Forum des livres 1999 : Anthropologie sociale et ethnologie

Hélène Claudot-Hawad

▶ **To cite this version:**

Hélène Claudot-Hawad. Forum des livres 1999 : Anthropologie sociale et ethnologie. Annuaire de l'Afrique du Nord, 2000, 38, pp.391-447. 10.34847/nkl.cbb1va90 . halshs-04334222

HAL Id: halshs-04334222
https://shs.hal.science/halshs-04334222

Submitted on 10 Dec 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

ANTHROPOLOGIE SOCIALE ET ETHNOLOGIE

*Coordonné par Hélène Claudot-Hawad**

Les publications scientifiques de l'année 1999 reflètent, dans leurs thématiques et leurs espaces d'investigation, nombre de questions soulevées par l'actualité maghrébine récente ou encore par celle des rapports entre Maghreb et Europe.

Ainsi, les titres concernant l'islam sont abondants et abordent ce domaine sous ses différentes facettes : religieuse, sociale, politique, culturelle, rituelle, historique, avec une attention marquée pour l'articulation du religieux au politique et à l'État.

Le phénomène de la « violence » fait l'objet de nouvelles problématiques à la frontière de l'anthropologie sociale et de la science politique (J. Hannoyer, *Guerres civiles*, Paris, Karthala). La situation algérienne fournit matière à analyse pour diverses publications (A. Zaoui, *L'empire de la peur : introduction à la culture du sang en Algérie et dans le monde arabe*, St Julien Molin Molette, J. P. Huguet).

On relève une série significative de contributions de type monographique ou historique concernant les modèles confériques et leurs implications dans l'espace politique (R. Boubrik*, *Saints et sociétés en islam. La confrérie ouest-saharienne Fâdiliyya*, Paris, CNRS ; R. Bellil, *Les oasis du Gourara (Sahara algérien), Le temps des saints*, Louvain, Peteers). D'autres études s'attachent au rôle de certaines de ces formations confériques dans le domaine thérapeutique (A. Chlyeh*, *Les Gnaoua du Maroc. Itinéraires initiatiques, transe et possession*, Paris, La Pensée sauvage).

Plusieurs ouvrages sont consacrés à l'analyse des rituels liés au sacrifice musulman (P. Bonte, A.M. Brisebarre et A. Gokalp (dir.)*, *Sacrifices en islam. Espaces et temps d'un rituel,* Paris, CNRS-Éditions ; A. Kanafani-Zahar, *Le mouton et le mûrier. Rituel du sacrifice dans la montagne libanaise*, Paris, PUF).

---

* Chercheur au CNRS-IREMAM. (L'astérisque qui suit les noms d'auteurs dans le texte ci-après signale que leur ouvrage a fait l'objet d'un compte rendu dans cette rubrique).

De même, la dynamique des études sur le champ amazigh (ou berbère) [1] se maintient et même s'accroît en relation, plus ou moins directe, avec la tension vive entre populations berbérophones et États, avec le développement des mouvements de contestation (Ali Guenoun, *Chronologie du mouvement berbère. Un combat et des hommes*, Alger, Casbah) et, en particulier, avec le soulèvement armé touareg de 1990 à 1999 qui a fait couler beaucoup d'encre.

Parallèlement à la revendication linguistique amazighe dans le cadre de l'action politique, les parutions scientifiques restent nombreuses en linguistique (accompagnées de la production de grammaires et de dictionnaires) ainsi qu'en ethno-linguistique.

Plus largement, des réflexions intéressantes sont élaborées sur la question des rapports entre langue et pouvoir, politique linguistique et État-nation (M. Benrabah, *Langue et pouvoir en Algérie. Histoire d'un traumatisme linguistique*, Biarritz/Atlantica, Paris/Séguier, 349 p. ; A. Boukous, *Dominance et différence : essai sur les enjeux symboliques au Maroc*, Casablanca, Le Fennec ; Soukehal, *L'écrivain de langue française et les pouvoirs en Algérie*, Paris, L'Harmattan).

La parution d'ouvrages concernant la littérature orale berbère, avec une prédominance du répertoire kabyle, poursuit son expansion. Par rapport au caractère pléthorique de cette production, seuls quelques ouvrages cependant sont réalisés avec un projet analytique explicite ou encore en version bilingue (Bounfour A., *Introduction à la littérature berbère 1. La poésie*, Paris, Louvain, éd. Peteers ; C. Lacoste-Dujardin, *Contes merveilleux de la Kabylie : contes kabyles d'antan des Ait Jennad Labh'ad*, Aix-en-Provence, Edisud). Parmi les nombreuses publications concernant des pièces variées de la littérature orale, généralement en traduction et destinées à un public plus large, beaucoup conservent un intérêt documentaire doublé parfois de qualités esthétiques, en s'attachant à restituer la beauté narrative des œuvres (S. Ait Mohamed, *Contes magiques de la Haute Kabylie*, Marseille, Autre temps ; M. Grim, *Contes et légendes kabyles du Djurjura*, Troyes, Cahiers bleus...).

Certaines approches contribuent à replacer l'énonciation de ces contes dans un contexte symbolique riche en privilégiant l'étude des rites (Makilam, *Signes et rituels magiques*, Aix-en-Provence, Edisud). Le lien entre rites, organisation pastorale et production de normes juridiques est une trame d'interrelations que propose M. Mahdi dans sa thèse sur les *Pasteurs de l'Atlas : production pastorale, droit et rituel* (Casablanca, Fondation K. Adanauer).

Les ouvrages parus sur le monde touareg se divisent en deux tendances théoriques claires.

La première s'inscrit dans le paradigme évolutionniste. Selon un schéma classique, utilisé à l'époque coloniale et largement réinvesti par les États africains modernes, se trouve ici reprise, comme grille d'analyse, l'opposition de « nature » entre des sociétés vues les unes comme archaïques et les autres comme « avancées », les premières étant tribales, parentales, segmentaires, tandis que les secondes ont atteint le stade supérieur de l'État et du politique. Ces ouvrages présentent les formations politiques touarègues comme des

1. Voir la liste détaillée des titres parus dans la bibliographie berbère annotée de Claude Brenier-Estrine, consultable sur le site de l'IREMAM.

sortes d'isolats, des entités inadaptées au monde moderne, repliées sur elles-mêmes et ignorant les autres sociétés qu'elles auraient finalement découvertes à l'occasion de faits nouveaux : « les récents mouvements de rébellion ont permis la découverte réciproque de populations entre le Sud et le Nord qui jusque-là s'ignoraient » (Boilley, 1999, dans *Études rurales*). Il est intéressant de constater à quel point la logique analytique déployée dans ces ouvrages face à la question des minorités ou des communautés qui ne sont pas nationales correspond trait pour trait au discours des autorités étatiques. La plupart de ces approches - dont deux font ci-dessous l'objet d'un compte rendu détaillé - sont publiées par le même éditeur (Karthala) dans la collection « Hommes et sociétés », ce qui renforce leur cohérence également sur le plan éditorial : P. Boilley*, *Les Touaregs de l'Adagh. Dépendances et révoltes : du Soudan français au Mali contemporain* ; A. Bourgeot (éd.)*, *Horizons nomades en Afrique sahélienne* ; J. Grégoire, *Touaregs du Niger, Le destin d'un mythe*, et un ouvrage de J. Dubief, spécialiste du climat, sur *L'Ajjer, Sahara Central,* issu de travaux plus anciens mais publiés tels quels, ce qui donne lieu, au sujet des caractéristiques de la société touarègue, à des passages naturalistes et des typifications saisissantes : ainsi au sujet de la présomption de « saleté » des Touaregs, l'auteur précise que « ces opinions demandent à être nuancées. Les Touaregs ne sentent jamais mauvais des pieds » (p. 36), ou encore à propos des « qualités de la femme targuia » : « Elle est très curieuse et aime se faire admirer par les étrangers. Elle est capable d'amour et comme Dassine oult Ihemma [...] peut préférer un homme moins influent à un guerrier puissant qui la désire » avec, en note, une précision qui illustre parfaitement les présupposés sous-jacents à ces « observations » datées : « Il s'agit là d'un comportement essentiellement féminin, déroutant pour un homme, affectant toutes les classes de la société, qu'elles soient blanches, jaunes ou noires ».

La seconde tendance au contraire aboutit à déconstruire ces modèles anciens en s'interrogeant notamment sur le fonctionnement du politique dans ces sociétés de désert, et en analysant, dans leur complexité et leurs transformations, des systèmes d'organisation sociale (qui se caractérisent par leur syncrétisme et leur fluidité) et la multiplicité des réseaux à travers lesquels la circulation des biens, des hommes, des valeurs, des savoirs et des pouvoirs, s'est opérée selon les périodes (voir P. Bonte et H. Claudot-Hawad [2], *Savoirs et pouvoirs au Sahara. Formation et transformation des élites du monde nomade chez les Touaregs et les Maures*, Nomadic Peoples 1998, Issue 2, Berghahn). Ces études montrent que, dans le contexte pré-colonial, l'idée de communautés « isolées » ou encore celle d'un ordre statutaire figé et immuable n'ont que très peu de pertinence.

Parmi les entreprises de déconstruction théorique et sur un domaine de vaste amplitude, soulignons la traduction française de l'ouvrage ambitieux et stimulant de G. Goody*, *L'Orient en Occident*, Paris, le Seuil (traduit de l'anglais), qui repose sur l'investigation dans le long terme de différents domaines invoqués à l'appui de la thèse du « développement inégal ». Il s'agit d'interroger « la pertinence de notre analyse de la rationalité occidentale, du

2. Voir le compte rendu critique de cet ouvrage dans *l'Annuaire de l'Afrique du Nord* 2000.

commerce occidental, de la famille occidentale, et des liens que nous établissons généralement entre ces phénomènes et ce que nous appelons abusivement "modernisation", "industrialisation" ou "capitalisme" » (14-15).

Sur le processus d'arabisation du Nord de l'Afrique, relevons, parmi les nouvelles publications, l'ouvrage collectif et pluridisciplinaire de J. Aguade, P. Cressier, A. Vicente (eds), *Peuplement et arabisation au Maghreb occidental*, et la contribution également de P. Bonte* qui aborde cette question d'un point de vue anthropologique dans une partie de sa thèse de doctorat sur *L'émirat de l'Adrar. Histoire et anthropologie d'une société tribale du Sahara occidental*.

Les rapports de genre demeurent au centre de diverses approches et problématiques, enrichies dans le champ de l'anthropologie sociale par les apports théoriques des recherches novatrices menées par Françoise Héritier sur la valence différentielle des sexes (voir P. Bonte*, *op. cit.* ; N. Mohia-Navet, *De l'exil : Zehra, une femme kabyle : un essai d'anthropologie*, Genève, Goerg...).

Aux productions scientifiques, s'ajoute une part importante de travaux réalisés par des non spécialistes, des acteurs qui se livrent à un travail de reconstruction identitaire face à un présent traumatisant dans l'espace maghrébin. Bien que ces auteurs, le plus souvent, ne disposent pas d'outils d'analyse pertinents et aient tendance à idéaliser une culture dont ils ont été dépossédés, leurs publications basées sur la mémoire (récits de vie, témoignages) révèlent un mal-être, une souffrance, liés à un déni identitaire qui devrait interpeller davantage les chercheurs.

L'émergence de publications concernant la mémoire confisquée, celle des minoritaires privés d'audience et d'écho, se manifeste cependant, même si elle reste timide dans bien des secteurs.

Ainsi, une série d'études touchant aux émigrés proposent une lecture nouvelle des événements impliquant le point de vue des acteurs sociaux, une « refondation », comme la nomment P. Milza et E. Temime, au terme d'un exercice où « il importe à la fois de déconstruire et de prendre en compte cette mémoire vivante » (voir M. Cegarra, *La mémoire confisquée : les mineurs marocains dans le nord de la France*, Lille, P.U. du Septentrion ; L. Muller, *Le silence des Harkis*, Paris, L'Harmattan ; J.J. Jordi, M. Hamoudou, *Les Harkis : une mémoire enfouie*, Paris, Autrement).

Cette tendance fait en quelque sorte contrepoids à un mouvement de réédition massive des travaux de la période coloniale, entreprise à laquelle se livrent, plus ou moins explicitement, plusieurs maisons d'édition dans des collections variées. Ces travaux offrent certes des observations et des faits non négligeables, mais, en même temps, ils déploient des catégories et un cadre idéologique qui parfois, faute d'appareil critique suffisant, remettent en scène les théories les plus éculées et les plus rétrogrades de l'évolutionnisme et de la raciologie, motifs repris dans certaines productions récentes dues à des anthropologues de métier. Que penser de cette étonnante rencontre entre les discours directement liés au passé colonial de la France et ceux produits par certains de ses « scientifiques » ?

Enfin, notons que l'engouement pour les figures occidentales sahariennes (I. Eberhardt, C. de Foucauld, T. Monod...) continue à mobiliser des

énergies et se concrétise par une série de publications nombreuses, réitératives et souvent nostalgiques, célébrations défraîchies d'exploits d'un autre temps qui contrastent avec le silence entourant les visions des perdants de l'histoire coloniale, les Sahariens qui ne sont pas occidentaux.

BOILLEY Pierre, 1999, *Les Touaregs Kel Adagh. Dépendances et révoltes : du Soudan français au Mali contemporain*, Paris, Karthala, 644 p., ill., bib.

Un livre sur des « Touaregs remarquables » (p. 10)
ou comment chacun voit midi à sa porte

La publication de la thèse de P. Boilley (soutenue en 1994 à l'université de Paris VII-Denis Diderot) se présente comme un vaste et dense panorama de l'histoire des Kel Adagh de 1890 à 1992. Ce travail, de type monographique, est bâti de manière claire en quatre parties.

Le début de la première partie traite principalement de l'histoire, du peuplement de l'Adagh, région située à l'Ouest du Sahara, sur le territoire de l'actuel Mali. Des Touaregs s'installèrent en « vagues successives » dans cette zone et formèrent petit à petit un ensemble politique (p. 34 à 44). Au cours de l'exposé de cette genèse, l'auteur pose une question qui semble très pertinente (p. 53) : « ... les Kel Adagh formaient-ils alors [au moment de la pénétration coloniale] un véritable ettebel, un groupement politique à part entière ? Et si ce groupement existait, quelle était l'étendue de sa liberté vis-à-vis de ses voisins ? ». En d'autres termes, quelle place occupent les Kel Adagh dans la société touarègue ? La réponse à cette bonne question (p. 59) cependant laisse le lecteur quelque peu sur sa faim. L'auteur ne dégage pas d'idée forte sur l'organisation politique des Kel Adagh et encore moins sur celle de l'Ouest du monde touareg. Le mode de vie du groupe qu'il étudie était caractérisé par une « mobilité » et une « flexibilité » qui « s'étendait au domaine politique ». Cette souplesse du système serait d'après l'auteur à mettre en relation avec le contexte climatique difficile où il évolue (pluviométrie irrégulière entraînant une précarité de l'élevage). Si le contexte écologique avait une influence aussi prégnante sur la structuration du social et du politique, comment expliquer alors que l'on observe la même souplesse dans d'autres groupes touaregs et au-delà berbères, vivant dans des régions plus clémentes ? Ces deux notions de « mobilité » et de « flexibilité », sous la plume de l'auteur, semble être des stéréotypes occidentaux attachés au terme « nomade », très fortement connoté depuis la colonisation, et dont il fait d'ailleurs un usage immodéré jusqu'à déconcerter le lecteur (p. 467 : que peuvent bien signifier les formules « les signes d'appartenance à la communauté nomade » ou « les fonctionnaires d'origine nomade » ? Ne vaudrait-il pas mieux dire : « Les signes d'appartenance à la communauté touarègue » ? ou « les fonctionnaires d'origine touarègue » ?).

Les pages 74 à 86 exposent très bien les enjeux stratégiques que constitue l'Adagh au tout début du XX^e siècle. D'un point de vue touareg, l'alliance avec cet ensemble politique représente pour les Kel Ahaggar une ouverture vers le Sud et l'Ouest, et pour les *Iwellemmeden*, une ouverture vers le Nord et l'Ouest. S'agissant de l'administration coloniale, l'Adagh représente pour Laperrine une extension du territoire algérien vers le Sahel et pour

Théveniaut une incursion de l'AOF dans le Sahara. L'auteur montre comment les Kel Adagh ont su utiliser la rivalité entre Laperrine et Théveniaut pour gagner leur indépendance vis-à-vis des autres confédérations touarègues voisines. Ainsi, jusqu'à la page 153, P. Boilley analyse les conséquences des choix politiques de la fraction régnante Kel Adagh (les Kel Afalla) au début de la colonisation. En collaborant avec l'autorité française pour limiter les « rezzous » et « contre-rezzous » dont ils étaient les victimes, ils renforcèrent leur indépendance et parvinrent à limiter l'étendue de l'influence politique des confédérations *Iwellemmeden* et Kel Ahaggar sur leur région. C'est à cette occasion notamment qu'une partie des Kel Adagh gagna d'abord la sympathie, puis la confiance de l'autorité coloniale.

Le début de la deuxième partie (p. 157 à 193) détaille et analyse très concrètement les fiches de renseignements des « chefs » et les critères retenus par l'administration française pour être un « bon » ou un « mauvais » chef, en somme les conditions requises pour être un relais satisfaisant de l'autorité coloniale (voir à ce sujet également l'article nuancé de F. Camel (1988) au sujet d'un chef des Kel Intesar) [3]. Puis, l'auteur souligne, grâce à des exemples pertinents, que l'ambition coloniale ne fut jamais d'envisager un développement de cette zone. La scolarisation, l'amélioration de la situation sanitaire, bref l'investissement pour l'amélioration des conditions de vie dans l'Adagh, ne constituaient pas, à tout le moins, une priorité.

Jusque dans les années 1950, les Kel Adagh donnent l'impression d'être acquis à la cause coloniale. Cependant, l'opposition qu'Alla ag Elbasher manifesta montre bien qu'un décalage s'opère de plus en plus nettement entre ceux des Kel Adagh qui collaborent avec la France et le reste de cette confédération. Les stratégies de résistance (p. 249 à 257) que ce groupe met en place (comme, par exemple, pour échapper au paiement de l'impôt) montrent bien que l'emprise sur les chefs ne garantit pas l'adhésion de l'ensemble de la population. Par ailleurs, les conséquences de l'enfermement des Kel Adagh dans un cercle administratif furent terribles pour les possibilités de développement, voire tout simplement de survie. Les restrictions des aires de parcours eurent pour conséquence la perte de nombreuses têtes de bétail et l'appauvrissement des éleveurs. Ce maintien dans un espace réduit est d'ailleurs, à terme, tout aussi tragique dans les zones plus australes du monde touareg pourtant plus riches en pâturages. L'auteur n'insiste, à notre sens, pas assez sur le fait que l'ensemble de la société touarègue, une fois coupée de ses ramifications extérieures, à la fois politiques et économiques, ne peut que difficilement survivre.

Le bilan que l'auteur propose de cinquante ans de colonisation (p. 259 à 268) clôt cette deuxième partie. Il cerne bien les problèmes qui se présentent aux Kel Adagh et suggère des éléments de compréhension des crises à venir.

Exposer l'épisode de la révolte de 1963 (troisième partie, notamment p. 317 à 350) n'est pas chose facile. À l'origine, un simple accrochage entre le fils d'Alla ag Elbasher (Alladi) et des goumiers entraîna un embrasement de

3. « La construction coloniale d'une élite touarègue. Le cas des Kel Intesar, Soudan français (fin du XIX[e] siècle-années 1940) », *in* Bonte et Claudot-Hawad, *Nomadic Peoples* 1998, Issue 2 Berghahn U.K.

toute la zone. L'armée malienne comprit vite que les membres de cette révolte n'étaient pas qu'un petit groupe d'individus armés, mais qu'il s'agissait d'un soulèvement de l'ensemble de la population Kel Adagh. Incapable de capturer rapidement ses opposants, car déterminés et parfaitement à l'aise sur leur terrain, le pouvoir en place à cette époque opta pour une répression d'une rare inhumanité contre les civils. Cette stratégie du gouvernement fut réutilisée à peu près sur le même principe quelques années plus tard pour tenter de mettre fin à la rébellion armée de 1990. Les termes relevés page 336 dans *L'Essor Hebdo* (11 mai et 22 juin 1964) rappellent très cruellement ceux employés dans l'organe de propagande des milices para-militaires maliennes (*La voix du Nord*, n° 0) : « dissidents apatrides » et « minorité féodaliste Ifoghas ». On regrette d'ailleurs que l'auteur n'ait pas fait ce rapprochement. Dans le même sens, P. Boilley (p. 344) évoque la représentation d'une pièce de théâtre donnée à Kidal à l'occasion de la fête de l'indépendance de septembre 1964, où l'on voit « un Bellah sur la scène qui revendique ses bêtes dont s'est emparé son maître targui ». Cette scène reprend un thème cher à l'administration coloniale, celui de l'exploitation cynique et cruelle qu'exercent les nobles sur leurs dépendants.

Le ton de la répression est donné et quelques pages plus loin (p. 359), l'auteur montre que l'école malienne, dans cette zone sous haute surveillance devient un outil de propagande pour lutter contre « le féodalisme » dont se rendraient coupables les Touaregs.

La sécheresse acheva l'œuvre de déstructuration du groupe des Kel Adagh d'après l'auteur, de la société touarègue et de nombreuses autres sociétés sahariennes à notre sens. L'exil, voire l'exode, auquel furent contraints les Kel Adagh, n'est ni une spécificité de ce groupe, ni même une nouveauté. Dans le Gourma par exemple, de nombreux Imedédaghen après avoir perdu tous leurs troupeaux en 1984, vendirent ce qui leur restait et partirent s'installer en Arabie saoudite où leur communauté est importante jusqu'à l'heure actuelle.

La logique de l'auteur dans tout le livre est d'essayer de comprendre une succession d'événements du point de vue des Kel Adagh. Si cette démarche s'avère porteuse dans les trois premières parties du livre, elle est beaucoup moins convaincante lorsqu'il s'agit des pages concernant la rébellion. Enfermée dans son point de vue, l'analyse de l'auteur faute de perspective large, manque souvent de souffle et le lecteur averti frise parfois l'asphyxie. Réduire la rébellion touarègue à l'œuvre des Kel Adagh, c'est, à notre sens, manquer singulièrement la portée de l'événement. Les faits d'armes ne sont qu'un aspect d'un mouvement global de remise en cause et de contestation qui secoue, actuellement encore, la société touarègue, comme l'ont d'ailleurs montré de nombreux auteurs. Les références constantes à quelques Kel Adagh (Iyad ag Ghali, Amméra ag Fakri et Ibiyad ag Sidi) prennent parfois la tournure d'un hommage appuyé. Ainsi l'auteur (p. 411) ouvre son analyse de la rébellion de 1990 par cette phrase : « La révolte qui éclate avec l'attaque de Ménaka le 29 juin 1990 [en fait, il s'agit du 28 juin 1990], marque de façon éclatante le retour dans l'Histoire des Touaregs et, parmi ceux-ci, des Kel Adagh, véritables fers de lance du mouvement ». La tournure de la première partie de la phrase est maladroite et un esprit malveillant serait tenté de croire que, du point de vue de l'auteur, l'histoire n'a d'intérêt que lorsque les acteurs des faits

sont sur une pente ascendante. Même à genoux, les Kel Adagh ont aussi une histoire, P. Boilley s'est pourtant employé à nous le montrer. Les Kel Adagh, donc, sont le « fer de lance du mouvement ». La formule serait heureuse, si elle n'était pas directement empruntée à Iyad (p. 514) : « En réalité, objectivement, les Ifoghas sont le fer de lance de l'Adrar, et l'Adrar des Ifoghas, c'est le fer de lance des Touaregs du Mali en général. C'est une réalité ». La collusion est pour le moins totale. L'analyse des événements qui secouèrent le monde touareg dans son ensemble est-elle donc le point de vue de P. Boilley ou celui d'Iyad ag Ghali, rapporté et mis en forme par P. Boilley ? L'absence presque totale de mise en perspective, dans cette dernière partie, se ressent douloureusement. N'aurait-il pas été plus judicieux de croiser davantage les points de vue, et d'évoquer aussi des opinions divergentes à l'intérieur du groupe des Kel Adagh, mais aussi et surtout dans le reste de la société touarègue ? Est-il réellement possible d'analyser objectivement un événement de portée aussi large à partir du seul point de vue des Kel Adagh (et parmi eux de personnes qui ont joué un rôle sur lequel il faudrait revenir) ? Élargi au contexte des confédérations environnantes et de l'ensemble de la société touarègue, le propos de l'auteur aurait sans doute gagné en relief et en crédibilité.

Enfin, dans la terminologie même employée par P. Boilley, on ressent cette difficulté à situer la confédération des Kel Adagh dans un ensemble politique plus large et bien articulé. Quelle réalité sociologique recouvrent les termes de « groupement politique » (p. 97), « la communauté des Kel Adagh » qui devient à la fin de la colonisation « une société hors du monde » (p. 259) ? Les écrits sur l'organisation de la société touarègue avant la colonisation ne manquent pourtant pas.

