

Zeitschrift: Tsantsa : Zeitschrift der Schweizerischen Ethnologischen Gesellschaft
= revue de la Société suisse d'ethnologie = rivista della Società svizzera
d'etnologia

Band: 13 (2008)

Artikel: Shaykh et émir : rapports hiérarchiques et rapports de pouvoir en milieu
tribal

Autor: Hounet, Yazid Ben

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-1007333>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 08.11.2024

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Mots clés: Tribu · Pouvoir · Hiérarchie · *Shaykh* · Émir · Algérie · Monde arabe

SHAYKH ET ÉMIR

RAPPORTS HIÉRARCHIQUES ET RAPPORTS DE POUVOIR EN MILIEU TRIBAL

ABSTRACT: *SHAYKH* AND *EMIR*. POWER RELATIONSHIPS AND HIERARCHICAL RELATIONSHIPS IN TRIBAL AREAS

The aim of this paper is to discuss the past and actual forms of «power» and «power relationships» of the *shaykh* in comparison with those of the chief (*emir*). This study aims to contribute to a better understanding of «power relationships» by showing how these differ from the hierarchical relationships described by Louis Dumont (1966). After having delimited the political attributes of the *shaykh*, I will discuss the dynamics of power relationships from the following perspectives: a) How does one pass from a hierarchical relationship to a «real» power relationship? In other words, how does the power of the chief (*emir*) succeed the authority of the *shaykh*? b) What are the dynamics of power relationships in tribal areas in the present day context? Or, more specifically, who is able to constrain or to subordinate who in the so called «tribal areas» nowadays?

YAZID BEN HOUNET

Le sujet du rôle des tribus dans les Etats contemporains (en particulier ceux du monde musulman) a resurgi avec vigueur à la faveur des événements récents survenus au lendemain du 11 septembre 2001 – notamment depuis les guerres en Irak et en Afghanistan. Il est par ailleurs réapparu en Algérie à la suite des révoltes d'avril 2001 (Ben Hounet 2004; Salhi 2005). Parmi les questions suscitées par la redécouverte d'un phénomène qualifié invariablement de tribal, néotribal ou de retribalisation (Friedman 2004), s'est posée bien entendu celle des formes actuelles du pouvoir en milieu dit «tribal» et de leurs interactions avec les différents types d'autorité politique, en particulier étatiques (Dawod éd. 2004; Roy 2004). Autre problématique: celle consistant à savoir si les dites «tribus» peuvent être considérées comme des pouvoirs locaux. Il est certes évident que les liens tribaux sont parfois utilisés à des fins d'accession au pouvoir – l'organisation tribale peut apparaître par moment comme un pouvoir local, lors de revendications collectives par exemple. Mais il semble impropre de considérer la tribu comme étant toujours un pouvoir local. La remarque de Hosham Dawod à propos des tribus en Irak peut très bien s'appliquer aux divers cas rencontrés dans le monde musulman:

«[L]es tribus et les groupes locaux ne sont pas impliqués dans leur totalité dans une quête permanente du pouvoir politique: les relations entre la majorité des membres des tribus importantes ne se limitent en général qu'à la sphère de la vie sociale la plus courante. En revanche, en ce qui concerne les Cheikhs [*shaykh*¹] et les maisons importantes, les liens de filiation, de descendance et d'alliance prennent une forme tout à fait différente. Leur capacité de mobilisation, la proximité qu'ils entretenaient hier avec le pouvoir central et aujourd'hui avec l'armée occupante peuvent faire bénéficier le reste de la tribu de quelques avantages et augmenter ainsi les chances de tous les membres d'affirmer leurs prétentions à recevoir quelque avantage et profit [...]. Ces pratiques exigeront en retour une subordination de la part des membres de la tribu et un sentiment d'avoir une dette asymétrique envers les Cheikh [*shaykh*] et, à travers eux, envers le pouvoir central et l'armée.» (Dawod 2004: 247).

La tribu est donc plutôt un système social potentiellement mobilisable lors d'événements particuliers². Elle peut, par l'intermédiaire des *shaykh*, agir comme une force locale. Cette première précision n'éluide en rien le problème, autrement plus épineux, de la nature du pouvoir en milieu tribal et notamment du rôle des *shaykh*.

¹ Pour faciliter la lecture, nous garderons le terme *shaykh* au singulier comme au pluriel (pl. *shûyûkh*). Ce terme arabe (dont nous donnerons une définition plus détaillée plus bas) est le plus communément utilisé dans le monde musulman, en particulier dans les parties arabophones, pour désigner les personnes détenant une autorité au sein de la tribu (le terme est aussi employé pour les leaders de confréries).

² En utilisant le terme tribu, je fais référence à une entité sociale qui combine de manière spécifique deux valeurs: celle de l'ascendance (qui permet

L'objet de cet article est donc de discuter des formes passées et actuelles du «pouvoir» et des «rapports de pouvoir» du *shaykh* au regard de ceux du chef (émir). Il faut pour cela que je précise brièvement la manière dont la question du pouvoir se pose en milieu tribal (1) et que je définisse mon approche quant au concept de pouvoir (2).

Du pouvoir en milieu tribal

Une des difficultés que pose l'analyse du système politique tribal est que celui-ci est bien souvent informel et opaque; le pouvoir, sans être nécessairement diffus, n'est pas tout le temps détenu par une institution précise et reconnue comme telle par les membres de la tribu³. Pour appréhender le système politique dans ce contexte, il faut insister sur le concept de «fonction politique» plutôt que sur celui d'institution politique (Wagner 1964: 173). En d'autres termes, il existe des tribus au sein desquelles il n'y a pas d'institution politique (pas de chefferie par exemple) mais des personnes et des institutions (tels les *shaykh* et les *zawiyas*⁴) exerçant entre autres des fonctions politiques, et ce en vertu d'une autorité reconnue. Aborder l'analyse ainsi, c'est en partie répondre à des questions souvent posées et qui illustrent les difficultés à appréhender, plus encore à l'heure actuelle, les phénomènes politiques en dehors des institutions politiques: si tribu il y a, qui sont les chefs? Comment se caractérisent leur «pouvoir»? Si les *shaykh* ont de l'autorité, peut-on dire qu'il s'agit de chefs tribaux? Ces questionnements nous incitent à redéfinir les rapports et les distinctions existant entre le *shaykh* et le chef et de voir en pratique les différences, ressemblances et passages entre ces deux figures.

