



Valorisation d'objets bédouins et redéfinitions identitaires lors d'un moussem en Algérie

Yazid Ben Hounet

Abstract. – This article analyzes the public valorization of Bedouin objects during a local festival (*wa' da* or *moussem*) in the region of the Ksour Mountains, in the Algerian Saharian Atlas. It aims at showing the place and the role of certain objects, such as the tent (*khaima*), the rifle (*mukahla*) of the Bedouin horseman (*fursân*), the Bedouin tunic (*lahbaya*), and the values that they have in the process of redefining tribal identities and statutory intertribal relations. The article argues that these objects, most of which are regarded as prestige-bestowing possessions, have an important symbolic and political dimension. To publicly emphasize their importance amounts to a reaffirmation of their symbolic and political value. [Algeria, Bedouin, object, Bedouin identity, festival, moussem, prestige possessions]

Yazid Ben Hounet, Docteur en Anthropologie Sociale de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales; attaché temporaire d'enseignement et de recherche en Anthropologie, Université de Paris 8. Il est chercheur affilié au Laboratoire d'Anthropologie Sociale, Collège de France. – Champs de recherche : Afrique du Nord, tribu, nomadisme, sainteté. – Publications récentes : "L'Algérie des tribus. Le fait tribal dans le Haut Sud-Ouest algérien contemporain" (2006); "La tribu en pratique. Le rituel de la *mûdâwala* chez les Awlâd Sid Aḥmad Majdûb" (*Alfa* 2007). Cf. aussi Références citées.

Introduction

Asla (région des Monts des Ksour, Haut Sud-Ouest algérien),¹ octobre 2004. J'assiste à la fête (*wa' da*) organisée en l'honneur de Sid Aḥmad Majdûb, le saint local. Devant moi, trois danseurs excellent dans le style *'alawi* qui est très apprécié dans l'Ouest algérien.² Les musiciens sont au nombre de quatre. L'un d'entre eux joue de la *gasba* (flûte en roseau). Trois percussionnistes l'accompagnent

avec des *galal* (petits tambourins, recouverts de peau de chèvre, qui se portent d'une main). Le maître de cérémonie, maître de la troupe, tend le micro au flûtiste et harangue la foule entre deux morceaux. Les danseurs s'arrêtent. Le maître de cérémonie invite le public à danser. Un homme s'avance. Il remet un billet de deux cents dinars au maître de cérémonie et sollicite un nouveau morceau de *'alawi*. Avant d'entreprendre sa danse, il demande à l'un des danseurs de lui prêter sa tunique en tissu (*lahbaya*, pl. *lahbayat*). Ce dernier la retire et la remet au nouveau danseur. Une fois vêtu, l'homme fait un signe aux musiciens. Ceux-ci se mettent à jouer. La danse commence. Celui-ci fait sa démonstration plein d'entrain et de style. Ses mouvements m'évoquent ceux d'un cheval de course. Ses pas sont saccadés. Les pieds tapent le sol et parfois des démarrages soudains provoquent et accompagnent l'accélération musicale.

Ce n'est pas la première fois que j'assiste à une démonstration de danse. Quelques semaines plus tôt, j'étais convié à un mariage à Oulakak, une localité proche d'Asla.³ Le mariage avait lieu dans un hangar. Les invités étaient pour la plupart semi-nomades. Une troupe de musiciens avait été solli-

1 Il s'agit d'une localité située à environ 70 km à l'est d'Aïn Sefra, sur la route d'El Bayadh.

2 Le *'alawi* est à la fois un genre musical et le style de danse correspondant.

3 Lors de la troisième phase de la réforme agraire entreprise dans la décennie 70, cette localité était construite et destinée, à l'instar des autres villages pastoraux, à inciter la sédentarisation progressive des nomades de la région.

citée pour l'occasion. Là encore, les personnes qui se succédaient enfilait une *lahbaya* avant de se mettre à danser. On me revêtit moi-même d'une *lahbaya* avant de me pousser sur la piste. La *lahbaya* jouait incontestablement un rôle important lors de ces démonstrations de danse, comme s'il était inconvenable, anormal de danser sans ce vêtement. Si "l'habit ne fait pas le moine", il me semblait toutefois qu'ici la *lahbaya* faisait bel et bien le danseur.

Lors de la fête de Sid Aḥmad Majdûb, et peut-être ici plus qu'ailleurs, la *lahbaya* est portée, exhibée durant les démonstrations de danses qui se succèdent à longueur de journée. Ce n'est pas le seul objet qui participe de la mise en scène de cette fête. Mais c'est probablement l'un des plus importants ou du moins l'un des objets les plus mis en valeur. Il en existe deux autres, tout aussi importants, si ce n'est plus, et dont la place et le rôle concourent pleinement à l'aura de la fête (et plus largement à celles des populations qui l'organisent et y participent). Il s'agit de la tente (*khaima* pl. *khaimat*) et du fusil (*mukahla*), posé et utilisé lors des fantasias.

Pour comprendre, le rôle de ces objets et plus largement de la fête dans le processus de redéfinition des identités locales, il faut au préalable présenter brièvement les spécificités de la région des Monts des Ksour et de sa population.