Le choix de départ de n'étudier qu'une seule confédération, isolément, mais dans la longue durée, s'avère donc, par manque de rigueur méthodologique, décevant. En effet, le principe même de l'organisation confédérale touarègue repose sur un jeu extrêmement subtil d'alliances entre ensembles politiques si bien que la partie ne peut survivre sans le tout. L'auteur, en comprenant les Kel Adagh comme un isolat politique et donc en ignorant l'envergure du système confédéral touareg, ampute son analyse d'une grande part de réalité.

Catherine HINCKER

BONTE Pierre, *L'Émirat de l'Adrar. Histoire et anthropologie d'une société tribale du Sahara occidental,* Thèse de doctorat d'État, EHESS, Paris, 4 vol., octobre 1998, 2 352 p.

Ce travail imposant de plus de 2 300 pages est l'illustration exemplaire d'un genre en voie de disparition : la thèse d'État, monument couronnant généralement les années nombreuses d'une recherche dont les fondements, les développements et la synthèse sont exposés. Sur ce plan, le lecteur ne sera pas déçu. Cette thèse possède bien la double dimension monographique et théorique qui donne une densité toute particulière à ce type de production intellectuelle.

Centrée sur les structures sociales de l'Adrâr de Mauritanie et en particulier sur l'étude d'une formation politique particulière émergeant ici dans la première moitié du XVIII[e] siècle - « l'émirat » -, la démarche adoptée est à la fois diachronique et synchronique.

Le titre même de la thèse annonce certaines orientations centrales de la recherche. Bien que les termes d'histoire et d'anthropologie y figurent à égalité, P. Bonte rappelle à plusieurs reprises qu'il inscrit sa démarche sur le terrain anthropologique plutôt qu'ethno-historique ou historique. Le titre met également en valeur le concept de « société tribale » appelant une première interrogation. L'auteur précise qu'il utilise cette notion dans le sens de « forme d'organisation sociale au sein de laquelle les règles de parenté et d'alliance se développent sous forme de solidarités sociales et politiques, les *'asabiyyat* qu'évoquait déjà Ibn Khaldoun » (p. XI). Malgré cette référence khaldounienne privilégiée, P. Bonte annonce son intention de ne pas limiter le contexte de son étude au seul domaine maghrébin qui a souvent servi de cadre de références et se trouve marqué par un certain nombre de prismes en vigueur à la période coloniale, tels notamment l'opposition rigide entre Arabes et Berbères ou encore la valorisation de l'islam comme vecteur du politique. Son but est en effet de situer sa réflexion dans une perspective plus large, en la replaçant dans le contexte des structures sociales méditerranéennes.

La thèse s'organise en vingt chapitres qui se trouvent regroupés en quatre grandes parties. La première d'entre elles, intitulée « Mythes et histoire des origines », considère la manière dont les faits historiques ont contribué à modeler la société émirale, décryptant « les différents plans de l'historicité constitutive de l'ordre social de l'Adrar ». Sont analysés en particulier, dans une fresque dont les pièces sont interdépendantes, les temps fondateurs des Almoravides, la figure archétypale des populations Bavur rejetées dans l'archaïsme, l'émergence et l'utilisation de l'opposition entre Berbères et Arabes, l'évolution et l'expansion des réseaux commerciaux aux XVII^e^ et début du XVIII^e^ siècles ; enfin la formation de la société *zawiyya* dans l'Adrâr et la diffusion de la culture islamique au Sahara à travers l'organisation des confréries et la transformation de la structure sociale. L'approche se fonde en particulier sur l'exploitation d'un corpus systématique des traditions orales qui se révèle très riche. Les modalités de constitution et de fonctionnement de « l'émirat de l'Adrar » du milieu du XVIII^e^ siècle au XIX^e^ siècle sont analysées en profondeur dans la deuxième partie de la thèse, la plus longue, où sont étudiés les mutations des structures « factionnelles », le développement du système tributaire, l'instauration du système des ordres, la permanence du modèle tribal, les fonctions de la généalogie et la médiation rituelle du genre, les codes sociaux de la violence, du défi et de la protection, pour déboucher sur le problème de la nature du pouvoir politique dans cette société. La troisième partie, « Islam, pouvoirs et société » concerne la même période, mais l'aborde en priorité sous l'angle de l'évolution économique et sociale de l'Adrâr en rapport avec certains mouvements d'idées. Enfin, la quatrième partie, « L'Adrâr sous la colonisation », traite de manière détaillée des faits qui en l'espace d'un siècle aboutissent à la profonde déstructuration de la société émirale, et finalement à sa disparition.

Dans le cadre restreint de ce compte rendu, je ne pourrai revenir systématiquement sur toutes les pistes ouvertes par P. Bonte et sur la moisson de données qu'il fournit dans des domaines variés (historique, social, parental, culturel, symbolique, démographique, économique, politique...). J'ai donc choisi de mettre l'accent sur certains points qui me paraissent particulièrement intéressants et stimulants dans la comparaison qu'ils suscitent avec les modèles, à la fois proches et différents, du monde touareg voisin, berbérophone et

à dominante matrilinaire. Je m'attarderai en particulier sur les deux premières parties de cet énorme travail.

Dans une perspective clairement anthropologique, P. Bonte s'est attaché à dégager les principes structurants des discours historiques dans leur diversité et passe au crible les réaménagements variés de diverses catégories identitaires comme *hassan, znaga, bavur...* (p. 39). Au dossier présenté sur les Bavur, populations anciennes dénommées ainsi par les voyageurs européens dès leur arrivée sur les côtes d'Afrique, il manque une pièce intéressante, probablement utilisée par ces observateurs : en effet, les noms de Bavares, Babares ou Baveres sont connus par les textes latins des IIIe, IVe et Ve siècles, pour désigner des peuples présentés tantôt comme des nomades tantôt comme des sédentaires de la Maurétanie Césarienne, lieu certes éloigné de l'Adrar mauritanien, mais donnant à réfléchir sur le sens de ce nom (voir *Encyclopédie berbère*, t. IX). Les Bavur, associés à des sites anciens, comportant sources, palmeraies sauvages, ruines d'habitat en pierre, tombes mégalithiques, apparaissent comme une couche ancienne de peuplement qui a été réorganisée dans le cadre de nouvelles structures sociales ou, comme le dit l'auteur, « tribales » (p. 102). Une hypothèse intéressante est avancée au sujet de cette appellation de bavur, souvent rattachée au fait d'être « païen » et, d'autre part, partagée par certains groupes soudanais : elle pourrait correspondre à la perpétuation de courants ibadites dans un environnement majoritairement sunnite et soufiste, les divers courants spirituels correspondant à des intérêts économiques et politiques divergeants.

De même, l'auteur revient longuement sur les traditions qui légitiment *a posteriori* l'ordre social et politique, comme la référence fondatrice aux Almoravides, largement reconstruite dans un moule arabe et musulman. Il remarque que des sociétés soudanaises voisines comme les Wolof font un usage similaire de ce mythe d'origine (p. 62) et montre que l'image de la *jihad* conquérante que les Berbères sahariens auraient exercée sur les sociétés soudanaises ne traduit pas le caractère changeant des relations entre les diverses formations sociétales selon les époques. En fait la conversion apparaît souvent comme une « reconversion » ou une lutte en courants d'influence différents. Aussi, pour comprendre le développement du mouvement almoravide dans sa double dimension politico-militaire et religieuse, il apparaît nécessaire de « le resituer dans le contexte des compétitions religieuses, politiques et économiques qui impliquent les grandes dynasties maghrébines et dans lesquelles Kharidjites, Ibadites en particulier, jouent un rôle central du fait de leur poids économique et de leur influence sur les tribus berbères » (p. 65).

En confrontant diverses interprétations historiques, P. Bonte dégage des « indices » qui lui paraissent confirmer que l'unité politique et militaire qui a caractérisé le mouvement almoravide a été inspirée par des « modèles empruntés à la tradition islamique » (p. 70). Parmi ces traits, on trouve par exemple l'organisation militaire des Almoravides et leur manière de combattre en rangs serrés ; ou également la construction d'une ville égalitaire dont aucune maison ne doit dépasser des autres (p. 68) ; ou encore les thèmes de la sainteté (p. 72).

Les interprétations du caractère arabo-musulman de ces modèles, certes revendiquées par la société locale, ne paraissent pas si naturellement convaincantes. La construction de la cité égalitaire par exemple peut effectivement incarner une revendication « cohérente avec l'idée de constitution de la

'umma » comme le fait remarquer P. Bonte. Est-elle pour autant empruntée ? Son appellation même de *aretnenna* (p. 69) aurait mérité d'être commentée puisqu'en berbère, elle signifie de manière significative « notre chose », dans le sens de « res publica ». Pourquoi un concept aussi essentiel, s'il était véritablement absent de la pensée politique locale et résultait d'un emprunt au monde arabo-musulman, aurait-il perdu sa forme linguistique originelle ? En fait, il existe en berbère, et notamment en touareg, un champ sémantique extrêmement riche (bâti en particulier autour de la racine *GD* exprimant l'égalité), pour désigner divers lieux publics ou entreprises collectives à caractère sacré (*agedir, igenjiren, igujar, tegdudt*...) renvoyant toujours à l'idée de la nécessaire parité des entités collectives ou individuelles qu'ils réunissent, principe structurel fondamental dans les représentations de l'ordre social et cosmologique. Sa prise en compte dans une analyse de ce type aurait enrichi le débat et relativisé les références au seul modèle arabo-musulman.

De même, si l'analogie entre l'organisation de la prière collective et le combat est une hypothèse applicable chez les Maures, rendant solidaires la forme et le sens de ces gestes, il n'en est pas de même dans les sociétés berbérophones voisines et, parmi elles, la plus proche, celle des Touaregs. La manière de combattre en rangs serrés et sa signification apparaissent ici travaillées ou retravaillées dans le cadre des représentations de l'honneur guerrier, plutôt que dans celui des combattants de la foi. Ces pratiques d'ailleurs observées dans beaucoup de sociétés berbérophones ont été mises en œuvre jusqu'à la récente période coloniale. Ainsi en 1874, Robin écrit au sujet d'une opération militaire menée en Kabylie : « Dans certains retranchements, nos soldats trouvèrent des hommes nus jusqu'à la ceinture, vêtus seulement d'une courte culotte de bure et qui s'étaient attachés les uns aux autres par les genoux au moyen de cordes, pour ne pas reculer ; c'étaient les *imsebblen* ; il fallut les tuer sur place à coup de baïonnette ». Combattre le genou en terre avec seulement deux issues possibles : la victoire ou la mort, incarnait la seule façon noble de se comporter dans l'action guerrière au début du siècle en pays touareg (voir la rubrique *afud*, « genou », *in Encyclopédie berbère*). S'agit-il là encore d'un « emprunt » aux préceptes militaires du prophète ? Attirons simplement l'attention sur le fait que cette gestion de la guerre est liée dans le monde touareg à un système de représentations symboliques qui touche à tous les aspects de la société, et qu'il ne saurait caractériser la société maure ni dans son arabité ni dans son islamité... On peut en dire autant sur les lois de la guerre qui empêchent de poursuivre les vaincus, d'achever les blessés ou de prendre les biens de l'ennemi défait, et qui ne sont pas réductibles aux valeurs de l'islam comme le prouve la comparaison une fois encore avec le monde touareg. Un autre thème central, celui du martyr nécessaire à l'établissement de la vraie foi, se décline à nouveau du côté touareg, mais relié à des nécessités d'ordre cosmologique qui n'empruntent pas pour s'exprimer le registre islamique (voir le thème du « sacrifice de soi », *in* Claudot-Hawad, 1998) [4].

De même, si le portrait archétypal d'Abdallah ibn Yasin (p. 75) - construit à partir d'un certain nombre de traits comme la retraite spirituelle et ascétique,

4. La hiérarchie des savoirs et des pouvoirs dans la société touarègue pré-coloniale et la recomposition des rôles socio-politiques pendant la guerre anticoloniale et après la défaite, *Nomadic Peoples*, 1998, Issue 2, Berghahn, Oxford, 17-38.

la construction de la cité égalitaire, le rapport avec le pouvoir temporel, les miracles - se situe au cœur de la tradition maure, il se retrouve tout autant dans les sociétés voisines qui ne se revendiquent pas nécessairement arabo-musulmanes : cette figure par exemple rappelle trait pour trait celle de l'*aggag* touareg, intercesseur entre le visible et l'invisible qui gère le sacré sur un mode non musulman. Rappelons également que l'occurrence de ce terme *aggag* comme nom propre, ou du moins interprété comme tel, est d'une fréquence remarquable au Sahara et se retrouve notamment dans l'histoire des Almoravides [5].

À l'inverse du schéma historique habituel qui se focalise sur les influences nord-sud, l'auteur avance l'idée intéressante de mouvements sud-sud et sud-nord. Ainsi, après une brève irruption des troupes almoravides au sud, « les Berbères sahariens sont sous l'influence politique des populations soudanaises organisées en puissants royaumes, avant même que se constitue l'empire du Mali » (p. 168). Pour étayer cette hypothèse, l'exemple est donné d'un chef, sans doute soninké, qui « impose sa supériorité aux Sanhaja des contrées voisines dont curieusement il semble d'ailleurs partager le mode de vie nomade » (p. 168) et les habitudes culturelles, comme le port du voile (p. 191) : comment expliquer cependant l'adoption de ce modèle nomade sans une hégémonie nomade ? Ce fait soulève la question de l'interprétation de la « préséance » que l'auteur arabe cité (Yakût, début du XIII[e] siècle) accorde au chef en question : s'agit-il d'un « chef-arbitre » (dont la fonction serait comparable à celle du « sultan » de l'Aïr dont la figure se manifeste dès le XV[e] siècle comme un étranger dont le statut est assimilé à celui de l'esclave et qui par définition est sans pouvoir autre que celui d'arbitrer) ou au contraire d'un chef suprême à pouvoir coercitif, à la façon des sultans orientaux ? Cela n'invalide pas l'idée des influences soudanaises, mais cet argument en l'occurrence est impuissant à les démontrer.

Finalement, au-delà des hypothèses sur le sens des mouvements d'idées, l'intérêt de cette première partie est bien de montrer le « télescopage » des traditions historiques manifestant le souci local de maintenir une continuité avec la tradition almoravide et de s'ancrer dans l'islam. La fabrication de cette continuité passe par le processus d'arabité et le travail idéologique sur le *nasab* qui s'est poursuivi jusqu'à présent.

Il est intéressant de constater que ce motif historique est traité tout autrement du point de vue touareg ; si l'ascendance almoravide est revendiquée par une partie de la société, une considération critique y est toujours associée : l'idée que toute personne qui instrumentalise les armes de l'ennemi (ici l'idéologie islamique) risque la « métamorphose » identitaire et à terme l'affaiblissement ou la disparition. Ainsi au contraire du sens prêté en hassaniya au nom de Lamtun, « le fort » qui serait l'ancêtre des Lamtuna (voir sur ce thème également Ould Cheikh [6] ; Villasante de Beauvais [7]), l'appellation

---

5. Claudot-Hawad, 1996, « Ordre sacré et ordre politique chez les Touaregs de l'Aïr », *in* Ferchiou (ed), *L'Islam pluriel au Maghreb*, Paris, CNRS.

6. 1985, *Nomadisme, islam et pouvoir politique dans la société maure pré-coloniale. Essai sur quelques aspects du tribalisme*, Thèse de sociologie, Paris V ; 2000, *Contribution à l'étude anthropologique et historique d'une identité culturelle ouest-mauritanienne*, Habilitation, Paris, EHESS.

7. 1998, *Parenté et politique en Mauritanie*, Paris, L'Harmattan.

dérivée de *Ilemteen*, qui dans l'Ajjer désigne des groupements nobles sans suzeraineté, est associée à la faiblesse et à l'effondrement : s'y opposent dans les référents collectifs « ceux qui n'apprennent pas » - Iwellemmeden - c'est-à-dire ceux qui dans ce contexte ne se sont pas « soumis » aux valeurs de l'extérieur (ici l'islam et l'arabité), et représentent un modèle héroïque privilégié.

P. Bonte s'attache à cerner les transformations de la structure sociale, entre le XV^e^ et le XVII^e^ siècle, qui aboutissent à l'établissement de deux catégories sociales : Arabes et Berbères. À cette période, les échanges régionaux se densifient, correspondant à un certain retrait du grand commerce transsaharien. La continuité et le renouvellement de la culture islamique saharienne se seraient alors effectués dans le cadre de la société qsurienne avec la diffusion des influences sharifiennes et soufies. Sur le plan politique, la « séparation » des pouvoirs est promue et la vision islamique du pouvoir s'instaure avec l'idée d'une autorité qui mette fin à « l'injustice » (p. 582), revendication qui renvoie notamment aux pratiques de prélever un tribut sur des musulmans.

Les modalités de constitution et de fonctionnement de « l'émirat de l'Adrar » se mettent en place du milieu du XVIII^e^ siècle au XIX^e^ siècle. Concernant l'organisation du politique, malgré les divergences de points de vue observables entre les différents auteurs « mauritanistes », certains thèmes apparaissent récurrents sur l'émergence d'une structure politique nouvelle des émirats, correspondant à la réorganisation hiérarchique des catégories sociales *hassan, zawaya, znaga*. Ainsi, bien que la parenté entre les structures factionnelles et les structures émirales soit soulignée - les secondes résultant de la transformation des premières -, l'idée d'un changement qualitatif (p. 730, 734...), d'un changement de registre ou même d'une « rupture » (p. 600) entre les deux modèles est partagée (voir par exemple Ould Cheikh, 2000) : le pouvoir cesse d'être une affaire de famille pour devenir une affaire d'État (p. 684), s'inscrivant dans le schéma classique de l'évolution des sociétés.

L'opposition de « nature » entre les deux structures n'est pourtant pas si aisément démontrable, les critères avancés reposant essentiellement sur l'idée d'une stabilité et d'une extension d'ordre supérieur. Ainsi, P. Bonte relève le changement de forme de l'organisation factionnelle avec l'existence « stable » d'un titre émiral, la « fixation » de nouvelles hiérarchies et la transformation de la « nature » de l'ordre social. Selon l'auteur, la mise en place de différences statuaires hiérarchiques est la condition (et non la conséquence) du développement des relations tributaires (p. 832) - qui prennent un caractère « permanent » et un contenu défini (p. 750). Ce processus débouche sur le système des ordres, caractéristique de la société émirale. Notons cependant que l'on retrouve cette division tripartite (guerriers, religieux, tributaires) également du côté touareg, de même que l'assemblée, présentée par P. Bonte comme une institution propre aux tributs *zawaya* (p. 846), mais appelée en touareg non pas du terme arabe djemaa, mais berbère : *asagawar* (voir la rubrique « Assemblée », *Encyclopédie berbère*). Parmi les critères qui jouent, dans l'autonomisation du pouvoir émiral, la relation entre l'émirat et le sacré est considérée fondamentale (p. 735). Dans ce contexte, se construit la figure de référence du *wali* dans laquelle se reconnaît la communauté des croyants

(p. 584). Enfin, la constitution des émirats crée les conditions d'émergence de la catégorie des *zawaya* qui peut disposer d'une nouvelle autonomie statutaire et politique (p. 855). Cependant, le portrait de ce personnage social émergent, le *zâwi*, ne paraît pas spécialement original dans l'espace culturel large des sociétés saharo-sahéliennes : il peut être comparé à celui de *l'aggag* qui chez les Touaregs administre le sacré dans un registre ni « émiral » ni musulman, et endosse très classiquement le rôle de contestation de l'ordre établi (843) au nom d'une nécessité qui ne se réfère pas à l'islam. En tant que représentant d'un ordre social particulier, il est à rapprocher également des *ineslimen* (littéralement « les musulmans ») formant une catégorie statutaire distincte dans certains pôles politiques touaregs, et plus largement à ces « personnages de l'entre-deux » (religieux, artisans, affranchis) qui jouent des rôles structurels fondamentaux d'arbitrage dans les différents modèles politiques touaregs [8].

On constate que la plupart des éléments avancés pour caractériser cette formation politique nouvelle de l'émirat se retrouvent du côté touareg, conduisant à s'interroger sur la validité même du concept utilisé et de certaines propositions logiques avancées dans le cas maure. Par exemple, la relation fonctionnelle établie entre le système des ordres et l'émirat (p. 870) est-elle tenable si l'on compare ce modèle à une formation politique proche, le sultanat d'Agadez - d'une envergure d'ailleurs nettement supérieure - qui s'est fondée précisément sur l'abrogation de la structure tripartite au profit d'un système plus égalitaire, le modèle des *ighollan*, d'une remarquable stabilité depuis le XV^e^ siècle (voir à ce sujet Agadez, *ighollan*, *Encyclopédie berbère*).

À ce propos, « l'extension » des rapports politiques et des alliances, notamment les liens entre les émirats, relevée par P. Bonte, apparaît bien modeste dans le contexte des autres formations politiques sahariennes comme certains pôles politiques touaregs dès le XV^e^ siècle. Sur le fait que l'émirat aurait représenté un « degré d'unité politique que ne connaît pas le monde touareg par exemple » (p. 745), je ne peux que renvoyer aux écrits qui depuis de nombreuses années démontrent le contraire [9]. En fait, comme je le soulignais déjà au sujet des travaux de A. W. Ould Cheikh, il est difficile d'admettre, sans preuves supplémentaires, que l'« organisation politique émirale » soit spécifique au monde maure : elle n'apparaît originale ni dans l'opposition guerriers/religieux sur laquelle elle s'appuie, ni dans son caractère supra-tribal, ni dans la forme de ses institutions. Seule la référence omniprésente et exclusive à l'islam et à l'arabité lui donne une tonalité particulière au sein de l'aire saharo-sahélienne, recours qui paraît s'apparenter davantage à motif légitimant tardif qu'à une « cause » fondatrice proprement dite.

---

8. Claudot-Hawad, 1996, Personnages de l'entre-deux : l'initié, l'*énad*, l'*aggag*, le soufi, *in Touaregs et autres Sahariens entre plusieurs mondes*, Aix-en-Provence, Edisud/Iremam, 223-238.

9. Voir notamment Claudot-Hawad (éd) 1990, *Touaregs, Exil et résistance* (Aix-en-Provence, Edisud) et 1993, *Le politique dans l'histoire touarègue* (Cahiers de l'IREMAM n° 7) ; Ag Attaher Insar, 1996, Les Touaregs, nageurs de l'infini, et Ag Eshim, 1996, à ceux qui ont faussé notre destinée (*in Voix solitaires sous l'horizon confisqué*, Paris, Ethnies), Walentowitz 1998, L'ignorance des Inesliman de la Tagaraygarayt par le pouvoir colonial. L'élite politique des « religieux » mise aux marges de l'histoire (*in Nomadic Peoples*, *op. cit.*), etc.

Après avoir étudié la transformation des structures factionnelles, le système tributaire et le système des ordres, P. Bonte s'attache à montrer de manière très intéressante comment le principe hiérarchique trouve son fondement dans l'alliance de mariage. Il considère que « cette hiérarchie est inscrite structurellement dans la règle d'interdiction de l'hypogamie féminine » rapportée à l'islam (p. 938). Sur cette hypothèse, je reprendrai les points d'une discussion ancienne avec P. Bonte. Si le caractère musulman de cette règle est certes revendiqué localement, il faut remarquer que son contraire - c'est-à-dire la possibilité pour une femme d'épouser un homme d'extraction inférieure - est également légitimé par la référence à l'islam chez les voisins touaregs et sert à justifier notamment les mariages entre femmes nobles et affranchis musulmans. L'obligation de l'hypergamie féminine ne relèverait-elle pas plutôt de la coutume locale ? Cette production de la hiérarchie ne serait-elle pas davantage liée aux pratiques d'alliance endogame comme l'a étudié lui-même P. Bonte ? (voir Bernus, Bonte, Brock, Claudot (éds), *Le fils et le neveu, Jeux et enjeux de la parenté touarègue*, MSH/Cambridge Univ., 1986).

L'analyse des mécanismes de l'alliance met en évidence « les nécessaires médiations féminines et le champ structurellement cognatique de la filiation » (p. 1108). L'auteur fait apparaître clairement le « rôle structurellement déterminant de la distinction des sexes [...] pour organiser le champ des relations sociales et les fondements symboliques et cognitifs de la société » (p. 1122), quand bien même le cognatisme reste masqué sous les affirmations masculines du droit patrilinéaire. En fait, ces médiations féminines, niées dans les pratiques et les représentations sociales, s'affirment nettement dans le champ des rituels (p. 1227). Ces observations fines conduisent P. Bonte à conclure que les positions masculines s'ordonnent en fonction de la référence aux valeurs féminines plutôt que l'inverse (p. 1125), vision originale développée sur la société maure et convergeant à nouveau de manière intéressante vers les structures du monde touareg.