Le terme *shaykh* peut être rapproché des mots français «saint» ou «sage». Il désigne étymologiquement une personne dont l'âge paraît avancé et dont les cheveux ont blanchi. Depuis l'époque préislamique, l'idée d'autorité et de respecta-

bilité est attachée à ce terme qui est aussi utilisé pour désigner tout «chef» de groupe humain (famille, tribu, corporation, etc.) (Geoffroy 1998: 410). Comme le remarque Sophie Caratini (1993: 101) à propos des Rgaybât [Reguibat] de l'Ouest saharien, il existe schématiquement trois éléments constitutifs de l'autorité du *shaykh*: l'appartenance généalogique, le prestige du savoir, les réseaux d'alliance et de protection.

Dans les cas des tribus du Haut Sud-Ouest algérien où j'ai mené mes recherches, comme dans celui des Rgaybât, le statut du *shaykh* est distinct de celui du chef pour plusieurs raisons, même s'il peut exister des similarités entre eux. Les notions de représentativité et de médiation, entre autres, caractérisent le mieux la fonction politique du *shaykh*, alors que le concept de chef suggère à la fois l'idée de commandement et de supériorité⁵. En fait, dans le cas des tribus du Haut Sud-Ouest, comme dans le cas des Rgaybât, le terme «*shaykh*» renvoie à une organisation politique horizontale alors que celle de chef réfère, en théorie, à une organisation verticale: le chef étant au-dessus des personnes qu'il dirige. Les *shaykh* de fractions et de tribus constituent pour reprendre Paul Dresch (1989: 88-97) des «garants» de l'ordre tribal. Ils représentent les fractions ou la tribu à l'égard des éléments extérieurs, des autres tribus et notamment vis-à-vis de l'Etat. Ils ont cette fonction politique sans être pour autant des hommes politiques à proprement parler, et encore moins des chefs⁶.

Approche du concept «pouvoir»

Cette analyse permet par ailleurs de définir les contours de ce que nous appelons les «rapports de pouvoir» en montrant en quoi ils diffèrent des rapports hiérarchiques mis en exercice par Louis Dumont (1966). Si l'on se réfère au *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, on peut lire que la discipline accepte la définition commune du concept de pouvoir, admise dans son extension la plus grande (c'est-à-dire qu'il

² (suite) de distinguer et de classer groupes et individus à partir de leur généalogie supposée) et celle de la solidarité (qui lie des personnes se prévalant d'une origine commune). La tribu se présente alors comme un ensemble de parents en ligne unilinéaire (patrilinéaire ou matrilinéaire) qui peut agir comme une personne collective mobilisable pour divers objectifs. Sur la tribu dans le monde arabe, voir Pierre Bonte, Edouard Conte, Constant Hamès et Abdel Wedoud Ould Cheikh (1991). Pour une analyse critique du concept «tribu» en ce qui concerne le terrain algérien, voir Yazid Ben Hounet (2006); pour ce qui est du traitement de la question tribale durant la période coloniale, voir Yazid Ben Hounet (2008).

³ Par moment ou chez certaines tribus, le pouvoir peut être détenu par une chefferie reconnue - on parle alors d'une institution politique. Mais, à l'instar de ce que remarque Edmund R. Leach (1972) pour les Kachin et comme le rappelle Maurice Godelier (1977: 122), il faut voir la chefferie non comme un trait intrinsèque à certaines tribus, mais dans une perspective dynamique comme résultant de conjonctures historiques.

⁴ Une *zawiya* est un établissement religieux islamique lié à un saint personnage. Cet établissement a de multiples fonctions: accueil, enseignement, lieu d'hospitalité...

⁵ En arabe, plusieurs termes ont pour équivalent français celui de chef. On retiendra les mots *amir* (émir) et *ra'is*, le premier faisant plutôt référence à la notion de commandement et le second se rattachant à la notion de *ryasa*, que l'on peut traduire par pouvoir politique.

⁶ Edward E. Evans-Pritchard (1949: 59-60), en analysant la fonction et le statut des *shaykh*, avait déjà remarqué leurs positions structurelles au sein

ne s'agit pas seulement du pouvoir politique): du point de vue de l'anthropologue, l'individu est soumis à des pouvoirs pouvant émaner de multiples instances (Izard 1991: 599). Il me paraît toutefois nécessaire, dans le cadre de cette étude, de suivre l'approche de Louis Dumont et de faire la distinction entre pouvoir et hiérarchie. C'est la capacité de contrainte qui définit réellement, de mon point de vue, le pouvoir. La hiérarchie s'accompagne quant à elle d'une subordination idéologique. C'est-à-dire que cette subordination n'est pas dictée par la contrainte ou la possibilité de contrainte, mais par la représentation communément partagée de la société et de l'ordre social. Les *shaykh* disposent ainsi d'une autorité et de fonctions politiques en raison de leur *baraka*. Ce terme, que certains rapprochent du concept mélanésien *mana* (Dermenghem 1954: 24-25; Jamous 1981: 202-205), est assez souvent traduit par l'expression «bénédiction divine». Dans l'*Encyclopédie de l'Islam*, la *baraka* est définie comme une «force bénéfique, d'origine divine, qui provoque la surabondance dans le domaine physique, la prospérité et la félicité dans l'ordre psychique» (Colin 1960: 1063). Raymond Jamous attire l'attention sur la valeur idéologique de la *baraka*. Pour cet auteur, qui reprend la distinction entre hiérarchie et pouvoir établie par Louis Dumont (1966), la dimension religieuse de la *baraka* définit des rapports hiérarchiques de subordination spirituelle qu'il faut distinguer des rapports de pouvoir (Jamous 1981: 5). Loin d'être une force vague, un fluide répandu de manière diffuse sur les personnes et les choses, la *baraka* est, au contraire, l'expression de l'idéologie hiérarchique en milieu tribal, puisqu'elle est détenue ou censée être détenue par un nombre restreint de personnes considérées comme statutairement plus prestigieuses: les *shūrfa* (dits descendants du prophète), les saints, les personnes appartenant à des lignages religieux et les *shaykh*.