Les Monts des Ksour et sa population

La région des Monts des Ksour fut le territoire d'entités ethniques (berbères/arabes) et tribales spécifiques dont les identités persistent de nos jours et qui font encore sens pour ses habitants. Les distinctions ethniques et tribales demeurent ainsi des référents identitaires importants. Toutefois, la réalité sociale actuelle de la région est complexe, si bien qu'une simple présentation de la population en tribus ou ethnies considérées comme distinctes et exclusives serait erronée. Si les identités tribales ou ethniques peuvent avoir une valeur heuristique, elles ne sont plus depuis l'indépendance et même depuis la colonisation (pour autant qu'elles l'eussent été un jour) les seuls référents en terme de lien social. Il serait dangereux de voir, en effet, les habitants de ce territoire sous le seul angle de leur appartenance tribale ou ethnique, ou autre appartenance unique (Bayart 1996). Les membres d'une tribu ou ethnie reconnue qui sont aussi citoyens d'une localité, d'un pays, côtoient des personnes autres que celles de même origine tribale, etc.

Néanmoins, le Sud de la région (qui comprend les daïras d'Aïn Sefra, Sfissifa et Moghrar) est per-

que comme le territoire traditionnel de la confédération des 'Amûr⁴ et la partie nord (celle correspondant à la région de Mecheria) est vue comme étant celui des Hmiyan. Le territoire des Awlâd Sid Aḥmad Majdûb correspond à celui de la daïra-commune d'Asla, située à l'Ouest. Les Awlâd Sid Aḥmad Majdûb, appelés plus communément Mjadba ou Majdûbî, forment une tribu *mrabtîn*, marabou-tique. 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.

Outre ces tribus traditionnellement bédouines,⁵ arabophones et se prévalant d'une origine arabe, la région comprend des populations de diverses origines, parmi lesquelles existent les Ahl q̣ṣûr, les gens des ksour (*qṣûr*). Les ksour étaient habités jusqu'au début des années 1960 par des populations vivant principalement de l'agriculture et parlant le chelha (idiome berbère). Au lendemain de l'indépendance algérienne, de nombreuses personnes sont parties s'installer en périphérie dans des logements plus "confortables" ou ont émigré dans d'autres villes (en particulier à Aïn Sefra), ou encore en France pour trouver un emploi. Quelques familles vivent toujours dans ces ksour, mais la plupart sont à l'abandon (Ben Hounet et Guinand 2007). Par ailleurs, si certains adultes parlent encore le chelha, celui-ci est de moins en moins utilisé, du fait notamment de la scolarisation des enfants dans les écoles publiques où seul l'arabe et les langues étrangères sont enseignés. La distinction entre les Ahl q̣ṣûr et les personnes se prévalant d'une origine arabe trace une première démarcation selon un principe ethnique définissant deux catégories : les "Berbères" et les "Arabes".

Sur ce point, il convient de remarquer l'hétérogénéité des populations arabophones se prévalant d'origine arabe. Ibn Khaldoun distinguait, déjà en son temps, quatre groupes parmi ceux qui habitèrent successivement la péninsule arabique et dont la dernière a fourni une vaste population arabe à une partie considérable de l'Afrique septentrionale, comme l'atteste le Baron de Slane dans son introduction à sa traduction de l'ouvrage d'Ibn Khaldoun (1982). Ces groupes sont : 1. El-Arab-el-

4 De la Martinière et Lacroix remarquaient que : "Le pays parcouru par les Amour ... avant l'occupation d'Aïn Sefra en 1881, s'étendait depuis les environs d'Asla jusqu'à l'ouest de Figui et, au sud de cette oasis, jusqu'à Fendi, sur la rive droite de l'Oued Zousfana, où ils possèdent des palmiers" (1894 : 250).

5 Près de 25 % des membres de ces tribus vivent encore sous la tente. Leur nomadisme est de type apériodique, irrégulier.

aréba ; les Arabes arabisants, ou Arabes purs ; 2. El-Arab-el-Mostaréba ; les Arabes arabisés ; 3. El-Arab-et-Tabéâ-lil-Arab ; les Arabes successeurs des Arabes ; 4. El-Arab-el-Mostadjéma ; les Arabes berbérisants.

Apparemment, dans ces groupes, Ibn Khaldoun ne compterait pas les Berbères arabisés, dont beaucoup se revendiquent pourtant aujourd'hui comme Arabes. Il faut rappeler que les conquérants arabes furent peu nombreux, en définitive, sur le territoire de l'actuelle Algérie et que la majorité de la population ayant constitué l'Algérie serait issue d'un fonds berbère largement arabisé. La question de la classification ethnique des populations du Maghreb ne saurait en conséquence être simple.⁶

Quelques familles *shûrfa*, de la branche alaouite (branche qui donna naissance à la monarchie marocaine actuelle), habitent la région. Mais elles sont peu nombreuses. Il y a aussi quelques familles d'origine hartani ou serviles et dont les ancêtres seraient venus du Sahara en grande partie durant la période coloniale. Enfin, on trouve des habitants originaires d'autres wilayas, en particulier des cadres et fonctionnaires venant du nord de l'Algérie et des commerçants d'origine kabyle. Cette mosaïque tribale doit être appréhendée en tant que *construit social* selon des procédés que les théoriciens de l'ethnicité ont mis en exergue (Poutignat et Streiff-Fenart 1995). Même s'il s'agit de catégories souvent arbitraires, construites et réifiées en particulier durant la période coloniale (Amselle et M'Bokolo 1999), il n'en demeure pas moins que ces catégories tribales font encore sens, d'un point de vue social tout au moins. Ces groupes tribaux doivent être perçus comme des types d'organisation sociale (Barth 1995). Il ne s'agit plus actuellement, pour autant qu'il en fut jamais ainsi, de groupes définis par des frontières situées géographiquement, mais d'entités définies par des frontières sociales.