Au XIX^e^ siècle, les échanges économiques évoluent. Si l'importance du commerce caravanier se perpétue, on assiste à la transformation de la nature et des modalités des activités commerciales, avec la formation d'un groupe de commerçants spécialisés. Les échanges se réorganisent au profit de la zone occidentale (Tafilalet) et orientale (Ghadamès) après la conquête de l'Algérie par la France. La difficulté de conserver l'accumulation du capital commercial et les biens fonciers (palmeraies) aurait conduit à utiliser une institution de la *sharia* du droit musulman : les dotations en *habus* (p. 1486), qu'il aurait à nouveau été pertinent, dans ce contexte saharien, de comparer à une institution proche, celle des biens indivis touaregs appelés *akh iddaren* (« le lait vivant ») et largement utilisés, aussi bien dans le monde nomade que sédentaire (c'est le mode d'appropriation et de gestion des biens en palmiers notamment) [10].

La transformation du système des échanges sahariens à partir du XVIII^e^ siècle aurait conduit au développement de l'autonomie des tribus *zawaya* et de leurs pouvoirs dans la société maure sous une forme nouvelle :

10. Voir notamment à ce sujet l'ouvrage collectif auquel P. Bonte a participé lui-même : *Hériter en pays musulman. Habus, Lait vivant, Manyahuli* (Gast éd), CNRS, 1987.

les mouvements confrériques. P. Bonte montre de manière intéressante l'articulation étroite du modèle tribal et du modèle confrérique qui s'appuient sur les mêmes principes de hiérarchie et d'égalité (p. 1568).

Les tribus *zawaya* jouent une fonction de contre-pouvoir politique et économique, situation que l'on peut à nouveau comparer à celle attribuée aux groupements religieux chez les Touaregs.

P. Bonte trouve dans ce contexte d'essor commercial et marchand de la société saharienne au XIX^e^ siècle les racines du nouveau rôle social et politique des tribus *zawaya* (p. 1571), rôle qui s'affirmera durant la colonisation. Il y associe également le développement des palmeraies lié à l'accroissement de la main-d'œuvre servile, et pose la question institutionnelle de l'esclavage en référence au code musulman, vision qui pourrait à nouveau être nuancée par la comparaison avec le monde touareg.

En conclusion, cette thèse extrêmement riche formule des questions théoriques de fond sur lesquelles l'apport de P. Bonte est incontournable. Parmi elles, l'articulation de la parenté et du politique, la nature de l'organisation émirale et du pouvoir en son sein, les transformations de l'ordre « tribal », le rôle des structures symboliques, le système duel récurrent, le rôle de l'islam... ont fait l'objet d'analyses d'une rare érudition. Celles-ci, cependant, me confirment dans la nécessité de poursuivre comme nous avons déjà tenté de le faire avec P. Bonte (voir à ce sujet Bonte et Claudot-Hawad 1998 [11]) la comparaison, de manière plus systématique encore, avec le monde touareg pour savoir si oui ou non l'émirat est une organisation politique particulière inventée par le monde maure dans sa fusion avec l'identité arabo-musulmane ou si, au contraire, ce sont les effets des perspectives spécialisées et historiquement déterminées, qui ont créé cette spécificité. J'opterai d'autant plus pour la deuxième solution que le problème de l'échelle - c'est-à-dire de l'espace d'influence politique, du volume de population, du nombre de tribus qu'englobait un émirat maure par rapport à un pôle politique touareg comme par exemple celui de l'Aïr au XIX^e^ siècle - me paraît avoir été négligée dans l'analyse comparée de ces systèmes. On voit à quel point il est intéressant d'approfondir l'analyse du politique, de sa nature et de son organisation dans ces sociétés nomades, question longtemps oblitérée ou mise à l'écart par la conjugaison forte de certains paradigmes dominants comme ceux de l'évolutionnisme, de l'anomie nomade, de l'anarchie berbère et de la capacité centralisatrice de l'islam.

Hélène CLAUDOT-HAWAD

BONTE Pierre, BRISEBARRE Anne-Marie et GOKALP Altan (dir.), *Sacrifices en islam. Espaces et temps d'un rituel,* Paris, CNRS-Éditions, 1999, 465 p.

« Fruit d'une longue réflexion collective », cet ouvrage a pour point de départ le constat d'un paradoxe : il n'y a pas à proprement parler dans la tradition musulmane de *théorie du sacrifice*, et moins encore, à la différence du judaïsme et du christianisme, de définition d'ordre dogmatique - le sacrifice ne relève pas de la Révélation coranique, mais de la tradition établie par le

11. Bonte et Claudot-Hawad (eds), *Savoirs et pouvoirs au Sahara*, Nomadic Peoples, Vol. 2 (n° 1/2), Berghahn, UK, 303 p.

Prophète, la Sunna. Pourtant le geste d'Ibrahim s'apprêtant à sacrifier son fils Ismaïl est une référence fondatrice : on en célèbre la mémoire au cours du pèlerinage du *hajj* et, le même jour, dans l'ensemble de la communauté musulmane lors de la fête annuelle du Sacrifice ou Grande fête. Et il existe une prolifération de rituels sacrificiels, à commencer sans doute par l'abattage des animaux destinés à la consommation.

Devant le faible intérêt que, à l'exception de J. Morgensten et J. Chelhod, le sacrifice en islam a suscité au XX^e^ siècle chez les anthropologues, les auteurs suggèrent que « c'est peut-être parce que ceux-ci doutaient qu'il y ait dans cette religion un « objet » sacrifice qui leur fournisse une lecture privilégiée du fonctionnement des sociétés qui la pratiquent » (p. 15). Ils se sont attachés pour leur part à établir un état de la question, en se demandant si un modèle du sacrifice en islam n'est pas décelable au-delà de la grande variété des rituels sacrificiels qui interviennent à toutes les étapes de l'existence individuelle ou aux temps forts de la vie collective, et dont plusieurs contributions rendent compte en présentant diverses situations contemporaines.

Ainsi que le souligne Pierre Bonte dans le premier des trois chapitres introductifs, il n'est pas possible d'identifier dans le sacrifice d'Ibrahim un pacte (une alliance) entre Dieu et l'humanité. Une telle interprétation, qui s'inscrirait dans la perspective de l'article fondateur d'Hubert et Mauss publié en 1899, selon lequel le sacrifice a pour fonction « d'aménager les passages », contredirait la conception radicale que l'islam a de la transcendance divine. Une conception qui exclut l'idée de médiations et de médiateurs (saints et *jnûn* qui occupent une place ambiguë dans les pratiques populaires) et, en particulier, la notion d'intercession. D'où la position soutenue par Pierre Bonte : le modèle ibrahimien reste inachevé ; comme le sacrifice célébré à l'occasion de la naissance d'un enfant, et comme l'abattage rituel lui-même, il signifie en fait la soumission à Dieu de l'homme, du père (du père d'un fils né d'une femme) en l'occurrence. Mais, selon des réinterprétations locales, en visant un rapprochement avec Dieu et une meilleure cohésion sociale, en instrumentalisant la victime, en se donnant pour destinataires des humains (des saints, alors que le sacrifice doit s'adresser à Dieu seul), les pratiques sacrificielles se situent souvent aux marges, lorsqu'elles ne sont pas nettement transgressives, recourant à des opérateurs qui se distinguent « des formes religieuses et sociales dominantes », femmes, groupes minoritaires, hétérodoxes...

Textes juridiques à l'appui, Hocine Benkheira analyse dans le chapitre suivant la mise à mort rituelle des animaux, dans laquelle, s'écartant en cela du rapprochement suggéré précédemment, il ne reconnaît pas une forme de sacrifice. Il y voit un montage qui permet de conforter la cohésion du groupe des croyants, en distinguant la victime rituelle et en marquant ainsi le partage qui doit séparer êtres vivants et objets inanimés, et que brouille le cadavre impur et impropre à la consommation.

Ensuite, Anne-Marie Brisebarre s'attache à la signification de la fête du Sacrifice, connue en France comme fête « du mouton » [12], à propos de

12. Anne-Marie Brisebarre (dir.), *La Fête du mouton. Un sacrifice mulman dans l'espace urbain*, Paris, CNRS-Éditions. (Voir le compte rendu critique dans *l'Annuaire de l'Afrique du Nord* 1998).

laquelle un ouvrage a récemment été consacré sous sa responsabilité. Son point de vue privilégie les pratiques et le discours ordinaire. Elle détaille les différents moments, ceux où le sacré prédomine et ceux, plus profanes, des préparatifs culinaires, puis de la bombance, des jeux voire des transgressions. Elle signale que l'inscription de la fête dans l'espace de la ville moderne en modifie les formes et le déroulement, en en faisant, dans le contexte d'un islam transplanté, un marqueur d'identité.

À la suite des trois chapitres introductifs qui forment la première partie du livre, quatre grands thèmes complémentaires sont abordés. La contribution de Françoise Aubaile-Sallenave à « Sacrifice et cycle de vie » consiste en un vaste inventaire des rituels de la naissance, très transversal dans l'espace et dans le temps, que vient enrichir l'article de Hayat Zirari où celle-ci, à propos du Maroc, souligne les rapports de force masculins-féminins qui s'y expriment ; Marie Virolle analyse quant à elle les systèmes sacrificiels observables en Kabylie et les figures de l'entre-deux qui leur sont liées, en mettant en lumière la place qu'y occupe le modèle du rituel funéraire. Avec le second thème, « Sacrifice et lien social », on voit notamment le rôle joué par les repas sacrificiels dans la sociabilité au Liban, que décrit Aïda Kanafani-Zahar, tandis que Mohamed Mahdi étudie les rites sacrificiels liés à la tranhumance dans le Haut-Atlas marocain, et que Pierre Bonte met en lumière la dimension contractuelle des sacrifices de protection dans la société maure. Le thème des « Sacrifices propitiatoires et thaumaturgiques » est illustré d'abord par Altan Gokalp qui traite des traditions turques, caractérisées par un fort syncrétisme et combattues à ce titre par les représentants de l'orthodoxie religieuse. Puis Pnina Werbner aborde les rituels de pèlerinage au Pakistan, en proposant la notion de sacrifice permanent. En insistant sur l'extrême diversité des pratiques, Liliane Kuczynski montre comment les actes sacrificiels - il s'agit de divers « gages », dons ou rétributions - constituent une part importante des prescriptions des marabouts africains de Paris. Le sang est au centre du dernier volet « Transgressions et recompositions », qu'il s'agisse de la société lébu (Sénégal) étudiée par A. Moustapha Diop, qui s'interroge sur la pertinence de la notion de syncrétisme, ou des Soudanais de Wad Madani qui, comme l'explique Sadok Abdelsalam, intègrent des figures de toutes origines dans leur culte *zâr*, ou, encore, des cultes de possession des Gnawa du Maroc auxquels Bertrand Hell consacre ses recherches et pour qui le sang sacrificiel « ouvre toutes les portes ».

En tentant de situer avec précision le sacrifice en islam par rapport aux autres systèmes religieux et en le confrontant aux approches anthropologiques générales ou spécialisées, mais en le replaçant également dans « le système global de l'islam », les auteurs témoignent, de façon probante, de leur souci de construire avec rigueur leur objet, mais sans s'en tenir à une vision restrictive, en donnant un aperçu de la diversité des formes, des situations et des logiques à l'œuvre. Dans le même esprit, l'islam « savant » n'est pas privilégié au détriment de l'islam pratique, et inversement, ni l'islam central (géographiquement) au détriment de la « périphérie », On l'aura compris, ce livre original, qui propose au lecteur une intéressante synthèse et des études de cas suggestives, assorties d'une riche bibliographie, d'un glossaire et de deux index constitue un ouvrage de référence.

Jean-Charles DEPAULE

BOUBRIK Rahal, *Saints et société en Islam. La confrérie ouest-saharienne Fâdiliyya*, Paris, CNRS Éditions, 1999, 206 p.

Cet ouvrage est une version partielle et remaniée de la thèse en histoire soutenue par R. Boubrik en 1997 (Université de Provence). L'auteur commence par constater que « les études sur l'islam développées ces dernières années ont été essentiellement consacrées à l'islamisme » (p. 7). Or d'après lui, la profondeur historique du fait islamique a été négligée, et en particulier le modèle religieux confrérique dans l'Ouest saharien qui, dès la fin du XVIII[e] siècle, est « un phénomène qui a dépassé par son impact la dimension proprement religieuse » (p. 7). R. Boubrik s'attache ainsi à analyser l'islam confrérique chez les *Bidân* (auto-désignation des « Maures ») à partir de l'exemple du groupement confrérique *Fâdiliyya*. Ce groupement est une branche de la *tarîqa* (confrérie) *Qâdiriyya* (p. 8), fondée dans le Hawd par Muhamad Fâdil, des Ahl at-Tâlib Mukhtâr, au début du XVIII[e] siècle. D'après Boubrik, grâce à son charisme religieux, Muhammad Fâdil réussit à mener des actions religieuses et politiques importantes au sein de sa *qabîla* (« tribu »), puis dans la région du Hawd. Plus tard, deux de ses fils, Sa'd Bûh et Mâ'al-'Aynayn, devinrent eux-mêmes des chefs confériques ; le premier au *Trârza* (sud-ouest mauritanien ou *gebla*) et le deuxième dans la Sâgiya al-Hamrâ' (Sahara occidental) (p. 8, p. 186).

Cet ouvrage historique manifeste une grande érudition, s'appuyant sur des textes manuscrits, des archives coloniales et des ouvrages divers.

L'auteur se pose trois ordres de questionnements : d'abord le contexte d'émergence de la confrérie en général et de la *Fâdiliyya* en particulier ; ensuite les modalités de transformation du « capital religieux en capital politique » et de l'acquisition légitime de l'autorité et du statut (p. 8) ; enfin le contexte et les modalités de la succession de Muhammad Fâdil. L'auteur précise d'ailleurs que le but du livre n'est pas tant de retracer l'histoire d'une confrérie religieuse, mais de souligner ses mécanismes de naissance et d'évolution, ainsi que son rôle politique et social (*idem*). Le texte retrace aussi bien l'histoire locale de la confrérie *Fâdiliyya* que celle de la « tribu » de son fondateur.

Après une section initiale (p. 10-26) consacrée à la question des sources écrites et orales, le livre est divisé en trois parties et dix chapitres. La première partie aborde le thème de la *Stratification sociale et modèles de religiosité* dans le Hawd (p. 29-64). La deuxième partie s'intitule *De la fondation d'une confrérie à la chefferie tribale* (p. 65-116). Enfin, la troisième partie est consacrée à l'examen de *L'expansion de la Fâdiliyya, l'ordre colonial et la question de la succession* (p. 117-184). Pour l'auteur, les éléments fondateurs de la sainteté de Muhammad Fâdil sont généalogiques (il est issu des Glagma, *qabîla shorfa*), culturels et charismatiques (p. 185) : « Il s'inscrivit ainsi dans un modèle d'ascendance souvent reproduit par des lignages saints du Maghreb » (*idem*). Le discours hagiographique souligne en particulier les « actes miraculeux et les prodiges du saint ». Plus généralement, Boubrik souligne l'interrelation étroite entre le cadre confrérique et tribal, ce qui l'amène à affirmer qu'« entre la *Fâdiliyya* comme *tarîqa* et les Ahl at-Tâlib Mukhtar comme tribu, il n'y a pas réellement de frontières nettes » (p. 186). Les rangs de la tribu s'élargirent ainsi du vivant du fondateur de ce que l'auteur appelle la « *tarîqa*-tribu » (*idem*). Cette entité double se différenciera seulement à la

mort de Muhammad Fâdil en 1797. La succession se fit dans le cadre parental, ce qui d'après Boubrik « reflète le caractère tribal de la *tarîqa* » (*idem*). Disons dès à présent qu'il s'agit là de caractéristiques qui ne sont pas particulières au cas des Ahl at-Tâlib Mukhtar-*Fâdiliyya* mais qui se retrouvent dans d'autres groupes « tribalo-confréries » chez les *Bidân* - Idaw'ali-*Tijâniyya*, Kunta-*Qâdiriyya*, Awlâd Abyayri-*Qâdiriyya*. Selon l'auteur, Sa'd Bûh wull Muhammad Fâdil (né en 1850-1851) transforma son héritage confrérique par la création d'une fraction tribale et s'installa au *Trârza* où il déploya son action politique et religieuse entre la fin du XIX^e^ siècle et le début du XX^e^ siècle. L'époque était, d'après Boubrik, dominée par la confrontation de trois modèles de légitimité : politique temporel, religieux classique et religieux confrérique (p. 186). L'autre fils, Mâ'al-'Aynayn (né en 1831) établit son autorité dans la Sâgiya al-Hamra (« alors hostile aux initiatives ambitieuses des hommes de religion ») à partir de modes différents : les alliances avec des tribus religieuses et d'autres forces politiques régionales, la fondation de la ville de Smara et la proclamation du *jihâd* [contre les Français] (*idem*). Enfin, pour Boubrik :

> « ... l'espace des hommes de confréries et leur influence ne furent ni limités, ni conditionnés par les frontières des rapports de parenté et de politique. Les hommes de confréries créèrent d'autres bases de solidarité et d'alliance, qui privilégiaient la cohésion religieuse confrérique au détriment de la solidarité lignagère. [...] Néanmoins, on ne peut occulter la place qu'occupèrent ces hommes de religion comme acteurs engagés dans la vie sociale et politique de leur époque. »

L'idée centrale du livre tient ainsi à souligner le rôle politique des chefs religieux et, ce faisant, elle s'oppose aux thèses gellneriennes sur le rôle « neutre » des « saints » maghrébins, adaptées par Charles Stewart au cas de la société *bidân* de Mauritanie. Tout cela est, bien entendu, très intéressant, mais il n'en reste pas moins que nous avons quelques difficultés à voir là des idées originales, traitées pour la première fois dans un travail contemporain.

En effet, il faut préciser d'abord que contrairement à ce qu'affirme l'auteur (p. 7-8), le thème confrérique n'est pas véritablement absent du champ des recherches sociales, du moins en Mauritanie. Ainsi, en dehors du fait qu'un auteur colonial, Paul Marty - le grand réorganisateur des traditions des *Bidân* - ait écrit une étude sur la *Fâdiliyya* (1916), il faudrait souligner surtout que le thème de l'islam et du pouvoir politique, y compris les aspects confrériques, ont été largement traités dans la thèse d'Abdel Wedoud Ould Cheikh (1985 [13]) et dans une publication partielle parue en 1991 [14]. Plus précisément, on ne peut pas passer sous silence le fait qu'une grande partie des modes d'analyses, des données, des thèmes et des hypothèses de travail présentés par Rahal Boubrik dans ce livre sont très proches de ceux présentés par Abdel Wedoud Ould Cheikh sur Shaykh Sidiyya al-Kâbir et les Awlâd Abyayri dans la troisième partie de sa thèse, non publiée, - *L'émir, le diable et le bon dieu* (1985 : 678-1007) - et dans son étude sur « La tribu comme volonté et

13. Ould Cheikh, « Nomadisme, islam et pouvoir politique dans la société maure pré-coloniale (XI^e^-XIX^e^ siècle) ». Thèse de doctorat de 3^e^ cycle en sociologie, Université de Paris V.

14. Ould Cheikh, « La tribu comme volonté et comme représentation. le facteur religieux dans l'organisation d'une tribu maure : les Awlâd Abyayri », in *Al-Ansâb. La quête des origines*. P. Bonte, E. Conte, C. Hamès et A.W. Ould Cheikh, 1991 : 201-238.

comme représentation. Le facteur religieux dans l'organisation d'une tribu maure : les Awlâd Abyayri », publiée en 1991. Ce dernier texte est en effet centré sur l'examen du rôle religieux et politique de Shaykh Sidiyya al-Kâbir (m. 1869), au sein de sa *qabîla*, qu'il réussit à unifier politiquement - de même que Muhammad Fâdil - grâce à sa « position éminente dans le système confrérique de la *qâdiriyya* où il reçut une « habilitation » (*ijâza*) des trois fils de ash-Shaykh Sîd al-Mukhtar [al-Kunti] [...] à transmettre « tout ce que leur père a transmis » (Ould Cheikh, 1991 : 205). Dans ces travaux, Ould Cheikh développe des questionnements sur le lien entre le cadre tribal et le cadre religieux et politique, notamment confrérique et considère, que l'autonomie entre ces deux cadres était ambiguë et que son efficacité dépendait :

> « paradoxalement, comme le montre l'exemple d'ash-Shaykh Sidiyya, de la transformation réussie du capital religieux en capital politique, de l'évolution du patronage confrérique en un embryon d'autorité temporelle tribale. C'est en tant que conciliateur pacifique, médiateur opposé à toutes les violences [...] qu'ash-Shaykh Sidiyya s'imposera à sa tribu avant d'étendre son influence à l'ensemble du monde maure occidental. Il (re)fait autour de lui l'unité des Awlad Abyairi auxquels, par son prestige personnel, il a apporté une clientèle considérable. Son autorité personnelle tenant à sa notoriété, à son charisme religieux [*baraka*], à la relative inviolabilité dont jouissait son campement [les razzieurs redoutaient les conséquences divines, *tâzzuba*, d'un viol de ce sanctuaire] [...]. Cette organisation où les *tlâmid* Awlâd Abyayri jouaient un rôle appréciable, renforçait en retour le parti du *shaykh* au sein de sa tribu et son autorité politique sur cette dernière. » (Ould Cheikh, 1991 : 210-211).

Dans le livre de Boubrik, l'hypothèse sur la transformation de capital religieux en capital politique - issue des propositions de Pierre Bourdieu - et sur l'importance du charisme religieux, qui devient l'une des bases de l'autorité politique des chefs confrériques, est largement reprise, mais il n'est pas explicite qu'elle a été adoptée et adaptée initialement au cas mauritanien par Ould Cheikh. De fait, il aurait été intéressant de développer un travail comparatif sur l'évolution religieuse et politique de la *Fâdiliyya*-Ahl Tâlib Mukhtar et de la branche « orthodoxe » de la *Qâdiriyya* représentée par ash-Shaykh Sidiyya. On aurait pu constater alors que ces deux cas de *tribus confrériques* ont les mêmes fondements de structure et expriment le même lien étroit entre le religieux et le politique ; mais aussi entre la protection religieuse et la protection politique, situées au cœur du phénomène d'élargissement des confréries et des tribus *bidân*.

La question du rôle de la protection et de la cohésion politique dans l'émergence d'un ensemble segmentaire a été traitée dans mon travail de thèse [15] centré sur l'histoire politique et sur la structure sociale de la confédération des Ahl Sîdi Mahmûd de l'Est mauritanien (1995). Celle-ci fut fondée par un chef religieux, charismatique et faiseur de miracles, Lemrâbot Sîdi Mahmûd (m. 1786), raison pour laquelle on classait les Ahl Sîdi Mahmûd comme « tribu confrérique ». Pour lever ce malentendu et pour saisir la spécificité du facteur religieux non-confrérique dans la naissance de cette confédération - dont le statut est religieux et guerrier à la fois -, j'avais proposé une

15. M. Villasante-de Beauvais, *Solidarité et hiérarchie au sein des Ahl Sîdi Mahmûd. Essai d'anthropologie historique d'une confédération tribale mauritanienne*, XVIII[e]-XX[e] siècle, thèse en anthropologie, EHESS, 1995.

brève analyse comparative destinée à éclaircir l'existence d'une éventuelle différence structurelle entre la « protection religieuse » et la « protection politique ». Dans un article paru en 1996 [16], je posais d'une part que « le nouveau modèle « religieux-confrérique », associant religion, politique et commerce, maîtres et clients (*tlâmid*), semblait avoir été « inventé » par les Kunta sous l'impulsion décisive de Shaykh Sîdi al-Mukhtar al-Kuntî (m. 1811) » (Villasante-de Beauvais, 1996 : 108). Et je concluais en affirmant que la « protection religieuse » et la « protection politique » :

> « présentent des configurations intimement dépendantes des contextes politiques tribaux. Cependant, elles se manifestent le plus souvent par l'établissement d'alliances politiques menant à terme - sauf dans le cas des Idaw'ali - à l'intégration des groupes extérieurs comme clients de la *qabîla* « protectrice ». Dans ce cadre, la protection religieuse confrérique (cas des Kunta et des Awlâd Abyayri) ou non confrérique (cas des Boradda et des Ahl Sîdi Mahmûd) et la protection politique (cas des Rgaybat et des Awlâd Qaylân) ne me semblent pas structurellement différentes, cela même si les relations de protection de type religieux peuvent être précédées, comme dans le cas des Ahl Sîdi Mahmûd, d'une période d'adhésion spirituelle des disciples envers un *shaykh*. Ce qui relève alors de rapports structurellement distincts, fondés, non pas sur des liens segmentaires, mais sur les liens de fraternité religieuse » (Villasante-de Beauvais, 1996 : 112-113).