Une fois apportée cette précision, hélas trop fréquemment éludée et bien souvent source d'erreur ou plus encore d'ethnocentrisme dans l'appréciation de la catégorie «pouvoir», il conviendra de voir quelle est la dynamique des rapports de pouvoir en milieu tribal selon les deux perspectives suivantes:

a) Comment passe-t-on d'un rapport hiérarchique à un véritable rapport de pouvoir? En d'autres termes comment de l'autorité du *shaykh* peut-on aboutir au pouvoir de l'émir?

b) Quelle est la dynamique des rapports de pouvoir en milieu tribal dans le contexte des évolutions actuelles? En d'autres termes qui détient de nos jours la possibilité de contrainte ou de subordination dans les zones dites tribales?

DU SHAYKH À L'ÉMIR: DES RAPPORTS HIÉRARCHIQUES AUX RAPPORTS DE POUVOIR

Comment de l'autorité du *shaykh* peut-on aboutir au pouvoir de l'émir? J'essaierai de répondre à cette question en m'appuyant principalement sur l'analyse de l'émergence de deux chefs tribaux de l'Ouest algérien.

Les chefs tribaux: l'instabilité du pouvoir personnel

De manière générale, les chefs tribaux, lorsqu'il y en a, s'inscrivent bien souvent en rapport à un contexte étatique, qu'il s'agisse des dynasties arabes, de la Régence ottomane ou même du pouvoir colonial⁷. Il me semble par ailleurs que c'est généralement le système *makhzen* (l'Etat délègue une partie de son pouvoir à des chefs de tribus qui en retour gèrent une partie de son territoire) qui crée les chefs, ou du moins les

⁶ (suite) de la tribu. Si la théorie segmentaire élaborée par celui-ci, reprise ensuite par Ernest Gellner (1969), fut à juste titre critiquée, il n'en demeure pas moins qu'Evans-Pritchard avait mis en exergue deux traits fondamentaux du statut du *shaykh*: son insertion dans un réseau de parenté et de relations sociales, dont il est l'un des piliers, ainsi que la précarité de son autorité. Emrys Peters (1990), dans son analyse du «pouvoir» des *shaykh*, critique le point de vue d'Evans-Pritchard et essaie de montrer que les *shaykh* peuvent avoir du «pouvoir» (je discuterai cette notion plus bas) en accumulant des richesses et en les redistribuant. Il parle ainsi de leader et de *follower* (partisan). Il nous décrit en fait les logiques du clientélisme mais élude de poser la question de l'autorité (légitimité notamment dans les cas de litiges) des *shaykh* et surtout de l'acception du «pouvoir» de la part des partisans. On est alors plus dans des rapports de dépendance que des rapports hiérarchiques ou même de pouvoir. Le *shaykh* dispose d'une autorité précaire, autorité qu'il lui faut préserver, qui n'est pas confortée institutionnellement. Le *shaykh* est avant tout le représentant, le porte-parole d'un segment, d'une fraction ou d'une tribu. Le *shaykh* est aussi un coordinateur tribal, celui auprès de qui on s'enquiert lorsque des problèmes surgissent à l'intérieur de la tribu ou entre les tribus. Il a principalement une fonction de conseiller, c'est-à-dire que l'on consulte son ou ses avis avant de commencer certaines actions, en particulier celles engageant le groupe en tant que tel (segment, fraction ou tribu). Cela veut dire aussi qu'il ne dispose pas institutionnellement de pouvoir exécutif et coercitif, que les avis qu'il donne peuvent ne pas être pris en compte. Comme le remarquent R. al-cAlîmî et B. Dupret (2000) à propos du Yémen, par exemple, la force exécutoire du jugement tribal est d'ordre général. Elle ne relève ni du *shaykh* ni d'une instance spécialisée chargée de l'exécution des jugements. En période de guerre, ce sont aussi souvent les *shaykh* qui désignent les chefs de guerre ou qui du moins cautionnent ou non les aspirations d'une personne au commandement. Mais les *shaykh* ont d'autres fonctions qui garantissent l'unité politique de la tribu, notamment en ce qui concerne les mariages, les règlements des litiges, la *dîya* (le prix du sang), les rituels participant de la cohésion tribale (*mûdâwala*, *wâ'da...*) (Ben Hounet 2006, 2007).

⁷ Dans la région de l'actuel Sud-Est algérien (notamment le Souf), les chefferies furent à l'aube de la colonisation plus importante en comparaison du Sud-Ouest, et ce pour diverses raisons (importance du commerce caravanier, proximité de la régence turque...). Sur ces points, voir notamment Alain Romey (1983, 1992).

fait apparaître vraiment en tant que tels, puisque c'est sur eux que ce système prend appui. C'est pour cette raison que, lors des changements de pouvoir central, les chefs tribaux perdent bien souvent leurs pouvoirs et fonctions (Romey 1992). En dehors du système *makhzen*, des chefs peuvent apparaître en milieu tribal sans que leur statut ne soit imposé ou suscité par le pouvoir central, mais c'est souvent lors de moments circonstanciels, telles les guerres. Le cas de l'accession d'Abd el Kader au titre d'émir est un exemple assez révélateur du caractère occasionnel de l'apparition des chefs en milieu tribal.

Dans les premiers temps de la conquête coloniale, lorsque les tribus de l'Oranie prennent conscience de la nécessité d'organiser la résistance, c'est le père de l'émir Abd el Kader, Mahiaddin, marabout retiré dans sa *zawiya*, qui est sollicité par les *shaykh* des tribus pour coordonner la guerre contre les Français. Du fait de son grand âge, il propose que ce soit son fils Abd el Kader qui dirige cette résistance. Celui qui deviendra l'émir Abd el Kader est donc désigné comme chef dans des circonstances bien précises et intronisé devant des cavaliers bédouins le 22 novembre 1832 dans la plaine de Kessibia, près de Mascara. Son œuvre le fera apparaître comme un émir, puis comme un vrai chef d'Etat, du moins entre 1832 et 1839 (période qui fait l'unanimité)⁸, et comme le père de la nation algérienne. Cependant, le pouvoir qui lui fut accordé pour mener la résistance ne reposait au départ que sur l'autorité morale de son père et l'agrément de certaines tribus de l'Oranie, en particulier celle des Hasham, tribu prestigieuse à laquelle il appartenait.