“En se concentrant sur ce qui agit au *plan social*, on peut voir que les groupes ethniques sont une forme d'organisation sociale. ... Une attribution catégorielle est une attribution ethnique quand elle classe une personne selon son identité fondamentale, la plus générale, qu'on présume déterminée par son origine et son environnement. Dans la mesure où les acteurs utilisent des identités ethniques pour se catégoriser eux-mêmes et catégoriser les autres dans des buts d'interaction, ils forment des groupes ethniques en ce sens organisationnel” (Barth 1995 : 210s.).

⁶ On pourra notamment se référer à l'article de François Pouillon (1993).

‘*Arsh*, *qabila*, *farqa*, *aşl* ... sentiments d'appartenance et identités tribales

Dans les Monts des Ksour une question est souvent posée pour situer les personnes : celle portant sur l'ascendance. Le terme *aşl* (origine, racine, pl. *ûşûl*) est largement utilisé dans cette région, celui de *nasab* (ascendance) beaucoup moins. L'utilisation du terme *aşl* présuppose que toute personne se rattache à une entité précise du fait de son origine. Le fait de définir son *aşl* permet de se situer et donc de se positionner vis-à-vis des personnes en présence. L'importance de cette pratique témoigne de sa normativité et doit être mise en relation avec la prégnance de la référence tribale dans la structuration des identités locales. La question du *aşl* renvoie en effet largement à celle de l'appartenance tribale, à la tribu (*‘arsh*). En Algérie, le terme *‘arsh* (pl. *‘arîsh*) est utilisé très fréquemment. Il a des significations variables dans les dialectes maghrébins. Il peut désigner une tribu (dans les Hauts Plateaux constantinois), un groupe agnatique (dans le Sahel tunisien) ou une fédération (en Kabylie) et définit aussi les terres collectives rattachées à ces groupes sociaux. On parle alors de terre *‘arsh* (Berque 1960). Dans le Haut Sud-Ouest, *‘arsh* est employé d'une manière générique pour désigner des entités tribales d'ampleur différentes et parfois, ce qui ajoute à la confusion, il peut être utilisé aussi bien pour une confédération que pour l'une des tribus qui la compose. Le terme *‘arsh* est d'un emploi général et peut être utilisé à la fois pour les groupes sociaux englobant et pour les groupes englobés. Il désigne toute entité faisant corps et dont les membres se reconnaissent une origine commune. L'entité que désignera le terme *‘arsh* est donc relative aux positionnements des personnes en interaction et à l'importance des groupes sur le territoire en question. Par exemple, une même personne se présentera comme appartenant au *‘arsh* des *‘Amûr* à un individu n'appartenant pas à cette entité sociale. Elle précisera si elle appartient aux Swala, aux Awlâd Salim ou aux Awlâd Bûbkar, si on le lui demande, ou se définira comme appartenant directement à ces derniers groupes si la personne avec laquelle elle est en interaction appartient aux *‘Amûr*.

Deux raisons concomitantes pourraient expliquer l'emploi généralisé d'un tel lexique : d'une part, il correspond à des entités qui existent concrètement, même si ces entités ont un caractère mouvant et dynamique ; d'autre part, il émane de et permet d'exprimer un univers qui fait sens pour les habitants au vu de l'histoire et de la culture locale. En effet, ce n'est pas parce que les per-

sonnes font référence à l'univers tribal que celui-ci existe concrètement. Mais l'emploi généralisé d'un tel lexique nous incite à penser qu'il répond à des raisons à la fois idéelles et concrètes. En outre, le fait de nommer participe au processus de réification des entités sociales. En un sens, pour qu'une tribu existe et soit reconnue en tant que telle, encore faut-il qu'elle soit nommée ainsi par ses membres et par les habitants de la région. Ce constat amène de fait à s'interroger sur les raisons de la persistance ou de la réactivation des sentiments d'appartenance tribale. La fête (*wa'da*) concourt, entre autre, à l'exaltation et à la reproduction de ces valeurs et de ces sentiments. J'analyserai ici, en particulier, le rôle des objets lors de la *wa'da* de Sid Aḥmad Majdûb.

La *wa'da* de Sid Aḥmad Majdûb : dimension de la fête, origine, organisation

La *wa'da* (moussem) de Sid Aḥmad Majdûb est une manifestation d'ampleur nationale, bien que la majorité des personnes qui y assistent proviennent des régions de l'Ouest algérien et du Sahara. Elle fait l'objet chaque année, depuis moins de dix ans, d'un reportage à la télévision nationale algérienne ; en 2004, l'allocution d'ouverture fut même prononcée par le ministre du Tourisme.

Il s'agit à la fois d'une fête organisée en l'honneur d'un saint, mais aussi d'une foire économique, d'un évènement sociopolitique (pour la tribu se revendiquant issue de ce saint) et d'un moment de divertissement. Sid Aḥmad Majdûb, l'ancêtre fondateur de la tribu, serait né approximativement entre 1490 et 1493 de l'ère chrétienne, et serait mort en 1571. Il appartient à une lignée de saints appelés les "Bûbakrîyya", terme faisant référence à leur ascendance supposée remonter à Abû Bakr Ṣîdîq.⁷

La tribu des Awlâd Sid Aḥmad Majdûb compterait, selon mes estimations, actuellement environ huit mille personnes. Leur territoire correspond approximativement à celui de la daïra d'Asla. C'est d'ailleurs au sein de cette localité que se regroupe la plupart des Awlâd Sid Aḥmad Majdûb. Elle comprend un *qsar* (inhabité). Quelques familles habitent à Aïn-Sefra et à Chellala Dahrana (petite commune située à environ 15 km d'Asla mais appartenant à la wilaya d'El Bayadh). En dehors de la localité d'Asla, les Awlâd Sid Aḥmad Majdûb sédentaires sont répartis dans des petits douars (re-

groupements de tentes) environnants. Enfin, près de la moitié des membres de cette tribu vit actuellement sous la tente (*khaima*), partiellement ou tout au long de l'année. Ils évoluent pour la plupart sur le territoire de la commune-daïra d'Asla.

