

**DE L'ADHÉSION RELIGIEUSE AU RATTACHEMENT SEGMENTAIRE.  
LE PROCESSUS D'ÉMERGENCE DES AHL SÎDI MAHMÛD, CONFÉDÉRATION TRIBALE  
MAURITANIENNE, XVIIIÈME SIÈCLE**

*Mariella Villasante Cervello<sup>1</sup>*

*Islam et sociétés au Sud du Sahara, 10, 1996 : 81-119*

\*

Les Ahl Sîdi Mahmûd représentent de nos jours l'un des groupements tribaux les plus importants du point de vue démographique en République Islamique de Mauritanie. Installés dans la région de l'Assaba, dans l'Est du pays, ils comptent plus de 40.000 membres, répartis en onze *qabâ'il* ("tribus", sg. *qabîla*) et cent sept *efhâd* ("fractions", sg. *fâhd*). Du point de vue politique, chaque *qabîla* possède une chefferie propre, mais chacune d'entre elles reconnaît simultanément l'existence d'une chefferie générale issue de la descendance du fondateur éponyme de cette collectivité. Les membres des Ahl Sîdi Mahmûd désignent couramment leur structure sociale et leur organisation politique du terme "*qabîla*" -tout en ajoutant qu'il s'agit d'une "*qabîla* particulière". Cependant, le terme "*qabîla*" ne semble pas approprié pour traduire les caractéristiques que l'on vient de signaler. Aussi, en suivant la terminologie utilisée par certains membres de la tente de chefferie, je préfère parler de "confédération" des Ahl Sîdi Mahmûd. C'est l'émergence de cette structure sociale et politique, entre le milieu et la fin du XVIIIème siècle, que je vais examiner dans cet article<sup>2</sup>.

On verra ainsi que les Ahl Sîdi Mahmûd se sont constitués autour d'un personnage religieux placé en dehors du système confrérique bidân, Lemrâbot Sîdi Mahmûd (m. 1786), originaire des Idawâlhajj de Wadân . Pendant la vie du fondateur de la confédération, les Ahl Sîdi Mahmûd adoptèrent le statut religieux (*tolba*, *zwâya*) propre à la hiérarchie de groupes statutaires bidân, sans jamais prendre les armes<sup>3</sup>. Autant de raisons qui font penser que le facteur religieux occupa une place de première importance pendant cette période initiale de l'histoire du groupe. Nonobstant, la constitution segmentaire des Ahl Sîdi Mahmûd ne peut être expliquée par des causes exclusivement "religieuses". Leur émergence fut en effet précédée par la création d'une

---

<sup>1</sup> Anthropologue, chercheur associé à URBAMA, URA 365 CNRS.

<sup>2</sup> Les données ici présentées sont tirées du chapitre 2 de ma thèse, *Solidarité et hiérarchie au sein des Ahl Sîdi Mahmûd. Essai d'Anthropologie historique d'une confédération tribale mauritanienne, XVIIIème-XXème siècle*. EHESS, Paris, 1995 : 272-308, 335-365. Ce travail est le fruit de trois ans de recherche de terrain en Mauritanie, notamment dans la région de l'Assaba où habitent les Ahl Sîdi Mahmûd, j'y ai séjourné entre mai 1986 et juin 1988, en juillet 1989, entre mars et juin 1990, entre septembre et décembre 1991 et, enfin, entre novembre 1994 et janvier 1995.

<sup>3</sup> En suivant l'idéologie généalogique, la société bidân (arabophone) était et reste fortement hiérarchisée. A l'intérieur de l'organisation segmentaire tribal on distingue trois groupes statutaires : *arab* ou *hassân* (guerriers), *tolba* ou *zwâya* (religieux) et *lahma* ou *znâga* (tributaires). Ce classement s'est affirmé dans le cadre émiral organisé entre le XVIIème et le XVIIIème siècle. Cependant j'ai tenté de montrer dans ma thèse qu'un tel système ne s'est pas généralisé de la même manière partout dans le futur territoire mauritanien. Il concerne avant tout le Nord (Adrar) et l'Ouest (Trarza, Brakna), alors que dans l'Est du pays la distinction entre "guerriers" et "religieux" paraît assez floue; ces faits paraissent être liés à l'inexistence formelle d'un système émiral dans cette région. Dans tous les cas la mobilité statutaire tribale semble ici plus importante qu'ailleurs; un élément qui contribua, entre autres, à l'expansion démographique des Ahl Sîdi Mahmûd. Enfin, en dehors des groupes statutaires on trouve des "catégories sociales" subordonnées et intégrées aux qabâ'il sous des conditions particulières : *abîd* (esclaves), *hrâtîn* (affranchis) et *ma'allemin* (artisans), auxquels on ajoutera les familles de griots (*iggâwin*), peu nombreuses mais dont le rôle social est très important dans la vie politique moderne.

nouvelle fraction au sein de la *qabila* de l'ancêtre éponyme; celle-ci deviendra le "noyau tribal" autour duquel s'opéra la naissance et l'élargissement démographique de la confédération. Trois ordres de faits (religion, parenté et politique) semblent étroitement reliés à la question du passage de l'adhésion religieuse au rattachement segmentaire chez les Ahl Sîdi Mahmûd.

### **Les traditions orales sur la vie de Lemrâbot Sîdi Mahmûd**

La naissance de l'entité collective des Ahl Sîdi Mahmûd est étroitement liée à la vie de Lemrâbot Sîdi Mahmûd dont le prestige religieux est également reconnu par d'autres groupes bidân mauritaniens. On ne saurait en effet comprendre cette naissance sans connaître le parcours biographique du fondateur de la confédération; un parcours que j'ai pu reconstruire à travers le recueil des traditions orales. Précisons que d'une manière générale celles-ci représentent en Mauritanie la seule source d'information historique disponible; l'écriture de l'histoire des collectivités n'ayant jamais été d'usage courant dans le pays. Il existe cependant quelques chroniques locales dans lesquelles on trouve consignées quelques informations qui peuvent nous aider à situer certains événements dans le temps. Ce type de source a été donc utilisé toujours en relation avec les données de la tradition orale dont la valeur, on le verra dans les pages suivantes, est avant tout idéologique.

Lemrâbot Sîdi Mahmûd wull al-Muhtar, des Idawbja-Idawalhâjj, est né à Wadân (Adrâr), où selon la tradition, il a passé les vingt premières années de sa vie. Il est difficile d'indiquer la date de sa naissance car elle n'apparaît dans aucune des chroniques bidân consultées, deux chroniques indiquent cependant la date de sa mort. La "Chronique de Tichitt"<sup>4</sup> la situe en 1200 H/1785-1786 et celle de Tijikja<sup>5</sup>, plus précise, la donne entre septembre et octobre 1786. Vers sa vingtième année, il émigra avec sa famille vers le Sud, dans la région du Tagânet où aura lieu le processus d'émergence des Ahl Sîdi Mahmûd. Les traditions font appel à deux types d'arguments, politiques et/ou religieux, pour expliquer cette émigration. "Dans ce temps, nous disait Muhammad Radhy wull Muhammad Mahmûd<sup>6</sup>, il y avait plusieurs bagarres entre les Idawalhâjj et les Kunta qui étaient venus vivre à Wadân". Ces "bagarres" semblent être la conséquence d'un conflit qui opposa les habitants de Wadân à ceux de Shinqît, à la suite duquel les Kunta de Wadân, anciennement alliés des Idawalhâjj, se retournèrent contre eux. Selon la "Chronique de Oualata"<sup>7</sup>, ces luttes éclatèrent en 1742<sup>8</sup> et marquèrent donc très probablement l'adolescence de Sîdi Mahmûd. Une des conséquences du conflit fut alors une nouvelle émigration vers le Sud de certaines fractions des Idawalhâjj, parmi lesquelles a pu se trouver celle de Lemrâbot Sîdi Mahmûd, les Ahl Hamat des Idawbja, Awlâd el-Hâjj Ali.

Parallèlement aux traditions qui soulignent les aspects politiques de cette émigration, d'autres a contrario soulignent les aspects religieux de ces événements. En réalité il n'y a pas lieu de voir là d'opposition tant ils sont intimement associés dans la

<sup>4</sup>Traduction de Vincent Monteil, *Bulletin de l'IFAN*, I, 1939 : 284.

<sup>5</sup>Traduction de Mohamed ech-Chenafi, dans la thèse de Ould Khalifa, *Les aspects économiques et sociaux de l'oued de Tijigja : de la fondation du ksar à l'indépendance (1660-1960)*, thèse en histoire, Paris I, 1991 : 1076.

<sup>6</sup>Ancien chef de la confédération. Entretien enregistré à Kiffa le 14 mars 1988.

<sup>7</sup>Traduction de Paul Marty, *Revue d'Etudes Islamiques*, Cahiers II et IV, 1927 : 357.

<sup>8</sup>Et allaient durer une quarantaine d'années (cf. "Chronique de Oualata").

mémoire collective<sup>9</sup> et dans les pratiques sociales des Ahl Sîdi Mahmûd et des bidân en général. La distinction ici faite n'est destinée qu'à mieux saisir l'importance accordée à un aspect ou à l'autre par les locuteurs. L'importance de la religion dans la vie de Sîdi Mahmûd est ainsi mise en lumière de deux manières. D'une part, on souligne qu'il partit de Wadân pour suivre des études islamiques<sup>10</sup>; d'autre part on considère que ce départ avait comme origine les conflits "religieux" entre les Idawâlhajj et les Kunta à Wadân. Examinons successivement ces deux traditions.

Récit 1 : Lemrâbot Sîdi Mahmûd et son maître Shaykh Taleb Mûstafa

"Lemrâbot avait envie de savoir, d'élargir ses connaissances islamiques, c'est pourquoi il est descendu dans le Tagânet, pour suivre les enseignements du grand savant des Laglal, Shaykh Taleb Mûstafa, qui était son maître. Shaykh Taleb Mûstafa avait son campement à Fraw, dans les environs de Tamshakett, puis il a bougé pour s'installer à Nwamleim, dans le Sud du Tagânet." (Muhammad Radhy wull Muhammad Mahmûd. Kiffa, le 14 mars 1988).

Cette tradition orale est reconnue comme étant historique en Mauritanie et, à ce titre, elle a été évoquée par divers auteurs<sup>11</sup>. Sîdi Mahmûd accompli en effet toute sa formation religieuse dans la *zâwiyya* du grand juriste des Laglal Abd ar-Rahman wull Khalîfa wull Taleb Mûstafa al-Gallawî (m. 1753<sup>12</sup>), qui, depuis le début du XVIIIème siècle, était une prestigieuse école religieuse de la région du Tagânet. Il est probable que le campement de Shaykh Taleb Mûstafa ait changé de place en suivant les mouvements du nomadisme pastoral. Néanmoins, on sait que la *zâwiyya* était installée au pied de la montagne de Nwamleim, où les Laglal avaient fondé la ville de Ksar Salama au XVIIème siècle<sup>13</sup>. Ksar Salama sera abandonnée après la mort de Shaykh Taleb Mûstafa<sup>14</sup>; et c'est probablement pour cela que les Ahl Sîdi Mahmûd n'ont pas gardé le

<sup>9</sup>Au sens de Marcel Mauss, c'est-à-dire une mémoire "consciemment" transmise, de génération en génération, portant sur la vie sociale et politique du groupe; qu'il nommait aussi "tradition sociale pure" (Mauss {1934} "Fragment d'un plan de sociologie générale descriptive", *Essais de sociologie*, Paris, Ed. de Minuit, 1968 : 120).

<sup>10</sup>Cette perspective "historique" a été affirmée par Ould Hamidoun (cité par Ould Aly cf. 1983 : 30). En fait, il s'agit d'une tradition locale rapportée par certains auteurs coloniaux (i.e. G. Poulet, *Les Maures de l'Afrique Occidentale Française*, 1904 : 93).

<sup>11</sup>Ainsi par exemple, G. Poulet (cf. 1904 : 93), Ould Aly (*Une nouvelle approche de l'histoire de l'émirat du Tagant...*, 1983 : 30), Ould Ahmed Taleb (*Quelques aspects de l'histoire de Kiffa*, 1984 : 36), Ould Brahim (*L'émirat du Tagant*, 1990 : 20) et Ould Khalifa (cf. 1991 : 115).

<sup>12</sup>Selon la "Chronique Ancienne de Oualata", trad. P. Marty (cf. 1927 : 568). La "Chronique de Tijikja" (cf. Ould Khalifa 1991 : 1075) situe ce décès en 1727. Cependant cela semble impossible car à cette époque Sîdi Mahmûd n'était pas encore né ou alors il était en bas âge. Il est ainsi fort probable que la "Chronique de Tijikja" ait consigné le décès d'un parent, peut-être le père, du maître de Lemrâbot.

<sup>13</sup>Selon Ould Khalifa (cf. 1991 : 105) la ville fut fondée par les Laglal qui habitaient Shinqît et qui furent contraints à l'exil à cause de l'aide qu'ils avaient apporté à l'une des deux factions en conflit, les Idaw'ali "blancs". Ces derniers fondèrent Tijikja en 1659 et cette date doit être proche de celle de la fondation de Ksar Salama.

<sup>14</sup>D'après Ould Ahmed Taleb (cf. 1984 : 36). Cet auteur signale aussi que selon la tradition des Laglal Ksar Salama subit des attaques répétées de la part d'une qabîla "Azer" nommée "Rda" dont l'identification est aujourd'hui difficile. Cependant, il rappelle l'existence d'un oued nommé "Rda" ou "Rodha" au nord de Kiffa, dans la Ar-Rgayba, qui pourrait attester de l'existence de cette qabîla dans la région. En réalité, le terme "azer" (*azayr*) désigne le nom d'une ancienne langue saharienne qui coexistait avec le dialecte berbère *znâga* et non pas le nom d'un groupe. La tradition rapportée par Ould Ahmed Taleb ferait donc plutôt allusion à un groupe qui parlait cette langue et qui était installé dans le Taganet au XVIIIème siècle. La chose est plausible mais insuffisamment démontrée. D'autre part, bien que l'azer ait été une langue saharienne associée au soninké, rien ne permet de soutenir qu'elle ait été associée à un groupe "ethnique" particulier (comme certains noirs mauritaniens le pensent). L'on sait en effet que l'azer était une langue utilisée dans les cités caravanières de l'Adrar, du Taganet et du Hawd (Norris 1986 : 50); ou comme une sorte de lingua franca des confins sahélo-sahariens.

souvenir de cette ville et ne mentionnent que son emplacement, à Nwamleim. Ce lieu possède, nous le verrons, une grande valeur symbolique dans l'histoire de la confédération tribale.

Les relations privilégiées entre le fondateur des Ahl Sîdi Mahmûd et la *qabila* des Laglal commencent à cette époque et elles se poursuivront tout au long de leur histoire. Ces liens étaient d'autant plus importants qu'ils étaient aussi conçus en termes de parenté : les Laglal et la famille de Lemrâbot Sîdi Mahmûd revendiquaient -selon nos informations- leur commune ascendance lamtûnienne par le biais de Bûbakar ben °Amar, le célèbre chef almoravide<sup>15</sup>. D'autre part, le prestige des Laglal était non seulement religieux mais aussi guerrier. En effet, dans le Tagânet et plus tard dans le Hawd, ils "étaient devenus une *qabila* puissante militairement et riche en bétail" et, de ce fait, "ils étaient une force avec laquelle les tribus de la région devaient constamment compter" (Ould Khalifa 1991 : 116). Au cours du XIXème siècle, la proximité entre les Laglal et les Ahl Sîdi Mahmûd sera par ailleurs perçue comme un danger par d'autres *qabâ'il* de la région, notamment les Kunta. C'est en raison des liens privilégiés entre les deux *qabâ'il*, et ayant comme objectif de les rompre, que Shaykh Sîdi Muhammad al-Kuntî adresse sa "Risâla al-Gallâwiyya"<sup>16</sup> à l'assemblée des anciens (*jama'a*) des Laglal en 1824; et non pas, comme le pense Ould Cheikh<sup>17</sup>, en raison de la seule importance religieuse des Laglal dans le Tagânet.

L'autre tradition orale qui évoque la sphère religieuse de la vie de Sîdi Mahmûd, fait intervenir de manière directe la *baraka* (bénédiction divine) qu'il possédait ainsi que la sainteté du personnage. Notons ici que ces traits biographiques ont été reconnus même par les Kunta, les ennemis "traditionnels" des Ahl Sîdi Mahmûd<sup>18</sup>. Ainsi, dans son texte "Risâla al-Gallâwiyya", Shaykh Sîdi Muhammad al-Kuntî écrivait : "Sîdi Mahmûd était un homme de bien, un *zâhid* et un *mutaswwif* et il bénéficiait d'une importante notoriété religieuse"<sup>19</sup>. Ces traits accompagneront toute la vie de Sîdi Mahmûd et seront évoqués également lors des récits sur la constitution de la confédération. Le récit que nous allons rapporter situe les événements à Wadân, il a été recueilli auprès de Zeynabû mint Sideyni, femme savante et cultivée. D'après elle, le conflit entre les Idawâlhajj et les Kunta commença par le vol d'une grenouille, qui représentait la source de la *baraka* de la famille de Sîdi Mahmûd.

---

<sup>15</sup>Néanmoins, selon les informations de Ould Hamidoun, les Laglal "disent descendre d'Abû Bakr, le premier successeur du Prophète Muhammad". Leurs principaux groupes sont : les Awlâd Mûsa, les Awlâd Ahmad et les Awlâd Mâlik (cité par Ould Cheikh, 1988 : 53). Information qui est aussi mentionnée par H.T. Norris ("The History of Shinqît according to the Idaw'Ali tradition", *Bulletin de l'IFAN*, XXIV (3-4), 1962 : 393-409. *Saharan Myth and Saga*. Oxford, Clarendon Press, 1972) et Ould Khalifa (cf. 1991 : 70). En fait, il me semble plausible que les Laglal aient revendiqué une ascendance almoravide avant d'effectuer un remaniement généalogique qui les rattache au premier calife de l'Islam, et par là à la *qabila* qorayshite des Banû Taym. Le prestige des ancêtres almoravides était en effet très important au Tagânet au XVIIIème siècle.