On peut penser, étant donné le contexte de son introduction, que la volonté qu'avait l'émir Abd el Kader de bâtir un Etat avec de vraies institutions, une administration, une monnaie, etc., avait aussi pour cause l'instabilité du pouvoir qu'il détenait. A plusieurs reprises, il dut contraindre et/ou razzier des tribus qui l'avaient soutenu lors de son investiture en tant que chef mais qui par la suite remirent en cause le pouvoir qui lui fut accordé⁹. Certaines tribus, telles celles de la confédération des Awlād Sidi Shaykh, l'abandonnèrent, affirmant par là leur volonté d'autonomie vis-à-vis d'un pouvoir qu'elles

considéraient comme trop personnel. L'institution du chef n'apparaissait donc pas comme allant de soi pour les tribus de l'Oranie et du Haut Sud-Ouest.

Ayant à l'esprit ce fait et la distinction *shaykh* / chef, on comprend mieux les erreurs d'appréciation concernant l'organisation politique des tribus de l'Ouest algérien, erreurs que firent entre autres les autorités françaises dans les premiers temps de la conquête coloniale. En effet, lors de la conquête de l'Algérie, les autorités françaises s'appuyèrent sur des personnes détenant une grande autorité, personnes qu'elles considéraient être des chefs de tribus. Mais elles ne saisissaient pas les rouages du système politique tribal et confondaient *shaykh* et chef et, de fait, elles ne pouvaient concevoir que les «chefs» désignés ne puissent agir réellement en tant que chefs. Elles n'envisageaient pas que leur autorité, leur pouvoir et leur prétention au commandement puissent être remis en cause, en particulier par leurs propres tribus – comme ce fut le cas pour Si Hamza des Awlād Sidi Shaykh Sharraga¹⁰. Elles ne comprenaient notamment pas le surgissement de leaders qui s'opposèrent avec succès à ceux qu'elles considéraient comme les chefs des tribus.

Dans le Haut Sud-Ouest, la résistance et la réussite des actions menées par Sidi Abū 'Amama le feront apparaître comme l'un des chefs tribaux des Awlād Sidi Shaykh. Mais c'est avant tout en tant que chef guerrier, du fait qu'il a mené la résistance, qu'il apparaît comme un chef légitime. Au moment où il entre en guerre, il est pratiquement inconnu des autorités françaises et reconnu comme appartenant à une branche cadette des Awlād Sidi Shaykh (la tribu des Awlād Sid Taj). Il n'appartient donc pas aux «branches seigneuriales» des Awlād Sidi Shaykh, pour reprendre l'expression utilisée à l'époque pour désigner les branches les plus influentes de la confédération. On s'étonna même de son pouvoir et du fait qu'il ait pu mener une résistance aussi forte.

Sidi Abū 'Amama et l'émir Abd el Kader ont de nombreux points communs. Ils appartiennent à des lignages maraboutiques (on parle aussi du marabout Sidi Abū 'Amama), n'ont pas à l'origine une fonction de chef (ou même de figure morale) au sein de la tribu ou de la confédération à laquelle ils appar-

⁸ Je reprends ici la datation de Jean Claude Vatin (1983: 137).

⁹ Sur ces points, voir Smaïl Aouli, Rédouane Redjala et Philippe Zoumeroff (1994).

¹⁰ La tribu des Awlād Sidi Shaykh était divisée à cette époque en deux groupes: les Sharraga, censés être sous le commandement de Si Hamza, et les Gharaba, censés être sous le commandement de Sidi Shayk Ban Tayab. Les autorités coloniales appuieront Si Hamza. On retrouve la même difficulté des autorités françaises à lire le système politique local, lors de la conquête de l'Air ou lors de la conquête de la Mauritanie. Voir Hélène Claudot-Hawad (2001: 51-60) et Sophie Caratini (1993: 97-108).

tiennent et apparaissent avant tout comme des chefs dans des circonstances bien précises, en particulier les guerres et les insurrections, c'est-à-dire que leur légitimité politique au commandement provient en grande partie de leur capacité à mobiliser des troupes et à agir en bons stratèges. L'un et l'autre ont souffert des désaffections des tribus qu'ils avaient pu rallier à eux (notamment du fait des victoires militaires qu'ils obtinrent) et qui contestèrent par la suite leur pouvoir qu'elles considéraient comme trop personnel. C'est donc avant tout en tant que chefs de guerre qu'ils prouvèrent leur capacité au commandement. Toutefois, il ne faut pas oublier que cette capacité à devenir chef repose aussi en grande partie sur la solidarité tribale dont ils jouissaient, ainsi que sur l'autorité qu'eux-mêmes et plus encore leurs familles détenaient. Ils émergent aussi à un moment où les autorités politiques préexistantes (régence ottomane dans le cas de l'émir Abd el Kader, chef de la branche «seigneuriale» des Awlād Sidi Shaykh) déclinent ou souffrent de discrédit.

Si le pouvoir du chef repose en grande partie sur sa capacité à faire montre de force physique, à bien mener les guerres tribales, le *shaykh* a comme pouvoir la seule autorité qu'il a pu acquérir durant son existence. L'autorité des *shaykh* est à mettre en lien avec la notion de sainteté et traduit à mon avis une situation (volontaire ou non) d'extériorisation du pouvoir politique, c'est-à-dire que l'autorité que détient le *shaykh* ne s'explique que parce que les tribus, hormis dans des circonstances exceptionnelles, refusent que s'exerce en leur sein un véritable pouvoir politique, autrement dit un pouvoir politique distinct et donc centralisé, mais aussi un pouvoir de contrainte et de domination¹¹. Cette autorité de type «religieuse» peut néanmoins, de fait, se transformer en véritable pouvoir politique comme ce fut le cas pour les Awlād Sidi Shaykh, ou pour la Sanūssiya¹². Mais cette autorité religieuse, contrairement au pouvoir politique sécularisé, n'est acceptée que parce qu'elle se pose comme extérieure aux enjeux tribaux et transcendant les clivages tribaux.