La tribu des Awlâd Sid Aḥmad Majdûb organise la *wa'da* en l'honneur de l'ancêtre éponyme depuis au moins un siècle (1904). Elle a lieu chaque année durant le mois d'octobre (calendrier agricole).⁸ Cette fête constitue le moment privilégié pendant lequel l'ensemble des membres de la tribu se retrouve (les nomades comme les sédentaires). Elle se déroule sur un large terrain en bordure d'Asla.

Les Awlâd Sid Aḥmad Majdûb dressent leurs tentes autour de l'espace public, réservé à la fantasia, au souk (*sûq*) et aux démonstrations de danse et de chants. Ils se répartissent par fractions. Le souk (*sûq*) est composé de commerçants ambulants provenant de toute la région. Les femmes assistent à la fête du haut d'une butte située au Nord, derrière la tribune officielle. L'espace public réservé à la fantasia, au *sûq*, aux conteurs et danseurs leur est interdit. Chaque fraction délègue quatre membres pour assurer le contrôle des espaces publics et les règles de bienséance. Ils interdisent notamment l'accès des femmes à ces espaces ou celui des étrangers dans les douars des fractions perçus comme des espaces privés, intimes, réservés aux *'ayla* (familles élargies).

La tribune officielle est installée face au terrain de la fantasia à l'intention des notables locaux, des hauts-fonctionnaires (préfet, sous-préfets, secrétaires généraux, etc.) et les députés et ministres de passage. Ces différents personnages sont accueillis par le maire et certains *shaykhs* des différentes fractions. Les personnalités officielles arrivent durant les deux derniers jours, les plus animés (principalement le jeudi, la fête se déroulant sur quatre jours, du mardi au vendredi). Chaque famille sacrifie un ou plusieurs moutons pour nourrir les différents visiteurs. La fantasia se déroule l'après-midi. Les conteurs et musiciens rythment les journées et les soirées.

La fête et le pèlerinage sont à mettre en relation avec l'identité *mrabtîn* (maraboutique) de la tribu. La fête est consacrée en effet au saint local, ancêtre présumé de la tribu, et les personnes qui y assistent finissent généralement leur visite par un pèlerinage au tombeau présumé de Sid Aḥmad Majdûb,⁹ situé

⁷ Abû Bakr Ṣîdîq est l'un des premiers compagnons du prophète Mûhâmmâd et premier calife après sa mort. Pour la biographie de Sid Aḥmad Majdûb, cf. Boubakeur (1990), Ben Naoum (1993), Ben Hounet (2003).

⁸ Le choix de la date correspond historiquement à la période de transition succédant au retour des tentes du Tell et précédant leur départ vers le Sahara.

⁹ Pendant le pèlerinage, les visiteurs font des offrandes à la *zawîya* sous forme de dons en argent, cheptel, équipements divers ou nourriture.



Fig. 1 : *Wa' da* de Sid Aḥmad Majdûb (Asla, octobre 2004).

à près de cinq cents mètres à l'Ouest de l'emplacement réservé à la *wa' da*. La visite du tombeau (*qubba*) est aussi réglementée. Les femmes s'y rendent le matin par une entrée annexe, les hommes l'après-midi par l'entrée principale. La *zawîya* de Sid Aḥmad Majdûb, située à proximité de la *qubba* à environ 200 mètres, est un lieu exclusivement masculin, les femmes n'y ayant pas accès. L'espace réservé à l'accueil des étrangers est un lieu de médiation passant par les hommes.

Les objets dans le contexte de la fête

Lahbaya (tunique), *mukahla* (fusil) et *khaima* (tente) participent de la mise en scène des mousses locaux. Pour comprendre la place de ces objets lors de ces fêtes et plus généralement leur rôle dans la construction des identités collectives, j'aborderai la manière dont ils sont mis en exergue lors de la *wa' da* de Sid Aḥmad Majdûb, fête la plus importante de la région et la plus intense (Fig. 1). La *wa' da*¹⁰ de Sid Aḥmad Majdûb et plus largement le moussem constituent, selon F. Reysoo, des phénomènes sociaux totaux, c'est-à-dire des "moments concentrés de la vie sociale où les aspects

religieux, économiques, sociaux, politiques, psychologiques et esthétiques d'une société sont manifestes" (1991 : 201). Les objets y jouent un rôle essentiel. Ils apparaissent plus volontiers lors de ces occasions. Plus encore, certains objets sont "mis en scène" lors de ces moments festifs. De fait, leur mise en valeur suggère que ces objets participent de l'affirmation identitaire des groupes en présence. Comment sont-ils "mis en scène"? Comment ces objets ainsi présentés participent-ils du processus de fabrication et de redéfinition identitaires des groupes sociaux? Pour apporter des éléments de réponses à ces questions, il est nécessaire de donner plus d'informations sur ces objets.