<sup>16</sup>"Lettre aux Laglal", envoyée dans un contexte politique marqué par l'ouverture des hostilités entre les Ahl Sîdi Mahmûd et les Kunta. A ce sujet voir Villasante-de Beauvais cf. 1995 : 419-454.

<sup>17</sup>Ould Cheikh, "Identité tribale et pouvoir islamique. Quelques remarques sur un épître de al-Shaikh Sidi Muhammad al-Kuntî (m. 1826)", conférence au SOAS, 1991a : 4.

<sup>18</sup>La guerre entre les deux groupes éclata en 1821, au temps du successeur de Sîdi Mahmûd, son fils aîné Abdellahi, elle allait durer près d'un siècle.

<sup>19</sup>Cité par Ould Cheikh dans son texte de conférence au SOAS (cf. 1991a : 7).

## Récit 2 : La baraka de la famille de Lemrâbot Sîdi Mahmûd

"Lemrâbot Sîdi Mahmûd était un grand *walî* de la *qabila* des Idawalhâjj. Cette *qabila* était *tolba esh-shems*, des gens de la religion qui partageaient les activités guerrières des 'arab<sup>20</sup>. Il a eu un conflit avec les Kunta car, dans son temps, les Idawâlhajj luttèrent énormément contre ses rivaux, les Kunta. Je vais te raconter les origines de la guerre entre les deux *qabâ'il*.

Lemrâbot Sîdi Mahmûd, fils de al-Muhtar, avait deux oncles paternels Habibullâh et Mahmûd wull Bâba Hemdi, dit Bubufi Mabd qui avait des palmeraies et un puits à Wadân. Selon la tradition, dans ce puits il y avait une grenouille (*jrâne*) qui passait toute la nuit à chanter. Ce chant était un appel divin pour Lemrâbot pour qu'il fasse ses prières; ainsi il pria toute la nuit jusqu'à ce que la grenouille se taise. Les gens des environs venaient souvent pour se laver avec l'eau du puits parce qu'ils ont su que cette eau était bénite et qu'elle guérissait les maladies. Les Kunta sont alors venus et ils ont volé cette grenouille, ils l'ont amenée dans leur palmeraie et c'est à cause de cela que la guerre a commencé entre les Idawâlhajj et les Kunta.

Je vais te raconter maintenant comment ce premier conflit s'est déroulé. Après le vol de la grenouille, l'esprit collectif a répandu la nouvelle selon laquelle toute la bénédiction dont jouissait la famille paternelle de Lemrâbot était partie avec la grenouille et donc que la baraka avait été prise par les Kunta. Alors Bubufi a dit à Lemrâbot Sîdi Mahmûd qu'il allait chercher sa grenouille dans la palmeraie des Kunta (wad Kunta) mais après l'avoir récupérée il a été tué par un coup de fusil. Après quoi, le meurtrier kuntî a ramené la grenouille à son campement. En sachant cela, un frère de Lemrâbot, appelé Bahmet est allé venger son oncle. Il a tué le meurtrier et il a ramené le cadavre près du puits de son oncle. Après il est allé chercher Lemrâbot Sîdi Mahmûd. Alors, Bahmet et Lemrâbot, accompagnés par leur petit frère Abdî, ont décidé d'aller dans le Tagânet pour trouver le campement de l'émir Muhammad Shayn w Bakkar. Ils ont fait cela parce qu'il y avait un lien de parenté entre eux : les Idawâlhajj et les Idawali ont le même grand-père lamtûnî, Bûbakar ben Amar {chef des murâbitîn}; les deux *qabâ'il* descendent des Sanhâja.

Lorsque Muhammad Shayn a été mis au courant du problème, il a envoyé un message urgent aux Kunta en leur disant qu'il fallait rembourser immédiatement la *diyya* de Bubufi. Il a précisé que cette *diyya* devait consister en 100 têtes de chaque espèce animale : vaches, chameaux, chèvres et moutons. Il a demandé aussi 100 *abîd* et 100 hommes libres qui devaient être tués pour venger le meurtre de Bubûfi. Mais Lemrâbot a recommandé à ses parents {awlâd amm} de dire à Muhammad Shayn de laisser tomber l'exigence de la mort des 100 hommes libres; en acceptant que le reste des exigences de l'émir soient accomplies par les Kunta. Muhammad Shayn a fini par décider qu'ils avaient raison; il a dit aux Kunta qu'il n'exigeait plus la mort de 100 hommes libres et que, en contrepartie, ils ne devaient pas revendiquer la *diyya* pour le meurtre commis par Bahmet (contre l'assassin de son oncle).

Voici la raison qui a poussé Lemrâbot Sîdi Mahmûd à abandonner Wadân et à émigrer vers le Tagânet. Il est parti avec certaines familles de sa fraction, les Idawbja mais aussi avec trois autres fractions : les Idayaqûb, les Awlâd el-Hâjj et les Lutaydat, qui sont les quatre premières fractions qui sont parties de Wadân vers le Tagânet. Les Ahl Hamma Hattar n'existaient pas à l'époque, ils sont issus d'une famille des Idayaqûb." (Zeynabû Mint Sideyni. Kiffa, le 1<sup>er</sup> novembre 1991).

Il est clair que nous sommes ici en présence d'une tradition légendaire non exempte de reconstructions. Ainsi, les événements racontés sont censés avoir eu lieu vers 1750; mais il est fait mention de "l'émir" des Idawish Muhammad Shayn wul Bakkar, qui accèdera au pouvoir politique qu'en 1761<sup>21</sup>. Précisons ici qu'en ce milieu du XVIIIème siècle, les Idawish -une *qabila* qui revendique des origines almoravides et hymiarites- luttèrent pour se défaire de la dominance que les Awlâd M'bârek -d'origine Bani Hassân- avaient établi dans le Tagânt. Ils acquerront leur autonomie politique au

<sup>20</sup>Il s'agit là d'un classement interne au groupe statutaire religieux, probablement paru au XVIIIème siècle. A la différence des "*tolba ed-dâl*" ("*tolba de l'ombre*"), les "*tolba du soleil*" sont politiquement autonomes et ne donnent pas de redevances de protection aux tribus guerrières.

<sup>21</sup>Cf. Ould Aly 1983 : 41. Muhammad Shayn joue un rôle de première importance dans l'histoire initiale des Ahl Sîdi Mahmûd; voilà une raison puissante pour le faire intervenir dans le récit du départ de Lemrâbot vers le Taganet.

cours du période de chefferie de Muhammad Shayn wull Bakkar (m. 1788), contemporain de Lemrâbot Sîdi Mahmûd et témoin privilégié de la naissance du nouvel ensemble tribal<sup>22</sup>. Les rangs des Ahl Sîdi Mahmûd furent considérablement alimentés par l'adhésion puis par le rattachement de familles ou de groupes issus des Idaw<sup>c</sup>ifi; c'est pourquoi la mention de cette *qabila* a une importance cruciale dans les traditions orales.

D'une manière générale, les épisodes du récit expliquent le départ de Sîdi Mahmûd de Wadân par l'évocation explicite du conflit ouvert entre les Idawâl<sup>h</sup>ajj et les Kunta. Néanmoins, il semble que cette tradition représente une version remaniée de traditions plus anciennes sur l'histoire de Wadân et qui se réfèrent, elles aussi, aux causes des conflits au sein des Idawalhâjj . En effet, dans les récits se rapportant à la première émigration de ces derniers vers le Trârza, il est également question d'une lutte entre deux groupes dûe au vol d'une grenouille<sup>23</sup>. D'autre part, dans un autre récit présenté par l'auteur de "al-Wasît"<sup>24</sup> concernant la guerre entre les Idawali de Shinqît et les habitants de Wadân (vers 1742), les Idaw<sup>c</sup>ali, pour obtenir la paix doivent accepter "de livrer aux Idawâl<sup>h</sup>ajj cent têtes de chaque espèce de bétail". La démesure du prix du sang ainsi fixé ne laissant d'autre issue que la guerre. La proximité entre les deux traditions régionales n'est guère étonnante dans la mesure où la tente de chefferie est originaire d'une *qabila* de Wadân, ces traditions furent donc probablement transmises, puis remaniées, chez les Ahl Sîdi Mahmûd.

Plus précisément, les thèmes abordés dans le récit 2 (la solidarité tribale, la baraka des Ahl Hamat, l'alliance avec les Idawish) préfigurent l'évolution politique des Ahl Sîdi Mahmûd : évolution marquée par leur guerre contre les Kunta<sup>25</sup>, par l'importance de la composante Idawish au sein de la confédération<sup>26</sup> et par l'alliance qu'ils établirent avec une faction des Idawish devenue une *qabila* à part entière, les /ratit, qui émergera vers 1820-1830<sup>27</sup>. On retrouve par ailleurs une information particulière concernant les premiers groupes Idawâl<sup>h</sup>ajj qui suivirent le futur fondateur de la confédération tribale dans sa descente vers le Tagânet. D'après [Zeynabû, la première vague migratoire était constituée par quatre fractions : les Idawbja, les Lutaydat, les Idayaqûb et les Awlâd el-Hâjj Utman. Cependant, on le verra plus loin, cette tradition, destinée à souligner l'importance des éléments Idawâl<sup>h</sup>ajj au sein du premier noyau de

---

<sup>22</sup>Pour plus de détails sur le contexte politique de cette région à l'époque de l'émergence des Ahl Sîdi Mahmûd voir Villasante-de Beauvais 1995 : 309-334.

<sup>23</sup>Voir A. Leriche "Notes sur les classes sociales et sur quelques tribus de Mauritanie", Bulletin de l'IFAN, XVII (1-2), 1955 : 198. Et J. Webb, *Shifting Sands. An economic History of the Mauritanian Sahara*, 1983 : 46. La symbolique de la grenouille dans le contexte saharien est assez ancienne, elle se relie à l'eau et à la vie qu'elle représente. D'où l'association avec la bénédiction divine évoquée par la tradition des Ahl Sîdi Mahmûd. Pour une analyse plus approfondie voir Villasante-de Beauvais 1995 : 289-292.

<sup>24</sup>Ahmed Lemîn Shinqîti. Trad. partielle par Mourad Teffahi "El-Wasît", *Etudes mauritaniennes*, 5, Centre IFAN Mauritanie, 1953 : 93.

<sup>25</sup>Guerre qui commence au temps de la chefferie du successeur de Lemrâbot, son fils Abdellahi, et dura près d'un siècle. L'entrée dans ce conflit armé marque de manière symbolique et pratique le changement statutaire de la confédération, mi religieux et mi guerrier, conservé encore de nos jours.

<sup>26</sup>Les Ahl Sîdi Mahmûd s'élargissent pratiquement au détriment des groupes associés aux Idawish.

<sup>27</sup>A partir de la période de chefferie de Abdellahi wull Lemrâbot Sîdi Mahmûd (1786-1839), mais plus encore au cours de celle de son fils Muhammad Mahmûd (1839-1882), les Ahl Sîdi Mahmûd participent militairement aux luttes factionnelles qui, opposant les Shratit aux Abakâk, déchiraient "l'émirat" des Idawish. De fait, contrairement à une idée couramment adoptée, je considère que celui-ci ne put être maintenu formellement que durant une courte période, entre les années 1780 et 1830. Après cette date et jusqu'à nos jours la fission entre Shratit et Abakâk est définitive, chaque *qabila* menant une vie politique autonome.

la confédération tribale, est en désaccord avec d'autres traditions orales en cours chez les Ahl Sîdi Mahmûd. Selon ces dernières, les Idawbja-Lutaydat (des Awlâd el-Hâjj Ali) et les Awlâd al-Hâjj Utman furent les premières fractions à suivre Sîdi Mahmûd vers le Tagânet.

### **Les miracles de Lemrâbot Sîdi Mahmûd et l'acte fondateur de la confédération**

D'autres traditions orales sur la vie de l'ancêtre éponyme des Ahl Sîdi Mahmûd affirment qu'il était aussi un "faiseur de miracles". Le thème des miracles (karâmat) accomplis par les membres les plus prestigieux des groupes religieux bidân, marque ainsi l'histoire initiale des Ahl Sîdi Mahmûd. Ces références montrent que malgré la fluidité statutaire observable dans l'Est du pays, on peut accorder de l'importance idéologique aux traits qui distinguent, de manière globale, les groupes religieux des groupes guerriers bidân. De manière plus précise, elles légitiment le statut tribal "tolba esh-shems" revendiqué par la chefferie dirigeante; un statut qui n'excluait pas l'attachement aux activités guerrières.

Selon les traditions orales recueillies auprès de Ahmed Mahmûd wull Mûdi (m. 1993), les premières preuves de sainteté (*walâya*) de Sîdi Mahmûd eurent lieu lorsqu'il se trouvait encore auprès de son maître Shaykh Taleb Mûstafa (m. 1753). De manière explicite, l'on rappelle que ces événements se situent à une époque où les Awlâd M'bârek exerçaient encore leur dominance dans l'espace social du Tagânet. Ce qui correspond aux faits historiques tels que nous les avons reconstruits; le contexte politique et social étant caractérisé par un bouleversement des équilibres du pouvoir détenu jusque là par les Awlâd M'bârek et remis en question par les Idawçifi, les futurs maîtres du Tagânet. Les récits, qui mélangent comme d'habitude faits historiques et légendaires, font ainsi allusion à une situation de conflit dans laquelle Sîdi Mahmûd affronta "seul" les guerriers qui, "dirigés par Hannûn al-Abaydî, chef des Awlâd M'bârek"<sup>28</sup>, avaient razié le troupeau de son maître. En jugeant la chose impossible, Hannûn promit alors à Sîdi Mahmûd de rendre le troupeau razié s'il réussissait à remplir saalebasse (*tâzûwwe*) avec tout le lait des vaches prises. La suite de l'histoire est racontée dans les termes suivants :

Récit 3 : Le miracle de laalebasse sans fond à partir duquel Sîdi Mahmûd est appelé "Lemrâbot "

"Lorsque les hommes sont partis, en laissant Sîdi Mahmûd avec saalebasse (*tâzûwwe*), un abd a commencé à traire les vaches à l'aide d'une grandealebasse en bois, dans le temps il n'y avait pas le fer, pouvant contenir entre 12 ou 13 litres. La femme {de HannÛn} a dit au Çabd qu'il fallait donner cette première quantité de lait à Sîdi Mahmûd, qu'il ne fallait pas l'oublier. Alors elle a pris elle-même une louche pour remplir la petitealebasse; elle l'a rempli une fois sans qu'elle se remplisse, l'esclave est allé traire la vache à nouveau et elle a vu que laalebasse ne se remplissait toujours pas. La femme a appelé le chef des Awlâd M'bârek pour qu'il voit lui-même que laalebasse contenait plus de 24 litres et qu'elle ne se remplissait pas.

Alors Hannûn a dit : "j'ai juré que je remplirai saalebasse et il faut la remplir". Il a commencé à remplir, de sa propre main, laalebasse avec le lait d'une deuxième vache. Laalebasse a pu contenir le lait de cette deuxième vache. Dans le temps, le seul moyen de communiquer à distance était le tambour {†bol}, alors Hannûn a fait venir un griot pour appeler les 12 chefs guerriers pour qu'ils viennent le voir dans son campement. Les 12 chefs

<sup>28</sup>Célèbre personnage politique du XVIIIème siècle, Hannûn est décédé en 1756-57 selon la "Chronique de Oualata", cf. trad. Marty 1927 : 565. De son côté, H.T. Norris (*The Arab Conquest of the Western Sahara*, 1986 : 73) considère qu'il mourut un peu avant, en 1755.

guerriers sont venus accompagnés de toutes leurs fractions qui étaient dans les lieux : les Awlâd M'bârek, les Awlâd an-Naser, les Brâkna, les Trârza, les Awlâd Dâûd, les Awlâd Billa et les Awlâd Allush; ils ont amené leurs troupeaux avec eux, chamelles, vaches et chèvres. Hannûn a demandé de traire tous ces animaux pour remplir la calebasse de Sîdi Mahmûd. On a commencé à le faire et ils n'ont pas pu la remplir.

Hannûn a appelé Shaykh Sîd al-Muhtar al-Kuntî<sup>29</sup> et tous les *eshayk* qui étaient avec lui pour leur demander leur avis; ils ont déclaré que s'il s'agissait d'un phénomène qui provenait d'Allâh alors ils ne pourraient rien faire; mais que s'il s'agissait d'un phénomène créée par *shaytan* {diable} alors ils pourraient le détruire. Ils ont demandé donc à le voir. Les *eshaykh* ont fait venir Sîdi Mahmûd et lui ont dit : "Pourquoi tu crées des problèmes ? Si ce que tu fais est un miracle qui vient d'Allâh tu n'as rien à craindre mais si c'est un phénomène qui vient de *shaytân* on va te découper en mille morceaux et on va te jeter dans l'enfer". Les *eshaykh* lui ont dit encore : "Ecoute, la seule manière de prouver que ce que tu as est un don d'Allâh, c'est que tu restitues à chacune de ces familles le lait que tu as recueilli dans ta calebasse. Si c'est un phénomène de *shaytân* tu ne pourras pas le faire".