DYNAMIQUE INTERNE DES RAPPORTS DE POUVOIR

Qui détient de nos jours la possibilité de contrainte dans les zones dites tribales?

Il est clair, concernant l'Afrique du Nord, mais cela est sans doute le cas pour la majorité des pays musulmans, que la colonisation a «désarmé les tribus pour les livrer telles quelles aux administrations des Etats postcoloniaux»¹³. Que reste-t-il alors des rapports de pouvoir en milieu tribal, que reste-t-il du pouvoir des émirs et de l'autorité et/ou des pouvoirs potentiels des *shaykh*? Hormis quelques émirats dans le golfe arabe, émirats dont le caractère tribal s'est largement modifié, il n'existe pratiquement plus d'émirs tribaux de nos jours. Par endroit, le titre d'émir a pris une tout autre connotation que celle qui lui était originellement assignée¹⁴. Là où persistent des formes d'organisations tribales, comme dans certaines régions du Sud algérien ou ailleurs comme en Mauritanie, au Yémen ou en Irak, subsistent encore des rapports hiérarchiques: certaines personnes considérées comme des *shaykh* et portant ce qualificatif détiennent une certaine autorité, en particulier morale, et sont encore sollicitées pour les mariages, dans les règlements de litiges et plus particulièrement dans les affaires de *diya* (prix du sang).

En raison des modifications d'ordre plus global, certaines de ces personnes et d'autres membres de tribus se sont retrouvés dans une situation où ils se sont vus détenir effectivement un certain pouvoir et non plus seulement une certaine autorité. En se retrouvant par exemple les intermédiaires de différentes sphères de pouvoir (celles des structures d'Etat, de groupes financiers, de l'armée ou même d'ONG), des membres de tribus, et parmi eux des *shaykh*, ont pu disposer de ce qui leur faisait, en grande partie, défaut: la possibilité de contrainte ou du moins d'imposer la subordination. C'est d'ailleurs ce que dit clairement Hosham Dawod (2004) quand il articule le rôle actuel des *shaykh* non plus en raison de leur

¹¹ Mon hypothèse est que, dans leur grande majorité, les tribus refusent qu'un pouvoir émerge en leur sein. Cela ne veut pas dire qu'elles refusent le pouvoir qui se poserait comme extérieur aux enjeux internes à la tribu et aux rapports entre les segments et fractions la composant, qui se voudrait transcendant. Parmi les quelques circonstances exceptionnelles, celui de l'émirat de l'Adrar mauritanien. Pierre Bonte (1982) montre comment des conflits de succession ont pu donner naissance à un émirat tribal.

¹² Ibn Khaldûn remarquait déjà en son temps que les Arabes - dans le sens des bédouins - ne peuvent être gouvernés que par quelques figures religieuses, prophètes ou saints. Il remarquait par là qu'ils étaient hostiles au pouvoir séculier.

¹³ Je reprends cette phrase énoncée par Daniel Rivet lors d'un séminaire de recherche sur les rapports pouvoirs centraux, pouvoirs locaux autour de la Méditerranée (septembre 2005, Istanbul).

¹⁴ Le Groupe Islamiste Armé (qui a sévi en Algérie) utilise le terme émir pour désigner ses chefs. Relevons une anecdote explicitant ce glissement: Pierre Bonte, spécialiste des tribus mauritaniennes, s'est vu demander de changer l'intitulé de son cycle de conférences prononcées au Centre national de recherche en préhistoire, anthropologie et histoire d'Alger. Ce cycle portait sur les Emirats de l'Adrar mauritanien. Il lui fut diplomatiquement suggéré de modifier l'intitulé et d'y ajouter «Emirats tribaux» ainsi que la période historique (le XVIII^e siècle en l'occurrence).

position structurelle au sein du système tribal, comme le faisait en son temps Evans-Pritchard, mais en fonction de leur rapport aux vrais lieux de pouvoirs actuels, en somme en fonction de pouvoirs extérieurs aux tribus elles-mêmes.

«[E]n ce qui concerne les Cheikhs [*shaykh*] et les maisons importantes, les liens de filiation, de descendance et d'alliance prennent une forme tout à fait différente. Leur capacité de mobilisation, la proximité qu'ils entretenaient hier avec le pouvoir central et aujourd'hui avec l'armée occupante peuvent faire bénéficier le reste de la tribu de quelques avantages et augmenter ainsi les chances de tous les membres d'affirmer leurs prétentions à recevoir quelque avantage et profit [...]. Ces pratiques exigeront en retour une subordination de la part des membres de la tribu et un sentiment d'avoir une dette asymétrique envers les Cheikh [*shaykh*] et, à travers eux, envers le pouvoir central et l'armée.» (Dawod 2004: 247)

Cette réalité n'est certes pas nouvelle. Dans l'histoire du monde musulman, beaucoup de tribus ont vu émerger en leur sein de véritables chefs dont le pouvoir reposait en grande partie sur leur allégeance à des monarchies (comme celle du Maroc) ou à la Régence Ottomane. Il existait, cependant et de manière plus générale, un rapport plus distendu entre pouvoirs centraux et tribus, en particulier avec celles des territoires en dissidence (*siba* en Afrique du Nord). La disparition des chefs tribaux et le discrédit des autorités tribales sont liés au processus de mise sous dépendance des tribus durant l'ère coloniale et postcoloniale. Des chefs de tribus bédouines et parfois des *shaykh* ou *musashaykh* (grand *shaykh*) se sont retrouvés en réalité de simples intermédiaires des autorités coloniales ou postcoloniales, cumulant parfois le titre de représentant tribal et d'élu des Assemblées nationales, comme ce fut le cas en Jordanie (Bocco et Tell 1995; Bocco 1996). Certaines familles ont érigé des monarchies, allant même à l'encontre des intérêts des tribus bédouines, comme ce fut le cas des Ibn Seoud en Arabie Saoudite (Mauger et Pouillon 1995). Ce qui est nouveau dans le processus actuel, c'est la dissolution progressive du rapport hiérarchique au profit soit de la simple disparition de systèmes tribaux, soit de rapports prenant un aspect relevant plus du clientélisme. Il en résulte parfois des situations de dépendance autrement plus problématiques. Ce faisant, les *shaykh* s'extraitent de leur statut et de leur rôle usuels. L'autorité