La tunique, le fusil, la tente : fabrication, provenance, symbolique

La tunique

La *lahbaya* est une tunique en tissu, souvent de couleur blanche ou jaune. Comme vêtement assez simple, il est très couramment utilisé dans le Haut Sud-Ouest, surtout par les nomades. C'est une large tunique monochrome avec un grand col en V, fabriquée en popeline, en gabardine ou encore en coton. La marque de tissu "Tissor", utilisée pour la fabrication des *lahbayat*, est la plus prisée localement. C'est également la plus chère. Le tissu importé de France serait le produit de fabricants dits "juifs", selon ce que l'on en dit localement. La fabrication des *lahbayat* incombe, historique-

10 Les mousses sont appelés *wa' da* en Algérie. Cependant, le terme moussem largement utilisé au Maroc et repris par les anthropologues est devenu plus courant dans la littérature anthropologique. Pour des raisons de compréhension, j'emploie dans ce papier plus volontiers ce terme.

ment peut-être, du moins “traditionnellement”,¹¹ aux populations des *qsûr*¹² de la région, populations d’origine juive ou berbère. Les Juifs de la région étant partis, seules les populations d’origine berbère sont considérées actuellement comme les “spécialistes locaux” des *lahbayat* (mais aussi des burnous et des djellabas), et cela même si des personnes d’autres origines – et notamment nomades – se sont lancées depuis quelques années dans la fabrication de ce vêtement. Mondialisation oblige, une grande partie des tissus utilisés pour la fabrication des *lahbayat* est actuellement importée de Chine ou d’Inde.

En dépit de ces changements, la *lahbaya* apparaît encore comme l’habit typique de la région. Elle est très prisée des nomades (en particulier le modèle appelé localement *lahbaya qurtas*, ample tunique à manches courtes), mais elle est également portée par les sédentaires (Fig. 2). Bien que fabriquée “traditionnellement” par une population spécifique – c’est-à-dire par les habitants des *qsûr* – son utilisation très courante a hissé ce vêtement au statut d’habit spécifique du terroir local : il est utilisé plus volontiers lors d’événements importants (Aïd, mariage, moussem, etc.) et les personnes invitées, notamment les personnalités officielles lors des fêtes locales, sont bien souvent revêtues de cet habit et/ou du burnous lors des cérémonies ou moments d’accueil. Cet habit est aussi souvent offert comme cadeau de départ. De fait, la *lahbaya* est le vêtement qui, à mon sens, symbolise le mieux les codes et coutumes vestimentaires de la région.



Fig. 2 : Membres sédentaires de la tribu des Awlâd Sid Aĥmad Majdûb portant des *lahbayat* (Asla, septembre 2001).

Outre le fait qu’elle symbolise l’appartenance au terroir, la *lahbaya* est aussi utilisée lors des démonstrations de danse, la souplesse du tissu faisant mieux apparaître les ondulations rapides des corps des danseurs. Lorsque le danseur s’exécute, c’est toute la *lahbaya* qui vibre et, apparemment, c’est l’un des vêtements qui met le mieux en valeur les danses bédouines (Fig. 3).

Le fusil

Le fusil, appelé localement *mukahla*, est un objet assez rare que l’on observe en particulier lors des fantasias de la région, notamment lors des fêtes organisées en l’honneur des saints locaux. Il existe localement trois formes de fusil : la *garda*, la *zwija* et le *tubji*.

Le terme *garda* vient du mot *tugrud* qui signifie “casser” en dialecte algérien. La *garda* fait ainsi référence au fusil qui se “casse”, qui se plie en deux, lorsque l’on y met les cartouches. La *zwija*, terme désignant le “couple”, fait référence au fu-

11 Historiquement peut-être, car je n’ai pas de certitude concernant la véracité de cette assertion répandue localement. Il n’existe pas, à ma connaissance, de travaux portant sur la fabrication des *lahbayat* dans la région des Monts des Ksour. Isabelle Eberhardt (2003) évoque le statut et les métiers des Juifs et des Berbères des *qsûr* dans ses journaliers du Sud Oranais écrits en 1903 et 1904. Ils y sont plus volontiers artisans, couturiers, forgerons. Pour traditionnellement, j’utilise les guillemets en ayant à l’esprit les limites du concept de tradition, largement critiqué en anthropologie. On comprendra que derrière la mise en valeur de la dite “tradition” opère avant tout la légitimation de faits contemporains, une interprétation du passé en vertu de contingences bien actuelles (Lenclud 1987).

12 Dans la région des Monts des Ksour, les *qsûr* actuellement en voie de restauration datent d’environ 9 siècles. Il en existe une dizaine. Il s’agit de villages compacts fortifiés situés en bordure d’oueds (cours d’eau). Construites principalement avec des matériaux locaux (pierre, terre, *toub* – brique crue composée d’argile et de paille – et tronc de palmier), les habitations des *qsûr*, dans lesquelles vivaient des familles élargies (parents, enfants et petits enfants), s’organisent selon une logique qui favorise le lien communautaire tout en préservant l’intimité et la séparation entre hommes et femmes.



Fig. 3 : Danses lors de la *wa'ada* de Sid Aḥmad Majdûb (Asla, octobre 2004).

sil à double canon. Enfin, le *tubji* est un fusil que l'on remplit avec de la poudre (baroud). Il s'accompagne d'un fil de fer, appelé *lamqid*, qui sert à damer la poudre.