Sîdi Mahmûd a répondu : "Allâh le Suprême est capable de tout faire et rien n'est difficile pour lui. Lui, il aime surtout l'honnêteté donc, j'accepte le contrat et je compte le faire respecter". Ensuite il a déclaré que chaque famille pouvait venir et récupérer exactement la quantité de lait qu'elles étaient habitués à traire par jour. Alors toutes les familles se sont mis en file l'une derrière l'autre et Sîdi Mahmûd versait le lait de sa calebasse jusqu'à ce que la famille déclare que c'était la quantité de lait qu'elle consommait par jour.

Toutes les familles sont ainsi passées devant lui. Les *eshaykh* ont dit que cela était du ressort d'Allâh et que personne ne pouvait s'opposer. Les parents *arab* et *hassân* de Hannûn sont venus et ont dit à Sîdi Mahmûd : "On va restituer tous les biens de ton maître; mais comme les animaux se sont éparpillés on a besoin d'une semaine pour les réunir". Sîdi Mahmûd a dit que cela n'était pas leur problème, que ce qui était important c'est qu'ils déclarent devant tous qu'ils allaient restituer les biens de Taleb Mûstafa, et que pour le reste il allait s'en occuper. Cela se passait pendant le mois de ramadân. C'est à partir de cette action que les gens ont commencé à reconnaître son prestige et qu'on a reconnu son don car cela s'est passé devant tous les guerriers et on ne pouvait pas l'ignorer. C'est à partir de cela qu'on a commencé à l'appeler "Lemrâbot Sîdi Mahmûd". (Ahmed Mahmûd w Mûdi. Kiffa, le 29 octobre 1991).

Le récit 3 apparaît comme une illustration de ce que Ould Cheikh (1985<sup>30</sup>) appelle "la gestion de la sphère de l'invisible", au sein de laquelle les miracles (*karâmat*) constituent l'un des thèmes principaux. Selon cet auteur :

"Le don d'accomplir des miracles, de guérir les affections du corps et les troubles de l'âme, de garantir le succès de telle entreprise, ou d'intercéder efficacement en faveur d'un pêcheur au jour du jugement dernier, n'appartiennent, sauf rare exception, qu'à des individus issus du groupe des *zwâya*. Au sein de ce groupe lui-même, et malgré la transmissibilité du capital charismatique -la *baraka* est réputé héréditaire- les détenteurs d'un pouvoir de quelque importance sont relativement peu nombreux. S'il leur arrive souvent d'avoir une culture islamique des plus superficielles, ces personnages appartiennent quasiment toujours à des familles ayant une réputation intellectuelle solidement établie. Comme si la *walâya* n'était socialement que le produit d'un investissement. Un investissement qui implique des risques parce qu'il engage toujours une certaine forme d'"ubris", mais qui attire aussi, à l'occasion, de substantiels profits."

L'accomplissement de ce premier *karâma* légitime, aux yeux des Ahl Sîdi Mahmûd, la distinction religieuse (Lemrâbot, "le maître") que porte Sîdi Mahmûd<sup>31</sup>. Par

<sup>29</sup>Chef politique et religieux des Kunta et de la confrérie *qâdiriyya* dans l'espace du *trâb al-bidân* du XVIIIème siècle. Selon la "Chronique de Oualata" (cf. 1927 : 359), il décéda en 1811. La mention de ce personnage dans la tradition que nous rapportons semble destinée à souligner le "fait" que les Kunta étaient dans le camp des razzieurs du maître de Sîdi Mahmûd et fournit donc une justification idéologique supplémentaire au conflit futur contre les Kunta.

<sup>30</sup>Ould Cheikh, 1985 : 903-904.

<sup>31</sup>"Lemrâbot" est devenu depuis lors un prénom très usité non seulement au sein de la confédération mais aussi chez des groupes voisins alliés tel les Meshdûf (par exemple, un ancien Ministre de l'Intérieur



ce miracle il porte plus loin son charisme religieux, sa baraka, ainsi que son savoir islamique (*cilm*), en atteignant un degré de sainteté, de *walâya*, réservé aux membres les plus haut placés dans la hiérarchie des *qabâ'il* religieuses. Cette hiérarchie est, en effet, étroitement associée au classement des individus par rapport à leur savoir, à leur charisme et à leur sainteté. Comme le signale Ould Cheikh (ibid. 1985 : 903), les liens entre la baraka et le savoir "contribuent à rendre présente et agissante une sphère de l'invisible (*al-gayb*) "gérée" par les *zwâya*". La *walâya* n'est qu'une des formes de manifestations de cette sphère qui classe d'abord entre eux les *zwâya* suivant une échelle de la *walâya* et des "rites de classement" et de reconnaissance des "*awliyyâ*" (sg. *wali*); puis ces derniers par rapport aux *hassân*".

\*

Le miracle de laalebasse sans fond est important dans le cadre de la reconnaissance du nouveau rang personnel de Sîdi Mahmûd. Néanmoins, c'est un autre miracle qui apparaît comme l'acte fondateur de la confédération : le déplacement de la montagne de Nwamlein.

Récit 4 : Le miracle du déplacement de la montagne de Nwamlein : acte fondateur de la confédération des Ahl Sîdi Mahmûd

"Après le miracle de laalebasse sans fond, certains guerriers l'ont suivi immédiatement; ils ont dressé une tente pour qu'il reste auprès d'eux. Cela se passait à côté de la montagne de Nwamlein. Lemrâbot Sîdi Mahmûd est resté là pendant quelque temps car c'était encore le mois du ramadân. Toutes les soirs, au coucher du soleil, les eshaykh des Awlâd M'barek envoyaient quelqu'un tirer deux cartouches pour annoncer aux gens qu'il était l'heure de couper le jeûne et qu'ils pouvaient manger et boire. Un soir, la femme de Hannûn, qui était restée à côté de la tente de Lemrâbot, a entendu un tir mais Lemrâbot lui a dit : "Attends, ce n'est pas encore l'heure de couper le jeûne car le soleil ne s'est pas encore couché". Alors la femme a appelé un griot et lui a dit de prendre sa chamelle pour aller informer le campement de Hannûn que Lemrâbot avait dit qu'il n'est pas encore l'heure de couper le jeûne.

Tous les guerriers, accompagnés par ses eshaykh, ont monté à cheval pour aller retrouver Lemrâbot et lui ont dit : "Nous avons vu le soleil couché, quelle est la preuve que tu peux donner pour nous convaincre que le soleil n'est pas encore couché?". Alors Lemrâbot a dit : "Vous vous trompez, je peux vous prouver que le soleil n'est pas encore couché". Il s'est mis devant la montagne de Nwamlein, dans la partie Est {*megve*}, et il a dit : "au nom d'Allâh le miséricordieux, Nwamlein déplace toi pour nous permettre de voir le soleil avant qu'il ne se couche". La montagne s'est déplacée et tous se sont retrouvés face à face avec le soleil qui ne s'était pas encore couché. A partir de cette action, tout le monde a été convaincu des pouvoirs miraculeux de Lemrâbot Sîdi Mahmûd. Les douze chefs guerriers se sont alors rattachés à lui avec l'ensemble de leurs fractions.

Après cela, Lemrâbot a commencé à appeler les troupeaux de Shaykh Taleb Mûstafa pour qu'ils viennent le rejoindre dans son campement; le bétail est venu tout seul. Alors il a pris tous les animaux et il est parti retrouver le campement de son maître. Ensuite, Lemrâbot a quitté Shaykh Taleb Mûstafa et il a rebroussé chemin pour s'installer tout seul. Les guerriers (qui étaient à Nwamlein) sont venus le rejoindre là où il était, à cause des preuves miraculeuses qu'il leur avait données. C'est pourquoi les Idawish sont aussi venus le trouver ainsi qu'un grand nombre de guerriers du Tagânet et du Hawd. Certains sont venus le visiter seulement et d'autres se sont installés dans son campement. Petit à petit d'autres sortes de gens, ayant entendu parler de Lemrâbot Sîdi Mahmûd, sont aussi venus vivre avec lui. Voilà comment a commencé la création des Ahl Sîdi Mahmûd". (Ahmed Mahmûd wull Mûdi. Kiffa, le 29 octobre 1991).

---

(1993) issu de cette *qabîla* s'appelle Lemrâbot Sîdi Mahmûd wull Shaykh Ahmed). On pense en effet qu'il transmet à celui qui le porte la *baraka* de l'ancêtre éponyme des Ahl Sîdi Mahmûd.

La naissance des Ahl Sîdi Mahmûd est marquée symboliquement par le deuxième miracle effectué par le fondateur d'un ensemble tribal qui allait devenir, en l'espace de quelques années, une puissante confédération tribale dans l'espace politique du Tagânet. Dans ce miracle on voit apparaître non seulement les qualités de *walâya* de Lemrâbot Sîdi Mahmûd -qualités dont il avait déjà fait preuve lors du miracle précédent-, mais aussi celles de ses connaissances islamiques concernant notamment le respect des règles du ramadân. Ainsi, reste-il dans le campement des guerriers pour bien accomplir le Jeûne annuel, sans voyager<sup>32</sup>. L'autorité religieuse des eshaykh est également évoquée lorsqu'on nous dit que c'étaient eux qui déterminaient "l'heure de couper le jeûne". En remettant en question l'avis des eshaykh sur l'heure exacte de coupure du jeûne, Lemrâbot semble les défier, ou en tout cas, montrer qu'il connaissait mieux qu'eux la règle selon laquelle "le jeûne sera poursuivi jusqu'à la nuit". Par ailleurs, selon ces mêmes règles, la tradition veut "que l'on prenne le repas nocturne dit sahôrr le plus tard possible" et que, "quand on a des doutes... il faut s'abstenir de manger<sup>33</sup>". C'est donc d'abord pour prouver que les eshaykh sont dans l'erreur car "le soleil n'est pas encore couché" que Lemrâbot Sîdi Mahmûd, en invoquant Allâh, ordonne à la montagne de se déplacer.

Dans un autre registre, on peut se demander pourquoi cet événement s'est déroulé à proximité de la montagne de Nwamlein et pas ailleurs ? Il semblerait que Nwamlein, située à une cinquantaine de kilomètres au Nord de Kiffa, dans l'ar-Rgayba, ait une importance symbolique pour les Ahl Sîdi Mahmûd. Au pied de cette montagne les Laglal avaient fondée la ville de Ksar Salâma et le maître de Sîdi Mahmûd, Shaykh Taleb Mûstafa, y avait installé sa *zâwiyya*. L'acte fondateur des Ahl Sîdi Mahmûd est ainsi associé à un centre culturel important au XVIIIème siècle dans la région du Tagânet-Assâba où Lemrâbot Sîdi Mahmûd avait longuement séjourné.

Dans les derniers épisodes du récit on souligne le caractère religieux des premiers rattachements à Lemrâbot Sîdi Mahmûd; comme on aura l'occasion de le voir, cette version légendaire rejoint les versions historiques sur l'émergence des Ahl Sîdi Mahmûd. Certes, la mention des "douze chefs guerriers" est symbolique. Mais il n'en reste pas moins que ces passages explicitent l'importance de la composante guerrière, notamment Idawish, dans le processus d'agrégation tribale. On notera enfin que ce processus a commencé, selon le récit, lorsque Lemrâbot Sîdi Mahmûd s'est installé "seul" dans le Tagânet. Par ce passage, on revendique l'autonomie acquise par Lemrâbot vis-à-vis de son maître. Désormais, il commencera une autre étape de sa vie de saint homme; étape dans laquelle ses connaissances islamiques et sa *walâya* vont modeler la première phase de l'histoire de la confédération tribale.

### **Le processus d'émergence de la confédération**

Le processus d'émergence de la confédération eut lieu probablement vers 1760-1770, lorsque Lemrâbot Sîdi Mahmûd s'installa près de Tijikja, en proximité du campement de Muhammad Shayn wull Bakkar, alors à la tête des Idawish<sup>34</sup>. Les traditions orales des Ahl Sîdi Mahmûd<sup>35</sup> soulignent les liens privilégiés établis, dès le début, entre les deux personnages, qui ratifiaient ainsi l'ancienne alliance politique

<sup>32</sup>Cette recommandation apparaît par exemple dans le texte malikite le plus connu en Mauritanie, *La Risâla*, d'Ibn Abî Zayd, chapitre du Jeûne. Trad. Bercher 1983 : 121.

<sup>33</sup>Cf. Ibn Abî Zayd, *La Risâla* : 117.

<sup>34</sup>Cette tradition orale a été consignée par divers auteurs : Poulet (1904 : 93), Amilhat (1937 : 72), Ould Aly (1983 : 30), Ould Cheikh (1985 : 334) et Ould Khalifa (1991 : 364).

<sup>35</sup>Selon Muhammad Râdhi wull Muhammad Mahmûd. Kiffa, le 20 octobre 1991.

établie entre leurs groupes. Une alliance exprimée également en termes de proximité généalogique : les Awlâd el-Hâjj Ali et les Idawish revendiquant une ascendance lamtûnienne et almoravide par le biais de Bûbakar ben ʿAmar. Or s'il semble indéniable que les aspects religieux occupent une place importante dans l'émergence des Ahl Sîdi Mahmûd, il n'en reste pas moins que celle-ci demeurerait incompréhensible sans faire référence aux aspects segmentaire et politique. L'histoire des Ahl Sîdi Mahmûd est avant tout l'histoire du noyau tribal Idawâlhâjj autour duquel s'organise la confédération (*ittihâd*) par le biais du recrutement religieux, puis par l'intégration des divers groupes de la région, distants généalogiquement et statutairement des Idawalhâjj. Ce processus d'élargissement de la "*qabila*" par le biais de relations d'alliance politique (*tahalûf*), s'est opéré sur la base des relations de protection établie entre Lemrâbot Sîdi Mahmûd et sa famille et les groupes extérieurs.

### La constitution du noyau tribal Idawalhâjj

L'importance de la sphère segmentaire et politique dans l'émergence de la confédération est également mise en relief dans certaines traditions orales qui se réfèrent, plus directement, à la constitution du noyau tribal (*gelb*, coeur; *rkîze*, poteau de la tente). Voici un récit recueilli auprès de Hatri wull Sîdi Muhammad.

Récit 5 : La constitution du noyau tribal des Ahl Sîdi Mahmûd

"Les Ahl Sîdi Mahmûd se sont constitués sur l'une des fractions {*efhâd*, sg. *fâhd*<sup>36</sup>} des Idawalhâjj, celle des Idawbja. Mais les Idawâlhâjj avaient aussi dans le Sud-ouest et dans l'Est des bases très importantes. Ils descendaient, avec leurs troupeaux et leurs familles, surtout quand il y avait des sécheresses ou des conflits en Adrâr; et, progressivement, ils se sont installés définitivement dans le Tagânet et dans l'Assâba. Ici en ils sont d'autant plus chez eux que la chefferie dirigeante des Ahl Sîdi Mahmûd est issue des Idawalhâjj. Tous les Idawâlhâjj d'ici sont dans la *qabila* des Ahl Sîdi Mahmûd. C'est pourquoi lorsqu'on parle des Ahl Sîdi Mahmûd on parle aussi des Idawalhâjj .

Cette installation des Idawâlhâjj est ancienne, elle date du temps de Lemrâbot Sîdi Mahmûd mais elle a continué pendant la chefferie de ses successeurs. Il y a eu des hommes des Idawâlhâjj qui ont été très importants dans la constitution et dans l'expansion de la *qabila*. Par exemple, Ahmed Salem wull Salik Lîman, des Awlâd al-Hâjj Utman; qui était le poète de la *qabila* - peut-être le seul poète d'ailleurs- dans le temps de Muhammad Mahmûd w Nahah {ou Abdellâhi}. Il était aussi un grand guerrier et les gens disent qu'il avait un grand prestige de générosité; les gens de tous les coins du pays venaient lui demander des choses<sup>37</sup>.

Les Awlâd al-Hâjj Utman sont venus dans le temps de Lemrâbot Sîdi Mahmûd; ils existent ici, mais aussi à Mederdra et à Wadân. Ils constituent une *fâhd* (fraction) assez large. Ceux qui sont venus vivre en Assâba sont rentrés dans la *qabila* des Ahl Sîdi Mahmûd et en font partie. Mais les autres gens de Wadân ou de Mederdra sont seulement Idawalhâjj. " (Hatri w Sîdi Muhammad. Kiffa, le 25 octobre 1991).

Dans ce récit, les facteurs politiques et écologiques -les sécheresses- sont présentés comme ayant le plus directement contribué à l'émergence du nouveau groupement tribal au sein des Idawalhâjj. Celui-ci se constitue dans le Tagânet autour de Lemrâbot Sîdi Mahmûd et de sa *fâhd* les Idawbja, qui attirent progressivement d'autres groupes des Idawalhâjj, notamment les Awlâd al-Hâjj Utman. En vertu des liens de solidarité tribale (*assabiyya*) qui unissent tous les Idawâlhâjj du pays, le noyau tribal des Ahl Sîdi Mahmûd est ainsi perçu comme la "branche" installée dans l'Est du pays. Ceci explique pourquoi, dans les chroniques bidân, les noms des Ahl Sîdi

<sup>36</sup>Du mot arabe *fahd*, "fraction", "subdivision d'une tribu".

<sup>37</sup>Ce passage fait référence à l'évolution politique statutaire de la confédération dont les membres adoptent progressivement les coutumes guerrières à partir de 1820.

Mahmûd et des Idawâlhajj sont souvent interchangeables. Les conflits politiques à Wadân et les rattachements progressifs sont évoqués dans un autre récit recueilli auprès de Zeynabû mint Sideyni.