qu'ils détenaient antérieurement, et qu'ils sont censés détenir là où des systèmes tribaux persistent, provient justement de leur capacité à apparaître comme au dessus des enjeux de pouvoir; en somme leur autorité provient de la sagesse qu'on leur accorde, laquelle illustre l'importance des rapports hiérarchiques et peut être analysée comme une volonté, en milieu tribal, d'extériorisation du pouvoir politique.

Les shaykh et l'extériorisation du pouvoir politique

J'ai évoqué précédemment le cas de Mahiaddin, père de l'émir Abd el Kader. C'était un marabout, un *shaykh* de *zawiya*, affilié à la *qadiriya*¹⁵. Il vivait retiré dans sa *zawiya* de la *guetna* (lieu dit situé près de la ville de Mascara) et y enseignait le coran et les préceptes de la *qadiriya*. Je crois que c'est en vertu de son extériorité et de sa sagesse qu'il fut sollicité pour coordonner la résistance à la colonisation. L'autorité qu'il détenait reposait certes sur son savoir mais aussi sur le fait qu'il apparaissait comme extérieur aux affaires les plus quotidiennes intéressant les membres des tribus.

Si le *shaykh* appartient à un segment, une fraction ou une tribu, on attend cependant de lui qu'il arrive à s'extraire des enjeux particuliers pour apporter des solutions convenables pour tous. On attend de lui qu'il soit *shaykh*, c'est-à-dire sage et éventuellement saint. On peut même avancer que dans de nombreux cas l'objectif suprême du *shaykh* est d'atteindre la sainteté. De nombreux *shaykh* rencontrés lors de mes recherches dans le Sud algérien ont ainsi mis en avant le fait qu'ils étaient sortis des affaires politiques, qu'ils étaient actuellement sans mandat et fonction politique et que leur autorité était en grande partie due à ces faits. Le cas de Shaykh Taibawi (Shaykh est son prénom), l'un des principaux *shaykh* des *Awlād Sid Aḥmad Majdūb*¹⁶ et président de l'association de la *zawiya* de Sid Aḥmad Majdūb, illustre bien ce principe.

Shaykh Taibawi

Shaykh Taibawi est né en 1926, dans une tente (*khaima*), au lieu dit Rezma (sur la route qui va d'Asla à Ain Sefra). Il appartient à la fraction des *Awlād Sidi Muḥammad* de la tribu des *Awlād Sid Aḥmad Majdūb*. Il apprend à lire et à écrire l'arabe, en suivant les cours d'un *taleb* (enseignant religieux)

¹⁵ Ordre religieux issu du saint Abd al Qadîr Jîlani.

¹⁶ Les *Awlād Sid Aḥmad Majdūb* forment une tribu *mrbatin*, maraboutique, c'est-à-dire qu'elle possède un certain prestige d'essence religieuse. Dans l'imaginaire collectif, elle bénéficie, par voie d'héritage, de la *baraka* de l'ancêtre fondateur, un saint ayant vécu au XVI^e siècle. Elle est localisée traditionnellement du côté d'Asla (localité située à environ 70 km à l'est d'Ain Sefra, Sud oranais). La tribu des *Awlād Sid Aḥmad Majdūb* compterait en 2004 environ 8 000 personnes, selon mes estimations.

dans le douar de Belgoured. Entre 1926 et 1948, il nomadise avec ses parents dans différentes régions du Tell et du Sahara (Adrar et Timimoun). Il commence la prière à 13 ans et devient berger pour son propre compte, avec son propre troupeau, en 1944. En 1951, il suit les enseignements d'un *taleb* qui l'initie à la Taibiya¹⁷. En 1956, il s'engage dans la guerre de libération nationale, il est alors infirmier. Il sera fait prisonnier (à Ain Sefra) de 1958 à 1960. En 1962, il retourne dans sa tente (*khaima*), aux environs d'Asla. En 1968, il est chef de *kasma* (section locale FLN) à Bousseghoun. En 1969, à la suite du découpage administratif, il devient chef de *kasma* à Asla. En 1971, il est élu chef de l'Assemblée populaire communale d'Asla (il sera élu à deux reprises et exercera cette fonction de 1971 à 1979); il s'installe dans une maison à Asla et garde sa tente dans les environs (il y vit de temps en temps). De 1969 à 1973, il sera député à l'Assemblée populaire de Wilaya (APW) de Saida. En 1973, il effectue son premier pèlerinage (il retournera à la Mecque en 1978, 1982 et 1985). En 1980, il se met en semi-retraite et se consacre à l'élevage. En 1982, il est à l'initiative de la rénovation de la *zawiya* de Sid Aḥmad Majdūb. En 1992, il abandonne totalement sa tente et crée l'association de la *madrasa* (école) de Sid Aḥmad Majdūb. Quelques années plus tard, l'association changera de nom pour devenir l'association de la *zawiya*.

En observant son parcours, on remarque qu'il a, peu à peu, assis son autorité et a pu s'affirmer ces dernières années comme l'un des *shaykh* principaux de la tribu des Awlād Sid Aḥmad Majdūb. Son autorité s'est accrue au cours de différentes étapes: son mandat en tant que membre de l'APW, son mandat en tant que maire; son statut de président de l'association de la *zawiya* de Sid Aḥmad Majdūb. Le fait d'avoir été élu maire à deux reprises lui a permis de se faire reconnaître comme le représentant légitime de sa fraction. Les élections ont joué comme des plébiscites lui permettant de valider son statut d'homme important de la fraction des Awlād Sidi Muḥammad. Ayant donc établi sa notoriété en se faisant élire à deux reprises, il ne s'est plus présenté comme candidat à partir de 1979.