La fabrication des fusils incombait traditionnellement aux forgerons, population sédentaire appartenant aux groupes sociaux statutairement les plus bas et les plus pauvres : *haratin* – ancienne population servile – juive et parfois berbère. Les tribus nomades – plus particulièrement les tribus maraboutiques et *shûrfa* – apparaissaient comme les groupes sociaux statutairement supérieurs.¹³ La fabrication des fusils, à l'instar des *lahbayat*, se faisait dans les *qsûr* et non chez les nomades. Toutefois les fusils, signes de force tribale, semblent surtout avoir été portés et utilisés par ces derniers. Les sources historiques font bien souvent état des faits d'armes des nomades, notamment lors des *razzias* (*ghazw*) entre tribus ou lors des actions intentées contre les autorités françaises (De La Martinière et Lacroix 1894 ; Mesnier 1914). On retrouve par ailleurs l'apologie de la vie nomade et des valeurs de bravoure qui y sont associées dans les vers traduits de Belkheir (1976), ami et chantre de Sidi Abu 'Amama, leader de la résistance dans le Sud Oranais (autre appellation pour le Haut Sud-Ouest algérien) à la fin du 19^e siècle. On le voit chez Belkheir et on l'observe encore lors des fantasias : les fusils symbolisent

13 Les tribus *mrabtin* revendiquent comme ancêtre fondateur un saint, un marabout, les tribus *shûrfa* revendiquent une origine prophétique.

la force, la bravoure, la virilité des cavaliers bédouins (*fursân*).¹⁴ Ceux-ci effectuent toujours une parade avec leurs fusils, les brandissant au public avant et après les démonstrations des cavaleries bédouines (Fig. 4). La valorisation de la force physique (valeur importante du monde tribal) fait ainsi l'objet d'un rituel surtout lors des fantasias. Les cavaliers bédouins (*fursân*), organisés en fractions, s'y affrontent dans un jeu de charges héroïques (Fig. 5).

Actuellement, et contrairement aux *lahbayat*, les fusils ne sont plus produits localement. Les fusils utilisés sont hérités de père en fils. Selon mes informateurs, la région n'en produit plus depuis bien longtemps et une grande partie des vieux fusils en circulation proviendrait du Maroc où l'artisanat – la ferronnerie en particulier – a perduré. Contrairement à la *lahbaya*, tunique traditionnelle, le fusil (*mukahla*) n'est pas un objet qui circule. À l'instar de la monture, il reste l'attribut du seul cavalier bédouin. Jalousement gardé, le fusil distingue, lors du moussem, le *fursân* des autres personnes. Les fusils apparaissent donc être de vrais biens de prestige,¹⁵ que l'on voit en action essentiellement lors des moussem.

14 Les cavaliers bédouins appartiennent aux différentes fractions tribales nomades ou d'origines nomades de la région.

15 Les biens de prestige sont des biens matériels ou immatériels dont la possession ou la circulation ne relèvent ni de leur "valeur d'échange" ni de leur "valeur d'usage". Sur la notion de "biens de prestige" en contexte saharien, cf. Bonte (2006).



Fig. 4 : Parade de cavaliers (*fursân*) avec leurs fusils lors d'une fantasia (Oulad Kihal, septembre 2004).



Fig. 5 : Fantasia (Asla, octobre 2004).

La tente

La tente traditionnelle, la *khaima*, est composée d'un pilier central (*rqaiẓ*) surmonté d'un morceau de bois appelé *hamar*. Cette armature soutient une longue bande en laine qui sert d'axe central. Celle-ci est appelée *triga*, terme faisant référence par ailleurs à la route. L'ensemble est recouvert de *flidjs* (toiles en laine de mouton, de chèvre ou parfois de dromadaire). Des piliers latéraux (*kasm*) permettent de tendre les *flidjs*. Deux longues bandes, moins larges que la *triga*, appelées *dalha*, sont placées sur

les cotés de la tente. Elles renforcent l'armature de la tente.

Les tentes des Awlād Sid Aḥmad Majdûb, mais aussi celles des populations *shûrfa* et *mrabtîn* de la région, sont recouvertes d'un *rij*, décoration faite à partir de laines de chèvre et de dromadaire. Cette décoration distingue les tentes des populations *mrabtîn* et *shûrfa* de celles des tribus bédouines "séculières"¹⁶ de la région (Fig. 6).

¹⁶ Ces sont les tribus qui n'ont pas pour ancêtres fondateurs un saint ou qui ne se définissent pas comme originaire de la



Fig. 6 : *Khaima* d'une famille de la tribu *mrabtin* des *Awlād Sid Aḥmad Majdūb* (environ d'Asla, septembre 2001).

Les *flidjs* (toiles en laine), la *triga* (bande centrale) et les *dalha* (bandes latérales), parties de la tente qui demandent un travail conséquent, sont fabriqués par les femmes nomades. Celles-ci tissent tout au long de l'année, à partir des laines disponibles, des morceaux de *flidjs* qui viendront remplacer les parties les plus usées de la tente. La tente est composée en moyenne de six *flidjs* dont un est remplacé tous les deux ans environ. Les *khaimat* sont assez basses, ne mesurant qu'un mètre cinquante de hauteur en moyenne. Les tentes sont ainsi plus stables en cas de vents de sables, assez fréquents dans la région.

La *khaima* est faite en grande partie par les femmes. Les hommes participent à la fabrication de la tente en fournissant la matière première, la laine, mais aussi en construisant les armatures en bois et les piquets qui tendront les *flidjs*. Le montage de la tente leur incombe.