Récit 6 : Les migrations des Idawâlhajj vers le Tagânet

"Après la mort de l'émir Muhammad Shayn {1788}, les Kunta se sont souvenus de la vengeance laissée en suspens et ils ont commencé à causer des problèmes aux Idawâlhajj qui habitaient avec eux à Wadân<sup>38</sup>. Cette situation va être à l'origine de la deuxième vague d'émigration des Idawâlhajj vers le Tagânet. A chaque fois que les Idawâlhajj avaient des problèmes à Wadân, ils partaient pour vivre avec Lemrâbot Sîdi Mahmûd. Dans le Tagânet il y a eu d'autres *qabâ'il* qui se sont rattachées à lui, ce sont surtout les Teqda, d'origine *hassân*, qui ont reçu le nom de *muhâjriyyîn* de la part de notre père à tous, Lemrâbot Sîdi Mahmûd." (Zeynabû mint Sideyni. Kiffa, le 1 novembre 1991).

Cette tradition véhicule essentiellement l'idée que l'émigration des Idawâlhajj dans cette région fut lente et non pas le produit d'une descente massive. C'est également ce qui ressort des données contenues dans la "Chronique de Tichitt"<sup>39</sup> qui signale qu'en 1796 les Lutaydat et les Ahl Sîdi Muhammad (la fraction Kunta d'où sont issus les Migtambrîn de Wadân) s'affrontèrent en 1796 et que l'année suivante les Lutaydat durent abandonner Wadân. L'émigration des Idawâlhajj s'étale donc au long d'une cinquantaine d'années, jusqu'à la fin du XVIIIème siècle. Par ailleurs, s'il est clair que le noyau tribal déjà installé au Tagânet appartenait aux Idawbja, la composition des groupes Idawâlhajj rattachés reste à préciser. Il est apparu dans le récit 2 qu'une tradition des Ahl Sîdi Mahmûd considère que l'intégration aux Idawbja, dirigés par Lemrâbot Sîdi Mahmûd, concernait trois fractions des Idawâlhajj : les Lutaydat, les Idaya<sup>c</sup>qûb et les Awlâd el-Hâjj. Au contraire, selon le récit 5 cette intégration ne concernait, à cette époque, qu'un seul groupe, les Awlâd al-Hâjj <sup>c</sup>Utman. En réalité il est difficile de trancher d'un mot car les données disponibles sont plutôt maigres. Dans son travail consacré à l'histoire économique des Idawâlhajj de la *gebla* (Sud-ouest mauritanien), R. Webb<sup>40</sup> affirme simplement que de nombreux Idawâlhajj abandonnèrent Wadân : "*for the Tagant following a shaikh named Sidi Mahmoud of the Idawbja. Once in the Tagânet, these immigrants attracted many others groups to them and formed the Ehel Sidi Mahmoud, one of the largest, perhaps the largest, of the maraboutic-warrior<sup>41</sup> groups in the Tagant*"<sup>42</sup>. J'estime pour ma part que l'intégration aux Idawbja ne concernait pas des fractions entières mais plutôt des familles issues de celles-ci. C'est ce qui ressort d'un passage du récit 5 où il est dit qu'on trouve des "Idawalhâjj" dans d'autres régions du pays, ce qui est le cas en particulier des groupes issus des Awlâd al-Hâjj Utman et des Idayaqûb qui habitent encore de nos jours dans la *gebla*. Mais pour nuancer ce propos on doit tenir compte du cas particulier des Lutaydat, qui, selon la "Chronique de Tichitt", abandonnèrent Wadân en 1797 : l'émigration de ce groupe semble en effet avoir concerné la fraction toute entière qui, d'après les traditions

<sup>38</sup>Ce passage se réfère aux événements rapportés par la même informatrice dans le récit 2. Selon ce dernier, Muhammad Shayn joua un rôle d'intermédiation entre les Kunta et les Idawalhâj dans l'affaire de meurtre qui avait suivi le "vol de la grenouille". Il avait exigé que les Kunta ne devaient pas revendiquer la *diyya* pour le meurtre commis par un frère de Lemrâbot, nommé Bahmet, sur l'assassin de leur oncle Bubufi. Cette "vengeance" avait été ainsi "laissée en suspens".

<sup>39</sup>Cf. traduction de Vincent Monteil, 1939 : 284.

<sup>40</sup>Cf. Webb, *Shifting Sands. An economic History of the Mauritanian Sahara*, 1983 : 47.

<sup>41</sup>Cette caractérisation du "statut tribal" des Ahl Sîdi Mahmûd est récurrente parmi les auteurs coloniaux et modernes qui ont abordé leur histoire.

<sup>42</sup>Notons ici que Webb (cf. 1983 : 47) situe cette émigration à une époque tardive, ultérieure à 1788. Cette erreur provient du fait qu'il considère, à tort, que Lemrâbot Sîdi Mahmûd (m. 1786) était contemporain de Muhammad wull Muhammad Shayn (1788-1822).

orales des Ahl Sîdi Mahmûd, s'intégra complètement aux Idawbja<sup>43</sup>. Cette fusion a dû être alors largement favorisée par le fait que les deux groupes constituaient l'ensemble Awlâd al-Hâjj Ali du temps de leur vie commune à Wadân .

Avant d'aborder la question de l'élargissement du noyau tribal, mentionnée à la fin du récit 6, on remarquera que les mécanismes de constitution de ce noyau ne sont pas homogènes. Ils varient en fonction de la proximité ou de la distance généalogique et statutaire entre les groupes en présence et toujours par rapport aux Idawbja, le groupe d'origine de Lemrâbot Sîdi Mahmûd. Ainsi, au-delà des représentations qui soulignent l'importance des relations filiales agnatiques dans la naissance de la *qabîla*, il faut reconnaître que l'émergence, l'élargissement et la segmentation de la *qabîla* apparaissent avant tout comme des produits de l'alliance politique ou matrimoniale. Le "modèle égalitaire" de cette organisation sociale (soulignant l'agnatisme et l'isogamie matrimoniale) se combine alors avec un "modèle hiérarchique" qui met en avant la réalité cognatique de la parenté et les différences de rang<sup>44</sup> entre les membres des *qabâ'il*. En fonction de la proximité ou de la distance statutaire et social établies entre les groupes (et exprimées par la généalogie), Bonte (1987: 63) distingue trois modes d'affiliation tribale caractéristiques de la *qabîla* bidân : l'affiliation filiative qui conjugue proximité sociale et statutaire; l'affiliation égalitaire de partenaires distants socialement mais qui se reconnaissent une position statutaire comparable; et l'affiliation hiérarchisée de partenaires distants socialement et statutairement.

Dès lors, on peut dire que la constitution du noyau tribal des Ahl Sîdi Mahmûd est marquée par un processus d'affiliation tribale filiative (au niveau des Idawbja et des Lutaydat), mais aussi par une affiliation égalitaire entre groupes proches généalogiquement et qui se reconnaissent une position de rang comparable (les familles issues des Awlâd al-Hâjj Utman et des Idayaqûb). L'émergence du noyau tribal Idawbja représente ainsi, avant tout, la formation d'une nouvelle fraction tribale des Idawalhâjj, installée dans le Tagânet. Au sein de cette fraction les groupes n'ont pas cependant le même rang, ils sont classés selon leurs origines généalogiques et la distance relative entre eux est aussi exprimée en termes politiques. D'abord, les Idawbja ont un rang supérieur à celui des autres groupes Idawalhâjj. Deuxièmement, à l'intérieur des Idawbja la hiérarchie s'organise autour de Lemrâbot Sîdi Mahmûd, père de la tente de chefferie (*haymit fiyaha*), qui, en vertu de ses origines et de sa place au sein du pouvoir politique, a un rang supérieur global. Les groupes Idawâlhajj ainsi que les familles collatérales des Idawbja sont donc exclus du pouvoir politique confédéral. Les groupes étrangers, classés sous la dénomination "*muhâjriyyîn*", se placent bien évidemment aux "marges" de la confédération. Cette structure politique hautement hiérarchisée s'affirmera historiquement jusqu'à nos jours.

Enfin, même si les traditions orales rapportées ici ne mentionnent pas explicitement le rôle religieux joué par le fondateur des Ahl Sîdi Mahmûd, son importance ne paraît pas pouvoir être mise en doute, comme en témoigne en particulier le récit à propos du miracle du déplacement de la montagne de Nwamlein. Lemrâbot Sîdi Mahmûd avait une réputation religieuse indiscutable et tout en étant étranger au

<sup>43</sup>Pierre Bonte considère, quant à lui, que le départ des Lutaydat fut plus tardif (communication personnelle. Paris, mai 1995).

<sup>44</sup>Comme le terme "groupe statutaire", celui de "rang" fait référence à la réalité hiérarchique tribale mauritanienne; cependant, alors que le premier implique une certaine stabilité (non pas immuabilité), le terme rang se réfère à une situation plus fluide, plus mouvante mais tout aussi agissante dans la pratique sociale. Au sein de chaque groupe statutaire, les personnes ont ainsi un rang particulier qu'elles peuvent, sous certaines conditions, modifier.

système confrérique, il était reconnu comme un protecteur ou un homme saint (*wali*) prestigieux. Pour employer les termes utilisés par Ould Cheikh (cf. 1985 : 904), il avait donc un capital culturel et un capital charismatique initial qu'il allait faire fructifier, de manière efficace, dans le champ du politique. Pour les membres du noyau tribal, Lemrâbot Sîdi Mahmûd représentait en même temps un chef tribal (*shikh*) et un chef religieux (*shaykh*).

### L'élargissement du noyau tribal Idawbja-Idawalhâjj

D'une manière générale, les quelques rares travaux consacrés aux Ahl Sîdi Mahmûd n'attribuent qu'une importance réduite à la formation du noyau tribal Idawalhâjj; "l'émergence de la tribu" est ainsi presque exclusivement associée au processus d'élargissement qui s'opère en son sein dans le cadre "émiral du Tagânet" par le biais du "recrutement religieux des disciples... clients de Muhammad Shayn wull Bakkar"<sup>45</sup>. En réalité, cette vision des choses ne reflète qu'une partie minimale de la réalité sociale que je tente de reconstruire. Le processus qui mène à la naissance des Ahl Sîdi Mahmûd présente des caractéristiques fort différentes suivant la phase considérée : celle de constitution du noyau tribal ou celle du rattachement de groupes étrangers aux Idawalhâjj, issus pour la plupart des Idawish. Dans le premier cas, on vient de le voir, nous sommes en présence de la création d'une fraction des Idawâlhajj par le biais de l'affiliation filiative et égalitaire entre partenaires proches socialement et statutairement. Par contre, dans le deuxième cas, nous nous trouvons face à un mécanisme d'expansion démographique qui relève, dans le cadre des relations de protection (*hmâye, jiwâr*), d'une affiliation tribale par alliance politique entre partenaires distants socialement et statutairement. C'est également ce qui ressort des traditions orales des Ahl Sîdi Mahmûd concernant l'élargissement du noyau tribal.

#### Récit 7 : L'élargissement du noyau tribal des Ahl Sîdi Mahmûd

"Les premiers gens qui ont suivi Lemrâbot Sîdi Mahmûd -et qui n'étaient pas des Idawalhâjj- ont été : les Ahl Sheimhi des Swâker, Muhammad Deyda des Lijaylât, les Ahl Taleb Ali et el-Ahmed w Buseydat, qui sont aussi des Lijaylât. Les Swâker et les Lijaylât sont issus d'un même père. Puis, il y a eu d'autres gens, les al-kwar {noirs}. L'ensemble de ce groupe est connu sous le nom de *nekasim l-msîd*. Au début, ces gens n'étaient pas nombreux, ils comptaient peut-être une dizaine de tentes seulement et ils se consacraient à l'étude islamique. Quelque temps après, Lemrâbot s'est installé à proximité du campement de l'émir Muhammad Shayn wull Bakkar et il a trouvé qu'il y avait plusieurs *qabâ'il* en conflit et que beaucoup de gens étaient opprimés. Et voilà que Lemrâbot, l'homme de l'Islam, l'homme de la connaissance, accepta de prendre contact avec ces gens qui lui demandaient de les aider pour se débarrasser de leurs oppresseurs.

Ces groupes voulaient sortir de leurs *qabâ'il*, ils ne voulaient plus être l'objet de l'oppression. Alors ils ont demandé à Lemrâbot de les protéger et ils ont commencé à le suivre. C'étaient les Gûzlan, les Ahl Sîdi Bâ des Idabuk, les Ahl Amar des Idaykanni, les Ahl Beylan et les Ahl Ajmoytî des Limjajta, qui étaient tous des Teqda; puis les Ahl Taleb Bû Hwayvir qui n'étaient pas des Teqda mais qui sont devenus des Teqda-Swâker et les Livrâgla qui n'étaient pas des Teqda.

Ils ont reçu le nom de *muhâjriyyîn* qui est une appellation que le Prophète, son nom soit béni, a donné aux premiers groupes de gens qui l'ont suivi {de Mekke à Madînat}. Ils sont ainsi devenus les premiers groupes rattachés à la *qabila* des Ahl Sîdi Mahmûd. Pour la plupart, ces groupes venaient des Teqda, qui étaient des guerriers rattachés aux Idawish. Mais il y avait aussi des arabes des Awlâd M'bârek et des Awlâd an-Naser, des Znâga, des *tolba* des Massûma et des Laglal, des *hrâtîn* et des Noirs. Lorsqu'ils se rattachaient à Lemrâbot, ils devenaient *muhâjriyyîn*, comme les *nekasim l-msîd* l'étaient déjà devenus." (Muhammad Radhy wull Muhammad Mahmûd. Kiffa, le 14 mars 1988).

<sup>45</sup>Ould Cheikh (cf. 1985 : 334), Ould Aly (cf. 1983 : 30) et Ould Khalifa (cf. 1991 : 364).

D'après ce récit, le processus d'élargissement initial des Ahl Sîdi Mahmûd eut lieu en deux étapes; la première est marquée par l'adhésion religieuse à Lemrâbot Sîdi Mahmûd de certaines familles guerrières issues de deux groupes : les Swâker et les Lijaylât qui vivaient sous la "protection" des Idawish en leur payant des tributs irréguliers (*hurâmât*). La deuxième étape est de nature différente; elle est plus directement associée à l'intégration tribale de divers groupes régionaux qui demandent la "protection" de Lemrâbot Sîdi Mahmûd. Il est difficile de dater ce processus, néanmoins, on peut estimer que la première étape a dû avoir lieu avant 1778, date qui marque la victoire des forces des Idawish sur la coalition guerrière des Ma,<sup>46</sup>. La deuxième étape, quant à elle, semble associée au mouvement de réorganisation politique du Tagânet qui suivit le triomphe des Idawish; situation rappelée dans le récit 7 lorsque Muhammad Radhy dit qu'à cette époque "il y avait plusieurs *qabâ'il* en conflit". Cette situation politique mouvementée a sans doute favorisé la volonté d'autonomie politique de groupes soumis à la "protection" des *qabâ'il* dominantes de la région. Ainsi, pour mieux comprendre le processus d'élargissement des Ahl Sîdi Mahmûd il semble indispensable d'analyser au préalable la notion de "protection" dans ses implications conceptuelles et pratiques.

### Protection religieuse ou protection politique ?

Posons d'emblée que les relations de protection ont joué -et jouent encore- un rôle fondamental pour établir et légitimer les relations hiérarchiques au sein de la société bidân, aussi bien entre les individus qu'entre les groupes. En tenant compte de la distinction -plus idéologique que pratique dans l'Est- établie entre les *qabâ'il* "religieuses" et les *qabâ'il* "guerrières" on peut s'interroger sur la nature des mécanismes de "protection" en leur sein. Dans ce sens, peut-on établir des différences structurelles entre la "protection religieuse" et la "protection guerrière"? Pour répondre à cette question il nous faut d'abord la replacer dans un cadre plus général, notamment à travers l'analyse étymologique des termes employés pour faire référence à ce type de relation sociale dont l'essence reste politique.

Globalement, la "protection" implique des relations de clientèle qui sont largement présentes dans l'histoire tribale arabo-musulmane, en particulier dans le cadre de la notion de patronat (*walâ*) dont la racine arabe W.L." est très riche<sup>47</sup>. Celle-ci désigne l'idée de proximité ("être adjacent à", "près de", "proche de"), mais aussi l'idée d'allégeance ("être sous la main", "suivre"). Elle a donné le mot "*walâ*" qui signifie "clientèle", "voisinage", "amitié" mais aussi "administrer", "gouverner". Et le terme "*mawalâ*" qui désigne le "client", "l'associé", ainsi que les relations de protection entre le "patron", le "seigneur" ou le "défenseur" et ses clients ou encore celle établie entre le "propriétaire" et "l'esclave affranchi". Par ailleurs, la même racine est à l'origine de deux termes qui font allusion à l'idée d'une protection politique ou religieuse plus large : "*wâli*" se traduit ainsi comme "gouverneur", "préfet" (d'où vient "*walât*", les "dirigeants"); tandis que "*wali*" (ou *walyy*) signifie "l'ami, l'aimé de Dieu", mais aussi le "maître", le "protecteur", ou l'homme saint" (d'où "*walâya*", "sainteté"). Cette proximité linguistique illustre bien, à mon avis, l'étroite association existant entre le domaine religieux et politique dans les notions-pratiques sociales des sociétés arabes.

Les relations de protection se situent ainsi à divers niveaux -individuel, collectif- et peuvent se rattacher aux domaines politiques ou religieux. Cependant, dans tous les

<sup>46</sup>Selon la "Chronique de Tijikja", Ould Khalifa 1991 : 1075.