L'on peut donc regretter que l'auteur ne tienne pas compte de ces analyses récentes des liens entre religion, politique, relations de clientèle et fraternité religieuse. Il en va de même des travaux qui concernent directement le fait confrérique, la thèse récente de G. McLaughlin, « Sufi, saint, sharif : Muhammad Fadil wuld Mamin : his spiritual legacy and the political economy of the sacred in nineteenth-century Mauritania » (PhD thesis, Northwestern University, 1997) ; et les travaux sur la confrérie *Tijâniyya* développés par Diana Stone (SOAS). Aussi, comme Stone le remarque [17], l'essor de la *Qâdiriyya* appartient au passé historique, ceci au profit de l'expansion - tout au long du XIX^e^-XX^e^ siècles - de la confrérie *Tijâniyya*, très répandue chez les grands commerçants Idaw'ali. Précisons encore que de nos jours, la branche *Fâdiliyya* est bien plus actualisée au Sénégal, voire en Guinée, qu'en Mauritanie ou au Sahara occidental où les confréries ont perdu de leur importance politique, culturelle et religieuse. Ainsi en Mauritanie, « rendre visite à un *walî* est de nos jours une pratique plus commune que d'être disciple d'un shaykh soufi » (Stone, 1994 : 56).

En outre, l'analyse du rôle éminemment politique joué par les successeurs de Muhammad Fâdil ne prend pas suffisamment en compte le contexte particulier (politique, ethnique et culturel) qui dominait le Sénégal dans lequel s'était installé Sa'd Bûh. Il en va de même des alliances politiques passées par Mâ'al-'Aynayn avec le sultan marocain, ainsi que ses ambitions

---

16. M. Villasante-de Beauvais, « De l'adhésion religieuse au rattachement segmentaire. Le processus d'émergence des Ahl Sîdi Mahmûd au XVIII^e^ siècle », *Islam et sociétés au sud du Sahara*, n° 10, 1996 : 81-119.

17. Diana Stone, « Aspects du paysage religieux : marabouts et confréries », *Politique Africaine*, n° 55. *Mauritanie, un tournant démocratique ?*, 1994 : 52-56. D. Stone a développé des enquêtes anthropologiques importantes en Mauritanie durant les années 1990-1992, centrées sur l'islam confrérique et en particulier sur la branche Ibrahima Niass de la voie *Tijâniyya*, parue dans les années trente. Elle prépare actuellement sa thèse au *School of Oriental and African Studies* (London). Stone n'est pas citée par R. Boubrik.

personnelles et dynastiques. Un travail approfondi sur Sa'd Bûh et Mâ'al-'Aynayn aurait par ailleurs nécessité des recherches importantes dans les archives sénégalaises d'une part, espagnoles et marocaines d'autre part, où sont conservés de nombreux documents sur leurs activités politiques.

Sur un plan théorique, on remarquera que les propos de Boubrik concernant la « stratification sociale » (p. 29-40) et le pouvoir politique émiral (p. 107-114) ignorent les nombreuses discussions et les débats actuels sur ces questions en anthropologie. Ainsi, les anciennes hypothèses défendues par Hamès (1969 [18]), Ould Cheikh (1985) et Bonte (1991 [19]), sont actuellement contestées par quelques chercheurs - dont Villasante-de Beauvais (1995, 1997 [20]), T. Cleaveland (1995 [21]), R. Taylor (1996 [22]) et M. Brhane (1997 [23]). - voir l'étude de McDougall dans ce volume. Ainsi encore, les idées selon lesquelles l'émergence des hiérarchies sont associées à la guerre de « Shurbubba » (p. 29 et sq) s'avèrent être une tradition de la gebla qui n'a aucune valeur symbolique dans l'Est du pays (Villasante-de Beauvais, 1995, voir aussi Taylor dans ce volume). Quant à l'affirmation du pouvoir émiral, elle a été remise en question pour le Tagant (Villasante-de Beauvais, 1995), et aussi pour le Trarza et le Brakna (R. Taylor, 1996, et dans ce volume). Enfin, il est très surprenant de constater que les mentions (p. 37-38) du double statut guerrier et religieux qui caractérisent les Ahl Sîdi Mahmûd - mais aussi d'autres groupes tels les Kunta du Tagant, les Laglal et les Awlâd an-Naser -, sont faites sans citer les sources d'où elles sont tirées (Villasante-de Beauvais, 1995 : 392 et *sq.*, 1997, 1998 [24]). Enfin, même s'il est vrai que, dans un ouvrage historique, les théories anthropologiques n'occupent pas une place importante, il est étonnant de voir que l'auteur (notamment p. 93-105) ne tient compte d'aucune hypothèse théorique sur la naissance et l'évolution des tribus *bidân* (Bonte, 1991 ; Villasante-de Beauvais, 1995), et se contente de présenter des versions hagiographiques orales et écrites.

Sur un plan conceptuel global, le but affiché du travail est de montrer que les chefs islamiques confériques ne sont pas « en dehors » du monde

---

18. C. Hamès, La société maure ou le système des castes hors de l'Inde, *Cahiers internationaux de sociologie*, XLXI : 163-177. Suivi de son article : Statuts et rapports sociaux en Mauritanie pré-coloniale, (*Les Cahiers du Centre d'étude et de recherche marxiste*, 133, 1977 : 10-20), dans lequel Hamès propose d'abandonner le terme « caste » au profit du terme « classe sociale ». Des propositions difficiles à soutenir en ce qui concerne les groupes hiérarchiques *bidân*, voir Villasante-de Beauvais (sous presse) : La question des hiérarchies sociales et des groupes serviles chez les Bidân de Mauritanie, *in* Villasante-de Beauvais (études réunies par), *Groupes serviles au Sahara. Approche comparative à partir du cas des arabophones de Mauritanie*, CNRS Éditions.

19. P. Bonte, Égalité et hiérarchie dans une tribu maure : les Awlâd Qaylân de l'Adrar mauritanien, *in Al-Ansâb*, *op. cit.*, 1991 : 145-199. Voir aussi l'introduction à la partie « Tribus maures » : 141-144.

20. M. Villasante-de Beauvais, Genèse de la hiérarchie sociale et du pouvoir politique *bidân*, *Cahiers d'études africaines*, 147, XXXVII-3, 1997 : 587-633.

21. T. Cleaveland, *Becoming walati : a study of politics. Kinship and social identity in Precolonial Walata*, PhD thesis, Northwestern University.

22. R. Taylor, *On disciples and sultans : power and society in the nineteenth century Mauritanian gebla*, PhD thesis, University of Illinois-Champaign-Urbana.

23. M. Brhane, *Narratives of the past, politics of the Present. Identity, subordination and the haratines of Mauritania*, PhD thesis, University of Chicago.

24. M. Villasante-de Beauvais, *Parenté et politique en Mauritanie. Essai d'anthropologie historique*. Paris, L'Harmattan.

social et politique, comme l'affirment Gellner et Stewart (p. 166-167). Ainsi, R. Boubrik (p. 188) conclut son livre en affirmant :

> « Contrairement à l'image que la théorie de Gellner et Stewart véhicule sur le rôle des saints, nous constatons que ces hommes étaient non seulement associés aux conflits sociaux, mais aussi qu'ils étaient mobilisateurs, voire fondateurs des groupes engagés dans les oppositions tribales, sociales et politiques. Certes, ils entamaient des actions de médiation et revendiquaient un statut pacifique et neutre en raison de leur monopole du sacré, mais cette revendication ne pouvait pas dissimuler leur ancrage dans les conflits sociaux et politiques. »

En faisant référence à Gellner, Ould Cheikh soutenait une idée semblable il y a dix ans (1991 : 238) :

> « À l'encontre de thèses gellnériennes, mettant l'accent sur le rôle essentiel et quasi insurmontable de l'équilibre oppositionnel des segments tribaux [...] nous avons fait apparaître la transformation progressive du rôle d'arbitre, que le *shaykh* tire de ses fonctions religieuses, en autorité politique. Une autorité qui ne rompt certes pas avec les mécanismes segmentaires à l'œuvre dans l'organisation tribale, mais qui plutôt les "subvertit" et en quelque sorte les "retourne" à son profit. »

Les thèses gellnériennes continuent ainsi à inspirer des travaux alors que nous pouvions les considérer comme définitivement dépassées, du moins pour la Mauritanie. On peut cependant s'interroger, à partir des exemples cités, sur le caractère général et partagé du « rôle d'arbitrage » censé caractériser le travail des *eshaykh* -sg. *shaykh*, terme qui ne désigne pas « en particulier le chef confrérique » comme le note l'auteur (p. 183, note 48), mais le chef religieux *bidâni* en général. Nous pouvons penser que la véritable médiation pacifique concernait peut-être Shaykh Sidiyya et Muhammad Fâdil. En revanche, il est difficile de soutenir un tel rôle de neutralité dans les cas de Sa'd Bûh et de Mâ'al-'Aynayn. Ould Cheikh s'attache à expliquer cette neutralité en faisant référence aux thèses d'Ibn Khaldûn en la matière - ce qui est discutable car Ould Cheikh analyse une tribu confrérique et non simplement religieuse. Tout ceci étant posé, les idées sur le pacifisme et la neutralité des religieux ne seraient-elles pas avant tout des auto-représentations valorisantes (face au pouvoir politique détenu jadis par les guerriers) reprises par certains chercheurs ? La distance posée entre religion-pacificisme et pouvoir-force guerrière n'est-elle pas plutôt une affaire de discours et de représentation que de faits dans lesquels on peut voir les deux référents intimement mêlés ? Nous pouvons penser en effet que l'opposition entre religion et politique est probablement peu pertinente s'agissant des sociétés sahariennes au sein desquelles l'on observe que toutes les prises de position et les vues sur le monde social sont, par principe, des positionnements politiques qui n'excluent pas la violence.

Mariella VILLASANTE-DE BEAUVAIS

BOURGEOT André (sous la direction de), *Horizons nomades en Afrique sahélienne. Sociétés, développement et démocratie.* Paris, Éditions Karthala, 1999, 491 p.

Ce livre collectif est issu d'un colloque international tenu à Niamey (Niger) du 3 au 7 novembre 1997 dans la salle du Palais du Congrès, dont l'intitulé était « Les sociétés pastorales en Afrique sahélienne. Environnement, développement et démocratie ». Il a été effectué avec le concours des

autorités nigériennes (notamment le Haut Commissariat pour la restauration de la paix au nord et le ministère de l'Enseignement supérieur et de la Recherche), et avec l'aide financière de la Mission française d'action et de coopération culturelle, du Ministère de la Coopération française et de la Commission européenne en République du Niger. Dans la partie introductive de l'ouvrage (p. 9), il est indiqué que l'objectif du colloque était de « prendre la mesure des évolutions qui ont affecté la problématique du pastoralisme depuis une trentaine d'années » en Afrique sahélienne ; cependant aucune étude n'aborde directement cette problématique. Les vingt-quatre contributions présentées ont été groupées autour de quatre thèmes concernant, *grosso modo*, la démocratie, les problèmes de l'élevage extensif, l'économie et les savoirs pastoraux et enfin les enjeux du foncier.

J'examinerai d'abord le cadre méthodologique et conceptuel du livre pour en aborder ensuite l'examen critique. Dans sa longue introduction (p. 11-51), A. Bourgeot explique que l'ordre des thèmes a été changé pour la publication des actes de ce colloque, de même que le titre, jugé trop « austère et rigoureux » (p. 11). D'après Bourgeot, le terme « horizons nomades » – « dessinant implicitement une ligne imaginaire de vague partage entre des terroirs agricoles et des aires pastorales de plus en plus imbriqués » – « va à l'encontre de l'appellation « zone nomade » qui ne semble plus correspondre aux réalités africaines et à leurs représentations » (p. 12). Les nuances entre les deux expressions peuvent sembler pertinentes à l'auteur de ces lignes, mais l'expression « zone nomade » n'est pas, à proprement parler, une *notion* employée avec un sens clairement défini dans le champ des sciences sociales. Quant à l'expression « horizons nomades », elle ne semble pas plus opérationnelle que la première dans le sens où Bourgeot tente laborieusement de la circonscrire. Visiblement, ce titre a été plaqué pour des raisons éditoriales à un ouvrage qui a du mal à le justifier. Au sujet d'« horizon nomade », on renverra aux nombreuses publications de Hawad (notamment *Horizon nomade*, paru en 1993 chez Nominoe, et *Haleurs d'horizons*, 1997, chez Maeght) qui, depuis longtemps, met en scène ces concepts dans un sens précis et original lié à leur usage en touareg.

Le colloque comme le livre collectif semblent se placer dans la suite des manifestations semblables qui eurent lieu en 1972, organisées par Théodore Monod et Jean Rouch (*Sociétés pastorales en Afrique Tropicale. Tradition et développement*. Oxford University Press). Cependant, précise A. Bourgeot, « la conception qui a présidé au présent colloque s'appuie sur une approche pluridisciplinaire » (p. 13). Ainsi, les thèmes présentés soulignent « l'émergence d'une problématique des sociétés pastorales à la croisée de l'anthropologie des sociétés segmentaires ou hiérarchisées, de la géographie des parcours nomades et du droit concernant le foncier pastoral et au carrefour de l'agrostologie (sic) des pâturages et de l'écologie des aires protégés ».

La pluridisciplinarité et le comparatisme sont en effet des perspectives intéressantes, permettant de rompre avec les courants dans nos manières de penser et d'agir en sciences humaines et sociales. Encore faut-il se donner les moyens de rendre ce dialogue fertile et enrichissant. Il ne suffit pas en effet de réunir dans un colloque divers chercheurs – anthropologues, géographes, sociologues –, travaillant dans différents pays sahéliens – et sahariens, on y reviendra –, autour de thèmes aussi proches que variés et éloignés pour que

l'alchimie indispensable au dialogue entre disciplines puisse se concrétiser. En fait, si l'idée générale de réfléchir collectivement à la question du « pastoralisme sahélien » n'est pas dénuée d'intérêt, il n'en reste pas moins que les résultats publiés expriment une absence de cohérence interne frappante et un manque de problématique de départ évident. La longue introduction rédigée par Bourgeot tente de pallier au manque de fil conducteur qui caractérise ce livre. Néanmoins le texte introductif reste plutôt confus, mélange de résumé des contributions et d'interprétations des auteurs reprises telles quelles ; des pétitions de principe qui, sans citer aucune source, sont présentées comme des « faits » ou des « constats » sur la réalité sociale ; et enfin des digressions sur des thèmes probablement intéressants en soi mais qui semblent hors propos dans ce texte. Ainsi par exemple Bourgeot a cru pertinent de parler du *Camelus dromaderius* le long de quatre pages (p. 40-44), avec une foule d'informations historiques et techniques dont on ne connaît pas les sources, ainsi que quelques informations sujettes à caution – il est ainsi question de « voyageur ou razzieur touareg », de « Kountas pasteurs nomades maliens et nigériens de culture arabo-berbère » (p. 43).

Quelques points conceptuels assez problématiques parcourent également le texte introductif et méritent d'être signalés. Tout d'abord, en ce qui concerne l'espace social et géographique étudié, on peut se demander pourquoi il est ici question de « zone sahélienne », ou d'« Afrique sahélienne » alors qu'en fait, il est parlé également de la zone saharienne ou, si l'on veut, de la région saharo-sahélienne ? Ceci est d'autant plus frappant que si l'on observe la zone présentée sur une carte comme « Afrique sahélienne » (p. 52), on constate qu'elle est fausse. La plupart des territoires des pays tels la Mauritanie, le Mali, le Niger et le Tchad sont sahariens, ou saharo-sahéliens au sens où le régime des pluies reste assez irrégulier et ne cesse de diminuer depuis une trentaine d'années. La « zone sahélienne » est ainsi de plus en plus mince et méridionale dans tous ces pays. Quant au Soudan et à l'Égypte, les conventions courantes les placent en dehors de l'espace sahélien. Le refus d'appeler les régions étudiées par leur nom (zone saharo-sahélienne) serait-il associé à une volonté de répartition arbitraire de l'espace des recherches françaises ou francophones dans cette partie de l'Afrique ? Les désaccords – implicites tout au long du livre – sur les perspectives de recherche adoptées par d'autres spécialistes des sociétés sahariennes et sahéliennes pourraient-ils justifier un tel choix arbitraire et faussé des faits ?

Deuxième remarque, on constate rapidement que le discours de Bourgeot – ainsi que celui d'une grande partie des contributeurs – est très proche des discours étatiques et « développementistes » des organismes internationaux et autres bailleurs de fonds tels la Banque Mondiale. Voilà un problème de taille. Un problème politique et éthique en dernière instance car cette proximité des chercheurs vis-à-vis des régimes (provisoires) des États africains et des décideurs internationaux fait douter de l'indépendance intellectuelle des analyses produites.

Un amalgame répétitif qui prête à confusion parcourt en effet la plupart des contributions (à l'exception notable de celles sur la Mauritanie, j'y reviendrai). Celui des propositions savantes ou techniques mêlé à des propos franchement volontaristes sur « ce qui devrait être fait pour atteindre le développement ». Mot magique s'il en est dans les pays saharo-sahéliens et

nouvelle croyance des lendemains qui chantent répandue par les pays riches du Nord, mais à l'efficacité douteuse - sauf de rares exceptions - comme on le sait bien. Ceci dit, pouvait-il en être autrement lorsqu'on sait que le livre est issu d'une rencontre tenue sous les yeux bienveillants de l'État nigérien et avec l'aide financière de quelques organismes de coopération internationale ?

Troisième remarque. Cette proximité des chercheurs avec les gouvernements africains - impensable il y a quelques années chez certains auteurs - ne peut que fausser les analyses académiques sur le rôle politique, économique et culturel des régimes en place. En effet, la plupart des contributions présentées par Bourgeot évoque l'*État* ou *l'État-nation* comme s'il s'agissait d'un « fait social », d'une « donnée » évidente, avec le même contenu conceptuel que celui que nous accordons aux États-nations des pays du Nord. Parfois on glisse un mot sur tel « jeune État » (Bergeret, p. 323) pour exprimer une situation politique particulière. Mais d'une manière générale peu d'analyses évoquent de près ou de loin une quelconque distance par rapport aux gouvernements en place. De plus, à plusieurs reprises, les divisions coloniales racistes sont ouvertement réitérées : Bourgeot écrit par exemple que « l'ex-rébellion touarègue » est essentiellement composée de « Touareg Blancs » (p. 15), d'autres auteurs reprennent cette classification douteuse (R. Botte, G. Klute p. 175).

Quatrième remarque. La présentation de la contribution de Galaty fournit l'occasion d'une autre digression sur les frontières, les ethnies et la caractérisation de la société touarègue (p. 25-28). Or il est frappant de constater qu'à aucun moment l'auteur explique les tenants, les fondements et les buts du grand mouvement politique de résistance (le terme *rebellion* étant trop connoté) des Touaregs au Mali et au Niger qui, commencé au début du siècle (mouvements de 1917-1918), s'est réactualisé dans les années soixante, puis dans les années quatre-vingt-dix. Il en va de même chez d'autres auteurs qui abordent la situation politique au Mali (S. Cissé, F. Le Marcis, G. Klute, J. Hureiki) et au Niger (A. Adamou). Pourtant, l'on peut constater que des organismes internationaux tels l'UNIDIR des Nations-Unies présentent des analyses claires et explicites sur la situation politique de ces pays et ne cachent pas les réponses répressives des gouvernements à l'encontre des Touaregs [25].

Mais ce n'est pas tout, Bourgeot dans un discours éminemment politique défend explicitement la non existence d'un peuple, d'une nation ou d'une société touarègue et il classe les Touaregs seulement comme « communauté culturelle des Kel Tamacheq » qui serait « composée d'unités politiques autonomes » et dont « l'autonomie de chaque unité a empêché la formation d'une communauté politique unique » (p. 26). D'autres contributions sur les Touaregs défendent la même position (i.e. R. Botte, S. Cissé). Bourgeot tente également de faire passer des pétitions de principe pour des faits en soutenant que les « systèmes politiques touaregs ne permettent pas cette équivalence » entre communauté culturelle et communauté politique. « Les frontières qui séparent la communauté culturelle touarègue et la répartissent

25. United Nations Institute for Disarmament Research (UNIDIR), United Nations, *A Peace of Timbuktu. Democratic Governance, Development and Africain Peacemaking*, R.E. Poulton and Ibrahim ag Youssouf. New York & Geneva, 1998.

dans différents États-nations n'ont donc pas fabriqué d'ethnicité » (p. 27). Dans cette analyse, les Touaregs - qui se nomment eux-mêmes *imajaghen* - sont réduits à un groupe linguistique et culturel sans aucun lien social et politique élargi. On constatera, sans surprise, que Bourgeot reprend en cela les discours politiques des États concernés qui, pour imposer leur logique de prédominance d'une ethnie-nation sur les groupes minoritaires, refusent la reconnaissance d'autres identités politiques fortes, dont celle des *imajaghen*. Le fait a été explicité récemment par plusieurs auteurs et témoins dans la revue *Ethnies* n° 20-21 (*Touaregs, Voix solitaires sous l'horizon confisqué*, 1996, 253 p.). Hélène Claudot-Hawad [26] souligne de son côté que pour contrer les revendications politiques des Touaregs qui défendent l'idée que leur peuple a été spolié par l'administration coloniale, puis par les États africains :

> « Les autorités ont déployé l'habituelle rhétorique qui consiste à renvoyer dans l'illégitimité ou l'invention toute idée capable de contester l'ordre dominant, arguant ainsi que les Touaregs n'ont jamais formé ni peuple, ni nation, ni société organisée, et ne leur concédant aucune appartenance commune hormis la langue : *tamajaq*, *tamashaq* ou *tamahaq* selon les parlers, seul trait capable de les réunir sans conséquence politique fâcheuse. D'où l'extraordinaire promotion depuis une dizaine d'années de l'appellation *kel tamajaq*, les « touarégophones » et la mise à l'index de toute autre désignation identitaire [...]. La révision des dictionnaires, les contradictions entre les corpus recueillis et leurs présentations, l'aménagement du discours scientifique en fonction du discours politique sont à interpréter également comme une manifestation de la crise et des bouleversements que connaît ce monde et qui affectent tous les secteurs qui le concernent » (Claudot-Hawad, 1997 : 432).

On peut ainsi se demander si certains anthropologues ne seraient devenus de simples outils au service des régimes africains ? Dans les conclusions de cette introduction, Bourgeot (p. 48-49) affirme que « les pastoralismes nomades et les sociétés pastorales constituent le meilleur rempart contre la désertification, d'où la nécessité de les maintenir et de les développer ». Un objectif avant tout « développementaliste » devrait donc présider nos travaux de chercheurs au sein des sociétés saharo-sahéliennes ? Grand nombre des contributions du livre privilégie en tout cas cette perspective de telle sorte que l'emploi des notions et concepts théoriques sur les sociétés, les « ethnies » ou l'histoire de l'État-nation en général restent plutôt flou et parfois parfaitement déplacé (i.e. S. Cissé, F. Le Marcis, Hureiki, Adamou, A. Sallah, M. Le Berre, C. Issa Sylla, B. Amadou, M. Djama ; I. Dalmau, B. Toutain et Ph. Lhoste, Cheikh Ba, M. Elhadji Moutari, A. Morel, M. Benoit). L'on peut dire que la perspective développementaliste et techniciste prime sur les contributions anthropologiques, géographiques ou sociologiques (R. Botte, I. Sall, Ould Cheikh, C. Fay, G. Schlee, A. Bergeret, E. Le Roy). Sur ce point Bourgeot signale également que les chercheurs ont « une position d'expectateurs » sur le devenir des sociétés pastorales. Mais comment comprendre cette assertion lorsqu'elle est accompagnée d'une liste de « recommandations » adressées aux États africains ? Des « chercheurs-expectateurs » seraient-ils devenus des partenaires des décideurs ? Une certaine volonté d'aller dans ce sens et de reprendre le discours populiste courant des hommes politiques au pouvoir

---

26. H. Claudot-Hawad, rubrique « Anthropologie sociale », *Annuaire de l'Afrique du Nord* 1997 : 432.

est en tout cas évidente à la fin du texte. Il est ainsi question d'« émergence des sociétés civiles », d'« apparition de démocratie multipartiste », d'« application de politiques de décentralisation » et même de l'appartenance des sociétés pastorales « au patrimoine mondial »... Comme le dit H. Claudot-Hawad, l'aménagement du discours scientifique en fonction du discours politique semble ici bel et bien à l'œuvre. Mais cela n'est pas toujours le cas, ainsi l'on doit évoquer la décision de Clare Oxby de ne pas assister au colloque organisé par Bourgeot et de publier son article ailleurs [27], d'une part à cause de la situation politique nigérienne et « d'autre part en raison de l'absence presque totale sur la liste des participants de personnes provenant des zones nomades ou de leurs représentants. Ceci entrait en contradiction avec la position de l'auteur sur l'importance de la participation de représentants locaux dans le processus de planification pour le développement » (Oxby, 1999 : 228).

Je ne pourrai pas examiner l'ensemble des vingt-quatre contributions du livre collectif, aussi je me contenterai d'aborder les études sur la démocratie et celles faites par des anthropologues, et de traiter de manière un peu plus détaillée les contributions sur la Mauritanie, pays où je conduis des enquêtes de terrain depuis 1986.

