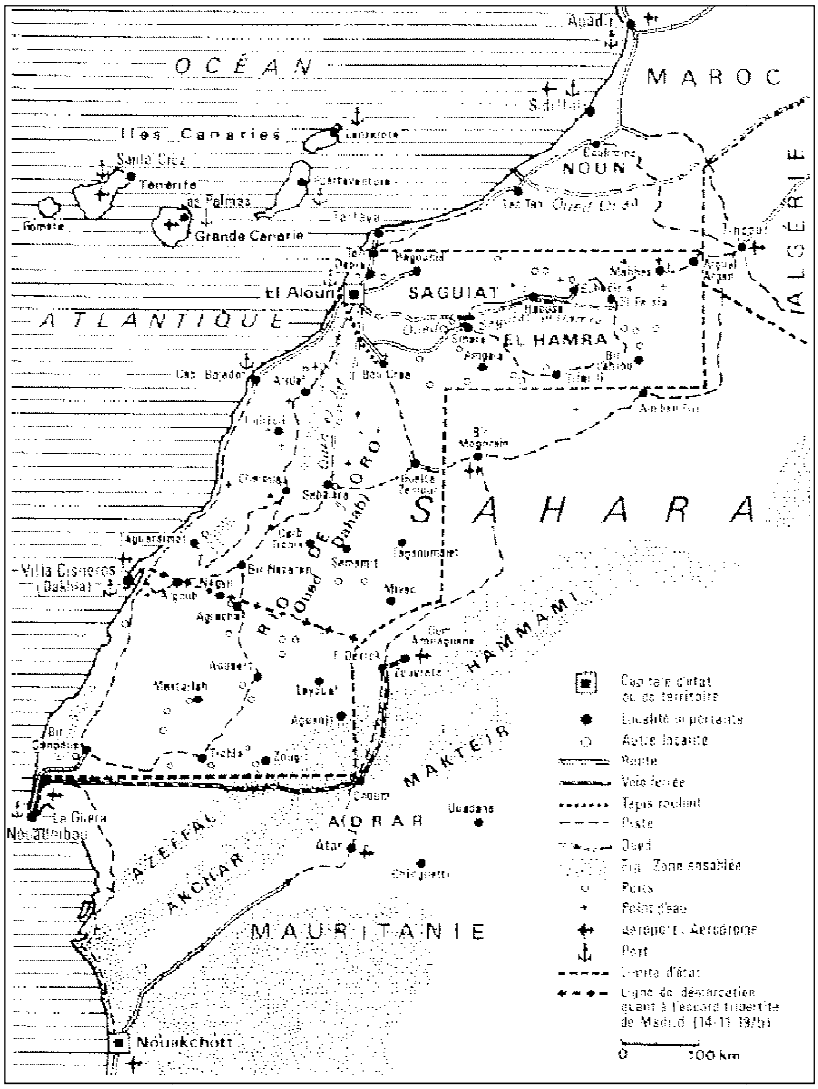
afkhad (pl. de *fakhad*) : fractions (de *qabila*. Litt. : “les cuisses”).
aït arbaïn : “conseil des quarante”, groupe d’hommes investis par la *jemaa* du pouvoir décisionaire et exécutif.
akhwal (pl. de *khal*) : oncles maternels.
‘amm : oncle paternel (frère du père ou d’un frère de n’importe quel ancêtre en ligne paternelle directe).
arafa : noblesse.
‘asaba : groupe de parenté agnatique en *hassaniya*, équivalent du *nasab* arabe.
baraka : bénédiction divine, se transmet par le sang et/ou par la filiation spirituelle.
baydani : Maure blanc (homme parlant le *hassaniya* et reconnu d’origine arabe ou berbère).
bint : fille, en arabe (se dit “*mint*” en *hassaniya*).
bint al-’amm : fille de l’oncle paternel (ou fille d’un frère de n’importe quelle ancêtre en ligne paternel directe).
bint al-khal : fille de l’oncle maternel.
bled makhzen : territoires contrôlés par le pouvoir central au Maroc (s’opposait jusqu’à la colonisation au *bled siba*, territoires du refus de l’allégeance au sultan).
cha’ab : peuple.
cheikh : “chef”, ou *primus inter pares* dans la famille, la *fakhad* ou la *qabila.* Titre généralement attribué à l’aîné.
chérif : descendant du Prophète.
chérifat (fem. pl. de *chérif*) : descendantes du Prophète.
chioukh (pl. de *cheikh*) : “chefs” de fractions ou tribus.
chorfa (pl. de *chérif*) : descendants du Prophète.
dakhala : entrer.
Djema : équivalent espagnol de *jemaa*, assemblée territoriale de la colonie espagnole.
dkhila : personne ou groupe adopté/incorporé dans une *qabila*.
fakhad : fraction de *qabila* (litt. “la cuisse”).
Gaylani : homme de la *qabila* des oulad Gaylan (ou Gheilane).
Guitoune : tente de toile cousue et de plan carré en usage dans les camps de réfugiés.
hassaniya : langue arabe des Maures (Mauritanie, du Sahara Occidental et des confins mauritano-maliens).