<sup>47</sup>Dictionnaire Arabe-Français *As-Sabil*, Paris, Larousse, 1983 : 6019.

cas, elles mettent en avant l'idée de défense, de sauvegarde et de tutelle d'un homme ou d'un groupe ("protecteur", en conséquence "puissant"), sur d'autres hommes ou d'autres groupes ("protégés", c'est-à-dire "faibles"). Idée par ailleurs exprimée en hassâniyya par le terme "*hmâye*" (de la racine arabe H.M.Y. : "protection", "sanctuaire"; qui a donné le mot "*hmiyye*" : "s'unir contre", "faire cause commune", "faction"<sup>48</sup>). Mais la protection peut aussi être associée à l'idée de proximité de résidence, de voisinage et en ce sens, elle s'exprime en hassâniyya par le mot "*jiwâr*" ("patronage", "protection", "clientèle", "voisinage"); de la racine arabe J.W.R. qui signifie "chercher asile, protection", "se mettre sous le patronage de quelqu'un"; d'où viennent ensuite les termes *jawâr* ("rapport de clientèle"), protégé : "*jâr*" (pl. *jîrân*) et protecteur : "*emejâr*" (pl. *imâjren*)<sup>49</sup>.

Un autre terme traduit également l'idée d'une protection associée au sacré et aux femmes : il s'agit du mot "*haram*" ("lieu sacré", "sanctuaire"), dont la racine arabe <R.M. signifie "interdire, prohiber, déclarer illicite, tenir à distance (par la religion)"<sup>50</sup>, d'où vient le terme "*harîm*" ("l'ensemble des femmes d'une famille", "*harem*"). Mais aussi finalement le mot "*hurma*" ("pudeur, inviolabilité", "chose sacrée"), qui en *hassâniyya* a été adopté sous un sens particulier. En effet, "*urma*" est utilisé pour exprimer l'idée de "droit de protection" acquis par certains groupes guerriers sur d'autres groupes qui doivent, en échange de cette "protection", donner des redevances individuelles et annuelles aux "protecteurs" *arab* ou *hassân*. Par exemple, en *hassâniyya*, l'expression "*fiedded al-herme*" signifie "imposer, établir des redevances"; tandis que "*hurma tamajâret*", ou simplement "*tamejâret*", signifie "taxe de protection"<sup>51</sup>. Enfin, nous l'avons vu précédemment, en *hassâniyya* il existe deux autres termes qui traduisent également l'idée de la "protection" des "guerriers" sur d'autres groupes tribaux et qui impliquent le paiement de redevances collectives aux "protecteurs"<sup>52</sup>. Il s'agit des mots "*gafr*", qui vient de la racine arabe G.F.R. qui signifie "absoudre, pardonner à"<sup>53</sup>; et de "*garâma*" ("amende, compensation") issu de la racine G.R.M. qui signifie "être tenu, obligé de"<sup>54</sup>. Le *gafr* est ainsi conçu comme la "dette, l'obligation" (ma,ram) collective à laquelle sont tenus les groupes soumis à la dominance des *hassân*, notamment dans le cadre émiral de la société *bidân*.

A la suite de cette brève analyse étymologique, si la notion de "protection" se place dans le cadre des relations politiques hiérarchiques établies entre les individus et les groupes, on peut néanmoins s'interroger sur les liens qui existent entre ce type de relations et les relations de parenté proprement dites. Certains auteurs, considèrent que ces liens sont plutôt ténus, voire inexistantes. E. Gellner<sup>55</sup> par exemple définit le "clientélisme" ou le "patronage" comme "un certain type de rapport politique, à savoir la relation de caractère dissymétrique existant entre un patron et un client et dans laquelle le premier apporte sa protection au second tandis que ce dernier offre en retour son soutien et s'établit dans un état de relative soumission". Cependant, d'après lui :

<sup>48</sup>Cf. Dictionnaire Arabe-Français : 1377. Dictionnaire Hassâniyya-Français, Taine-Cheikh, vol 3, 1989 : 472-473.

<sup>49</sup>Cf. Dictionnaire Arabe-Français : 1115. Voir aussi le Lexique Français-Hassâniyya, Taine-Cheikh 1990 : 120.

<sup>50</sup>Cf. Dictionnaire Arabe-Français : 1247.

<sup>51</sup>Cf. Dictionnaire Hassâniyya-Français, Taine-Cheikh, vol 3, 1989 : 401.

<sup>52</sup>Cf. Lexique Français-hassâniyya, Taine-Cheikh 1990 : 120.

<sup>53</sup>Cf. Dictionnaire Arabe-Français : 3796.

<sup>54</sup>Cf. Dictionnaire Arabe-Français : 3760.

<sup>55</sup>Gellner, 1991 : 563, item "Patronage" du Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie (sous la direction de P. Bonte et M. Izard) Paris, PUF, 1991.



"Le clientélisme diffère des relations d'autorité fondés sur la parenté même s'il emprunte parfois au vocabulaire de la parenté. Bien que les liens de patron à client durent dans le temps, ils ne sont pas prédéterminés par la position occupée par un individu dans un réseau de parenté : si elle peut jouer un certain rôle, elle n'en est pas à l'origine. En effet, ces liens découlent d'un choix et font l'objet de négociations quand bien même ils tendent, par nature, à se perpétuer. Etroitement personnalisés, ils servent à des fins multiples." (Gellner 1991 : 563).

La même position théorique est adoptée par Gellner et Waterbury dans leur livre "Patrons and Clients" publié en 1977<sup>56</sup>, dans lequel ils soulignent avec insistance la distance qui sépare les relations clientélares des relations de parenté. De son côté, P. Bonte, qui associe les relations clientélares aux relations politiques factionnelles dans le cadre émiral de l'Adrâr<sup>57</sup>, a montré que si la perspective de Gellner rend effectivement compte de certains aspects des relations factionnelles<sup>58</sup>, en réalité, les faits observés dans l'Adrâr ne justifient pas pour autant l'opposition entre les relations de clientèle et les relations de parenté. Non seulement les premières empruntent le "langage de la parenté" mais elles continuent à s'exprimer et à s'organiser dans la parenté; illustrant alors la continuité entre l'ordre du politique et l'ordre segmentaire.

Cette étroite liaison entre les deux niveaux des relations -clientélares et de parenté- avait d'ailleurs déjà été observée par Ibn Khaldun : dans son célèbre ouvrage "Muqaddima"<sup>59</sup>, il soulignait ainsi que la solidarité tribale (*asabiyya*) unit non seulement les parents entre eux mais aussi les "parents éloignés" et les "clients". A ce propos, Ould Cheikh (1985 : 697-698) écrit :

"L'élargissement du bénéfice de la *asabiyya* à des parents éloignés, au nom de l'exigence de la défense de l'honneur, annonçait aussi {dans la Muqaddima} l'inclusion des clients et des alliés (*ahl al-wāla wa l-hilf*) dans les "groupes en corps" unis par-delà la parenté par le sens de l'honneur". {Selon Ibn Khaldun<sup>60</sup>} "le sentiment de solidarité (*nura*) que l'on éprouve pour ses clients et ses alliés est à base d'orgueil (*al-alfa*) blessé, lorsqu'un voisin, un parent ou un proche à quelque degré subit une injustice. Car la relation d'alliance et de protection engendre une "affinité" (*luhma*) de même ordre ou à tout le moins "très proche" de celle qui naît de la "parenté". Pour justifier l'assimilation qu'il fait ici de la relation patron-client à une étroite proximité généalogique, Ibn Khaldun cite le propos suivant attribué au Prophète Muhammad : "Apprenez de vos généalogies (ansābikum) ce qui vous permet d'entretenir vos rapports de parenté". Ce hadith signifie que la parenté (*nasab*) n'a d'intérêt que là où elle engendre cette forme particulière d'unité (*iltihām*), de cohésion qui se manifeste dans le soutien réciproque, l'affection mutuelle. Au-delà des limites où elle cesse de justifier pareils sentiments, la généalogie perd tout intérêt. Car la parenté relève du domaine de la pure représentation, pour ne pas dire de la pure imagination (*al-nasab amr wahmī*). Elle n'a pas de réalité susceptible de se manifester en dehors de la solidarité, de la cohésion qu'elle contribue à créer."

Les propos de Ibn Khaldun restent d'actualité dans le contexte tribal mauritanien. Le processus d'élargissement de la plupart des *qabā'il* bidān est en effet couramment associé à l'affiliation tribale dans le cadre large de relations clientélares qui deviennent -ou plutôt peuvent devenir- des relations de parenté. Ceci dit, il est

<sup>56</sup>E. Gellner and J. Waterbury (eds.) London, Duckworth 1977 : 4. Cet ouvrage est consacré à l'étude du "patronage" dans les sociétés méditerranéennes.

<sup>57</sup>Dans le sens où les factions politiques organisées autour du pouvoir émiral se composent de groupes de parents et de groupes de clients ayant des objectifs politiques communs (cf. Bonte, "Tribus, faction et Etat...", 1982 : 510-512).

<sup>58</sup>Ainsi par exemple : "inégalité du pouvoir, extension sociale, relative permanence, éthique distincte de celle de la parenté et des alliances segmentaires, etc." (cf. Bonte 1982 : 511).

<sup>59</sup>Dans la version publiée à Beyrouth en 1981 : 155-161, citée par Ould Cheikh (cf. 1985 : 697), qui consacre une partie de sa thèse à l'examen du sujet "asabiyya, religion et pouvoir d'Etat selon Ibn Khaldun" (ibid. : 683-713).

<sup>60</sup>Cf. Muqaddima : 161.

nécessaire d'introduire quelques précisions et quelques nuances sur les implications pratiques de la "protection" en trâb al-bidân. Pour ce faire, je laisserais ici de côté la question des relations de "patronat" établies entre les maîtres et les *hrâtîn*<sup>61</sup>, pour m'intéresser plutôt aux relations de protection que l'on peut définir comme tribales ou collectives.

Comme le suggère P. Bonte<sup>62</sup>, les relations hiérarchisées que nous regroupons sous le terme "protection" ne sont pas homogènes dans le pays mais concernent des formes sociales et politiques différentes. Les relations collectives de protection pouvaient se situer dans le cadre large de rapports politiques établis entre les "ordres" statutaires hassân, *zwâya* et *znâga*<sup>63</sup>; mais également, à un niveau plus restreint, entre les groupes tribaux eux-mêmes situés à l'intérieur ou à l'extérieur de la société émirale. Ainsi, je soutiendrai que les relations clientélaires peuvent ou non impliquer à terme l'affiliation tribale des groupes protégés au sein de la *qabîla* hôte. Un bref examen comparatif des implications de relations clientélaires au sein de quelques *qabâ'il* pourra nous aider à illustrer cette proposition.

### Les implications des relations clientélaires

Dans un texte consacré au thème des symboliques et rituels de la protection dans l'Adrâr mauritanien, P. Bonte suggère que la différence entre les formes de la protection observées dans cette région est étroitement liée à l'existence d'une hiérarchie statutaire des "ordres" qui oppose le système politique émiral (organisé en "ordres" hiérarchiques stables), au système politique des *qabâ'il* plus "segmentaires", moins fortement hiérarchisées, que l'on trouve dans la zone située entre le Nord de l'Adrâr et le Sahara Occidental. Dans la société émirale de l'Adrâr, la "protection" offerte par les hassân (notamment les Awlâd Ammoni, la *qabîla* émirale) aux groupes *znâga* ou *zwâya* n'impliquait pas d'affiliation à la *qabîla* "protectrice". Celle-ci était exclue du fait de la distance statutaire et généalogique existant entre les lignées de chefferie dominantes et les autres groupes statutaires. Cette "protection" se fondait sur l'existence d'un système tributaire individuel ou collectif qui donnait aux groupes concernés le statut de "protégés". Le statut tribal *znâga* ou *lahma* s'associait alors à la redevance *hurma*, tandis que le statut *zwâya* s'associait à la redevance collective *gafr*.

En dehors de ce cadre global, les relations de protection et d'alliance entre les groupes tribaux eux-mêmes pouvaient être à la base de l'affiliation de groupes extérieurs à un noyau tribal particulier. Ici, Bonte a montré que dans la société émirale, l'assimilation d'éléments extérieurs se pratiquait mais jouait plutôt sur une équivalence des statuts originels des partenaires de l'alliance. Par exemple, le cas des Awlâd Qaylân illustre que cette assimilation s'effectuait souvent dans le cadre de l'alliance matrimoniale et qu'elle se traduisait à terme par une assimilation généalogique. Par contre, au sein des *qabâ'il* du Nord de l'Adrâr, comme les Rgaybat, la situation était différente : si l'intégration d'éléments extérieurs était assez fréquente, les groupes

---

<sup>61</sup>J'ai analysée cette question -qui relève aussi du cadre juridique islamique- dans le chapitre 8 de ma thèse "Le problème de la terre, noyau de conflits hiérarchiques et statutaires" (cf. 1995 : 1028-1135). Voir aussi Villasante 1989.

<sup>62</sup>Bonte, "Symboliques et rituels de la protection. Le sacrifice *targiba* dans la société maure". A paraître, copie personnelle, 17 pp.

<sup>63</sup>Etant bien entendu que l'émergence et le développement du système des "ordres" n'a eu lieu que dans le cadre émiral. Au sein de celui-ci les groupes guerriers et notamment les tribus émirales étaient les "protecteurs" des groupes *zwâya* et *znâga* qui leur apportaient des redevances en contrepartie. Je soutiens cependant que ce système de "protection institutionnalisée" ne s'est pas affirmé dans l'Est du pays sinon pendant des laps de temps très limités.

intégrés au noyau tribal étaient considérés comme "clients"; ceci au contraire du cas des Awlâd Qaylân, avec comme implication directe la non reconnaissance d'une équivalence statutaire entre les membres du noyau et les groupes "clients". Cependant, une fois assimilés aux Rgaybat, la hiérarchie des rangs entre ces divers groupes tendait, d'après Bonte, à s'estomper pour éventuellement ressortir comme un classement en termes d'honneur et de prestige interprété suivant la distance généalogique.

Les relations de protection ainsi esquissées concernent, en dehors des "ordres" hiérarchiques, l'organisation interne des *qabâ'il* (émirales et non-émirales) de l'Adrâr. Le processus d'élargissement des Ahl Sîdi Mahmûd présente certaines similitudes avec celui des Rgaybat. Dans les deux cas, les groupes extérieurs sont rattachés à la *qabila* "protectrice" comme "clients". Mais la similitude s'arrête là car chez les Rgaybat le facteur religieux, en tant qu'élément moteur de la demande de protection, est absent. D'autre part, on le verra plus loin, contrairement aux Rgaybat, les groupes clients intégrés aux Ahl Sîdi Mahmûd occupent une place hiérarchique nettement inférieure à celle de l'ensemble Idawâlhajj .

### **Le facteur religieux dans le cadre des relations de protection**

Les observations présentées par P. Bonte se situent en fait dans le contexte de la "protection politique" jouant dans le cas des groupes "guerriers" ou "peu stratifiés" de l'Adrâr. On peut s'interroger à présent sur la place du facteur religieux dans le cadre des relations de protection donnant lieu à l'élargissement de la *qabila*. Plus précisément, peut-on identifier des éléments de structure particularisant la "protection religieuse" qui, on l'a vu, joue un rôle central dans l'histoire initiale des Ahl Sîdi Mahmûd ? Pour tenter de répondre à cette question commençons par relever quelques éléments structuraux de l'histoire initiale des Ahl Sîdi Mahmûd que nous comparerons ensuite avec le cas d'autres *qabâ'il* au sein desquelles la "protection religieuse" occupe également une place importante. Ces éléments sont au nombre de quatre :

- La constitution du noyau tribal Idawbja-Idawâlhajj se place dans le cadre des relations d'allégeance (*walâ*) établies entre un chef politique (*shikh*) et religieux (*shaykh*) et divers groupes proches généalogiquement et statutairement.

- La première phase d'élargissement du noyau tribal Idawâlhajj est caractérisée par les relations de protection (*hmâye*) établies entre un maître religieux (*lemrâbit*) aux pouvoirs miraculeux (*wali*) et quelques disciples, nommés "nekasim l-msîd".

- Par contre, la deuxième phase d'élargissement est caractérisée par une demande de protection (*jiwâr*) à Lemrâbot Sîdi Mahmûd de la part de groupes voisins qui subissaient l'oppression (*jawâr*) des *qabâ'il* dominantes du Tagânet, notamment les Idawish. Le wali des Idawâlhajj accorde alors sa protection (*ajâra ijârat*) à ces groupes qui s'intègrent aux Ahl Sîdi Mahmûd comme clients (*jirân*), et qui furent nommés "*muhâjriyyîn*", les "émigrés".

- Enfin, malgré l'importance du facteur religieux dans le processus de constitution et d'élargissement initial de la "*qabila*", les Ahl Sîdi Mahmûd se situent en dehors du système religieux confrérique.

La première phase d'élargissement des Ahl Sîdi Mahmûd apparaît marquée par une adhésion de type religieux, alors que la deuxième phase relève d'une affiliation proprement tribale. Ces deux niveaux ne se situent pas pour autant sur un même plan structurel; l'adhésion religieuse n'implique pas nécessairement un rattachement tribal. Dans la société bidân du XVIIIème siècle, les *eshaykh* les plus prestigieux attiraient en effet nombre d'élèves (*tlâmîd*) qui devenaient leurs "protégés" durant leur formation;

mais qui en général rentraient dans leurs *qabâ'il* d'origine à la fin de celle-ci. Ce fut le cas de Lemrâbot Sîdi Mahmûd lui-même qui, après avoir achevé ses études auprès de Shaykh Taleb Mûstafa, rejoignit ses parents Idawalhâjj. Dans certains cas, cependant, les liens spirituels associant les disciples (tlâmîd) à un maître religieux pouvaient se transformer en liens tribaux; les "tlâmîd" abandonnaient alors leurs solidarités tribales d'origine pour embrasser la asabiyya du maître, sans qu'il faille y voir un renforcement des liens spirituels les unissant à ce dernier.