Les contributions sur la démocratie

Le thème *Démocratie, décentralisation et pouvoirs locaux* est abordé dans neuf contributions, dont trois sur la Mauritanie (R. Botte, I. Abou Sall, A.W. Ould Cheikh), cinq sur le Mali (C. Fay, S. Cissé, F. Le Marcis, G. Klute, J. Hureiki) et une sur le Niger (A. Adamou). La plupart considère cette problématique en tenant compte des politiques de développement des pays concernés, et notamment des nouvelles politiques d'aménagement du territoire, dont la décentralisation et la création de communes autonomes dans le nouveau cadre démocratique (Fay, Cissé, Klute, Hureiki, Adamou). Bourgeot (p. 14) note que la décentralisation est supposée donner aux communautés locales une plus grande autonomie, mais que l'on peut se poser des questions sur ses effets et ses limites. Personne ne remarque cependant qu'il s'agit là de discours étatiques sans lien réel avec la réalité sociale qui, faute de moyens matériels et humains, reste peu concernée par les autonomies attribuées d'en haut. On remarquera également que les descriptions historiques ou modernes et les ethnographies plus ou moins détaillées occupent une large place dans ces textes. Cependant, si ces faits sont fondamentaux pour saisir une réalité donnée, ils sont souvent présentés au détriment des analyses théoriques qui pourraient nous aider à mieux situer la lecture des données brutes. Enfin, malgré la proximité des situations abordées, aucune comparaison n'est proposée pour donner une vision d'ensemble des pays concernés.

C. Fay, anthropologue, traite du problème des conflits fonciers dans la région du Massina (Mali), et suggère que l'État doit prendre en charge ces contradictions ; ce qui n'est pas si différent des tâches dévolues par la tradition au pouvoir impérial-guerrier (p. 115-136). Les conflits fonciers sont également

27. C. Oxby, « Mirages of Pastoralist Futures : A review of Aid Donor Policy *in* Sahelian Pastoral Zones », *Review of Africain Political Economy*, n° 80,1999 : 227-237.

évoqués par Le Marcis, anthropologue, qui signale leur recrudescence à l'heure de la décentralisation et le fait que le vote au Mali résulte d'une consigne du lignage (p. 151-166). G. Klute, anthropologue, traite de la conservation du pouvoir lignager d'une famille au Mali, qui malgré l'abandon de la chefferie a su préserver et étendre son pouvoir dans le cadre démocratique ; il suggère d'étudier le « groupe de chefferie » dans son rôle d'intermédiaire (p. 167-182). J. Hureiki, médecin, aborde la dépendance des Touaregs des régions de Mopti et Tombouctou vis-à-vis de la médecine occidentale et signale que l'économie touarègue a besoin de projets d'aide d'urgence et non de développement (p. 183-200). A. Adamou, géographe, aborde la décentralisation dans la région de l'Aïr, au Niger, pour affirmer qu'elle répond à une aspiration de l'ensemble de la population nigérienne et qu'elle constituait la principale revendication de la « rébellion » ; sa concrétisation passe d'après lui par la restauration de l'État, la délimitation des communes et le recensement des populations (p. 201-215).

D'autres études anthropologiques

Dans la partie consacrée à l'Organisation territoriale, transhumance et frontières, deux contributions attirent notre attention. G. Schlee (Université de Bielefeld) aborde la situation des nomades et de l'État au nord du Kenya, en concluant que le colonialisme anglais fut moins destructeur que le colonialisme français en Afrique (p. 219-239). Il pense aussi qu'au Kenya on observe une tendance à l'ethnicisation de la politique et au partage du « gâteau national » en fonction de critères ethniques (p. 237). Mais ces propos sont-ils spécifiques au Kenya ? Quelques idées mentionnées par cet auteur mériteraient une critique détaillée, citons ici celle selon laquelle la tribu Rendille est « somaloïde » et « païenne », (p. 230), et celle sur la « purification ethnique » qui existe, selon Schlee, au Kenya (p. 234). L'autre contribution, autrement plus intéressante, est celle de G. Galaty (Université Mc Gill) qui tente de montrer de quelle façon la présence d'une frontière en zone de pâturages a contribué à l'émergence de conflits entre communautés transfrontalières des confins de l'Éthiopie, du Soudan, du Kenya et de l'Ouganda (p. 241-261). Au lieu de considérer que la dynamique pastorale continue à fonctionner malgré l'installation des frontières, Galaty suggère de se demander plutôt dans quelle mesure les conflits aux frontières résultent, justement, de l'instauration de limites fixes dans des zones flexibles, déclarées illégales par les États (p. 258). Notons également l'usage d'une notion nouvelle : *nations autochtones*, en l'occurrence, pour parler du Bornu et du Kanem (p. 243).

Dans la partie consacrée aux *Économies et savoirs pastoraux*, A. Bergeret (URA 882-CNRS), aborde le problème de l'occupation par un groupe « étranger » (Mossi) d'une région convoitée (le Foy Burkinabé), habitée précédemment par des Peul, des Dogon et des Kurumba (p. 309-326). L'auteur nous donne un aperçu intéressant de la complexité des identités et des transformations actuelles des groupes en présence, en particulier des effets des nouvelles lois de libéralisation de la terre des « années Sankara » (p. 312 et *sq.*) et du nouvel intérêt des Mossi pour acquérir les savoirs pastoraux des Peul (p. 320-321). On regrettera cependant la volonté de Bergeret de justifier les erreurs des « jeunes États africains » (p. 323) en invoquant le fait que leurs seuls modèles étaient les administrations coloniales.

Enfin, dans la partie consacrée à *la Gestion des espaces, les enjeux du foncier*, E. Le Roy (Université de Paris I) présente un article destiné à problématiser les études sur le pastoralisme nomade et le foncier (p. 397-412). Pour ce faire, il suggère de « mettre au clair nos pré-questionnements », autrement dit, d'analyser les structures paradigmatiques (les modèles) qui guident nos travaux. Le Roy suggère de réhabiliter le modèle de la fluidité des espaces fonciers et de la notion d'autorité pour les gérer (p. 410). Il suggère aussi d'aborder le foncier pastoral en fonction de deux exigences : la première est de considérer les droits fonciers pastoraux dans une perspective de pluralisme juridique ; la seconde exigence consiste à reconnaître que toutes les solutions de l'activité pastorale s'inscrivent dans un système ouvert, fluide et dynamique qui ne peut pas être codifié *a priori* (p. 410-411). Les préoccupations centrales de l'auteur concernent en effet l'expression juridique des droits, et la recherche de notions qui puissent mieux rendre compte des questions pastorales et des présupposés des chercheurs ; cependant l'ensemble de ces considérations est plutôt tourné vers le développement et l'aménagement que vers la recherche fondamentale.

Les contributions sur la Mauritanie

Dans son article au titre évocateur - « Riimaybe, Hrâtîn, Iklan : les damnés de la terre, le développement et la démocratie » (p. 55-78) -, R. Botte présente une étude comparée de la situation des « anciens esclaves » dans les sociétés *halpulaar'en*, « maure » et touarègue en Mauritanie, au Mali et au Niger. Les propos tenus par cet auteur sont globalement fort discutables. D'après Botte, ce texte est destiné à répondre au « paradoxe » suivant : l'abolition de l'esclavage au début du XX^{e} siècle qui, tout au long du siècle jusqu'en 1980, s'est accompagnée de l'émergence des mouvements de dénonciation d'esclavage, le mouvement *El Hor* en Mauritanie et le mouvement *Timidria* au Niger (p. 55). Mais de quel paradoxe s'agit-il ? Pouvons-nous concevoir qu'une abolition formelle des pratiques hiérarchiques anciennes, imposée par la puissance coloniale française, ait pu avoir des effets réels sur des sociétés nomades organisant des mouvements de résistance de manière régulière jusqu'aux années récentes ? En fait l'ensemble du texte est animé par des hypothèses qui faussent les analyses. Nous venons de publier un livre collectif sur cette question peu étudiée - comme tant d'autres questions - dans les sociétés saharo-sahéliennes [28], les lecteurs intéressés pourront constater que les contributions réunies dans ce livre contestent presque toutes les propositions de R. Botte sur la question des groupes serviles en Mauritanie, mais aussi chez les Touareg (H. Claudot-Hawad). Ceci étant, je voudrais signaler ici quelques points particulièrement problématiques.

Contrairement aux idées de Botte (et de Bourgeot, p. 14-16), l'on ne peut pas analyser les hiérarchies et les groupes serviles à partir des idéaux égalitaristes conçus en Occident, mais en tenant compte des valeurs distinctes, hiérarchiques, en cours dans ces sociétés. Ainsi, le terme européen

28. *Groupes serviles au Sahara. Approche comparative à partir du cas des arabophones de Mauritanie*, M. Villasante-de Beauvais (Études réunies par), Paris, CNRS-Éditions, 2000, 359 p.

« esclavage » lui-même pose problème en Afrique (et ailleurs) dès lors que l'on sait que les « formes extrêmes de dépendance » (Condominas, 1998) n'ont aucun rapport avec les relations serviles domestiques ou avec la « traite négrière » en Europe et aux Amériques. Il est également inexact de considérer que les hiérarchies statutaires n'évoluent pas dans le temps et que le statut d'esclave se conserve *ad vitam aeternam*. Il est particulièrement dangereux de reprendre dans une analyse universitaire des distinctions coloniales raciales entre « couleurs de peau », par exemple « Touaregs noirs » et « Touaregs blancs » (p. 58-59, 64, 72) - distinctions reprises par d'autres auteurs (i.e. Bourgeot p. 15, Klute p. 175).

Cette idée mène à une autre proposition, également contestable, qui établit une séparation (sous entendu « raciale ») entre groupes libres et serviles (p. 57-59, Bourgeot p. 16), alors qu'en fait le mélange entre les divers groupes de statut est largement répandu dans ces sociétés. Suivant la logique de ces hypothèses vraiment datées, Botte affirme ensuite que « les Riimaybe ne sont pas plus Peuls que les Hrâtîn ne sont Maures ou les Iklan Touaregs » (p 59). Ce faisant - et à la suite de Meillassoux - il défend la séparation « biologique » et culturelle des groupes libres et serviles. On ne peut pas aller plus loin dans l'arbitraire. Il en va de même de l'idée (p. 67, Bourgeot p. 16) selon laquelle les *Halpulaar'en* auraient une « hiérarchie statutaire moins stricte » que celle des « Maures » et des « Kel Tamachek » - euphémisme pour Touareg (p. 66-67, Bourgeot p. 26, 31). Ce qui est démenti dans le même livre par d'autres auteurs (i.e. Fay p. 133 ; Le Marcis p. 159 ; Bergeret p. 311). Or, de toute évidence, Botte veut faire passer l'idée selon laquelle une société « noire-africaine » ne saurait avoir les mêmes hiérarchies ni pratiquer l'esclavage à la manière des sociétés « blanches » *bidân* (arabophones de Mauritanie) et *imajaghen*. Bourgeot exprime cette idée clairement lorsqu'il écrit : « l'esclavage a largement précédé le colonialisme occidental [en Afrique] et n'est pas réductible à des rapports de phénotype blancs/noirs, sauf dans le cas des sociétés maures et touarègues » (p. 16). Des propos gratuits et idéologiques exprimant de vieilles croyances européennes. Ainsi, Botte n'hésite pas à extrapoler des chiffres sur les Jiyaabe (anciens esclaves des Peul Fulaaduu) du Sénégal oriental datant des années soixante pour affirmer, sans citer aucune source ni réserve, que « partout ailleurs leur poids oscille entre le quart et le tiers de la population totale, c'est-à-dire sensiblement moins que dans la société maure ou le monde touareg » (p. 60-61). En fait on ne dispose d'aucune donnée démographique sur ces groupes, et l'obsession de les dénombrer paraît plutôt liée à l'idée implicite du « maintien » de leur statut, voire de leur « ethnicisation » (p. 74). Hypothèse absurde qui se fonde sur la confusion récurrente entre appartenance ethnique et insertion statutaire, étant bien entendu que la première est plus stable que la seconde.

Enfin, les propos de R. Botte sur les « associations où les anciens groupes serviles s'affirment en tant que force organisée : *El Hor* en Mauritanie, *Timidria* au Niger, *le Mouvement pour l'éveil du monde bella au Mali* » (p. 68) sont on ne peut plus discutables. Certes, *El Hor* est né vers 1978 dans un contexte marqué par les conséquences de la guerre du Sahara occidental et la sécheresse saharo-sahélienne (p 68-69). Mais ce que Botte ne dit pas, c'est que, depuis lors, ce mouvement - dont les chefs sont des hommes politiques éduqués et citadins - a subi plusieurs mutations. Ainsi il s'est divisé en

plusieurs factions politiques nées de dissensions importantes et une partie du mouvement a rallié le parti-État mauritanien, *le Parti Républicain Démocratique et Social* (PRDS). Quant au mouvement *Timidria* du Niger, dire qu'il est une création d'intellectuels (p. 71-72, Bourgeot p. 15), sans préciser qu'il reçoit l'aide de l'État nigérien, à des fins d'instrumentalisation politique, ne permet aucunement d'en saisir le rôle. Ce soi-disant « mouvement revendicatif » n'a aucune influence sur le plan politique régional ou national au Niger. Pour l'exprimer crûment, comme il est dit dans le journal *Le Républicain* (juillet 1999) *Timidria* est un « fonds de commerce », rien de plus. Enfin, nous ne possédons pas de données sur les « *bella* » du Mali, et ni Botte ni Bourgeot n'apportent aucune information détaillée. Il ne sera pas étonnant de préciser à présent que R. Botte ne fait aucune mention de données issues d'enquêtes personnelles dans ce texte (sauf un article de 1994 sur le Fuuta Jaloo de Guinée). L'article est en effet entièrement fondé sur des sources de deuxième main ; on peut dire la même chose des propos de Bourgeot sur la Mauritanie (p. 14-16, 20-23).

Ibrahima Abou Sall, historien, présente une étude sur la « Crise identitaire ou stratégie de positionnement politique en Mauritanie : le cas des Fulbe Aynaabe » (p. 79-98). Le texte est centré sur le problème ardu des identités ethniques et nationale et de leurs implications politiques, et pour ce faire, présente des données intéressantes sur les divisions politiques internes des *halpular'en* ou *Fulbe*, habitant en partie en Mauritanie et au Sénégal. L'objectif de l'article est de montrer que la création d'une association (ANARO) groupant des Fulbe Aynaabe (Fulbe pasteurs habitant au fleuve Sénégal, p. 81 note 1) et défendant les origines arabes des *Fulbe*, est instrumentalisée par l'État mauritanien et son parti, et qu'elle a « laissé de graves divisions internes au sein de la nationalité des *Fulbe* ou *Halpular'en* » (p. 97). Selon les informations apportées sur la naissance et l'évolution du courant arabisant et arabiste chez les communautés *halpular'en*, celui-ci se développe dans les années quarante, sous l'influence du chef religieux Al Hajji Mahmuud Bah et son disciple Kibbel Aali Jallo (m. 1981), qui prônaient un « retour aux sources et à l'authenticité : le Pullaagu » (p. 87), et dont le but principal était de positionner les Aynaabe (incarnant la « fulanité ») dans le système politique mauritanien (p. 88). Les études dans des pays arabes (Égypte, Irak, Koweït, Libye) occupent une place de choix dans les nouvelles stratégies politiques (p. 89). Et peu après se développa « une thèse ethnique en faveur de l'« arabité » des Fulbe » (p. 90). Cependant, l'essor des Aynaabe se déploie au détriment des Toorobe, la noblesse religieuse Fulbe (p. 91) et, dans un autre registre, il exprime l'opposition entre « francisants » et « arabisants » Fulbe (p. 86, 91-93). C'est dans ce cadre que fut créée l'Association nationale de l'amitié et du retour aux origines (ANARO) en 1995 (p. 79, 94-97), que Sall interprète comme la renaissance du « kibbélisme » (p. 94), et dont les chefs sont dénoncés par l'auteur pour leurs « ambitions politiques » et leur « carriérisme ».

Plusieurs objections peuvent cependant être soulevées ici, car si le thème choisi et les informations apportées sur les Aynaabe sont intéressants, le texte semble surtout guidé - comme dans le cas de R. Botte - par des buts plus idéologiques et politiciens qu'académiques. L'emploi de notions identitaires pose un premier problème. Il est ainsi parlé de « nationalités », de « nationalité dominante », d'« ethnie bidan » (p. 80) et de « groupes raciaux »

(p. 81), comme s'il s'agissait de termes plus ou moins interchangeables, et sans qu'aucune définition nous soit proposée de leur contenu. Il en va de même de l'emploi de termes collectifs identitaires. Pour Sall il y aurait deux grands groupes raciaux divisés en : « Négro-mauritaniens » (qui, d'après lui, est un concept générique, purement racial utilisé dans les milieux politiques et qui n'est pas employé par les populations elles-mêmes (p. 81) ; dès lors, on peut se demander pourquoi, lui-même l'emploie), groupe formé par « quatre nationalités » : Wolof, Halpular'en ou Fulbe, Bambara et Sooninko. Et un deuxième groupe composé des « *Bidan* » (Maures, Arabo-berbères, Arabes), et des Hratin (« Soudane », « anciens esclaves » ou « Nègres » (sic) par opposition à « *Bidan* » qui veut dire « Blancs », p. 82). Cependant, Sall classe plus loin les Hratin parmi les « nationalités noires » (p. 90). En fait, le terme *Bidân* n'est pas un terme racial, mais renvoie à une distinction culturelle et/ou statutaire. Dans son sens le plus large, il désigne tous ceux qui parlent le *Hassaniya*, arabe de Mauritanie, et dans un sens restreint il désigne le groupe des hommes libres et nobles de cette société arabophone. Enfin le terme *harâtin* est un euphémisme utilisé en Mauritanie pour désigner tous ceux qui chez les *Bidân* sont censés avoir une origine ou un statut servile ; il ne désigne en aucun cas une race ou une nationalité.

Le texte entier est fondé sur ces simplifications de la réalité sociale, ethnique et identitaire des Mauritaniens, en grande partie héritées des administrateurs coloniaux. Ainsi, on ne sera pas étonné de voir que pour cet auteur toutes les oppositions politiques en Mauritanie ont des fondements raciaux (p. 82-83, 93-96). Une idée importée d'Europe, reprise par Bourgeot lorsqu'il écrit : « En Mauritanie comme dans bien d'autres pays de la frange saharienne les oppositions politiques recouvrent des oppositions blancs/noirs... » (p. 22). En outre, pour Sall l'histoire du pays se résume à l'organisation de l'hégémonie de la « nationalité *bidân* » (p. 85-97), ou enfin à l'idée qu'il existe un programme étatique *bidân* de déstructuration de la nationalité *halpular'en* (p. 96-97). Cette grille de lecture simpliste et réductrice ne tient pas compte de l'importance des alliances politiques et de la création régulière de groupes factionnels, formés bien au-delà des appartenances restreintes, qui caractérisent la vie politique mauritanienne dans son ensemble. Certes, l'État impose de manière autoritaire la prééminence des valeurs islamiques et arabes, mais il conserve aussi (Sall le dit lui-même, p. 96), une politique de dosage ethnique (et tribal) dans la formation des gouvernements. Ibrahima Sall oublie également d'expliciter que le problème des identités *halpulaar'en* n'est pas seulement mauritanien mais qu'il concerne aussi le Sénégal ; la commune appartenance des *halpulaar'en* a comme principal fondement l'attachement au Fuuta Tooro, l'ancien espace politique de la moyenne vallée du Fleuve Sénégal. Les groupes extrémistes mauritano-sénégalais *halpular'en* demandent ainsi régulièrement l'autonomie politique de cet espace qui aurait conservé le cœur identitaire de la « fulanité ». Enfin, on remarquera sans surprise que le texte laisse transparaître une méconnaissance importante des modes de fonctionnement social et politique des groupes *bidân* ; le texte suivant de Ould Cheikh présente le même problème mais inversé.

Abdel Wedoud Ould Cheikh, sociologue, aborde en effet le thème « De la nomadisation des noms propres. État civil et « démocratie » en Mauritanie » (p. 99-113). Malgré ce titre, qui laisse supposer qu'il sera question des noms

propres de l'ensemble des habitants de ce pays, il n'est question que des noms des « Maures » - qui s'appellent eux-mêmes *Bidân* nous dit l'auteur, ce qui ne l'empêche pas d'adopter le terme colonial précédent (p. 99). Les usages des communautés non-arabophones mauritaniennes en matière de nominations, ainsi que leur participation à la vie politique nationale, restent ignorés dans cet article. Pour Ould Cheikh, il s'agit avant tout de montrer les difficultés inhérentes à l'introduction puis à la restructuration récente d'un état civil digne de ce nom chez les anciens nomades maures de Mauritanie. Pour ce faire, l'auteur présente un bref tableau de l'histoire, de la structure et des usages des Maures en matière de nomination, de filiation, de surnoms, et d'appellations individuelles (p. 100-102). Il considère ainsi que l'arabisation (amorcée au VIII[e] siècle ?), le regain de l'identité arabo-musulmane et les stratégies de mobilité statuaire récentes « constituent autant de facteurs qui ont nourri le processus d'uniformisation et d'appauvrissement du système des prénoms de la société maure » (p. 103).

Ould Cheikh propose également un bref aperçu de l'impact colonial et des efforts d'introduction des écoles nomades (p. 103-106). Il conclut en affirmant que « l'état civil ne concernait quasiment pas les nomades dans cet État mauritanien... » (p. 107) ; et que cette question apparaît comme élément important du processus démocratique seulement en 1991 c'est-à-dire à la veille des premières élections présidentielles au suffrage universel de 1992 (*idem supra*). Plus loin, l'auteur dénonce avec raison l'état de déliquescence de l'administration et la faiblesse des moyens dont elle dispose et son encadrement déprofessionnalisé par les épurations des fonctionnaires notamment *halpular'en* après les « affrontements raciaux » de 1989 (p. 108) - la réalité politique étant cependant bien plus complexe qu'une simple question de « lutte raciale ». L'État et l'administration actuelle seraient ainsi incapables de « présider avec neutralité et compétence au déroulement d'élections équitables » (idem supra). Cependant, tout en partageant cette manière de voir, on peut se demander en quoi ces propos sont spécifiques à la Mauritanie ?

Le texte soulève en effet quelques objections. D'abord, je viens de le noter, celle d'ignorer les communautés *halpular'en*, soninké et wolof, même si les *Bidân* - tous groupes statutaires confondus - représentent la majorité de la population de la Mauritanie. Deuxièmement, on peut se demander quel est le lien entre les systèmes politiques anciens des *Bidân* (p. 100) et les exigences d'enregistrement du monde moderne pour qu'on doive nous préciser que dans la société nomade ancienne il n'y avait pas d'état civil ? Troisièmement, nous pouvons trouver quelque peu étrange de voir une description assez précise des structures tribales (p. 101-102) - au demeurant discutable car reprenant les théories dépassées d'Evans-Prittchard -, alors que le reste du texte présente une vision assez méprisante des « tribus maures » et de l'État mauritanien. En quatrième lieu, s'il est certain qu'il a fallu attendre 1991 pour voir se manifester un intérêt du gouvernement pour l'organisation d'un état civil - et les fraudes ordinaires qui accompagnent ce processus en Afrique -, on peut se demander pourquoi Ould Cheikh ne dit rien sur le fait que Ould Daddah (premier président mauritanien issu du Trarza, comme l'auteur), ne se soit jamais intéressé à cette question essentielle dans les fondements d'une démocratie de style européen. Enfin, est-ce vraiment la « mobilité des noms

propres » – que Ould Cheikh associe au nomadisme (p. 99, 112) –, ou le peu d'intérêt des populations pour les enregistrements civils qui expliquent les problèmes actuels du registre électoral ? Pour comprendre le cas des *Bidân* ne serait-il pas en fait nécessaire d'entamer des études comparées ?

Nous savons en effet que le stock des prénoms est aussi très restreint et répétitif chez les non-arabophones mauritaniens qui sont pourtant sédentaires en leur grande majorité ; mais il en va de même ailleurs, par exemple chez les Vietnamiens, entre autres peuples sédentaires. Du reste, il est courant de voir les populations africaines, latino-américaines et asiatiques se tenir éloignées des enregistrements servant à des jeux démocratiques marqués par la fraude – un exemple récent est celui des élections au Pérou, où pourtant l'on connaît l'enregistrement des populations depuis le XVI[e] siècle et l'avènement d'une république démocratique depuis 1821. Placé dans cette perspective large, le cas mauritanien apparaît moins particulier et désastreux que ce que Ould Cheikh voudrait nous le laisser croire ; la « transparence des scrutins » (p. 112) n'ayant cours que dans les pays du Nord, avec lesquels ni la Mauritanie, ni les États du Sud dont elle fait partie, n'ont quelque chose à voir. Ceci dit, si en dernière instance les votes et l'état civil n'ont pas d'importance dans un pays où les allégeances se négocient et ne passent pas par les élections comme l'affirme Ould Cheikh (p. 112) – ce qui mériterait une analyse fine –, on peut s'interroger sur la pertinence de consacrer un article à l'examen des noms propres, de l'état civil, des structures tribales et d'une « démocratie tribale »...