Lorsque je lui ai demandé les raisons de son retrait, il m'a répondu que le poste de maire était assez ingrat, et qu'il jugeait préférable de laisser des personnes plus jeunes administrer la commune. Si cette fonction était trop pénible, c'est parce qu'il supposait à la fois de rendre des comptes à l'ensemble de la commune et aux structures étatiques supérieures (*daira* et *wilaya*: sous-préfecture et préfecture), ainsi qu'au parti unique. Ayant fait l'expérience de cette fonction, il s'était rendu compte du manque de liberté qu'elle supposait. Le risque était, à la longue, d'être déconsidéré par la tribu, désavoué par les *shaykh* et de perdre ainsi son autorité¹⁸. En somme, si la fonction de maire peut apporter de la notoriété, elle peut aussi s'avérer dangereuse pour celui qui espère préserver sa place au sein de la structure tribale.

CONCLUSION

Dans cet article, j'ai essayé d'éclairer les logiques du système politique tribal en faisant la distinction entre rapports hiérarchiques et rapports de pouvoir. C'est sans doute la possibilité de contrainte qui définit les véritables rapports de pouvoir. Les rapports hiérarchiques s'inscrivent, quant à eux, dans une idéologie holiste de la société: l'autorité des *shaykh* provenant de leur position structurelle au sein du système tribal. La dynamique des rapports de pouvoir dans le contexte des évolutions actuelles est régie, plus qu'auparavant, par des entités et des facteurs extérieurs aux tribus elles-mêmes (Etat, armée, ONG...). Les émirs tribaux ont disparus et les *shaykh*, quand ils existent, tentent de préserver leur autorité et leur légitimité en s'extrayant des lieux actuels de pouvoir, tout en essayant d'influer comme ils peuvent sur les décisions et évolutions qui toucheront leur propre tribu. Dans le cas inverse s'instaurent des relations clientélistes: les *shaykh* (et les familles importantes) devenant des patrons et le reste de la tribu des clients. On aboutit alors à des rapports de dépendance (essentiellement économique).

¹⁷ Confrérie religieuse dont l'ancêtre fondateur est Mûlay Tayab, *shûrfa* du Ouezzan, Fes.

¹⁸ On retrouve là le thème du discrédit des structures de l'autorité traditionnelle par la manipulation de l'Etat ou d'autres autorités supérieures. Sur ces points, voir Auguste Berque (1986 [1919]), qui donne un exemple pour l'Algérie au début de l'ère coloniale. Dans la littérature ethnographique classique, voir Edward E. Evans-Pritchard (1949: 60, 61). Plus récemment concernant le terrain algérien, on retrouve un témoignage illustratif de la désillusion et de la méfiance vis-à-vis du politique et d'une préférence pour les formes traditionnelles de l'autorité dans le quotidien algérien *Liberté*: «Il fut un temps où c'étaient *kbar douar*, c'est-à-dire les patriarches, pétris de sagesse qui étaient fermes dans leurs décisions et dans leurs arguments. C'étaient de vrais notables et de vrais pères, généreux et respectables. Leurs arrêts étaient acceptés par tout le monde. Mais avec le temps, tous ces vieux ont disparu, happés par la mort ou engloutis par la modernité. Alors nos pères ont cru pouvoir les remplacer par d'autres. Des riches ayant leurs entrées dans les administrations, dans les coulisses des cours de justice, dans les antichambres des services de sécurité, dans les cabinets des ministères... Finalement, il s'est avéré que ces gens-là, qui étaient beaucoup plus préoccupés par leurs propres intérêts que par ceux de leurs «arouch» [tribu], n'avaient fait qu'utiliser nos propres souffrances pour donner plus d'assise à leur fortune de parvenus...» (*Liberté* du 5 août 2001, dossier sur la tribu).

BIBLIOGRAPHIE

AOULI Smaïl, REDJALA Ramdane, ZOUMMEROFF Philippe
1994. *Abd el-Kader*. Paris: Fayard.

AL-[°]ALÎMÎ Rashâd et DUPRET Baudouin
2000. «Les procédures de justice tribale dans la société yéménite». *Chroniques yéménites* 8 (<http://cy.revues.org/document6.html>, document consulté en 2006).

BEN HOUNET Yazid
2004. «Quelques réflexions sur les événements récents de Kabylie: à propos de la question tribale en Algérie». *Awal, cahiers d'études berbères* 29: 33-42.

2006. *L'Algérie des tribus. Le fait tribal dans le Haut Sud-Ouest algérien contemporain*. Thèse nouveau régime en vue de l'obtention du doctorat en anthropologie. EHESS.

2007. «La tribu en pratique: le rituel de la *mūdâwala* chez les Awlâd Sid Ahmad Majdûb». *Alfa* (revue de l'Institut de recherche sur le Maghreb contemporain): 201-209.

2008. «Des tribus en Algérie? A propos de la déstructuration tribale durant la période coloniale». *Cahiers de la Méditerranée*, à paraître.

BERQUE Auguste
1986. *Ecrits sur l'Algérie*. Aix en Provence: Edisud (chapitre 1, 1^{ère} publication 1919 sous le titre «Essai d'une bibliographie critique des confréries musulmanes algériennes». *Bulletin de la société d'archéologie et de géographie d'Oran* 39: 135-174 et 193-233).

BOCCO Riccardo
1996. *Etat et tribus bédouines en Jordanie, 1920-1990. Les Huwaytat: territoire, changement économique, identité politique*. Thèse de l'Institut d'Etudes Politiques. Paris.

BOCCO Riccardo, TELL Tariq
1995. «Frontières, tribus et Etat(s) en Jordanie orientale à l'époque du Mandat», in: Riccardo BOCCO et Christain VELUD (éds), *Monde Arabe, Maghreb Marchrek* 147 («Tribus, tribalismes et Etats au Moyen-Orient»): 26-47.