Ce mécanisme d'intégration à la *qabila* du maître s'opérait par le biais de l'établissement de relations non directement religieuses et qui s'inscrivait dans le champ de relations de protection et de clientélisme entre les individus ou les groupes tribaux. De ce point de vue, les "muhâjriyyîn" ne se rattachèrent pas en tant que "disciples" mais comme "clients" pouvant, de ce fait, bénéficier des avantages de la "protection" offerte par Lemrâbot Sîdi Mahmûd. Au premier rang de ces avantages, on trouvait l'exemption des redevances que ces groupes devaient payer aux *qabâ'il* politiquement dominantes, les Awlâd M'bÂrek ou les Idawish. En échange de cette "protection", ces groupes participaient aux obligations collectives issues de la solidarité tribale nouvellement acquise, notamment la participation au paiement du prix du sang (*diyya*). Les "muhâjriyyîn" furent ainsi intégrés et affiliés aux Idawbja-Ahl Sîdi Mahmûd par le biais des stratégies d'alliance politique existant à l'intérieur de celle-ci, avec tous les effets de classement hiérarchique qui en découlaient. L'insertion dans un rang minoré se compensant cependant par l'acquisition ou par la récupération de l'autonomie politique tribale<sup>64</sup>.

\*

La protection de type "religieux" menant à terme à l'assimilation tribale de groupes comme clients d'un noyau tribal "noble" est largement présente dans la société bidân de l'époque. Citons ici quelques cas qui nous aideront à mieux comprendre la spécificité des Ahl Sîdi Mahmûd.

Le cas des Boradda est intéressant pour notre propos car il présente certains traits proches de ceux de la confédération. Cet ensemble tribal s'organise autour d'un chef religieux, Boradda (issu des Allush, une fraction des Awlâd Dâûd du Hawd oriental), qui vivait au début du XVIIIème siècle. D'après les renseignements rapportés par Paul Marty<sup>65</sup>, Boradda, encore jeune décida de quitter sa *qabila* d'origine et la vie de brigandage de ses frères pour se consacrer aux études coraniques dans la ville de Tichitt. Après avoir fait la *towba* (le "repentir") et le pèlerinage, il s'installa à Walâta avec ses tlâmîd et ses parents attirant autour de lui une large clientèle qui s'intégra à sa famille sous le nom de "*muhâjriyyîn*". Ce terme était couramment utilisé à l'Est du pays pour désigner, du moins en principe, le changement statutaire des guerriers qui renonçaient à leur mode de vie pour se consacrer à la religion; ailleurs ces mêmes groupes étaient nommés "*tiyyâb*". Du moins en principe car, comme le montre l'histoire des Ahl Sîdi

---

<sup>64</sup>En Islam le terme "*muhâjriyyîn*" a des implications religieuses et généalogiques. Il vient de l'arabe "*hijra*", "émigration" (qui eut lieu en 622 et qui marquera le début de l'histoire islamique), et désigne les "émigrés" ou les "compagnons" qui suivirent Muhammad de sa ville natale, Mekke, vers Yathrib qui deviendra plus tard Madînat an-Nabî, la "ville du maître". Ces émigrés étaient donc les premiers musulmans et appartenaient à la *qabila* du Prophète, Qurayish; parmi eux se trouvaient des faibles et des déshérités mais aussi des nobles et des riches personnages, comme Abû Bakar, Umar, Utman et d'autres Omayyades. Ces "émigrés" ne s'occupaient pas seulement des affaires religieuses mais aussi des activités guerrières liées à la lutte contre Mekke. Aussi, le terme possède une connotation prestigieuse, religieuse et militaire, étroitement associée à l'histoire initiale de l'Islam (Hichem Djait, 1989 : 37 *et seq.*).

<sup>65</sup>Cf. Marty, "Les tribus Maures du Sahel et du Hodh", 1921 : 43-44.

Mahmûd, dans cette région les *muhâjriyyîn* ne renonçaient pas forcément à la guerre. Le terme semble ainsi désigner simplement les groupes clients assimilés à une *qabîla* particulière. Pour revenir aux Boradda, à partir des années 1700-1750, ils se divisèrent en trois fractions différenciées par leurs origines généalogiques : les Ahl Shaykh °Abdallâh wull al-Hâjj Boradda, la fraction de chefferie; les Ahl Muhâjriyyîn divisés eux-mêmes en deux groupes : d'une part, les "el-bi-" (groupant les Tormoz et les Jaafra) et les "el-kihil" (diverses fractions des Awlâd Dâûd du Sud, dont les Awlâd Zayd); auxquels il faut ajouter les Ahl Bujeralla, issus des Barabish, qui s'intégrèrent plus tard. Comme les Ahl Sîdi Mahmûd du XIXème siècle, les Boradda sont classés comme des "tolba -guerriers", s'occupant autant des activités "guerrières" que des études coraniques<sup>66</sup>. Cependant, contrairement aux Ahl Sîdi Mahmûd, ils ne se constitueront pas en confédération tribale.

Le cas des Idawali, une *qabîla zwâya* originaire de Shinqît, est quelque peu différent. Néanmoins, d'après les informations fournies par P. Marty<sup>67</sup> et par Ould Khalifa<sup>68</sup>, on observe également chez eux que l'ensemble des fractions "nobles", issues des fondateurs de la *qabîla*, ont intégré en leur sein, comme clients, des groupes d'origines diverses. C'est le cas par exemple des Idawali-el bid de Tijikja, des Ahl Abuhum<sup>69</sup>, des Ahl Maham, des Ahl Limâm et des Ahl Buja qui ont intégré divers groupes, souvent de statut *znâga*, dans le cadre de relations de protection. Comme le remarque Ould Khalifa (1991 : 285), "la protection était en fait une intégration pure et simple dans la *qabîla*, même si elle se faisait, pour les *hrâtîn* et les *znâga*, devenus alors *tlâmîd*, sous forme de statut minoré." Le terme *tlâmîd* en était devenu en effet à désigner, dans les *qabâ'il* qui revendiquaient le statut religieux, les "tributaires" rattachés à un chef de famille "noble" et, en conséquence, à sa fraction. Enfin, comme nous allons le voir, chez les Idawali, la "protection religieuse" se transforma de manière relative à partir de la fin du XVIIIème siècle, lorsqu'ils "adhérèrent" à la confrérie *tijâniyya*. Par ce dernier trait, et par le fait qu'ils ne se constituèrent pas en confédération tribale, ils se différencient des Ahl Sîdi Mahmûd; le seul élément commun étant ici l'intégration de groupes extérieurs comme clients.

### **La protection religieuse dans le cadre confrérique bidân**

La "protection religieuse" acquiert une importance considérable au sein du système confrérique bidân dont l'élément principal, est en principe, la reconnaissance d'un chef religieux autorisé à transmettre une connaissance mystique particulière. A ce propos A.W. Ould Cheikh<sup>70</sup> note :

"Les confréries (turuq, sg. tariqa) sont des organisations religieuses centrées sur la personne d'un shaykh, d'un maître, d'un éducateur par excellence (*murrabi*) qui tient lui-même son autorité d'une chaîne dont la légitimité remonte jusqu'au Prophète de l'Islam et qui est perçu par ses

<sup>66</sup>Cela dit, les Boradda faisaient un usage de la violence interne plus accrue que les Ahl Sîdi Mahmûd. D'après Marty (cf. 1921 : 44), les conflits de succession au sein de la fraction de chefferie, étaient couramment résolus par les meurtres. Ce qui ne fut jamais le cas au sein de la confédération.

<sup>67</sup>Marty, "L'Islam en Mauritanie et au Sénégal", *Revue du Monde Musulman*, 31, Paris, Lérout, 1916 : 223-273 ("Les Ida ou Ali Chorfa Tidiana de Mauritanie"), en particulier pp. 236-238. Voir aussi V. Bonafos, "Les Ida ou Ali chorfa Tidiana de Mauritanie", *Revue du Monde Musulman*, 1915-1916, 31 : 223-273.

<sup>68</sup>Cf. Les aspects économiques et sociales de l'oued de Tijikja, 1991 : 275 et ss.

<sup>69</sup>D'après Ould Khalifa (ibid. 1991 : 276), les plus nombreux et les plus puissants, ils détenaient le commandement politique de la *qabîla*, tandis que les Ahl Limâm fournissaient les imams et les juges islamiques. Pour l'auteur, cette "bipartition" du pouvoir politique et religieux s'est maintenue jusqu'en 1905.

<sup>70</sup>Cf. "La tribu comme volonté et comme représentation...", *Al Ansâb*, 1991b : 210.

disciples (*tlâmîd*, sg. *talmidî*) comme un guide, un intercesseur qu'il faut servir, auquel il faut obéir jusqu'à ce qu'il les mène, à travers des épreuves choisies, à une maîtrise de la "voie" (*tariqa*) comparable à la sienne."

Néanmoins, le système confrérique bidân déborde largement le seul cadre religieux, de la mystique sufi (*tasawwuf*), pour se développer essentiellement dans l'ordre tribal, sur la base de relations de "protection" établies entre un guide spirituel (*shaykh*) et ses disciples (*tlâmîd*). C'est ce qui remarque Ould Cheikh (1985 : 396) dans un autre travail :

"(...) au-delà des préoccupations individuelles de salut, l'adhésion aux confréries, la propagation des mouvements confrériques obéissait à une interaction complexe de facteurs géographiques, économiques, politiques où la solidarité tribale semble avoir joué un rôle non négligeable : les différences d'obédience confrériques se sont identifiées historiquement à des tribus (les Idawali sont "*tijâniyyîn*", les Kunta sont "*qâdiriyîn*", etc.) et l'influence de ces dernières dépendait de leur poids démographique, de leur dispersion géographique, de leur degré d'implication dans le commerce caravanier, l'organisation des pèlerinages à la Mecque, etc."

En effet, en *trâb al-bidân*, le développement de ce système est étroitement associé aux changements sociaux, politiques et économiques qui interviennent à partir du XVIII<sup>ème</sup> siècle, et sont intimement liés à la "gestion cléricale" des activités économiques et politiques des groupes qui revendiquent leur statut religieux. Certes, avant cette période, il existait une voie confrérique sûfi, la *fadiliyya*<sup>71</sup>, qui groupait des adeptes (dont certains Idawali) autour des eshaykh prestigieux. Ceci dit, comme le remarque Ould Khalifa (cf. 1991 : 176), la *fadiliyya* s'organisait alors dans un cadre élitiste de savants, de docteurs de la loi (uléma) et, de ce fait, fût débordée par le nouveau rôle économique et politique développé par le confrérisme *qâdiriyya*, puis *tijâniyya*, mis en place à partir des années 1750. Ce confrérisme "nouvelle manière" n'impliquait pas seulement l'aspect proprement "religieux" des confréries musulmanes, mais aussi et surtout la participation de "confréries tribales" dans le commerce caravanier et dans les affaires politiques -et parfois militaires- régionales. Le nouveau modèle "religieux-confrérique", associant religion, politique et commerce, maîtres et clients "tlâmîd", semble avoir été "inventé" par les Kunta sous l'impulsion décisive de Shaykh Sîdi al-Muhtar al-Kuntî (m. 1811). A ce propos, Charles Stewart<sup>72</sup> écrit :

"This phenomenon of talâmîdh as a socio-economic, supratribal body, which owed allegiance only to its shaiḫ, is said to have first appeared in the western Sudan and Sahara under Sidi al-Muhtar al-Kuntî. One may assume that Shaikh Sidiyya<sup>73</sup> repeated the basic structure on much the same lines as he had found in the Azaouad, and it was apparently repeated again in the talâmîdh organization that supported Shaikh Ma' al-'Aynayn<sup>74</sup> one generation later in the Adrar."

L'on sait encore peu de choses sur la constitution des Kunta, cependant en suivant les analyses de Whitcomb<sup>75</sup> on peut considérer qu'ils émergèrent en Adrâr, vers le XVI-XVII<sup>ème</sup> siècle; probablement à travers une fission d'avec les Tajakânt, l'une de

<sup>71</sup>La *fadiliyya* est une variante de la voie *nâsiriyya*, inaugurée par le marocain Muhammad b. Nasir à la fin du XVII<sup>ème</sup> siècle. De cette obédience confrérique dérive la voie *gudfiyya*, fondée par Shaykh Muhammad Lafdaf al-Dadi al-Jafarî (m. 1803) (Ould Cheikh 1985 : 395).

<sup>72</sup>Stewart, 1973 : 113.

<sup>73</sup>Ancien disciple de Shayh Sîdi Muhammad al-Kuntî; voir plus loin.

<sup>74</sup>Il s'agit de l'un des chefs politico-religieux les plus célèbres de la voie *fadeliyya*, fondée par son père Shaykh Muhammad Fadel b. Mamîm al-Glîgmi (m. 1869) (Ould Cheikh 1985 : 396). L'essentiel des activités de ce shaykh, décédé en 1910, se développa dans le Sahara occidental où il prit aussi une part active aux luttes de résistance à la pénétration coloniale française. A ce sujet voir "Les Fadelia" de Marty, cf. "L'Islam en Mauritanie et au Sénégal" 1916 : 137-219; et Villasante-de Beauvais 1995 : 570-637.

<sup>75</sup>T. Whitcomb, "New evidence of the origins of the Kunta", *Bulletin of the SOAS*, XXXVIII, 1975 : 410.

plus anciennes *qabâ'il* sahariennes. Selon divers indices, à la suite de conflits internes les Kunta se divisèrent au début du XVIII<sup>ème</sup> siècle en trois grandes branches, les Awlâd Sîdi Bûbakar al-Hâjj, les Awlâd Sîdi Muhammad al-Kuntî -installés en Adrâr et au Tagânet - et les Awlâd Sîdi Umar Shaykh installés dans l'Azawâd (Mali actuel). Ce fut au sein de ces derniers qu'apparut Shaykh Sîdi al-Muhtar, personnage charismatique qui allait réorganiser et "réunifier"<sup>76</sup> les rangs de sa *qabîla* éparpillés entre l'Adrâr, le Tagânet et extrême Est du trâb al-bidân. Selon Whitcomb, al-Kuntî reçut le *werd* de la confrérie *qâdiriyya* en 1756-57<sup>77</sup>. Installé à Walâta, il voyagea beaucoup en associant ses activités religieuses confrériques et de médiation politique aux activités commerciales. D'après Ould Khalifa (cf. 1991 : 195), la stratégie commerciale mise en oeuvre par le shaykh, utilisait les capacités pastorales d'une nombreuse clientèle religieuse recrutée parmi les *qabâ'il* znâga de la région et parmi certaines *qabâ'il* guerrières riches en chameaux. En effet, par son prestige de médiateur politique et religieux, mais aussi par ses réussites militaires<sup>78</sup>, al-Kuntî attira vers lui de nombreux "tlâmîd" qui se rattachèrent progressivement, comme clients, aux diverses fractions "nobles" des Kunta (dans l'Est, les Awlâd Sîd al-Wafi<sup>79</sup>, les Awlâd Sîd al-Muhtar, les Rgdada et les Hemmal; à l'Ouest, au Tagânet, les Awlâd Sîdi Bûbakar et les Awlâd Sîdi Hayballah). Ces groupes extérieurs, nous dit Paul Marty<sup>80</sup>, étaient intégrées par alliance politique (*halîf*) et étaient plus nombreux que les fractions "d'origine kunta". L'origine de ces groupes était hétéroclite : bidân (Torkoz, Ladem, Twabir...), twareg (Kel es-Sûq, Kel Iforas) et même *fulani* (pulaar), "généralement employés comme bergers". D'après Paul Marty (cf. 1919 : 155) :

"Ce sont les "telamides", en réalité fractions vassales<sup>81</sup>, malgré ce nom religieux de disciples, et qui sont sur le même pied que les imrad ou daga des Touareg ou des Iguellad<sup>82</sup>, et que les zenaga des tribus maures proprement guerrières. Ils sont venus chercher protection et paix, à l'ombre de la baraka religieuse des Kounta, et à cet effet leur paient les redevances coutumières."

Les redevances coutumières des "tlâmîd" étaient également marquées d'une empreinte religieuse. Comme le remarque Ould Cheikh (cf. 1985 : 403), elles recevaient

<sup>76</sup>En fait, unifier seulement car, contrairement à ce qu'affirme P. Marty (dans son travail "Les Kounta de l'Est", *Revue du Monde Musulman*, 37, 1918-19 : 26), rien ne prouve que les Kunta aient été "unis" -sous un même commandement politique- avant le XVIII<sup>ème</sup> siècle. Cette "unification" sera d'ailleurs toute relative car elle ne dura que le temps de la vie de al-Kuntî.

<sup>77</sup>Cf. Whitcomb 1975 : 105. Selon cet auteur Saykh Sîd al-Muhtar al-Kuntî est le premier membre des Kunta dont on puisse affirmer avec certitude l'affiliation à la voie *qâdiriyya*.

<sup>78</sup>Certains auteurs (cf. Norris 1986 : 112 et ss. Stewart 1973 : 36 et ss) soulignent essentiellement les activités religieuses, commerciales et diplomatiques de al-Kuntî en laissant de côté les aspects militaires qui contribuent à son prestige. En fait, selon P. Marty (cf. 1918-19 : 26), al-Kuntî "transforme définitivement ces marabouts en hommes de guerre et de razzia". Les activités guerrières des Kunta de l'Est -contre des groupes bidân, twareg et noirs- sont largement décrites par cet auteur (ibid. supra : 49-54 et 75-77).

<sup>79</sup>A l'époque, la plus importante fraction Kunta, tant du point de vue religieux que politique. Il s'agit de la fraction de Saykh Sîd al-Muhtar, au sein de laquelle, après sa mort, furent "choisis" les chefs confrériques et/ou les chefs "généraux" des Kunta -du moins jusqu'à la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle (cf. Marty 1918-19 : 164 et sqq.).