Deux remarques pour clore ces quelques commentaires sur les études consacrées à la Mauritanie. Disons d'abord que la mutuelle méconnaissance et/ou ignorance entre Mauritaniens d'origine arabe et non-arabe est très frappante (et aisément observable sur le terrain), mais elle concerne aussi les chercheurs. Ainsi par exemple, Sall ne dit rien des relations politiques entre les Aynaabe et les groupes et/hommes politiques *bidân*. Sur un autre registre, il traduit *zwaya bidân* par « Centres d'enseignement coranique » (note 14, p. 86) – *zwâya* étant le nom du groupe statutaire religieux chez les *Bidân*, le terme courant pour écoles traditionnelles étant *madrasa (sg. madaris)*. Enfin, comme on vient de le voir, Ould Cheikh se borne à examiner le cas des noms des *Bidân* sans apporter aucun renseignement sur les communautés non-arabes. Deuxièmement, l'examen des contributions sur la Mauritanie laisse apparaître un clivage important dans le traitement de la donne étatique par les auteurs de ce livre collectif. Alors que la grande majorité des contributions attribue à l'État une place importante et souvent bienveillante dans le processus d'évolution du pastoralisme actuel et du « développement », les études sur la Mauritanie confèrent à l'État un rôle plus périphérique, voire entièrement négatif. On peut alors se demander s'il n'existe pas un parti pris selon lequel les États « noirs-africains » auraient des qualités politiques que l'État mauritanien (« arabe », « blanc ») n'a pas du tout ? On a vu en effet que Bourgeot, Botte et Sall conçoivent la réalité sociale et politique en termes de distinctions raciales, alors que Ould Cheikh (p. 108) préfère insister sur le côté déstructuré de l'État-nation mauritanien – d'après lui, un « État importé » (il donne en apparence ce qu'il veut ou ce qu'il peut à qui il veut...) influencé par des « patrons tribaux ». Ces manières de voir laissent apparaître des conceptions simplificatrices et

arbitraires sur les faits observables en Mauritanie. On peut dire la même chose des conceptions véhiculées sur les *Imajaghen*, réduits à de simples « communautés linguistiques », ayant mené une résistance armée dont aucun auteur de ce livre collectif n'évoque les causes, ni les répressions étatiques déployées pour l'anéantir. Doit-on en conclure ici que les compromissions entre certains chercheurs et les régimes africains se sont désormais banalisées ?

M. VILLASANTE-DE BEAUVAIS

CHEBEL Malek, *Traité du raffinement*, Paris, Payot et Rivages, 1999, 355 p.

Le terme « raffinement » dérange, d'un point de vue anthropologique, de par son caractère subjectif, voire ethnocentrique. Si l'auteur déplore, dans l'introduction, que cette notion n'ait, jusqu'ici, pas fait l'objet d'une étude spécifique, il l'explique par le rapprochement souvent effectué avec l'orgueil ou l'artifice : « [le raffinement] est mal vu non pour ce qu'il est mais pour ce qu'il charrie : aisance matérielle, supériorité sociale, mépris du fort, etc. » (p. 17). Il reconnaît le raffinement comme une notion « difficile à cerner ». Pourtant, le type de difficultés évoquées peut laisser perplexe : « On le confond bien volontiers avec le raffinage du pétrole ». Ce rapprochement inattendu n'aide pas le lecteur à saisir la démarche de l'auteur. Il est en effet difficile de situer ce « traité » dans une perspective ethnologique ou historique. Certains éléments laissent penser que M. Chebel tient compte du caractère subjectif de cette notion, comme toute catégorie de pensée, et de la difficulté qui existe à l'appliquer dans l'analyse d'une société : « [...] le raffinement n'est pas, faut-il le rappeler, une "notion" autonome, c'est un conglomérat de plusieurs catégories de pensée, un thème ». Cependant, la suite ne démontre pas comment le raffinement peut constituer une grille d'analyse issue de la civilisation arabo-musulmane. Seule l'existence des termes *az-zarf* et *zourafa* (mais absents du dictionnaire Larousse) donne à penser que ces notions correspondent à une réalité socio-historique.

Contrairement à son ouvrage sur le corps, devenu une référence dans le domaine de l'anthropologie du même nom [29], qui ne laissait aucun doute sur la qualité d'anthropologue de l'auteur, celui-ci dévoile un style plus journalistique. Le manque de construction théorique nécessaire pour justifier l'utilisation d'une telle notion, de même que le parti pris évident de l'auteur pour ces raffinés révèlent un manque d'objectivité qui dessert la démarche scientifique attendue. Pourtant, certains chapitres, grâce notamment à leurs nombreuses références bibliographiques et à la précision des descriptions qu'ils proposent, se situent aux limites de l'ethno-histoire.

L'ajout d'un tableau de transcription au début de l'ouvrage aurait peut-être permis de réduire les irrégularités présentes dans l'usage de la transcription des termes arabes ; par exemple p. 26, le *kâf* est noté indifféremment par un *q* ou par un *k*. De même, un même signe sert à transcrire des sons arabes différents (le d transcrit à la fois le dâl et le d̲âl), et les sons emphatiques

29. Rééd. sous le titre *Le Corps en Islam*, « Quadrige », 1998.

ne sont pas distingués (*toullâb* p. 89). Toujours par rapport à l'usage des termes arabes, certains mots, passés dans le dictionnaire français, sont signalés en italique : *zawiya* pour zaouïa.

Le travail de documentation de l'auteur est toutefois à souligner. Le corpus de référence cerne en effet l'ensemble des différentes périodes historiques de la civilisation arabo-musulmane, depuis la fondation de l'islam (VII^e^ siècle de notre aire) jusqu'au « déclin de cette civilisation » (XIV^e^ siècle) et tient compte à la fois du point de vue oriental et du point de vue occidental sur ces époques. On redécouvre, à travers les nombreuses citations qui ponctuent l'ouvrage, les descriptions foisonnantes des chroniqueurs arabes.

Les cinq chapitres donnent lieu à des sous-parties renvoyant à des préoccupations très concrètes de la vie courante des raffinés, revendiquée ici comme extraordinaire. Citons par exemple : « Le profil physique », « Éventail et chasse-mouches », « Du bon usage de l'encensement », « L'art de la table », « La conversation », ou encore « Le culte du cheval », « La sieste », « Plaisanterie, bons mots et gaudriole », qui évoquent parfois une ethnographie historique du détail, rappelant les travaux de N. Elias sur les principes du comportement de l'aristocratie occidentale [30].

C'est également ce dernier qui semble avoir inspiré M. Chebel dans sa conception du rôle des raffinés et du raffinement à travers l'évolution historique de la civilisation arabo-musulmane : « Depuis Médine (VII^e^ siècle), Bagdad et Basra (VIII^e^ siècle), la valeur d'exemple introduite par le raffiné a déterminé la perception de nombreuses générations de créateurs musulmans. Toute la phase d'expansion de l'islam a été ainsi portée à bras-le-corps par ces trublions du comportement » (p. 55). Cependant, si N. Elias a constaté le changement progressif des habitudes de la vie quotidienne et en a tiré l'analyse plus générale d'une évolution du rapport au corps, indissociable de celle de la sensibilité et plus particulièrement de l'intensification progressive de la notion de dégoût, le *Traité du raffinement* dresse un portrait général et figé dans le temps des comportements des raffinés. Il décrit les manières de vivre, les valeurs et évoque un luxe qui n'est d'ailleurs pas sans rappeler les fantasmes des voyageurs occidentaux sur l'Orient arabe.

Le premier chapitre, intitulé « Histoire du raffinement dans la culture islamique (VII^e^-XIV^e^ siècle) », retrace à grands traits les périodes d'implantation du mouvement des raffinés en islam : sa naissance à Médine, son élaboration sous la dynastie 'abbaside, son parachèvement en Andalousie et son déclin à partir du XII^e^ siècle de notre aire, qu'il attribue en partie à « l'étroitesse de vue d'une frange de théologiens réactionnaires et de fondamentalistes » (p. 48). On apprend que le raffinement est un phénomène social caractéristique de la vie urbaine : « En effet, si la poésie arabe ancienne nous laisse quelques clés éparses permettant de saisir la tournure d'esprit des hommes, l'élégance des poètes et la joie native des Bédouins du désert, le véritable raffinement est urbain - de manière indéniable, peut-on dire, car il exige un certain nombre de conditions de confort et d'enrichissement qui font cruellement défaut à la circularité mimétique des oasis, à leur rigidité séculaire » (p. 25). Ainsi, M. Chebel considère que le manque de commodités de la vie « rurale » y

30. *La Civilisation des mœurs*, Paris, Pocket, 1998 [1969].

explique l'absence de développement du « vrai raffinement ». Il se démarque ici du point de vue de N. Elias pour qui « C'est l'élévation du seuil de sensibilité qui explique l'amélioration des lieux d'aisance et l'invention des ustensiles liés aux fonctions corporelles - et non l'inverse [31] ».

Le deuxième chapitre inaugure ce qui semble le plus inspirer M. Chebel : la description de l'univers des cours royales dans lesquelles s'épanouissent à leur aise les raffinés. Point de description ici de la vie du peuple ; n'oublions pas que « c'est là un fait certain : que l'origine du raffinement soit médinoise ou bagdanienne, hedjazienne ou 'abbasside, le caractère élitiste de ses débuts ne fait aucun doute » (p. 41). L'auteur prend alors un certain plaisir à souligner le luxe qui entoure cette « élite ». Le portrait type du raffiné qu'il propose est destiné, tout en avertissant le lecteur de son aspect caricatural, à donner un aperçu de « l'idéal humain que l'Arabie ancienne a pu imaginer pour son élite » (p. 53). Cette démarche, que l'on peut qualifier d'ethno-historique, a le mérite de rappeler la hiérarchisation et les privilèges de cour d'une époque. Cependant, elle laisse perplexe quant à la représentation qui en résulte, sans délimiter de manière précise l'existence du groupe social des raffinés : « Le raffiné authentique doit être un lettré et un connaisseur des usages de son temps. Il s'agit le plus souvent d'un citadin qui jouit d'un confort matériel suffisant. Doué d'une intuition naturelle [où est l'anthropologue ?] des « choses de la vie », et d'une prédisposition qui le met à l'aise dans les salons littéraires qu'il fréquente assidûment, le raffiné reste et demeure aristocrate en tout » (p. 53). On ose espérer que M. Chebel se fait ici le rapporteur d'un discours ancien, destiné à retranscrire les représentations d'un idéal de vie.

Faute de documents suffisants, le portrait du raffiné devient souvent celui du prince, du roi ou des nobles qui l'entourent. On se demande alors si le raffinement n'a pas été seulement une qualité, une valeur de référence, et non la marque de reconnaissance d'un groupe social particulier, comme l'introduction le laissait entendre. On peut reprocher à M. Chebel de laisser le lecteur dans le doute à ce sujet, de même qu'au sujet des traits spécifiques de comportement. En effet, un grand nombre de citations et de références, notamment aux textes religieux, servent de support à une évocation qui ne relève pas spécifiquement du raffinement : « Rappelons maintenant très succinctement les règles de bienséance concernant la nudité. L'observation courante montre en effet que les Arabes, et les musulmans en général, manifestent une retenue presque maladive dans ce domaine, qui confine parfois à la gêne et au complexe. Or cette retenue n'est pas seulement le reflet d'inhibitions personnelles ponctuelles, liées à l'âge par exemple, ou au sexe ; elle concerne l'ensemble de la communauté, tous sexes et âges confondus. Elle est sociale, historique et culturelle. Du reste, dans la sourate « La lumière », le Coran la réglemente strictement : « Ô vous qui croyez ! Que vos esclaves et ceux d'entre vous qui n'ont pas atteint la puberté [les enfants] demandent la permission d'entrer chez vous à trois moments de la journée : avant la prière de l'aube, au milieu du jour, lorsque vous retirez vos vêtements, et après la prière du soir. Ce sont pour vous trois occasions de vous dévêtir » (XXIV, 58). Le terme utilisé par le Coran, *al-'aoura* [litt. "la partie

31. N. Heinich, *La Sociologie de Norbert Elias*, Paris, La Découverte, 1997.

aveugle du corps"], désigne la partie comprise chez les hommes entre le nombril et le genou et chez la femme de la racine des cheveux jusqu'aux chevilles. Ce mot caractérise la difficulté que la codification de la nudité a toujours entraînée en islam » (p. 94).

Après une description de l'aspect physique et des règles de morale du raffiné sont évoqués les « faux raffinés » et les deux principaux « concurrents » (ils apparaissent comme tels) ou « rivaux » de cette élite. Un rapprochement intéressant est établi avec la *foutouwwa*, la chevalerie arabo-islamique. Cette confrérie, même si elle n'est pas exactement comparable, comme le fait remarquer l'auteur, à la sociologie des tout premiers raffinés, s'en rapproche par l'idéal humain héroïque qu'elle revendique, remarquable par son comportement provocateur et audacieux. Enfin, les scribes apparaissent comme « les faux raffinés » que des auteurs comme Jahiz ont sévèrement critiqués. On comprend, à la lecture d'une longue citation de ce dernier, que le reproche principal adressé à ces scribes tient à leur rang de naissance, indigne de l'appartenance à une élite. On s'étonne cependant, à la fin du chapitre, de l'influence que semblent avoir ces critiques sur les propos de M. Chebel : « Ces scribes n'hésitent pas à briguer autant que les vrais raffinés une place sous les lambris du palais. Il va sans dire que leurs manières fluides et conquérantes, leur impudeur et leur gentillesse apprêtée en font, dans le meilleur des cas, des dandys de petite envergure dont l'insolence est à séparer promptement de la vraie distinction » (p. 97). Enfin, l'apport des raffinés à la civilisation arabo-musulmane est évoqué par le biais d'innovations en matière de « bonnes manières » et dans « les arts du livre », décrits brièvement dans ce chapitre.

C'est la vie de cour au temps des « mille et une nuits » qu'évoque en détail le troisième chapitre. Les descriptions, nombreuses, concernent l'habillement, la parure, la décoration, les règles de « bonne conduite », et renseignent sur les critères du bon goût de l'époque. Les citations, abondantes, viennent compléter le chapitre en renseignant notamment sur les réceptions royales au temps du règne de la dynastie 'abbasside. Ainsi, p. 106, un passage intéressant concerne les distances à respecter au sein de la cour, liées au statut de chacun des sujets. En présence du souverain, les comportements répondent à des règles précises qui se rapportent au rang de chacun. L'auteur rappelle également l'importance du rideau royal en usage dans les cours royales de Perse ; son caractère sacré de même que sa fonction sont décrits brièvement. M. Chebel s'inscrit ici dans la problématique des espaces privés et publics au Maghreb, tout à fait d'actualité. On regrette que cette approche n'ait pas été davantage développée. La pratique de la sieste, de même que l'usage de l'éventail, révèlent eux aussi des codes de conduites et des signes distinctifs étonnants : « Par la langueur qui le justifie et l'indolence de ceux qui, sortant d'une sieste salutaire, s'éventent sur leur sofa, l'éventail occupe dans la vie profane une place équivalente à celle du chapelet chez les hommes de religion. Il arrive d'ailleurs que les plus fortunés soient également les plus convaincus : ce mariage d'émotions fait qu'ils arborent les deux signes à la fois, éventail et chapelet. L'un et l'autre sont en effet utiles au cours du cycle dévotionnel qui les mène de la maison jusqu'à l'échoppe du souk et de là à la mosquée, avant de revenir à l'échoppe ou au café où s'ajoutent, pour les dilettantes, le chibouk et le narghilé » (p. 112).

Le quatrième et avant-dernier chapitre revient sur la ville comme berceau de la civilisation arabo-musulmane, par opposition - parfois exagérée ? - avec le monde rural : « [...] l'univers urbain est propice à toutes les innovations de l'esprit, tandis que le désert ou l'oasis isolée sont les temples de la tradition, de la prédication et du souffle divin » (p. 145). On s'étonne, dans ce chapitre, de la virulence du propos à l'encontre des critiques d'art et des chercheurs que M. Chebel accuse de ne pas comprendre l'art de l'islam : « Tous les critiques d'art qui ont une vision dualiste du beau - le beau opposé à l'utile - se sont focalisés sur l'idée que, refusant la représentation au sens premier du terme, l'islam refuse toute forme d'art, à commencer par l'art vivant. Ce réflexe intellectuel, fondé en partie sur l'automaticité des réponses et sur la fainéantise des chercheurs, parfois sur leur incompréhension des logiques orientales, a ralenti les rencontres qui auraient pu se produire entre les deux mondes, l'oriental et l'occidental. » (p. 153). Autre sous-chapitre, autre ton : « Harem et sérail » évoque la vie sociale qui organise ces espaces : les querelles, les conflits, les problèmes de fonctionnement spécifiques au huis clos (en cas de maladie par exemple). Certaines questions semblent encore d'actualité dans quelques pays arabes, et font l'intérêt du chapitre. Une description bien « chebelienne » conclut cette partie, en évoquant de façon particulièrement foisonnante le jardin musulman, qui, l'auteur l'a pourtant précisé, « est davantage une idée qu'une réalité » (p. 167).

Dans « l'esthétique du raffinement », dernier chapitre, l'évocation du vin rappelle sa célébration par les poètes arabes et les aménagements que les puissants ont pris par rapport à la loi religieuse interdisant sa consommation. Plus loin, on découvre comment Nizam al-Mulk concevait le rôle des courtisans par rapport à l'amusement qu'ils procuraient au roi. On touche ici à la spécificité du rapport au rire au sein du groupe des raffinés. À ce propos, il est étonnant de trouver dans ces lignes le signalement du personnage de *joha*, décrit comme « [alliant] de nombreux traits d'esprit ». Son apparition dans *Les Mille et Une Nuits* semble justifier aux yeux de M. Chebel son appartenance au milieu des raffinés. Pourtant, cette figure du monde arabe existe particulièrement en milieu populaire, et ne s'accorde donc pas avec l'élite telle qu'elle est décrite ici.

La dernière partie de l'ouvrage est constituée de trois chapitres annexes : un « Guide pratique du raffinement », qui est en fait un classement par thèmes de citations concernant la vie quotidienne (comme la recette du *baqlawa* ou celle du *kataïf*), et un lexique intitulé « Le vocabulaire du raffiné », qui ne concerne pas spécifiquement ces derniers. Enfin, le tableau chronologique permet un rappel des événements importants de la période concernée.

La description qu'offre ici M. Chebel de ce « flambeau du savoir-vivre » qu'est à ses yeux le raffinement reste ici de l'ordre du jugement de valeur. Le parti pris en faveur des raffinés, qui apparaît, de manière flagrante, dans chacun des chapitres renforce l'idée d'un choix affectif plus que scientifique. Aborder ce thème, parce qu'il relève de la subjectivité, aurait nécessité une construction théorique d'autant plus rigoureuse, justifiant ainsi son analyse.

Maud NICOLAS

CHLYEH Abdelhafiz, *Les Gnaoua du Maroc, Itinéraires initiatiques, transe et possession,* Ed. La Pensée Sauvage, 1999, 158 p.

Psychologue, clinicien et psychothérapeute de formation psychanalytique, l'auteur, de nationalité marocaine, insiste en tout premier lieu dans son introduction sur « l'intérêt naturel » qu'il a porté aux pratiques rituelles des Gnawa justement du fait de sa formation. Bien qu'il emploie l'expression de « syncrétisme culturel » pour qualifier les pratiques des Gnawa, c'est plutôt le fait que ces pratiques constituent en réalité un « système thérapeutique » qui l'intéresse dans son ouvrage. Il note que ce syncrétisme est élaboré à partir de trois apports essentiels, celui de l'Afrique noire, des traditions berbères et de l'apport arabo-musulman, mais il préfère cependant utiliser le terme d'ethnopsychologie pour qualifier les activités des Gnawa qui peuvent se définir comme « un ensemble de procédures, de techniques constituant ce que l'on doit bien appeler une thérapie, dont le rite de possession (*lila* ou *derdeba*) constitue le noyau central ». Il s'agit pour l'auteur d'un « dispositif, transculturel par nature (berbéro-négro-musulman), à finalité thérapeutique, fondé sur l'initiation et impliquant une alliance avec des entités spécifiques ».

Dans une première partie intitulée « la confrérie des Gnawa » l'auteur traite des aspects institutionnels de la confrérie. Il se livre à quelques considérations sur l'origine étymologique du terme même de Gnawa et propose un bref rappel concernant les données historiques des auteurs anciens, relatives à l'Afrique noire. Puis il rapporte la fameuse anecdote de l'intervention bénéfique de Sidna Bilal, l'esclave éthiopien affranchi du Prophète Mohammed, qui avait réussi à réconcilier Fatima, la fille du Prophète, avec son époux, Ali b. Abi Talib, cousin et gendre du Prophète, en inventant les fameux instruments de percussions typiques de la confrérie, les crotales (*qraqeb*). Il note, à l'instar de tous les auteurs, que ce rattachement symbolique à la personnalité de Bilal a permis la légitimation islamique de la confrérie en lui octroyant une assise doctrinale et spirituelle : « Bilal, le muezzin du Prophète, l'Abyssin racheté par Mohammed aux persécuteurs de La Mecque, un des premiers musulmans, un des plus indiscutables Compagnons, on ne pouvait trouver référence islamique plus vénérable ». L'auteur s'intéresse ensuite à la notion de *zawiya* qu'il définit comme un « centre religieux et spirituel délimité dans l'espace » pour ensuite déterminer les *zawiya* importantes propres aux Gnawa, d'abord à Marrakech puis à Essaouira. Il insiste particulièrement sur la zawiya de Sidna Boulal à Essaouira, ce qui est tout à fait justifié puisque la confrérie des Gnawa d'Essaouira est la seule au Maroc à disposer aujourd'hui d'un sanctuaire. L'auteur traite ensuite des rapports des Gnawa avec la sainteté en insistant sur le fait qu'ils n'ont pas à proprement parler de lieu saint où serait enterré leur maître fondateur auquel ils seraient rattachés suivant le modèle des confréries soufies par une chaîne de transmission initiatique (*silsila*). Il insiste à juste titre sur le fait qu'ils en ont élu certains auxquels ils se disent « adossés » et il rappelle brièvement qu'il s'agit essentiellement de Moulay Abdallah b. Husaïn de Temslhot et de Moulay Brahim d'Asni dont les tombeaux sont situés dans le Haouz de Marrakech.

Dans un deuxième chapitre, c'est l'univers des croyances des Gnawa que l'auteur aborde, c'est-à-dire l'univers des djinn et des *mluk*. Il remarque que la croyance en ces entités invisibles non humaines est profondément enracinée dans la culture musulmane et note que le Prophète même de

l'islam est « envoyé des deux mondes », c'est-à-dire aussi bien aux hommes qu'aux djinn. Entités invisibles par nature ces *jnun* peuvent être hostiles aux hommes mais ils peuvent être aussi leurs alliés. L'auteur note que d'une façon générale l'attitude adoptée vis-à-vis des *jnun* est une attitude de « prudence et de prophylaxie », puis il s'attache à en déterminer les différentes catégories : *ifrit, mârid, shayatin*, en s'efforçant toujours de rattacher l'origine étymologique de ces termes à un contexte coranique. Il insiste enfin particulièrement sur la personnalité spécifique de Aïcha Qondicha, souvent invoquée par les Gnawa, ainsi que sur celle de Sidi Chamarouch, le roi des *jnun*, dont le moussem fait partie des pèlerinages rituels des Gnawa. Il conclut son chapitre avec les *mluk*, terme qui appartient presque exclusivement au lexique gnawi en insistant sur l'idée d'un syncrétisme religieux, puisque les populations noires arrivées au Maroc, même si elles étaient islamisées, étaient porteuses de certaines croyances liées au culte des génies et des esprits ancestraux. « Les génies du Soudan venus en Afrique du Nord y trouvèrent des génies arabes et berbères avec lesquels ils firent bon ménage. Les uns et les autres devinrent les rijal Allah, les hommes de Dieu, et les confréries qui cultivaient leur présence se placèrent sous l'égide de Sidi Bilal ». Ces *mluk* sont répartis en cohortes (*mhall*) et c'est avec l'aide de son genbri (luth-tambour à trois cordes) que le maître musicien (*mallem*) va les invoquer. Des fumigations d'encens accompagnent ces invocations et c'est grâce à elles et aux appels du *genbri* que les *mluk* vont pouvoir « monter ». Des identités chromatiques sont attribuées aux *mluk* (bleu, noir, rouge, blanc, vert, jaune), ils sont aussi associés à divers objets symbolisant leurs attributs (poignards, bols remplis d'eau ou de bougies) et ils se distinguent aussi par des nourritures spécifiques (lait, pain, dattes, orge, viande crue). Les saints invoqués par les Gnawa ne se distinguent finalement pas tellement des *mluk* car ils deviennent eux aussi lors du rituel des esprits possesseurs : ils peuvent intervenir dans les deux mondes, visible et invisible. L'auteur voit ici le résultat d'un syncrétisme permettant d'intégrer la vénération des saints maghrébins dans des pratiques rituelles d'origine africaine. Il note en conclusion que les cohortes (*mhall*) « sont au nombre de sept, chacune ayant à sa tête un ou plusieurs esprits dominants ».