La tente est l'attribut premier des populations nomades, bédouines, de la région. Elle conditionne en grande partie le statut de bédouin (*badwaya*) – le vrai Bédouin se doit de vivre sous la tente – et le prestige qui lui est associé dans les traditions locales : origine arabe, force, importance de la solidarité tribale, prestige de l'ascendance en voie patrilinéaire, liberté, honneur, etc.

Historiquement, les tribus nomades arabophones ont été longtemps majoritaires dans la ré-

gion du Haut Sud-Ouest. Dominées en nombre et politiquement par les nomades, les populations des *qsūr* étaient par ailleurs en relation avec ces derniers en raison de nombreux liens commerciaux (les surplus des produits de l'agriculture et de l'élevage étaient échangés entre ces groupes), mais aussi, exceptionnellement, du fait d'alliances matrimoniales. Toutefois, on attribuait aux populations habitant les *qsūr* un statut inférieur car celles-ci n'étaient pas d'origine arabe ou de lignée maraboutique. Dans une certaine mesure, cette domination persiste encore aujourd'hui et les personnes originaires des *qsūr* sont encore marginalisées du fait de l'importance numérique de la population d'origine nomade, bien que celle-ci soit actuellement largement sédentarisée. A titre d'exemple, à ce jour aucun maire élu de la région n'est issu d'un *qsar*.

Puisqu'elle conditionne et en même temps résulte des stratifications statutaires, la tente est, elle aussi, un bien de prestige, mais il s'agit d'un bien qui ne circule pas (elle reste au sein de la famille) et qui a avant tout valeur identitaire pour les tribus de la région. En raison notamment de son caractère sacré, puisqu'elle forme l'espace du *haram* (de l'interdit, de l'intime), elle fait partie de cette catégorie de biens exclus de l'échange et des logiques du don et du contre-don (Godelier 1996) : les tentes ne se vendent pratiquement pas et ne s'échangent pas. Elles sont seulement transmises de génération en génération.

maison prophétique. La notion de tribu séculière (*lay tribes*) est employée par Ernest Gellner (1969) pour distinguer ces tribus des lignages maraboutiques ou *shūrfā*.

La part des objets dans la “mise en scène” de la fête et dans l’affirmation de l’identité bédouine

Une fantasia sans charge de cavalerie n’est pas une fantasia ; les cavaliers sans leurs fusils traditionnels (*tubji*, *zwija*, *garda*) ne sont pas de vrais *fursân*, de vrais cavaliers bédouins. Pour qu’une fantasia soit de qualité, il faut plusieurs éléments : les groupes de cavaliers doivent être nombreux afin de rendre la compétition de charge de cavalerie plus attrayante et ils doivent être des plus resplendissants. Les chevaux, la tenue des cavaliers, le chèche, les fusils, etc. sont autant d’attributs qui distinguent les *fursân*. Le public y est d’ailleurs très attentif. Sans aucun doute, la fantasia est l’événement le plus apprécié des moussems et le maniement des fusils des cavaliers, chose assez rare,¹⁷ séduit vivement les personnes qui assistent aux fantasias.

Lors des compétitions de cavalerie, l’esthétique des *fursân* est aussi importante que leurs prouesses de cavaliers. La *lahbaya* et le fusil participent pleinement de l’éclat du *fursân*. La compétition des cavaliers n’est donc pas seulement une compétition “guerrière” mais elle est aussi une compétition esthétique. Les spectateurs observent et jugent non seulement la coordination de la charge, mais aussi les tenues vestimentaires et plus largement l’attitude des cavaliers. Ils en discutent entre eux. Les *fursân*, une fois la charge terminée, se laissent prendre individuellement en photo ou en vidéo par les spectateurs, toujours sur leurs chevaux, brandissant leurs fusils.

La fantasia ritualise par ailleurs les logiques compétitives tribales, les cavaliers étant organisés en fractions. Dans ce rituel, les objets qui contribuent à l’esthétique des cavaliers, en particulier les fusils et parfois les *lahbayat*, jouent un rôle de distinction indéniable. Le fusil, compte tenu de sa rareté et du fait qu’il définit un groupe particulier et prestigieux (les cavaliers), est bien évidemment un bien de prestige qui distingue les fractions tribales disposant historiquement d’une force importante des autres. La *lahbaya*, si elle est de qualité (fabriquée notamment avec du tissu “Tissor”), peut apparaître comme un objet de grande valeur, notamment économique. De fait, la fantasia est aussi une compétition d’objets, et certains d’entre eux apparaissent pleinement comme des biens de prestige visant à rehausser le statut de telle ou telle fraction tribale, ou encore de telle tribu. A titre d’exemple, la tribu des Awlâd Nhar évoluant au Sud

de Tlemcen a construit sa réputation actuelle en partie grâce à l’aura de ses cavaliers, lesquels participent souvent aux fantasias du Haut Sud-Ouest, et notamment à celle d’Asla. Toujours bien habillés avec leurs longues capes noires et leurs belles *lahbayat* jaunes, les cavaliers des Awlâd Nhar sont aussi considérés comme les plus coordonnés dans leurs charges et les mieux fournis en beaux fusils.