<sup>80</sup>Cf. "Les Kountas de l'Est", 1918-19 : 155.

<sup>81</sup>La notion de "vassalité", pour parler des relations de protection et de clientèle, était couramment utilisée par les auteurs coloniaux, qui rapprochaient ainsi la société bidân de la société féodale européenne. Ce qui, évidemment, n'a pas de sens car outre le fait décisif que la propriété privée (le feud) n'existait pas (sauf pour les parcelles oasiennes), les relations sociales chez les bidân étaient très instables et n'associaient guère de "seigneurs" aux "serfs".

<sup>82</sup>Chez les twareg, ainsi qu'au sein de la fraction Igellad des Kel Intassar, les "*imghad*" constituaient le groupe statutaire "tributaire", également classés comme des "clients protégés" (cf. Norris 1986 : 50, 121).

le nom de "*hedâyâ*", "cadeaux" (sg. *hadîya*) exprimant la demande de protection religieuse. Cependant, d'après Shaykh Sidiyya Bâba<sup>83</sup> (m. 1924), chez les Kunta les redevances étaient aussi nommées *zakât* (impôt légal), ce qui semble exprimer la volonté d'imprimer une tournure "juridiquement légale", du point de vue islamique, aux relations établies entre les "protecteurs" Kunta et leurs clients tlâmîd. Ce faisant, les Kunta se distinguaient aussi des "guerriers" qui imposaient des tributs *hurma* et *gafr* à leurs "protégés"; tributs largement condamnés par les *zwâya* en général car opposés à la *shari'a*.

Enfin, divers indices me font penser que par l'action politique et religieuse "unificatrice" de Shaykh Sîd al-Muhtar, poursuivie par son fils Shaykh Sîdi Muhammad al-Kuntî (m. 1826), l'ensemble tribal se transforma pour acquérir une structure tribale confédérale placée sous la direction des *eshaykh* Kunta de la voie *qâdiriyya*. La révision des données disponibles sur cette question m'a conduit en effet à soutenir cette idée. La structure confédérale tendra, cependant, à se distendre profondément après la mort de Shaykh Sîdi Muhammad al-Kuntî (1811). A partir du milieu du XIX<sup>ème</sup> siècle, l'ancienne fission entre les Kunta de l'Est (Azawâd) et de l'Ouest (Tagânet, Adrâr) réapparut pour se perpétuer durablement<sup>84</sup>.

C'est dans ce contexte qu'émerge au Trârza un nouveau shaykh de la voie *qâdiriyya*, Shaykh Sidiyya al-Kabîr (m. 1868), ancien disciple de Shaykh Sîdi Muhammad al-Kuntî. Il suivra le même modèle de "gestion cléricale" des activités économiques dans sa région. A. W. Ould Cheikh<sup>85</sup>, a montré comment grâce à ses activités politiques, diplomatiques et religieuses, Shaykh Sidiyya réussit à unifier politiquement sa *qabila*, les Awlâd Abyayri, qui s'élargit considérablement par le biais de l'intégration d'une nombreuse clientèle de "*tlâmîd*" aux fractions "nobles" de la collectivité (les Awlâd Mrâbit Makka et les Awlâd Ntafâyt, la fraction d'origine de Shaykh Sidiyya<sup>86</sup>). Cependant, les Awlâd Abyayri ne se constituèrent pas dans un cadre confédéral et d'autre part ne prirent pas les armes pour appuyer les luttes factionnelles émiraux du Trârza. Ceci contrairement aux Kunta du Tagânet et de l'Azawâd qui eurent une part active dans les affaires politiques et militaires de leurs régions respectives. Ainsi à l'instar des Ahl Sîdi Mahmûd du XIX<sup>ème</sup> siècle, les Kunta étaient reconnus comme des "*tolba* -guerriers".

Pour conclure cette brève présentation comparative de quelques groupements "confrériques-tribaux" bidân, on fera référence aux Idawali, cités précédemment, qui

<sup>83</sup>Cf. trad. Norris, *Saharan Myth and Saga*, 1972 : 200.

<sup>84</sup>De nos jours les Kunta se trouvent dispersés non seulement dans le territoire mauritanien mais aussi en Algérie, au Niger et au Mali.

<sup>85</sup>Dans son étude "La tribu comme volonté et comme représentation. Le facteur religieux dans l'organisation d'une tribu maure. Les Awlâd Abyayri », *Al-Ansâb*, 1991b : 201-238. Notons ici que plus qu'une étude sur une "qabila bidân zwâya" il s'agit d'un travail centré sur une qabila confrérique, ce qui n'a pas été suffisamment souligné par Ould Cheikh ni dans cette étude ni dans sa thèse, d'où sont tirés les éléments essentiels de cette publication. Sur les Awlâd Abyayri et Shaykh Sidiyya, consulter aussi le travail de P. Marty "Cheikh Sidia et sa voie" (dans "L'Islam en Mauritanie et au Sénégal", *Revue du Monde Musulman*, 31, 1916 : 29-133) et le livre de C.C. Stewart, *Islam and Social Order in Mauritania*, (1973a), centré sur les activités politico-religieuses de Shaykh Sidiyya et du système confrérique *qâdiriyya*. Du même auteur, "Political authority and social stratification in Mauritania", *Arabs and Berbers*, London, 1973b.

<sup>86</sup>Ould Cheikh, "La tribu comme volonté...", 1991b : 203-204. L'auteur signale, cependant, que depuis au moins la fin du XVIII<sup>ème</sup> siècle, divers groupes s'étaient intégrés aux Awlâd Abyayri "sur des bases d'alliance ou de clientélisme religieux (*at-tâlmîd*), sans que leur appartenance {à la tribu} soit justifiée par des raisons généalogiques" (ibid. 203). Ce mouvement initial d'agrégation tribale "clientélaire" semble s'être considérablement accru sous l'impulsion fédératrice de Shaykh Sidiyya à partir de 1827.



s'insèrent dans le cadre confrérique *tijâniyya* à partir de la fin du XVIIIème siècle. Comme le rappelle Ould Khalifa<sup>87</sup>, la voie *tijâniyya* fût introduite en Mauritanie par Muhammad wull al-Hafiz w al-Muhtar (m. 1830), originaire des Idawali de Trârza. Il était ancien disciple du célèbre Shaykh Sîdi Abdallâh w el-Hâjj Brahim (m. 1818), qui joua un rôle important dans l'accroissement du prestige religieux des Ahl Sîdi Mahmûd de l'époque<sup>88</sup>. Al-Hafiz reçut le *werd* tijâni à Fez, des mains de Shaykh Sîdi Ahmad Tijâni (m. 1815) qui lui donna également le titre de *moqaddem* de la voie tijâniyya. De retour en *trâb al-bidân*, il prêcha la nouvelle voie dans sa région d'origine, le Trârza, puis voyagea au Tagânet et en Adrâr; à la fin de sa vie la majorité des Idawali étaient devenus "*tijâniyyîn*". Par son action politique, religieuse et diplomatique, Muhammad al-Hafiz réussit ainsi à unifier, par des liens spirituels, l'ensemble des membres de sa *qabîla*. Ce nouvel essor des Idawali contribua à attirer vers eux divers groupes intégrés aux fractions "nobles" comme clients, (*tlâmîd*). La nouvelle "unité" tribale et confrérique fut par ailleurs mise à profit par l'expansion des activités commerciales des Idawali, qui renforçaient de cette manière leurs anciens liens commerciaux avec le Maroc et le Bilâd es-Sûdan. C'est dans cette dernière région, notamment au Trarza et au Sénégal, que la *tijâniyya* des Idawali eut le plus de succès tout au long du XIXème siècle et jusqu'à nos jours<sup>89</sup>. Ainsi que l'indique P. Marty<sup>90</sup>, "le tidianisme des Ida ou Ali a eu surtout cet heureux sort, en pays noir, d'être embrassé par El-Hadj Omar<sup>91</sup>, de croître avec le succès de ce conquérant et de devenir en quelque sorte le credo national des Toucouleurs [les Halpulaaren] ».

\*

Malgré les similitudes que l'on peut relever entre le système confrérique tribal qâdiriyya (Kunta, Awlâd Abyayri) et *tijâniyya* (Idawali), qui combinent tous deux politique, religion, commerce et système clientélaire, on observe malgré tout d'importantes différences, notamment entre les Kunta et les Idawali, qui méritent d'être mentionnées ici. D'un point de vue structurel, l'action de Shaykh Sîd al-Muhtar al-Kuntî et les stratégies politiques qu'il choisit, conduiront à l'intégration des *tlâmîd* comme clients de la *qabîla*. Parallèlement se mit en place une structure confédérale fondée sur la prééminence politico-religieuse du shaykh *qâdirî*, reconnu aussi comme *shikh* "supérieur" des diverses fractions Kunta qui conservaient simultanément une chefferie politique autonome. Cette structure confédérale ne vit jamais le jour chez les Awlâd Abyayri, au sein desquels l'activité de Shaykh Sidiyya semble s'être réduite aux aspects diplomatiques, religieux et commerciaux du confrérisme *qâdiriyya*.

Les Idawali ne formèrent pas non plus de confédération tribale, probablement en raison de leur éclatement géographique et du manque d'aspiration à l'unité politique des

---

<sup>87</sup>Qui a consacré une partie de sa thèse à l'examen de la propagation de la *tijâniyya* en Mauritanie (cf. 1991 : 161-222).

<sup>88</sup>Pour plus de détails sur la question voir Villasante-de Beauvais 1995 : 382-391.

<sup>89</sup>Diana Stone (SOAS, London) achève actuellement une thèse en anthropologie sur la situation contemporaine de cette confrérie en Mauritanie. Voir son article "Aspects du paysage religieux : marabouts et confréries", *Politique Africaine* 55, 1994 : 52-56.

<sup>90</sup>Cf. "L'Islam en Mauritanie et au Sénégal", 1916 : 258.

<sup>91</sup>El-Hâjj Umar, héros pulaarophone de la résistance anti-coloniale française, "mena une guerre sainte dans le Soudan occidental entre 1852 et 1854, au cours de laquelle il créa un empire éphémère qui ressembla, de par son étendue, à la confédération de Sokoto apparue dans le Soudan central cinquante ans auparavant." (D. Robinson, *La guerre sainte d'al-Hajj Umar* {1985}, Paris, Khartala, 1988 : 11).

fractions autour d'un chef politique unique<sup>92</sup>. D'autre part, si l'on observe chez eux l'intégration des *tamîd* comme clients de certaines fractions nobles, la clientèle religieuse *tijâniyya* ne s'intègre pas, en général, à la *qabîla*. L'affiliation confrérique de certains groupes (tels les Tafiedbit, les Tagnit et les Rama-in du Trârza), ainsi que de certaines familles (des Ahl Sîdi Mahmûd<sup>93</sup>, des Meshduf), ou des villes de Tichitt et de Walâta, ou enfin des groupes Pulaarophones du Fleuve<sup>94</sup>, n'impliquait pas chez eux d'affiliation tribale. Ceci sans doute en raison de ce que P. Marty appelle "l'exclusivisme" tribal des Idawali<sup>95</sup>; faisant référence, probablement à leur attachement à la "noblesse de leurs origines" ou aux principes mêmes de la *tijâniyya*.

Enfin, contrairement aux Idawali et aux Awlâd Abyayri, les Kunta développèrent, systématiquement, des activités politiques guerrières, tant dans la région d'origine de Shaykh Sîd al-Muhtar, l'Azawâd, que dans le Tagânet et dans l'Adrâr. Le "pacifisme" confrérique ou celui des *zwâya* en général, se trouve ainsi chez eux largement contesté par leurs pratiques sociales. Par ailleurs, si pour se développer l'organisation confrérique emprunta le modèle tribal, la solidarité confrérique n'alimente pas toujours la *asabiyya* tribale qui, de ce fait, pu continuer à exister en dehors du cadre confrérique, comme ce fut le cas pour les Idawali.

A la fin de cette analyse comparative destinée à éclaircir l'existence d'une éventuelle différence structurelle entre la "protection religieuse" et la "protection politique", on peut affirmer qu'en dehors du cadre large des relations de protection au sein de la société émirale, toutes deux 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 Idawali- à l'intégration de 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 les liens segmentaires, mais sur les liens de fraternité religieuse.

Néanmoins, on observe certaines différences entre ces deux types de protection liées aux implications hiérarchiques de l'intégration des "clients". En effet, d'une part, l'intégration peut impliquer un certain égalitarisme statutaire (cas des Rgaybat) et même une intégration généalogique "filiative" (cas des Awlâd Qaylân). Par contre, dans le cas des *qabâ'il* confrériques (Kunta, Awlâd Abyayri) ou non confrériques (Boradda, Ahl Sîdi Mahmûd), l'intégration tribale des "clients" implique une distinction de rang statutaire plus marquée. Elle se manifeste alors par l'exclusion des groupes clients du pouvoir politique tribal ou confédéral; cette hiérarchie interne est d'ailleurs maintenue

<sup>92</sup>On peut dire la même chose d'une *qabîla* proche des Idawali, les Laglal, qui au milieu du XXème siècle adhèrent massivement à une branche de la *tijâniyya*, la voie "hamalliste". Sur ce mouvement politico-religieux dans lequel de nombreux Laglal participèrent voir Villasante-de Beauvais 1995 : 774-787.

<sup>93</sup>En réalité il ne s'agit que d'une famille, celle de Ahmed Salem wull el-Arbî wull Jilani wull <sup>c</sup>Abdellahi wull Lemrâbot Sîdi Mahmûd, qui adhère à la *tijâniyya* vers la fin du XIXème siècle.

<sup>94</sup>Selon P. Marty (cf. "L'Islam en Mauritanie et au Sénégal", 1916 : 254-256) et Ould Khalifa (cf. 1991 : 167).

<sup>95</sup>Cf. Marty 1916 : 253. Ould Khalifa (cf. 1991 : 166) rejette d'abord cette opinion pour affirmer plus loin (ibid. : 181) que le principe d'exclusivisme est au cœur de la doctrine *tijâniyya* et qu'il a donné naissance à la puissante solidarité confrérique des Idawali.

par le biais du paiement des redevances aux groupes ou aux familles "protectrices", de telle sorte que ce type d'affiliation tribale des partenaires distants généalogiquement et statutairement présente des similitudes frappantes avec la situation structurelle des chefferies (*riâsat*) guerrières de l'Est<sup>96</sup>.

### Les Ahl Sîdi Mahmûd s'organisent en dehors du cadre confrérique

A la suite de cette brève comparaison entre les Ahl Sîdi Mahmûd et d'autres groupements tribaux au sein desquels le facteur religieux joua un rôle important, on peut resserrer l'analyse et nous intéresser plus particulièrement à la spécificité des Ahl Sîdi Mahmûd et d'abord par rapport aux Kunta. Les deux groupes, on vient de le voir, présentent des similitudes importantes : dans les deux cas, l'expansion du noyau tribal s'est opéré par le biais du rattachement des groupes extérieurs comme clients autour de la *baraka* d'un *shaykh* prestigieux. Il en va de même pour ce qui est de la structure confédérale qui se construisit progressivement au sein des deux *qabâ'il*. Mais il n'en reste pas moins que même sur ces deux aspects on peut déjà relever des différences importantes. On avancera d'abord qu'au sein des Ahl Sîdi Mahmûd, les "clients" n'étaient pas soumis au paiement des redevances, du moins à l'époque de Lemrâbot Sîdi Mahmûd; d'autre part, contrairement aux Kunta, qui ne conservèrent pas de structure confédérale sinon pendant une cinquantaine d'années, celle-ci fut maintenue au sein des Ahl Sîdi Mahmûd tout au long de leur histoire et jusqu'à nos jours. Mais la différence majeure entre les deux ensembles tribaux concerne le fait que les Ahl Sîdi Mahmûd se sont constitués et élargis en dehors du système confrérique bidân<sup>97</sup>. L'autonomie de Lemrâbot Sîdi Mahmûd vis-à-vis des confréries musulmanes (*al-taruq al-sufiyya*) est soulignée dans les traditions orales qui rapportent que Lemrâbot Sîdi Mahmûd était un *wali* mais qu'il n'avait pas le *werd*, symbole par excellence de l'autorité religieuse au sein du système confrérique.

Récit 8 : Les Ahl Sîdi Mahmûd sont en dehors du système confrérique

"Shaykh Taleb Mûstafa a appris à Lemrâbot Sîdi Mahmûd la jurisprudence et la théologie de rite malikite. Mais il n'a pas fondé de confrérie (*tarîqa*). Les Kunta avaient un maître de la voie qâdiriyya, Shaykh Sîd al-Muhtar al-Kuntî qui avait reçu le *werd*. Tandis que Lemrâbot Sîdi Mahmûd n'avait pas de *werd*. Ainsi, après avoir étudié avec son maître, il est devenu un grand wali, en faisant ses épreuves dont notamment le miracle du déplacement de la montagne de Nwamlein. D'où l'importance qu'il a acquit car, à partir de ce moment, nombre de gens ont commencé à le suivre. Il a donc commencé à former la *qabîla* avec les *nekasim l-msîd*, les constructeurs de la mosquée et les *muhâjriyyîn*, les émigrés. (Muhammad Radhy wull Muhammad Mahmûd. Kiffa, le 20 octobre 1991).