jemaa : assemblée des hommes (du campement, de la *fakhad*, de la *qabila*, etc.).
jihad : guerre sainte.
kaf : lettre arabe, habituellement translittérée “k”.
khaïma : tente des pasteurs maures.
khal : oncle maternel.
melhafa : “voile”, vêtement drapé des mauresques.
mniha : institution de prêt de bétail en usage chez les pasteurs maures.
moukhayyem : camps de réfugiés de Tindouf.
nasab : parenté agnatique.
ould : fils de, ou descendant en ligne paternelle (également transcrit *wuld*).
qaba’il (pl. de *qabila*) : “tribus”.
qabila : “tribu” (littéralement “rassemblement” en arabe classique, le terme ne se réfère donc pas explicitement à la parenté).
qaf : lettre arabe, habituellement translittérée “q”.
rafiq : camarade, pour un homme.
rafiqa (fem. de *rafiq*) : camarade, pour une femme.
razzi : groupe d’hommes armés, généralement montés à chameau.
rezzou (pl. de *razzi*) : groupes d’hommes armés, généralement montés à chameau.
Rgaybi : homme de la *qabila* des Rgaybat.
Rgaybiya (fem. de *Rgaybi*): femme de la *qabila* des Rgaybat.
Rgaybiyat (fem.pl. de *Rgaybi*) : femmes de la *qabila* des Rgaybat.
rifaq (pl. de *rafiq*) : camarades.
sa’at : heure.
sahel (ou *sahil*) : rivage (de l’océan, du désert).
sahil : du rivage ou de l’ouest, se dit des régions qui bordent l’océan entre Nouadhibou et cap Juby ; direction cardinale correspondant à ces régions, soit “l’ouest”, approximativement, pour les Sahraouis, et le “nord” pour les Mauritaniens du sud de l’Adrar.
soudani : homme Noir (appartenant aux cultures négro-africaines sub-sahariennes).
tachelhit : langue des berbères du Sud-marocain.
tolba (pl. de *taleb*) : étudiants (suivant l’enseignement des lettrés arabes).
trab : terre, connotant, comme en français, soit le matériau “terre”, soit le territoire (des ancêtres, de la *qabila*, de la nation), soit même la région (on parle de “terres blanches” pour désigner les plaines sableuses, et de “terres noires” pour désigner les zones rocheuses où domine le grès sombre).
Umma : communauté des croyants en islam.
‘usma : courroie de cuir tendue entre les piquets de la tente, désigne métaphoriquement une alliance politique forte.
wahda, ou *wahida* : unique.
wali : commissaire politique régional, équivalent du préfet de région.

waqt : le “temps”, au sens d’instant. Utilisé en *hassaniya* dans l’expression

équivalente à “quelle heure est-il ?”.
watan : patrie.
wilaya : unité administrative équivalente à la “région”.
wuld al-’amm : fils/descendant de l’oncle paternel.

Carte de du Sahara occidental



D'après M. O. Hinz, *Le droit à l'autodétermination au Sahara occidental*, p. 143

TABLE DES MATIERES

Introduction 7

PREMIERE PARTIE : LA SOCIETE DES CAMPS
- Le peuple sahraoui existe-t-il ? 17
- Les Sahraouis, un peuple sans territoire..... 25
- Désert brisé : les frontières du Sahara Occidental 43
- Le rôle de la révolution dans la construction identitaire sahraouie 53
- De la tribu au peuple : le rôle paradoxal de l'oubli dans les constructions identitaires..... 65
- La reconnaissance du peuple sahraoui : enjeu politique d'une construction identitaire..... 77
- Le temps de l'attente dans les camps de réfugiés..... 87
- Le rôle de la femme au Sahara Occidental..... 97
- L'institution de la famille à l'épreuve de l'exil..... 109
- La revanche des femmes : de la patrilocalité à la matrilocalité..... 119
- L'enfant sahraoui : enjeu d'une révolution 127
- Système de parenté sahraoui : l'impact de la révolution.. 137

DEUXIEME PARTIE : LA SOCIETE PRE-REVOLUTIONNAIRE
- Répartition de l'espace et hiérarchie chez les Rgaybat.... 169
- Le blanc de la carte : pratiques et représentations des officiers méharistes. Mauritanie 1933-1935 183
- Le cheikh comme premier point d'ancrage du pouvoir politique sur l'espace nomade..... 193
- Ismaël ould Bardi : héros de la résistance saharienne..... 205
- Du modèle aux pratiques : ambivalence de la filiation et de l'alliance 217
- Mauresques 235

ANNEXE
- Chronologie du conflit du Sahara Occidental 249
- Sources..... 257
- Glossaire 264

D’après M. O. Hinz, *Le droit à l’autodétermination au Sahara occidental*, p. 143