BONTE Pierre
1982. «Tribus, fractions et Etat: les conflits de succession dans l'émirat de l'Adrar». *Cahiers d'études africaines* XXII (3-4): 489-516.

BONTE Pierre, CONTE Edouard, HAMES Constant, OULD CHEIKH Abdel Wedoud
1991. *Al ansab, la quête des origines, Anthropologie historique de la tribu arabe*. Paris: Edition de la Maison des Sciences de l'Homme.

CARATINI Sophie
1993. «Le cheikh comme premier point d'ancrage du pouvoir politique sur l'espace nomade: l'exemple des Rgaybât de Mauritanie». *Les cahiers d'URBAMA* 8: 97-108.

CLAUDOT-HAWAD Hélène
2001. «Histoire d'une bévée coloniale. Le «sultanat» de l'Aïr», in: *Eperonner le monde. Nomadisme, cosmos et politique chez les Touaregs*, p. 51-60. Paris: Edisud.

COLIN G. S.
1960. «*Baraka*», in: B. LEWIS, Ch. PELLAT et J. SCHACHT (éds), *Encyclopédie de l'Islam*. Tome 1, p. 1063. Leiden: Brill; Paris: Maisonneuve & Larose.

DAWOD Hosham (éd.)
2004. *Tribus et pouvoirs en terre d'Islam*. Paris: A. Colin.

DAWOD Hosham
2004. «Tribus et pouvoirs en Irak», in: Hosham DAWOD (éd.), *Tribus et pouvoirs en terre d'Islam*, p. 237-260. Paris: A. Colin.

DERMENGHEM Emile
1954. *Le culte des saints dans l'Islam maghrébin*. Paris: Gallimard.

DRESCH Paul
1989. *Tribes, Government and History in Yemen*. Oxford: Clarendon Press.

DUMONT Louis
1966. *Homo hierarchicus, le système des castes et ses implications*. Paris: Gallimard.

EVANS-PRITCHARD Edward E.
1949. *The Sanusi of Cyrenaica*. Oxford: Clarendon Press.

FRIEDMAN Jonathan
2004. «Choc des cultures et logiques du déclin hégémonique», in: Hosham DAWOD (éd.), *Tribus et pouvoirs en terre d'Islam*, p. 261-285. Paris: A. Colin.

GELLNER Ernest
1969. *Saints of the Atlas*. London: Weidenfeld and Nicolson.

GEOFFROY Eric

1998. «*Shaykh*», in: C.E. BOSWORTH, E. van DONZEL, W.P. HEINRICHS et G. LECOMTE (éds), *Encyclopédie de l'islam*. Tome IX (nouvelle édition), p. 410. Leiden: Brill; Paris: Maisonneuve & Larose.

GODELIER Maurice

1977. «Le concept de tribu. Crise d'un concept ou crise des fondements empiriques de l'anthropologie», in: *Horizon et trajet marxiste en anthropologie*, p. 93-131. Paris: Maspéro.

IBN KHALDÛN

1967-1968. *Al-Muqaddima. Discours sur l'Histoire Universelle*. Beyrouth: Commission internationale pour la traduction des chefs-d'œuvre (traduction: Vincent Monteil).

IZARD Michel

1991. «Pouvoir», in: Pierre BONTE et Michel IZARD (éds), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, p. 599-600. Paris: Presses Universitaires de France.

JAMOUS Raymond

1981. *Honneur et baraka. Les structures sociales traditionnelles dans le Rif*. Paris: Maison des Sciences de l'Homme; Cambridge: Cambridge University Press.

LEACH Edmund R.

1972. *Les systèmes politiques des hautes terres de Birmanie*. Paris: Maspéro (éd. anglaise, 1954).

MAUGER Thierry, POUILLON François

1995. «Un Etat contre les Bédouins, l'Arabie Séoudite: jalons pour une thèse», in Riccardo BOCCO et Christian VELUD (éds), *Monde Arabe, Maghreb Marchrek* 147 («Tribus, tribalismes et Etats au Moyen-Orient»): 132-148.

PETERS Emrys L.

1990. «The Power of Shaykhs», in: *The Bedouin of Cyrenaica: Studies in Personal and Corporate Power*, p. 112-137. Cambridge: Cambridge University Press.

ROY Olivier

2004. «De la stabilité de l'Etat en Afghanistan». *Annales, Histoire, Sciences sociales* 59(5-6): 1183-1202.

ROMEY Alain.

1983. *Les Sa'id 'Atbâ de N'Goussa, histoire et Etat actuel de leur nomadisme*. Paris: L'Harmattan.

1992. «La chefferie en milieu saharien, son fonctionnement et ses rapports avec le pouvoir central de 1830 à 1885». *Cahiers de la Méditerranée* (Actes des colloques: *Bourgeoisie et notables dans le monde arabe, XIX^e et XX^e siècles*, mai 1990 et mai 1991 à Grasse): 65-70.

SALHI Mohamed Brahim

2005. «Entre communauté et citoyenneté: le local en contestation. Le cas de la Kabylie». *Annuaire de l'Afrique du Nord* 2003 41: 11-36.

VATIN Jean-Claude

1983. *L'Algérie politique, Histoire et société*. Paris: Presse de la Fondation nationale des sciences politiques.

WAGNER Gunther

1964. «L'organisation politique des Bantou du Kavirondo», in: Edward E. EVANS-PRITCHARD et Meyer FORTES (éds), *Systèmes politiques africains*, p. 171-202. Paris: Presses Universitaires de France (éd. anglaise, 1940).

AUTEUR

Yazid Ben Hounet est docteur en anthropologie sociale et ethnologie, chercheur post-doctorant à l'Institut d'anthropologie sociale (Université de Berne) et membre affilié du Laboratoire d'anthropologie sociale, Paris. Il a effectué des recherches sur la tribu et le nomadisme au Maghreb (Haut Sud-Ouest algérien) et a soutenu à l'EHESS (Paris), en novembre 2006, une thèse intitulée: *L'Algérie des tribus: le fait tribal dans le Haut Sud-Ouest algérien contemporain*.

yazid_benhounet@yahoo.fr