Les activités "religieuses" de Lemrâbot concernaient ainsi, avant tout, l'enseignement. D'après ce que l'on sait de son maître Shaykh Taleb Mûstafa, il devait à l'époque dispenser des enseignements de jurisprudence (*fiqh*) et du dogme musulman (*al-aqâ'id*). Au Tagânet on entamait ces études dans les ouvrages de certains auteurs extérieurs au monde bidân : par exemple le texte "*Muhtasar*" ("L'abrégé") de Al-Absarî, un auteur algérien du XVI<sup>e</sup>.s; le "*al-Murid al-muîn*" ("L'auxiliaire de bon conseil"), un

<sup>96</sup>J'ai tenté de préciser cette hypothèse dans le chapitre 4 de ma thèse à travers les rapprochements que l'on peut établir entre la structure politique des Meshduf et celle des Ahl Sîdi Mahmûd au XIX<sup>e</sup> siècle. Cette question -relative à l'association entre parenté et politique- mérite d'être approfondie et élargie aux autres groupes voisins; aussi mes travaux ultérieurs seront consacrés à l'analyse de l'évolution politique des régions les plus orientales de la Mauritanie, le Hawd el-Garbi et le Hawd el-Shargui.

<sup>97</sup>Contrairement à ce que pensaient certains auteurs, tels P. Bonte et A.W. Ould Cheikh, *Nomadisme, migrations et sédentarisation dans la société maure*, document UNESCO, Division de la population, Paris, 1981 : 43.

manuel versifié de Ibn <sup>c</sup>Air, sufi d'origine andalouse (m. vers 1362); la "*Risâla*" ("L'épître") du kairounais Ibn Abî Zayd (m. 996); et, enfin, le "*Muhtasar*" de Khalîl b. Isaâq, faqîh malékite égyptien mort au XIV<sup>ème</sup> siècle<sup>98</sup>.

Si le fondateur des Ahl Sîdi Mahmûd n'adhéra pas à une tarîqa, ni ne fonda une "*qabîla* confrérique", ce fût probablement en premier lieu parce qu'il ne ressentait pas le désir de devenir un mystique sûfi. C'est ce qui ressort en tout cas de son choix de formation auprès d'un maître des Laglal peu préoccupé par ces affaires. Lemrâbot réaffirma d'ailleurs cette position lorsqu'il deviendra un allié et ami du prestigieux juriste des Idawali, Shaykh Sîdi Abdallâh w el-Hâjj Brahim (m. 1818), lui aussi extérieur au système confrérique. Des raisons plus conjoncturelles semblent avoir également motivé son rejet envers une organisation « tribale » qui, à son époque, combinait religion, commerce et politique. En effet, l'élargissement initial des Ahl Sîdi Mahmûd coïncida avec l'expansion, à partir de l'Azawâd, de la voie qâdiriyya sous la direction de Shaykh Sîd al-Muhtar. Compte tenu de la rivalité latente entre les Kunta et les Idawâlhajj après les affaires de Wadân, compte tenu aussi du peu d'intérêt des Ahl Sîdi Mahmûd pour le commerce et -à cette époque- pour la politique régionale, on peut considérer que ces éléments représentaient des motivations puissantes pour se tenir à l'écart de la confrérie qâdiriyya<sup>99</sup>. En revanche, au cours du XIX<sup>ème</sup> siècle, quelques familles isolées adhèrent à la voie *tijâniyya* propagée par les Idawali; mais il ne s'agissait là que d'une affiliation spirituelle qui n'eut aucun effet sur la structure politique confédérale des Ahl Sîdi Mahmûd.

### Conclusions

Il est indéniable que le processus d'émergence des Ahl Sîdi Mahmûd est étroitement associé à la vie et à l'œuvre de Lemrâbot Sîdi Mahmûd qui réussit à convertir son capital charismatique en capital politico-religieux suffisamment important pour asseoir les bases d'une structure tribale solide. Néanmoins, le contexte politique de l'époque n'est pas étranger à cette réussite. Les luttes entre les Idawish et les Awlâd M'bârek impliquaient en effet une restructuration globale des rapports de force établis entre les groupes "protecteurs" et "protégés"; ce qui conduisit également à la réorganisation segmentaire et statutaire des groupes en présence.

Dans un premier temps, Lemrâbot Sîdi Mahmûd, homme de religion et faiseur de miracles, se propose l'expansion du noyau tribal Idawbja auquel il appartenait sans pour autant envisager la création d'une nouvelle *qabîla*. Cette création ne se fera que progressivement, lorsqu'il devint évident que ses parents et ses "disciples" voulaient de lui comme chef politique non seulement en raison de son prestige religieux, mais également en raison des avantages statutaires qu'il pouvait offrir aux nouveaux venus,

<sup>98</sup>D'après l'auteur de *al-Wasît* (cf. trad. Tefahi 1953 : 110) et Ould Cheikh (cf. 1985 : 382). Comme l'indique Ould Cheikh, les matières étudiées dépendaient de la spécialisation du maître ou de l'existence d'une tradition régionale axée sur tel ou tel domaine (ibid. : 380). Dans le Trarza les voies d'enseignement étaient différentes, on étudiait d'abord la poésie, puis la grammaire arabe, et enfin, le dogme musulman (ibid. Tefahi : 110).

<sup>99</sup>L'auteur de la *Risâla al-Gallâwiyya*, Sîdi Muhammad al-Kuntî (m. 1826) prétend que le fils et successeur de Lemrâbot, Abdellahi, avait demandé et obtenu le werd qâdirî de son père Shaykh Sid al-Muhtar al-Kuntî. De son côté, Stewart (cf. 1973a : 125, 184), affirme que Abdellahi avait envoyé une lettre à Shaykh Sidiyya al-Kabîr (m. 1868) dans laquelle il le reconnaissait comme son conseiller spirituel. Cependant, aucune tradition orale des Ahl Sîdi Mahmûd ne fait état de ces "faits" qui semblent assez improbables, compte tenu des luttes militaires qui opposèrent les Kunta aux Ahl Sîdi Mahmûd tout au long du XIX<sup>ème</sup> siècle. Pour plus de détails sur le début de ce conflit voir Villasante-de Beauvais 1995 : 419-454.

les *muhâjriyyîn*, extérieurs aux Idawbja et aux Idawalhâjj. Ces *muhâjriyyîn* auraient pu tenter de se rattacher généalogiquement aux Idawbja; le cas n'était pas exceptionnel en *trâb al-bidân*, où de nombreuses *qabâ'il* sont nées de cette manière. Mais il n'en fut rien. Chaque groupe rattaché tint à conserver ses origines généalogiques distinctes tout en reconnaissant l'autorité politique et religieuse du fondateur de la collectivité. Les bases de la structure confédérale (*ittihâd*) furent ainsi établies par Lemrâbot Sîdi Mahmûd qui, peu inquiet des choses politiques, fit adopter les "coutumes des *tolba*" à l'ensemble collectif qui porta son nom.

Cette structure confédérale s'affirma grâce à la volonté politique des successeurs de Lemrâbot Sîdi Mahmûd. D'abord avec Abdellahi wull Lemrâbot (m. 1839), véritable organisateur politique de la confédération; puis avec Muhammad Mahmûd wull Abdellahi (m. 1882) qui porta encore plus loin les aspirations politiques de son père, réussissant à imposer son autorité militaire sur les hommes et sur le territoire de l'Ar-Rgayba, raison pour laquelle il reçut le titre d'*amîr* des Ahl Sîdi Mahmûd. Durant tout le XIXème siècle, on l'aura deviné, les Ahl Sîdi Mahmûd s'éloignent des valeurs et des coutumes censées caractériser le statut religieux pour adopter de manière prioritaire, grâce à l'action des chefs confédéraux, le statut guerrier arabe. Le retour vers la combinaison des référents guerriers et religieux s'amorça avec la colonisation pour s'approfondir de nos jours. Le cas des Ahl Sîdi Mahmûd montre ainsi que contrairement à l'idéologie courante et à certaines analyses, les statuts tribaux ne sont pas immuables en Mauritanie; ils peuvent se transformer historiquement à l'intérieur même d'une collectivité toujours en relation avec les objectifs politiques des chefferies et selon des contextes précis. L'islam et les valeurs sociales associées ne joueraient dans ce cadre que le rôle d'une sorte de justification a posteriori d'une volonté individuelle et collective de dominance politique. Si les valeurs religieuses constituent un élément central de rassemblement collectif, dans la naissance des Ahl Sîdi Mahmûd, elles se révèlent insuffisantes pour rendre compte soit de l'élargissement démographique de la confédération, soit plus tard de l'hégémonie politique.

La fraternité par la foi fut ainsi délaissée au profit d'un rattachement clientélaire qui devint rapidement simplement segmentaire mais sans que cela implique l'adoption d'une généalogie commune. La généalogie (*nasab*) joue en effet un double rôle au sein de la confédération; globalement elle fonde et légitime la hiérarchie des rangs entre les Idawbja, les Idawalhâjj et les *muhâjriyyîn*. Mais au niveau restreint, celui de chaque *qabila*, le *nasab* fonde l'égalité statutaire et la solidarité qui naissent des liens de sang. La *asabiyya* confédérale ne s'organise donc pas sur la base des liens agnatiques mais sur la base de l'alliance politique établie entre la chefferie dirigeante et les groupes confédérés. Elle coexiste sans heurts majeurs avec les solidarités restreintes, c'est-à-dire les solidarités propres à chacune des onze *qabâ'il* actuelles. Forgées il y a deux siècles, la cohésion et l'identité sociale chez les Ahl Sîdi Mahmûd restent fortes de nos jours et coexistent avec celles, plus larges, qui se développent autour de l'existence de l'État-nation moderne. L'analyse de la situation contemporaine des Ahl Sîdi Mahmûd montre en effet la grande plasticité de l'organisation tribale dans un pays où la *qabila* et l'État ne peuvent pas être dissociés, ni sur le plan des représentations ni sur celui des pratiques sociales. Mais pour développer cet argument il nous faudrait un autre article...

\*

### Références bibliographiques

- BONAFOS V. 1915-1916. "Les Ida Ouali Chorfa Tidiana de Mauritanie", Revue du Monde Musulman, 31 : 223-273.
- BONTE, P. et OULD CHEIKH A.W. 1981. Nomadisme, migration, sédentarisation dans la société maure. Paris, UNESCO. 110 p.
- BONTE P. 1982. "Tribus, factions et Etat. Les conflits de succession dans l'émirat de l'Adrar", Cahier d'Etudes Africaines, 87-88, XXII (3-4) : 489-516.
- 1987. "Donneurs de femmes ou preneurs d'hommes? Les Awlâd Qaylân, tribu de l'Adrâr mauritanien", L'Homme XXVII, 102 : 54-79.
  - 1991. "Egalité et hiérarchie dans une tribu maure : les Awlâd Qaylân de l'Adrâr mauritanien", Al-Ansâb. La quête des origines. Bonte P. et alii. Paris, Ed. de la Maison des Sciences de l'Homme : 145-199.
  - A paraître, "Symboliques et rituels de la protection. Le sacrifice t'argiba dans la société maure", 17 pp.
- BONTE P. et IZARD M. 1991. (Sous la direction de) Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie. Paris, PUF, 755 pp.
- DJAÏT H. 1989. La grande discorde. Religion et politique dans l'Islam des origines. Paris, Editions Gallimard. 421 pp.
- Dictionnaire Arabe-Français As-Sabîl. Paris, Larousse. 1983.
- ECH-CHENAFI M. (trad.) "Chronique de Tijikja" in A. Ould Khalifa Les aspects économiques et sociaux de l'oued de Tijigja, 1991 : 1075-1085.
- GELLNER E. 1991. "Patronage", in P. Bonte et M. Izard (sous la direction de); Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie. Paris, PUF : 563.
- GELLNER E. & WATERBURY J. 1977. Patrons and Clients. London, Duckworth.
- IBN ABI ZAYD al-Qayrawanî. La Risâla ou Epître sur les éléments du dogme et de la loi de l'Islam selon le rite malékite. Trad. par Léon BERCHER, Alger, Ed. Populaires de l'Armée, 1983. 371 pp.
- IBN KHALDUN, Muqaddima. Beyrouth 1981 (cité par Ould Cheikh 1985).
- LERICHE A. 1955. "Notes sur les classes sociales et sur quelques tribus de Mauritanie", Bulletin de l'IFAN XVII (1-2) : 173-203.
- MARTY P. 1915-1916. "L'Islam en Mauritanie et au Sénégal", Revue du Monde Musulman, 31. Paris, Léroux. 484 pp.
- 1918-1919. "Les Kountas de l'Est", Revue du Monde Musulman, 37. Paris, Léroux. 175 pp et annexes.
  - 1921. "Tribus Maures du Sahel et du Hodh", Etudes sur l'Islam et les tribus du Soudan, vol. 3. Paris, Léroux. 467 pp. et annexes.
  - 1927. (trad. partielle) 1927. "Chronique de Oualata et de Néma", Revue d'Etudes Islamiques 3 : 335-426 et 4 : 531-575.
- MAUSS M. {1934} 1968. Essais de Sociologie. Paris, Ed. de Minuit. 252 pp.
- MONTEIL, V. 1939. (trad.) "Chronique de Tichitt", Bulletin IFAN 1 : 282-312.
- NORRIS H.T. 1962. "The History of Shinqît according to the Idaw'Ali tradition", Bulletin de l'IFAN XXIV (3)4) : 393-409.
- 1972. Saharan Myth and Saga. Oxford, Clarendon Press. 240 pp.
  - 1986. The Arab Conquest of the Western Sahara. Beirut, Longman, Librairie du Liban. 309 pp.
- OULD AHMED TALEB J. 1984. Quelques aspects de l'histoire de Kiffa, capitale de l'Assaba, 1906-1960. Mémoire de l'ENS, Nouakchott. 126 pp.
- OULD ALY (Cheikh Sidi Mohamed) 1983. Une nouvelle approche de l'histoire de l'émirat du Tagant à partir de la "Petite chronique des Idou'aich" de P. Amilhat. Mémoire de l'ENS, Nouakchott. 81 pp.

- OULD BRAHIM A.M. 1990. L'Emirat du Tagant, la crise de succession du début du XIX<sup>e</sup>.s. (1821-1836). Mémoire de Maîtrise, Université de Nouakchott. 102 pp.
- OULD CHEIKH A.W. 1985. Nomadisme, Islam et pouvoir politique dans la société maure précoloniale (XI<sup>e</sup>me-XIX<sup>e</sup>me s.). Essai sur quelques aspects du tribalisme. Thèse en sociologie, Paris V. 1056 pp.
- 1988. Eléments d'histoire de la Mauritanie. Nouakchott, Centre Culturel Français A. de Saint Exupéry. 135 pp.
  - 1991a. "Identité tribale et pouvoir islamique. Quelques remarques sur un épître de al-Shaikh Sîdi Muhammad al-Kuntî (m. 1826), al-Risâla al-Ghallâwiyya", communication présentée au Colloque du SOAS "Islamic Identities in Africa", London, 16-19 avril 1991. 21 pp.
  - 1991b. "La tribu comme volonté et comme représentation. Le facteur religieux dans l'organisation d'une tribu maure, les Awlâd Abyayri", in Bonte et alii. Al-Ansâb. La quête des origines. Paris, Ed. de la MSH : 201-238 pp.
  - A paraître. "Villes anciennes de la Mauritanie, Wadân et Shinqît".
- OULD KHALIFA A. 1991. Les aspects économiques et sociaux de l'oued de Tijigja : de la fondation du ksar à l'indépendance (1660-1960). Thèse en histoire, Université de Paris I. 3 vol., 1205 pp.
- POULET G. 1904. Les Maures de l'Afrique Occidentale Française. Paris, A. Challamel. 170 pp.
- ROBINSON D. {1985} 1988. La guerre sainte d'Al-Hajj Umar. Le Soudan Occidental au Milieu du XIX<sup>e</sup>.s. Paris, Karthala. 413 pp.
- STEWART Ch. 1973a. Islam and Social Order in Mauritania. A case study from the 19th century. Oxford, Clarendon Press. 204 pp.
- 1973b. "Political authority and social stratification in Mauritania", in Gellner and Micaud (eds.), Arabs and Berbers, London, Duckworth : 375-393.
- STONE D. 1994. "Aspects du paysage religieux : marabouts et confréries", Politique Africaine 55 : 57-65.
- TAINÉ-CHEIKH C. 1988-1989. Dictionnaire Hassâniyya-Français, Paris, Geuthner, 6 vols. parus.
- 1990. Lexique français-hassâniyya. Dialecte arabe de Mauritanie. Nouakchott, Centre Culturel Français A. de Saint Exupéry, IMRS.
- TEFFAHI M. 1953 (trad. partielle) "Al-Wasît", Etudes Mauritaniennes 5, Centre IFAN Mauritanie, 150 pp. (Trad. part. aussi par Ahmed Baba Miské, Tableau de la Mauritanie au début du XX<sup>e</sup>.s. Paris, Klincksieck, 128 pp.)
- VILLASANTE CERVELLO M. 1989. Collectivités tribales, restructuration des stratégies sociales de reproduction et de pouvoir. Quelques aspects du système foncier dans la région de l'Assaba, Mauritanie. Mémoire de diplôme de recherche en études du développement. IUED, Université de Genève. 405 pp et Annexes 151 pp.
- VILLASANTE-DE BEAUVAIS M. 1995. Solidarité et hiérarchie au sein des Ahl Sîdi Mahmûd. Essai d'anthropologie historique d'une confédération tribale mauritanienne, XVIII<sup>e</sup>me-XX<sup>e</sup>me siècle. Thèse en anthropologie, EHESS. 3 vol., 1329 pp. et Annexes 209 pp.
- WEBB J. 1983. Shifting Sands. An economic History of the Mauritanian Sahara. PhD thesis, John Hopkins University, Maltimore, Maryland, 284 p.
- WHITCOMB T. 1975. "New evidence on the origins of the Kunta", Bulletin of the School of Oriental and African Studies, XXXVIII, part 1 : 103-123 and part 2 : 407-417.

\*

Paris le 29 janvier 1996