Dans un troisième chapitre l'auteur traite de l'itinéraire des maîtres musiciens (*mallem*). Chef de sa troupe de joueurs de castagnettes en fer (crotales), six à dix en général, le maître musicien bénéficie d'une autorité incontestée liée à sa maîtrise du *genbri* (luth-tambour à trois cordes), à sa maîtrise du répertoire sacré des Gnawa et à sa connaissance des rites initiatiques de la confrérie. L'acquisition du statut de *mallem* relève selon l'auteur de différents modes « où interviennent l'héritage, l'élection, la vocation, l'apprentissage, l'initiation et, enfin, la consécration ». Il insiste cependant particulièrement sur les liens de parenté, l'assiduité aux réunions rituelles facilitant selon lui la vocation et l'apprentissage. Il faut pourtant une véritable vocation pour se consacrer au métier de maître musicien, faute de quoi l'apprenti *mallem* n'atteindra jamais le niveau de maîtrise de son père, par exemple, ni son prestige. Dans le cas d'une transmission sans lien de parenté l'aspirant *mallem* devra chercher un maître, le servir dans les tâches ordinaires de la vie quotidienne, selon le modèle du comportement de l'aspirant (*mourid*) vis-à-vis de son maître dans les confréries soufies (compagnonnage/souhba),

et seulement après de longues et difficiles épreuves prétendre recueillir sa *baraka* (bénédiction). Un rêve prémonitoire annonçant une élection par les *mluk* peut aussi être à l'origine de l'incitation à apprendre le métier de *mallem*. Ce rêve peut être confirmé par une « transe de vision », en général dans un sanctuaire ou un lieu saint, comme par exemple celui de Sidi Chamarouch. L'initiation débute en fait souvent par un pèlerinage (zyara) aux sanctuaires de certains saints auxquels les Gnawa sont « adossés » (Moulay Abdallah b. Husaïn, Moulay Ibrahim, Sidi Moussa, Sidi Jaber, etc.). L'acquisition du genbri implique elle aussi tout un rituel (sacrifice animalier, préparation de mets spécifiques) permettant de sceller une alliance avec les *mluk*. Mais le *mallem* est aussi l'accompagnateur obligé des voyantes de la confrérie dans leurs pratiques thérapeutiques et l'auteur insiste sur le rôle prépondérant de ces voyantes thérapeutes, notamment lors de la cérémonie qui va permettre la consécration d'un *mallem*. Cette cérémonie (la *gebsa*) a en effet souvent lieu chez elles et elle constitue pour une voyante l'occasion de signifier à sa clientèle, ainsi qu'à l'ensemble des Gnawa, qu'elle a élu un nouveau *mallem* pour devenir son compagnon attitré lors des rituels. L'auteur conclut ce chapitre avec quelques indications sur les revenus des maîtres musiciens qui sont bien souvent modestes et il ajoute quelques précisions sur les instruments de musique.

Le quatrième chapitre est particulièrement intéressant car il s'agit du récit authentique d'un *mallem*, Abdeltif, qui raconte son itinéraire. Il est écrit dans un style vivant et poétique, proche du merveilleux des contes de fées de l'enfance où il plonge ses racines, et il illustre bien l'itinéraire d'un maître musicien qui accède au métier après une vocation suivie d'un apprentissage, d'une initiation et d'une élection pour enfin aboutir à une consécration solennelle. Il met aussi en évidence l'importance du ralliement d'une voyante reconnue qui va permettre l'accession du candidat au statut de *mallem*.

Dans un cinquième chapitre, l'auteur traite du statut des voyantes thérapeutes. Il distingue deux catégories de voyantes. D'abord, les voyantes médiums, c'est-à-dire celles « faisant appel à la transe médiumnique pour pratiquer la divination pendant laquelle l'entité surnaturelle alliée (*melk*) monte en elle et parle par sa bouche. Ensuite les voyantes qui pratiquent seulement la divination par manipulation d'objets divers et n'entrent pas en transe au cours de leurs consultations. Il précise qu'il peut aussi y avoir des « voyants » mais que ce sont en général les femmes qui assument cette fonction. Une voyante thérapeute est une possédée rituelle pouvant à tout moment être ravie et même tourmentée par les *mluk*, caractéristique qui souligne la permanence de sa relation avec les entités surnaturelles. « Elle entretient des relations privilégiées avec les *mluk* en leur rendant régulièrement des hommages et en célébrant le rite de possession. En retour, ses *mluk* alliés l'assistent dans son métier de voyance et de thérapeute ». L'accès au statut et aux charges de voyante thérapeute comporte deux voies d'accès, l'héritage et la maladie initiatique suivie d'une élection. Une maladie initiatique se manifeste par une atteinte physique ou des troubles de la personnalité tels qu'ils vont être interprétés par la voyante thérapeute confirmée de la confrérie comme un signe indiquant que les *mluk* ont choisi la personne atteinte. Elle a été choisie dans un premier temps pour adhérer à la confrérie. L'adhésion pourra ensuite évoluer vers une élection pour la pratique de la voyance et de

la thérapie qui prendra la forme d'une alliance de nature adorciste avec les entités surnaturelles. Le *melk* passera ainsi du statut de persécuteur à celui d'allié, d'assistant. S'il s'agit d'une transmission par héritage, l'accès au statut de voyante thérapeute implique tout de même au départ la révélation d'une aptitude, des épreuves et une initiation. L'auteur termine son chapitre en fournissant de nombreuses indications très précises sur les objets et accessoires du rituel, les différents plateaux (divinatoire/*tbag*, de fumigations/*tbîqa*), les habits et tissus de couleurs, la *mîda* (table des *mluk*) avec une description détaillée des endroits où sont entreposés ces ustensiles dans le domicile des voyantes. Il insiste en conclusion sur les obligations rituelles des voyantes thérapeutes (moussem de Cha'bân, ouverture du nouveau cycle de divination à la fin du mois de ramadan, fête du Mouloud), obligations qui correspondent finalement au calendrier sacré des Gnawa d'une façon générale.

Viennent ensuite, au sixième chapitre, deux récits autobiographiques de voyantes, Zineb et Mina, analogues dans la forme au récit d'Abdeltif le *mallem*. Le récit de Zineb illustre la voie d'accès au statut de voyante thérapeute par une maladie initiatique suivie d'une élection, tandis que celui de Mina illustre plutôt l'accès au statut de voyante par héritage. L'auteur insiste en conclusion sur l'idée que l'héritage ne dispense pas de l'élection qui demeure la voie royale pour accéder à la charge de voyante thérapeute ainsi qu'à celle de maître musicien, l'élection demeurant le « modèle culturel inhérent au système traditionnel des Gnawa ».

Le chapitre sept est consacré au moussem d'une voyante thérapeute. On connaît le sens habituel du terme de moussem qui signifie « rendez-vous annuel » dans le contexte du « maraboutisme » au Maroc et correspond aux célébrations organisées autour d'un sanctuaire dans une atmosphère de ferveur populaire. Pour les voyantes thérapeutes de la confrérie des Gnawa, il s'agit plutôt de l'ensemble de leurs pratiques rituelles correspondant au mois de Cha'bân, mois sacré des Gnawa par excellence, moment fort de la célébration de nombreuses *lila*. Il s'agit en fait pour les voyantes de la clôture de leur cycle de voyance puisque les *mluk*, les *jnun*, vont être enfermés, enchaînés, pendant toute la période du mois sacré de jeûne. Le moussem des voyantes, dans cette acception précise, correspond donc en fait à leurs adieux aux entités surnaturelles qu'elles ne pourront convoquer pour entamer un nouveau cycle de voyance d'une année qu'à partir de la vingt-sixième nuit du mois de ramadan. On notera qu'un moussem peut aussi être organisé chez une voyante nouvellement élue qui débute dans le métier à un autre moment de l'année. L'auteur décrit ensuite les préparatifs rituels précédant le rite de possession avec les étapes bien précises conduisant au sacrifice animalier, puis le rite de possession à proprement parler qui n'est autre que la *lila* (*lila* ou *derdeba*) bien connue des auteurs. Il distingue, comme il se doit, la partie profane de la partie sacrée, mais les différentes étapes de la *lila* ne semblent pas présentées dans une chronologie très rigoureuse. Le cortège introductif (ada) par exemple est présenté comme se situant après la *nechka* et on notera aussi que l'étape essentielle de l'ouverture de l'espace sacré (*iftitah* al *rahba*) ordonnancée par le *mallem* est présentée au moment précèdent le sacrifice alors qu'elle est à nouveau évoquée, quelques pages plus loin, juste avant la phase des *mluk* à proprement parler. La description de la partie sacrée de la

lila correspondant à l'invocation des différentes cohortes de *mluk* selon leur couleur est par contre tout à fait en accord avec les données connues sur la question. On évoque d'abord les blancs, la *mbella* des saints musulmans, avec Abdel Qader al Jilani alias Bou *derbala*, puis les noirs avec Sidi Mimoum, le nuageux le ténébreux, viennent ensuite les esprits des eaux, les bleus, les Moussawiyyin, puis les maîtres du sang et des abattoirs (*gurna*), les rouges avec Sidi Hammou ou Baba Hammou, puis les chorfa, les fameux Amghar auxquels sont parfois « adossés » les Gnawa comme Moulay Abdallah b. Husaïn de Temslhot ou Moulay Brahim son frère de Ifni, puis les enfants de la forêt (*ulad al ghaba*), les fameux génies noirs africains, et enfin les esprits féminins souvent regroupés sous la couleur jaune, Lalla Mira, Lalla Aïcha, etc. Il est intéressant de noter que l'auteur consacre un paragraphe aux *mluk* juifs qui peuvent aussi être invoqués par les Gnawa en certaines circonstances.

Dans un dernier chapitre (VIII) assez court l'auteur tente d'approfondir les notions de possession de transe et d'extase. Il aborde à cette occasion les rapports de la confrérie des Gnawa avec le soufisme en soulignant à juste titre que le concept de *jedba* ne correspond pas aux mêmes états modifiés de conscience selon le point de vue soufi ou gnawi. En effet, pour les Gnawa, la *jedba* c'est la transe, tandis que pour les soufis le terme recouvre plutôt l'idée d'un ravissement, ravissement de l'âme en Dieu ou par Dieu. Du point de vue de l'auteur, si on doit trouver un dénominateur commun entre les deux démarches, c'est dans l'idée d'initiation qu'il faudra le faire. C'est ainsi que l'auteur insiste sur ce concept et considère que les comportements des adeptes pendant les danses de possession ritualisées sont très variables justement en fonction des différents degrés d'initiation et il en fournit quelques descriptions précises et détaillées.

L'auteur signale en conclusion qu'on peut retrouver des équivalents des pratiques rituelles des Gnawa dans un ensemble beaucoup plus large de cultures syncrétiques nées de l'esclavage et de la transplantation des noirs, tout en soulignant les limites de cette mise en parallèle des cultures, mais en admettant le terme de syncrétisme. « Le syncrétisme a produit chez les Gnawa un mélange où les saints musulmans côtoient ces entités surnaturelles africaines. Les Gnaoua ont intégré des saints locaux et des saints de l'islam dans leur répertoire. Invoqués au début du rite de possession pour, disent-ils, bénéficier de leur appui, ils possèdent les adeptes au même titre que les *mluk* ». L'auteur évoque aussi l'idée d'un théâtre sacré « au cours duquel les adeptes habillés aux couleurs des *mluk* sont censés être habités par ces entités. À l'aide d'accessoires divers, ils miment leurs attributs et leurs pouvoirs surnaturels. Ainsi sont représentés les saints errants avec leur tunique rapiécée, les *mluk* de la mer par une gestuelle qui évoque la nage, ceux des abattoirs avec leurs poignards, et puis les *mluk* de la forêt qui se distinguent par leur férocité. En Haïti, les cérémonies des possédés génèrent les mêmes jeux scéniques dont A. Métraux a souligné la théâtralité ». L'auteur insiste dans sa conclusion sur l'origine globalement soudanaise des pratiques et connaissances « magiques » des Gnawa et, pour notre part, nous soulignerons en conclusion de ce compte rendu de lecture l'aspect pratique vivant et précis de cet ouvrage en considérant qu'Abdelhafid Chlyeh nous propose à travers lui une excellente introduction à l'étude de la confrérie des Gnawa au Maroc.

Jean-Marie LESAGE

GOODY Jack, *L'Orient en Occident,* Paris, Le Seuil (La Librairie du XX^e siècle), 1999 (trad. de l'anglais, *The East in the West*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996).

Sous ce titre, un peu énigmatique, Jack Goody aborde une série de questions connexes : Quel rôle ont joué respectivement l'Orient et l'Occident dans le développement des sociétés humaines ? Quand et pourquoi ce développement a-t-il pris un tour « inégal » établissant de manière « définitive » la supériorité de l'Occident ? La naissance du capitalisme occidental présente-t-elle un caractère unique, justifiant l'idée d'un progrès linéaire de l'histoire ?

Voilà des questions que se posent rarement les anthropologues, mais qui renvoient à des interrogations fondatrices de la pensée occidentale elle-même, et des sciences sociales en particulier : d'Adam Smith à Max Weber, en passant par Karl Marx, pour ne citer que les noms les plus prestigieux, elles ont inspiré les grandes théories actuelles, qui ne les ont pourtant pas retenues en tant que telles : gommant les réponses précises à ces questions, elles n'ont préservé que l'appareil épistémologique et méthodologique qu'elles ont inspiré. C'est dire que le projet de Goody est ambitieux ! Quelle solution propose-t-il ?

L'ouvrage repose sur l'investigation dans le long terme de différents domaines invoqués à l'appui de cette thèse du développement inégal. Il s'agit d'interroger « la pertinence de notre analyse de la rationalité occidentale, du commerce occidental, de la famille occidentale, et des liens que nous établissons généralement entre ces phénomènes et ce que nous appelons abusivement "modernisation", "industrialisation" ou "capitalisme" » (p. 14-15). Je résumerai d'abord rapidement les conclusions auxquelles en arrive Goody dans ces différents domaines.

La forme du syllogisme, fondement de la logique formelle aristotélicienne, est-elle une invention occidentale, grecque, renouvelée à l'âge de la Renaissance : les points de vue divergent là-dessus, et les réponses de Goody restent prudentes. Il fait l'inventaire des formes du syllogisme qui s'observent dans la pensée asiatique, en particulier dans le contexte du bouddhisme indien et de ses ramifications chinoises et japonaises, pour conclure à une certaine universalité de celui-ci dans les sociétés à écriture. Mais pour noter aussi qu'elles inspirent autant la constitution de cette raison occidentale que de purs « jeux de langage », qu'on retrouve au sein de cette raison dans l'œuvre d'un Lewis Carroll par exemple, et qu'elles se prêtent aussi bien à l'exercice de ces logiques formelles qu'à la démonstration théologique. Et pour conclure enfin que, peut-être, l'usage grec du syllogisme, par l'intermédiaire de la Bactriane, a pu influencer ses utilisations indiennes : « Il est possible que toutes aient été influencées par l'expansion orientale de la philosophie grecque. J'aurais tendance à lier l'ensemble de ces systèmes à l'adoption de l'écriture, mais alors même que nous acceptons l'argument diffusionniste, il resterait ce fait : l'Inde a acquis une forme de raisonnement syllogistique avant l'Europe occidentale, qui n'a connu ce modèle que plus tard, par l'intermédiaire de Rome et le prolongement occidental des frontières des empires classiques » (p. 49). Voilà qui ne résout en rien la question posée initialement.

Goody est plus à l'aise quand il s'agit d'une autre forme de la rationalité, celle retenue par Weber et qui donne à l'homme occidental la « maîtrise du

monde », celle qui renvoie au calcul économique du *ratio* entre fins et moyens. La tenue des « livres de comptes », la *ragionera* italienne, puisque c'est en Italie qu'est attesté en Occident le premier des livres de ce genre (en date de 1121), traduit-elle une prééminence de la rationalité occidentale ? En fait, les principes d'« écriture », puisque tel est le terme encore employé de nos jours, et de comptabilité se retrouvent antérieurement en d'autres régions du monde, en islam en particulier.

S'il évoque bien ce monde de l'islam, en citant la *geniza* juive, société fondée sur le partenariat, au Caire au XI^e^ siècle, Goody n'accorde qu'une attention seconde aux formes marchandes élaborées que connaissent alors les sociétés musulmanes et dont atteste le droit commercial qui s'élabore à cette époque. De manière plus générale, et c'est une des lacunes de l'ouvrage, les apports musulmans ne sont qu'esquissés, de même que sont négligés les travaux qui, tels ceux de Maxime Rodinson (1966), posaient déjà le problème d'*Islam* et *capitalisme* : par exemple, la question de l'interdiction du prêt à intérêt, commune à l'islam et au christianisme, ainsi que ses conséquences sur le développement financier et commercial des sociétés concernées, n'est pas abordée. On peut le regretter.

Dans le domaine du commerce, l'antériorité et la supériorité du capitalisme occidental sont-elles attestées ? Non, répond justement Goody en se référant plus particulièrement aux réseaux marchands qui se déploient à l'échelle maritime ou continentale en Asie : il cite les réseaux indiens, il eut pu faire de même des réseaux chinois ou musulmans qui, bien avant les grandes découvertes européennes et leurs retombées marchandes, se déploient à une échelle mondiale. Pour ne prendre qu'un exemple, qu'il ne cite pas, les réseaux africains de la route de l'or, vers le Ghana, et ceux de la route de la soie asiatique sont, dans une période proche (XI-XIII^es^ siècles), à l'origine de l'empire méditerranéen des Almoravides ou de celui des Mongols en Asie, l'un et l'autre fondés sur la maîtrise des routes intercontinentales et de leurs débouchés du point de vue de l'approvisionnement et de la distribution.

Goody consacre de longues pages à la critique de l'idée d'une « stagnation » orientale (mode de production asiatique, despotisme oriental, etc.) qui a suscité nombre de travaux, ceux d'Adam Smith et de Karl Marx en particulier. En examinant le système de la « communauté villageoise » (*jajmani*) en Inde il souligne, là encore à juste titre, que ce système a fait l'objet d'analyses biaisées par cette idée d'une exception occidentale. Ce système se révèle en fait parfaitement compatible avec le développement simultané d'une production marchande : « Il y a donc concurrence entre un modèle "progressif", selon lequel l'existence du *jajmani* est une survivance des stades primitifs, et un modèle "régressif", selon lequel ce même système représente un retour vers ces stades. Mais il y a encore une troisième possibilité. Dans certaines communautés villageoises contemporaines, les formes d'échange liées au système *jajmani* ne sont pas incompatibles avec la réalité d'un commerce extensif et d'une économie de marché, à une échelle locale, régionale ou internationale. Car dans les siècles passés ces formes d'échange avaient voisiné » (p. 129). Ceci nous vaut quelques belles pages sur « l'expansion du commerce et de l'industrie en Inde » où l'auteur, de manière à la fois synthétique et bien documentée, analyse le développement de l'industrie cotonnière en Inde avant et après la colonisation britannique. Pour

en conclure que rien ne s'opposait, et ne s'est de fait opposé, à un développement du capitalisme marchand et industriel dans ce sous-continent, prendrait-t-il des formes particulières, marquées de fortes traditions familiales.

Ceci nous amène au troisième domaine en lequel Goody examine les fondements idéologiques sur lesquels s'appuie la « supériorité » occidentale. L'accent mis sur les formes nucléaires de l'organisation familiale qui se manifestent en Europe au XIX^e^ siècle ne rend compte que d'une partie des transformations, à l'époque, des structures sociales. Certes, dans le contexte de migration rurale alimentant le marché industriel de la force de travail, celle-ci se renouvelle alors, dans les familles ouvrières, au sein de ces unités restreintes. Mais le capital lui-même se reproduit dans le cadre de forts réseaux de parentèle. En définitive, autant en Occident (Goody se réfère à des exemples récents tel celui des entreprises Dassault) qu'en Orient, où l'on a parfois parlé d'un capitalisme « collectif » ou parentaliste, le rôle des liens familiaux apparaît privilégié. « Considérer que le développement de l'Orient a pu être entravé par la "famille" reste une erreur fondamentale. L'un des mobiles les plus puissants pour la création, la direction et la poursuite d'une "affaire" économique a été dynastique » (p. 206).

Ce rapide résumé fait peu de cas du foisonnement de l'ouvrage de Goody, qui témoigne des puissantes qualités de synthèse dont celui-ci a fait preuve dans de précédents ouvrages. Cette publication se présente aussi comme une sorte de « synthèse des synthèses » rendant compte d'une préoccupation constante de l'auteur : rejeter tout ethnocentrisme et les classifications binaires qui renvoient toujours à une opposition idéologique entre « nous et les autres ». Le projet a aussi les défauts de ses ambitions. J'ai souligné quelques lacunes - inévitables - au passage. Mais c'est aussi l'appareil théorique sous lequel est brossée cette synthèse qui pose parfois problème. J'en donnerai quelques exemples.

Le fond commun à l'Orient et à l'Occident est aux yeux de Goody - ceci renvoyant à de précédents travaux (1979, 1986) - l'existence commune de l'écriture et ses effets sur les formes de communication interpersonnelles et sociales. Il est vraisemblable que l'écriture, et en particulier l'écriture alphabétique, a contribué à la construction du syllogisme, à l'élaboration des listes et des tables sur la base desquelles ont pu être instruits les « livres de comptes ». Mais l'opposition entre « oralité » et « écriture » ne fait-elle pas la part belle à cette pensée binaire que traque Goody ? Le débat esquissé sur la question de la « rationalité » (*rationality*), pourtant typiquement anglo-saxon (Wilson, 1970), me semble tout à fait insuffisamment évoqué. Au sein de l'écrit même, y compris au moment où se fixe l'écriture alphabétique, se perpétuent, à travers la non voyellisation arabe ou juive par exemple, des éléments de l'oralité, du souffle, « divin » en l'occurrence, qui traverse le verbe (Herrenschmidt, 1996).

Je m'interroge aussi sur la place qu'accorde Goody à la notion d'individualisme. Autant la critique de Weber, qui souligne à ce propos l'exception occidentale, et la lie à *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (1964), me semble justifiée, autant celle qu'il présente de même que Louis Dumont me semble contestable. Peut-on d'ailleurs assimiler les deux auteurs ? La distinction qu'établit Dumont entre holisme (illustré par ses travaux sur l'Inde) et individualisme, sous réserve de la représentation transcendantale qu'il se

fait de la « totalité », et qui laisse peu de place à une interprétation non plus religieuse mais sociale de la hiérarchie, me semble tout à fait utilisable pour jeter les bases d'une analyse particulière de l'« idéologie moderne ». Dire, comme le fait Goody, qu'il existe des formes d'individualisme dans toutes les sociétés nous éclaire assez peu sur les fondements de la société capitaliste. Aux fondements de celle-ci s'inscrivent des catégories, celle de « travail » par exemple, qui mettent l'accent sur la « liberté » (abstraction de la force de travail), sur l'« égalité » (péréquation de celle-ci) et certes pas sur la « fraternité » mais sur la « concurrence », qui met sur le même pied capital et travail. L'exemple des formes modernes du capitalisme asiatique, du Japon aux Dragons actuels, en attendant la Chine, souligne que si celui-ci peut s'accommoder de forme « collective », « patrimoniale » et « parentaliste » de gestion du capital, il nécessite aussi que s'organise, sous la pression drastique de l'État le plus souvent, un marché du travail « libre ».

En définitive, ce sera la dernière critique que j'adresserai à l'ouvrage de Goody, il manque à celui-ci une véritable théorie des liens qui existe(raie)nt entre ces trois domaines au sein desquels il explore les oppositions éventuelles entre Orient et Occident : disons grossièrement, rationalité, commerce et famille. La notion de « mode de production » que, dans l'ultime chapitre de l'ouvrage, il reprend à son compte, en l'épurant de nombre de ses présupposés marxistes, me semble au mieux insuffisante, au pire renvoyant à des approches empiriques dont les références aux travaux de Wolf - il eut pu aussi citer Claude Meillassoux - ne satisfont pas le lecteur.

« Par le cœur » néanmoins j'adhérerai au programme, ambitieux je le répète, que s'est fixé Goody. Démystifier la « supériorité » occidentale, rappeler que la mondialité a existé avant la mondialisation, traquer toutes formes d'ethnocentrisme, autant de valeurs, et de principes de travail, avec lesquels on ne peut qu'être en assentiment. Considérer aussi que l'anthropologue, souvent renvoyé au local et à la monographie, est à même d'aborder ces problèmes qui se situent à l'échelle de l'histoire et du monde, me semble aussi un pari risqué mais justifié. Même si je me suis permis de le critiquer, le « vieux » Maître de Cambridge nous fournit encore une leçon... magistrale.

Pierre BONTE

Références bibliographiques

DUMONT L., 1983, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Le Seuil.

GOODY J., 1979, *La Raison graphique. La domestication de la pensée sauvage,* Paris, Éditions de Minuit.

- 1986, *La Logique de l'écriture. Aux origines des sociétés humaines*, Paris, Armand Colin.

HERRENSCHMIDT C., 1996, « L'écriture entre modes visible et invisible en Iran, en Israël et en Grèce », *in* J. Bottéro, C. Herrenschmidt et J.-P. Vernant, *L'Orient ancien et nous. L'écriture, la raison, les dieux*, Paris, Albin Michel.

RODINSON M., 1966, *Islam et capitalisme,* Paris, Éditions du Seuil.

WEBER M., 1964, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon.

WILSON B.R., 1970 (ed.), *Rationality*, Oxford, Basil Blackwell.

KANAFANI-ZAHAR Aïda, 1999 - *Le Mouton et le Mûrier. Rituel du sacrifice dans la montagne libanaise*, Paris, P.U.F., collection « Ethnologies. Controverses ».

Partant d'une technique, le gavage des moutons, partagée par toutes les communautés de la montagne libanaise - maronites, chiites, druzes et grecques orthodoxes -, Aïda Kanafani-Zahar nous entraîne dans cet univers villageois qu'elle connaît parfaitement. Avec les qualités d'ethnographe qu'elle a démontrées dans *Mûne* (1994, éd. de la M.S.H.) [32], elle a recueilli patiemment, auprès des femmes qui pratiquaient cet élevage traditionnel aujourd'hui éteint, les gestes qui leur permettaient de nouer avec le mouton une relation peu commune.

Aïda Kanafani-Zahar dresse un panorama historique des formes exceptionnelles d'élevage que sont l'engraissement et le gavage. Elle distingue l'engraissement qui consiste à fournir aux animaux des aliments hautement calorifiques qu'ils consommeront à leur gré et le gavage où on présente cette nourriture « à la main », exerçant sur les animaux une contrainte pour les amener à manger plus. Les deux techniques nécessitent un contact étroit entre humains et animaux, la deuxième impliquant même une perte d'autonomie et un confinement des bêtes.

Tous les animaux ne se prêtent pas au gavage : on connaît actuellement cette pratique en France et dans d'autres pays européens, pour produire le foie gras d'oie et de canard, des palmipèdes qui, à l'état sauvage, se préparent à effectuer de grandes migrations en constituant instinctivement des réserves.

Au Liban, mais aussi en Syrie et en Iraq, existe une race indigène de moutons à queue grasse, *awassi*, accumulant naturellement des masses graisseuses : leur queue, *liyyi*, qui pèse de 3 à 5 kg, croît lors du gavage, atteignant 10 à 12 kg. Réserve pouvant permettre à l'animal de résister aux périodes de pénurie, dans le cadre de cette pratique d'élevage exceptionnelle cette graisse est à la base de la fabrication du confit, *awarma*, conserve de viande que la femme prépare pour mettre sa famille à l'abri du manque alimentaire pendant la saison froide.

Une autre activité féminine disparue, l'élevage des vers à soie était la première source de revenu familial dans ces régions au XIX^e^ siècle. Fondée sur l'utilisation des feuilles de mûrier, la sériciculture fournissait un complément alimentaire entrant dans le régime des moutons : la litière, *jizzi*, constituée des restes végétaux et des excréments des vers, était d'abord séchée au soleil, pilée ou coupée finement au hachoir. Jusqu'au début du XX^e^ siècle, les vers à soie, les moutons et les mûriers - qui recevaient comme engrais le fumier des ovins - s'inscrivaient dans un système de complémentarité qui participait aussi au façonnage d'un paysage particulier. Symboles de prospérité, objets de toutes les attentions féminines pour lutter contre les maladies et le mauvais œil, moutons et vers à soie avaient aussi en commun leur blancheur. Aussi le jour de la récolte des cocons comme celui de l'abattage du mouton étaient également des jours de fête et de partage villageois, où les femmes voyaient reconnaître par la communauté leur capacité de « maternage ». Car vers et moutons étaient « choyés » tout au long de leur vie.

32. Voir le compte rendu critique de cet ouvrage dans l'*AAN* 1994.

Ainsi le mouton, soigneusement choisi par la mère de famille qui l'installait au plus près du foyer pour procéder au gavage, ne grossirait pas sans tendresse. Techniques de nourrissage, menus équilibrés, soins vétérinaires et pratiques magico-religieuses, mais aussi toilettes, décorations, massages et caresses, promenades sous la surveillance des enfants pour éviter l'ankylose, tout ce qui participe au bien-être de cet animal tellement proche de la famille qu'il est « transformé en enfant » est décrit ici avec minutie.

Doté d'un statut ambigu, le mouton gavé est, nous dit l'auteur, « à la fois humain et animal ». Rendu docile par la castration, il est doublement dépendant : par la perte de sa virilité d'une part, et par son nourrissage à la main d'autre part. Ce qui lui permet de rentrer dans le cercle familial et d'y trouver sa place. Après quelques mois, l'attachement devient réciproque entre le mouton et sa mère nourricière.

Aussi à l'approche du terme du gavage, lorsque le mouton a « levé » comme la pâte à pain, à l'attachement doit succéder la nécessaire rupture : transformé, « surdimensionné », « encore plus gras », il doit être abattu. Cette mort programmée, que la femme essaie parfois de retarder de quelques jours, suscite chez elle de la tristesse et une certaine culpabilité qui lui fait quitter la maison pour ne pas assister à l'acte sanglant pratiqué par les hommes. Mais ce moment grave correspond aussi à la valorisation de son savoir et de son travail, estimés au travers du poids du mouton, de la qualité de sa chair et de sa graisse qui permettront la fabrication du précieux confit, plaisir gastronomique. Une réussite couronnée par la fête et le repas carné qui sollicitent tous les sens.

La description de l'abattage du mouton amène l'auteur à évoquer le sacrifice qu'elle a observé à diverses occasions, individuelles et collectives, dans ces mêmes communautés villageoises de la montagne libanaise. Les règles de la mort animale en islam, qu'il s'agisse d'un simple abattage ou d'un sacrifice, sont identiques, fondées sur l'adresse à Dieu et sur l'écoulement du sang, substance au statut éminemment ambigu : « essence de la vie », mais aussi siège de la souillure, *zankha*. Quant à la viande, fraîche ou conservée, maigre ou grasse, c'est un aliment hautement valorisé dans l'islam.

Réponse à l'absence de l'élevage du cochon – et à son interdiction de consommation pour les musulmans – le gavage du mouton, intimement lié à l'histoire rurale du Liban, constitue une « forme extrême de la domestication », maîtrisée par les femmes pour assouvir les besoins alimentaires de leur famille. Aïda Kanafani-Zahar, tout en déroulant le fil conducteur qu'elle a choisi, fait preuve d'une grande érudition, puisant dans l'histoire, la géographie, l'ethnologie, mais aussi la zootechnie, la biologie... ; mais elle ouvre aussi de nombreuses pistes qui invitent le lecteur à des comparaisons stimulantes.

Anne Marie BRISEBARRE

SPITTLER Gerd, 1998, *Hirtenarbeit. Die Welt der Kamelhirten und Ziegenhirtinnen von Timia*, Studien zur Kulturkunde 111, Köln, Rüdiger Köppe Verlag, 453 p.

L'objectif du dernier livre de l'ethnologue allemand G. Spittler est délibérément « modeste » mais non moins considérable : procéder à une minutieuse description ethnographique du travail pastoral qui s'impose facilement

à notre imaginaire, mais qui n'a été que rarement décrit dans les détails. Motivé par ce paradoxe du « connu méconnu », l'ouvrage cherche à dépasser les représentations stéréotypées évoquées par les images bibliques du « bon pasteur », la vision bucolique du « berger d'Arcadie », ou encore celle du « nomade barbare » menaçant l'antique civilisation occidentale (p. 399).

La description porte sur le pastoralisme des Touaregs Kel Ewey de l'oasis de Timia, semi-nomades des montagnes de l'Aïr, au Niger. Suivant la stricte division sexuelle du travail pastoral qui y est en vigueur, l'auteur présente l'élevage camelin par les hommes (chap. 5 à 12) d'une part, l'élevage de chèvres par les femmes (chap. 13-17) d'autre part. Deux perspectives analytiques guident l'observation et structurent l'écriture : l'aspect technique du travail, en particulier du gardiennage des animaux (chap. 5-8 ; 13-14), puis les multiples facettes du travail en tant qu'action humaine (chap. 9-12 ; 15-17). Comme dans le courant de l'écologie culturelle et la démarche de l'ergologie, l'approche technique de Spittler est centrée sur la fonctionnalité et analyse les conditions écologiques, éthologiques, économiques etc. dans lesquelles évolue le travail des pasteurs. Spittler souligne cependant que sa démarche se distingue de l'écologie culturelle en ce sens qu'il pense que la rationalité n'est pas une donnée objective mais varie culturellement. Contrairement à la tradition muséologique également, Spittler conçoit les techniques pastorales essentiellement comme des techniques du corps et ne travaille par conséquent qu'accessoirement sur les outils. Mais l'originalité de l'approche de l'auteur réside avant tout dans le fait qu'il analyse également les qualités et compétences qu'exige la bonne exécution d'un travail en tant que savoir-faire, ainsi que les divers contextes de la mise en œuvre.

Afin de mieux servir la cause ethnographique, ces choix théoriques ne sont cependant explicités que dans le dernier chapitre. Mais là aussi Spittler ne donne qu'un bref aperçu de ses concepts d'analyse autour de « l'ethnologie du travail », rappelant qu'ils ont déjà fait l'objet de plusieurs de ses publications antérieures. On ne les discutera donc pas non plus dans le présent compte rendu.

En revanche, Spittler consacre les trois premiers chapitres de son livre à un long exposé sur la méthodologie de son enquête. L'auteur y présente les diverses interactions entre observant et observés et souligne qu'il s'agit non pas de simples contextes de la recherche, mais ni plus ni moins de la recherche et de la méthode elles-mêmes. Il décrit, par exemple, les différents rôles assignés à l'ethnologue comme étranger, ami ou parent fictif, et analyse la manière dont ces rôles façonnent l'enquête (chap. 1). Dans le second chapitre, Spittler réhabilite le « voyage ethnographique » comme moyen privilégié de la recherche - bien qu'il soit considéré par la discipline comme une méthode désuète des explorateurs et des administrateurs de l'époque coloniale. Les considérations méthodologiques à partir des nombreux déplacements à chameau pratiqués dans le cadre de l'enquête sont instructives, mais peut-on pour autant parler de « voyage ethnographique » (*Ethnographisches Reisen*) ? En effet, Spittler a réalisé ses voyages dans le cadre de longs séjours passés en majeure partie à Timia (p. 22), tandis que les voyageurs des siècles passés n'en faisaient pas de même pour s'immerger dans la culture des observés. Le terme « voyage ethnographique » reste à mon avis trop connoté historiquement et il semble être plus question ici d'enquête mobile. Afin de mieux

comprendre comment l'auteur se situe par rapport aux voyages et tournées du temps du colonialisme, quelques développements sur la notion de « voyage ethnographique » n'auraient pas été de trop à cet endroit de l'ouvrage qui ne craint pas par ailleurs le luxe du détail. Mais là encore, Spittler nous renvoie seulement aux articles publiés ailleurs [33].

En référence au concept de la description interprétative de C. Geertz (*thick description*), Spittler nomme sa méthodologie d'enquête « *dichte Teilnahme* » ou « participation en profondeur » (chap. 3, p. 55). Cette expression renvoie au postulat que l'observation n'est jamais absolue, mais sélective, car elle est nécessairement conditionnée par un modèle interprétatif. Mais l'auteur entend par « *dichte Teilnahme* » aussi la « proximité sociale » (p. 56) entre l'ethnologue et les observés, notion que connote le même terme « *dicht* » (« proche ») en allemand. En effet, selon Spittler, le « vécu » (*Erleben*) au moyen d'une participation au plus proche de la vie quotidienne des observés est indispensable, afin de saisir des aspects culturels non extériorisés et difficiles d'accès, comme les affects, par des moyens plus classiques d'investigation tel que l'entretien. Conscient du fait que le « vécu » de l'ethnologue reste vague à cause de sa subjectivité, Spittler pense qu'il reste un moyen d'accès valide mais n'argumente malheureusement pas davantage cet engagement méthodologique inhabituel.

Les sections consacrées à l'entretien et à l'observation participante contiennent des passages convaincants. Par exemple, l'avantage que présentent les genres de communication endogènes par rapport à l'interview et aux autres situations de parole artificielles. Ces dernières conviennent d'autant moins que le sujet de la recherche - le travail au quotidien - est banal du point de vue des intéressés.

L'ensemble du texte est porté par l'effort louable de la transparence du contexte et de la production des données. Cette transparence demeure rare dans la discipline. On peut toutefois regretter que malgré la longueur de la première partie - une soixantaine de pages - l'auteur en soit resté à l'étape de l'expérience singulière, sans se référer davantage à une réflexion épistémologique plus large. De même que les maigres remarques quant aux traditions du voyage ethnographique et au vécu de l'ethnologue, la conclusion du troisième chapitre dessert plutôt cette partie. En effet, Spittler ne plaide en fin de compte que pour une pratique plus importante de l'observation participante et amorce une critique expéditive (une seule phrase, p. 74) de l'anthropologie cognitive et du structuralisme qui « détachent les systèmes de sens de la perspective de l'action ». Il aurait été peut-être plus intéressant de discuter davantage, plutôt que d'illustrer longuement cette méthodologie, et ainsi d'enrichir un débat qui révise tout de même depuis B. Malinowski la conception inductiviste de la connaissance [34].

En l'absence de ce débat, les trois premiers chapitres peuvent ainsi un peu lasser les initiés. Mais l'auteur en est conscient au point de proposer dans

---

33. Par exemple Spittler, G., 1987, « European Explorers as Caravan Travellers in the West Sudan. Some thoughts on the Methodology of Journeys of Exploration », *Paideuma*, 33 : 391-406.

34. Voir G. Lenclud, 1995, « Quand voir, c'est reconnaître. Les récits de voyage et le regard anthropologique », *Les Terrains de l'enquête*, n° 1 : 113-129.

l'avant-propos quelques instructions pour une lecture sélective de son ouvrage dont il convient de souligner la grande clarté. Un tel souci du lecteur est inhabituel. Il en est de même pour l'écriture très intime qui caractérise ce livre. Les informateurs y évoluent comme de vraies personnes, avec leurs noms, leurs photos, leurs lieux et leurs mouvements au fil des nombreuses années durant lesquelles Spittler les a côtoyés. L'ouvrage laisse la parole aux pasteurs âgés qui décrivent leur manière de vivre autrefois leur vie de pasteurs (chap. 4) et laissent apparaître les changements de ce monde en déclin. Un chapitre (19) est même consacré à la biographie de deux familles, l'une aisée, l'autre pauvre, afin de mieux comprendre « le cadre institutionnel » de cette économie essentiellement familiale décrite dans le chapitre précédant (18).

Cette ethnographie très personnalisée et vivante tranche agréablement avec l'ethnographie techniciste du pastoralisme. Elle fait écho à l'approche théorique de Spittler qui place l'être humain au centre de l'analyse. Mais ce type de publication suscite aussi des questions sur la façon dont elle est reçue par les intéressés. Or, à part le fait que les personnes étaient d'accord pour les prises de vue (p. 12), nous n'apprenons malheureusement rien de plus à ce sujet toujours délicat, quel que soit le champ d'investigation.

Dans la partie principale du livre, Spittler décrit avec une grande précision de nombreux aspects du travail pastoral[35]. Contrairement à d'autres groupes touaregs, les Kel Ewey pratiquent un élevage chamelier destiné essentiellement au commerce caravanier et un élevage de chèvres centré sur la production laitière. L'auteur commence par présenter les différentes techniques de gardiennage orientées vers le contrôle des mouvements des chameaux laissés en liberté (chap. 6). Le chapitre suivant (7) est consacré aux techniques de recherche des animaux fréquemment égarés : procédés combinant le regard, le questionnement d'autres bergers, la lecture difficile des traces et enfin des techniques religieuses.

Spittler expose ensuite (chap. 8) les différents types de campement chameliers : l'*edaw* dans l'Aïr, l'*ajik* et le *zango* en pays haussa, puis le *tamaghsur* au cours d'une caravane. Ces campements d'hommes ne possèdent jamais d'abri qui protège contre les intempéries, ce qui les distingue des campements des femmes appelés de façon significative « maison » (*aghiwan*) en référence à la matrilinéarité et la matrilocalité des Kel Ewey.

Les quatre chapitres suivants (9-12) présentent les divers contextes temporels, spatiaux et sociaux de l'activité pastorale. Spittler explique par exemple que le travail avec les chameaux comporte de nombreux imprévus et est de ce fait beaucoup moins « naturellement » rythmé qu'on pourrait le penser. Ensuite, il précise en quoi le travail pastoral est une vie riche de contrastes, de peines et de joies, culminant après de longs mois d'absence et, souvent, de soucis aux retrouvailles festives de la saison des pluies. Comparés aux autres Kel Timia, les caravaniers composent de plusieurs points de vue « un monde à part » que l'auteur n'hésite pas à qualifier par la notion discutable de « sous-culture » (p. 229).

35. Compte tenu de l'orientation descriptive du livre qui n'est accessible qu'aux germanophones, je donnerai un court résumé de chaque chapitre qui concerne le travail pastoral.

Spittler offre au lecteur une vision précise de ce monde, de l'apprentissage progressif du métier de chamelier-caravanier aux différentes étapes de ce travail très varié en intensité jusqu'aux qualités et défauts qui définissent le « bon » ou le « mauvais » berger. Enfin, le chapitre (10) dédié à la cohabitation basée sur l'amitié et l'échange entre nomades caravaniers et cultivateurs sédentaires est sans doute l'un des plus intéressant. Ces relations durables vont cependant de pair avec un manque de respect général envers les Touaregs fréquemment traités de *bouzou*, terme qui désigne selon l'auteur à l'origine « l'esclave affranchi des Touaregs » en haussa, soit l'équivalent d'*eghawel* en touareg [36] (p. 207). Depuis l'époque coloniale, remarque Spittler, *bouzou* est devenu l'appellation ethnique des affranchis venus s'installer en zone agricole du sud. À partir des années soixante, cette expression méprisante s'est généralisée à tous les Touaregs. On regrette que, sans éclairer d'aucune façon le contexte politique et social du Niger post-colonial, ni parler du soulèvement touareg et des violences commises contre des civils *Imajeghan* durant les années quatre-vingt-dix, Spittler se contente d'interpréter le glissement sémantique de ce terme comme « une forme subtile de vengeance » (p. 211). Autrement dit, l'auteur reprend à son compte la thèse simpliste et dangereuse des « anciens maîtres dominés par les anciens esclaves ». Sur le même registre, la forte tendance au repli sur soi observée dans les campements chameliers du sud est mise en rapport avec la perte de cet ancien statut de « seigneurs » (p. 207). L'ignorance des réalités historique et sociale infiniment plus complexes est d'autant plus surprenante que Spittler rappelle lui-même que les Haussas possédaient autrefois également des esclaves (p. 212). La complémentarité ancestrale entre sédentaires et nomades évoquée dans ces pages aurait pu donner l'occasion à Spittler de prendre ses distances par rapport à la construction coloniale opposant « agriculteurs soumis » et « pasteurs esclavagistes ».

La seconde partie principale du livre consacrée au travail des femmes est sans doute la plus originale. En effet, on connaît très peu de choses sur le travail des femmes nomades en général [37], et sur celui des femmes touarègues en particulier. Cet effort louable est sans doute dû en partie au fait que Spittler ne fait pas de hiérarchie entre l'élevage du « grand bétail », domaine des hommes, et celui du « petit bétail », domaine des femmes qui a été souvent vu par les ethnologues comme étant de moindre intérêt. Au contraire, l'auteur montre la complémentarité fondamentale des deux systèmes d'élevage qu'il traite presque équitablement. Du point de vue de la rentabilité économique, l'élevage de chèvres supporte aisément la comparaison avec le commerce caravanier et le jardinage, troisième activité principale des Kel Ewey. Alors que les caprins ne sont pas ou seulement très peu gardés dans d'autres groupes touaregs où le lait de chèvres joue un rôle secondaire, la garde des chèvres est un

36. On doit aussi signaler que selon Spittler, le terme *Imajeghan* ne désigne que les « nobles » en touareg et signifie aussi « Touaregs libres » (p. 208). Or, d'après de nombreux observateurs (voir par ex. H. Claudot-Hawad, in *Encyclopédie Berbère* : 1987), *Imajeghan* est l'ethnonyme par excellence des Touaregs et correspond à *Imazighen* chez les Berbères du Nord. Contrairement à ce qu'affirme Spittler, cette appellation au sens large inclut toutes les catégories sociales.

37. Voir par exemple F. Scholz, 1992, *Nomadismus Bibliographie*, Berlin : Das Arabische Buch. Parmi les quelque 8 000 titres recensés, seulement 148 références, soit à peine 2 %, sont consacrées spécifiquement aux femmes nomades dont un nombre infime au travail pastoral féminin.

travail quotidien intense chez les Kel Ewey (chap. 13). La raison principale en est que cet élevage est ici destiné à la production de lait pour la fabrication de fromages qui exige un rendement maximal en lait de bonne qualité.

La description fine du travail et du monde des bergères (chap. 13-17) suit sensiblement le même schéma que celui du pastoralisme masculin. Le lecteur y fait, entre autres, connaissance avec l'impressionnante panoplie de sons permettant de contrôler le troupeau, les différents types de pâturages, la vie au campement des femmes ou les joies, les peurs et les peines de ce travail très intense et contraignant. L'auteur offre une description d'une journée type avec une bergère qui passe le plus clair de son temps seule dans les montagnes et s'intéresse même aux difficultés accrues d'une femme obligée de porter un bébé dans son dos pendant les longues marches et travaux éprouvants. Enfin, il décrit le processus d'acquisition des compétences minimales requises pour exercer ce métier, puis les qualités supplémentaires qui font de la femme une « bonne » bergère.

En dehors de l'intérêt des nombreux détails ethnographiques, l'ethnologue dément ici joliment l'idée reçue selon laquelle le chercheur homme ne peut décrire convenablement le monde des femmes. Spittler est au contraire sensible à la perte d'indépendance des bergères, car les hommes sont de plus en plus nombreux à abandonner les caravanes pour s'installer à Timia, obligeant ainsi leurs épouses à demeurer à leurs côtés. Celles qui continuent à vivre en campements sont, quant à elles, confrontées aux répressions des gardes de l'État qui les rendent, à tort, responsables de la dégradation des arbres.

Mais ce ne sont là que des allusions aux préjugés actuels qui sévissent à l'égard des nomades au Niger. On se demande, en effet, pourquoi l'auteur ne se réfère qu'aux sources antiques de l'imaginaire du « bon pasteur » ou du « nomade barbare ». Pourquoi ne pas avoir mentionné, sur le même registre, les images folklorisantes des Touaregs, bradées régulièrement, sur le terrain même de l'enquête, par des vendeurs de rêves en tout genre ? Pourquoi ne pas avoir nommé également l'éventail des stéréotypes toujours d'actualité du « pastoralisme archaïque » ou de l'« anarchie nomade », menaçant l'ordre étatique post-colonial et s'opposant aux valeurs de la « modernité » et de la « démocratie » ? [38] À mon avis, on ne peut accepter le silence de l'auteur sur ces clichés-là, car ils ont largement nourri les divers discours légitimant tant de violences à l'égard des Touaregs, depuis la colonisation jusqu'aux récents affrontements avec les armées et milices nigérienne et malienne [39].

Les stéréotypes ne s'opposent pas seulement à la connaissance des pasteurs nomades et de leur travail, mais aussi à leur reconnaissance sur le plan juridique, politique, économique et culturel. Si l'ouvrage en soi demeure remarquable pour la quantité et la qualité des données qu'il présente sur le travail pastoral, la motivation, du reste très peu développée, de ces travaux leur fait singulièrement perdre en pertinence.

Saskia WALENTOWITZ

---

38. Voir à ce sujet H. Claudot-Hawad et Hawad (dir.), 1996, *Touaregs. Voix solitaires sous l'horizon confisqué*, Ethnies, Paris, Coll. Documents, 20-21.

39. L'auteur mentionne une seule fois le conflit armé en expliquant que la « rébellion » a mis précocement un terme à son travail auprès des bergères dans l'Aïr à partir de 1990, tandis qu'il pouvait continuer sa recherche parmi les caravaniers séjournant en pays haussa ! (p. 12).