Si la *lahbaya* peut apparaître parfois comme un objet de grande valeur, elle est surtout considérée comme un habit “traditionnel” ayant valeur identitaire. Il s’agit d’un vêtement courant, utilisé bien volontiers pour les fêtes. Son utilisation par les cavaliers, lors des fantasias, ou par les troupes de danse m’incite à penser qu’il s’agit d’un vêtement ayant avant tout une fonction identitaire. Un signe du terroir, la *lahbaya*, et en particulier la *lahbaya qûrtas* (ample tunique à manche courte), apparaît comme le vêtement symbolisant l’identité bédouine et son port fréquent lors de la fête contribue au processus d’affirmation de l’identité locale, notamment durant les démonstrations de danse. En témoigne le fait que l’on revêt souvent les étrangers de cet habit comme signe d’intégration à la communauté locale. Par ailleurs, la qualité de la *lahbaya*, comme celle du costume en Europe, participe de la distinction des individus. Les notables de la tribu et de la région se doivent de porter les *lahbayat* les plus belles et les mieux cousues, de préférence celles fabriquées avec du tissu “Tissor”. Plusieurs notables de la tribu des Awlâd Sid Aḥmad Majdûb m’ont d’ailleurs demandé de leur ramener du tissu “Tissor” de France. Il s’agissait là du bien qui m’a été le plus demandé par les notables de la tribu.

Il en est de même des *khaimat* que l’on dispose tout autour de l’espace public réservé à la fantasia, au *sûq*, aux démonstrations de danses, etc. Les semi-nomades de la tribu des Awlâd Sid Aḥmad Majdûb qui assistent à la *wa‘da*, mais aussi ceux de la fraction des Bâni Ūqba, apportent leurs tentes. Celles-ci sont réparties selon la structure tribale, chaque fraction disposant de son emplacement. Les tentes de chaque fraction forment un campement autonome, notamment dans leur gestion quotidienne (par exemple, chaque campement dispose d’une grande tente pour l’accueil des étrangers ; ceux-ci y sont nourris durant la fête), mais liés à ceux des autres fractions puisque les campements sont à proximité les uns des autres. Cette répartition épouse la structure politique de la tribu : elle indique l’organisation des fractions de la tribu et leur autonomie relative.

Le fait de dresser les *khaimat* paraît symptomatique de l’envie de conserver certaines traditions proprement bédouines. Si les raisons pragmatiques

17 Etant donné qu’ils ne sont utilisés que lors d’occasions festives spécifiques (moussems, célébrations officielles, etc.).

l'emportaient sur les raisons symboliques, les nomades assisteraient à la fête en logeant chez leurs parents d'Asla. Ils ne dresseraient pas – les sédentaires encore moins¹⁸ – de tentes autour de l'espace dévolu à la *wa'ada*. Les tentes participent de la mise en scène. En effet, bien que, d'un point de vue purement pratique, elles ne soient nullement nécessaires, elles sont très présentes et appartiennent pleinement au décor de la fête. Elles sont donc en réalité plus que nécessaires, indispensables à cette mise en scène. Elles rappellent l'identité bédouine, nomade, de la tribu. Identité par ailleurs encore bien présente : les nomades, actuellement moins nombreux que les sédentaires, représentent cependant une part non-négligeable de la tribu (environ 40 %). En 1959, la localité d'Asla comptait près de 75 % de nomades.¹⁹

Enfin, les *rij*, bien observables au sommet des tentes, soulignent le caractère sacré de ces dernières et des familles qui y vivent. Ils indiquent que les occupants de ces tentes sont de lignages maraboutiques. Les quelques tentes des familles Bâni Ūqba, fraction d'une tribu séculière, qui ne sont pas surmontées de *rij*, sont disposées de manière à rendre la distinction sociale plus visible encore. Les tentes des Bâni Ūqba sont en effet installées à l'extrémité de celles des fractions de la tribu des Awlād Sid Aḥmad Majdūb.

Conclusion

Pendant les fêtes du Haut Sud-Ouest, et en particulier durant celle de Sid Aḥmad Majdūb, les fondements de l'identité tribale sont mis en exergue. Les objets mis en valeur ne sont pas anodins. Les tentes, *khaimat*, les attributs des cavaliers bédouins, et en particulier le fusil (*mukahla*), mais aussi les *lahbayat* apparaissent comme des objets de référence identitaire importants. Outre qu'ils sont les attributs de l'identité bédouine, la valorisation de certains biens de prestige – en particulier des fusils et des tentes – contribuent à réaffirmer les statuts sociaux et les stratifications sociales : les fusils et les tentes rappellent le passé et l'identité des membres des tribus traditionnellement bédouines en opposition à ceux des personnes originaires des *qsūr*. Parce qu'elles évoquent les faits d'armes des tribus no-

mades de la région (lesquelles se sont illustrées en particulier lors des fameuses insurrections des Awlād Sidi Shaykh, mais aussi lors de la guerre d'Algérie), les fantasias réaffirment le rôle qu'ont joué historiquement les tribus bédouines : bastions de la résistance à l'expansion coloniale et défenseurs des intérêts des habitants de la région, y compris ceux des *qsūr* (ces derniers ayant été longtemps sous leur domination).

Les tentes disposées autour de l'espace public attestent de l'identité bédouine des tribus de la région. Visibles mais aussi interdites,²⁰ du fait de leur caractère sacré (*haram*), les tentes ainsi mises en scène, ainsi que les campements répartis en fractions contribuent à signifier à la fois les identités (appartenance ou non à telle fraction) et les interdits (d'accès à l'espace des familles, *'ayla*, et notamment l'interdiction de l'hypogamie féminine) au fondement des rapports sociaux et des stratifications sociales (interdits qui s'appuient sur et contribuent à redéfinir les distinctions sexuelles, lignagères et enfin tribales).²¹

La mise en scène des objets et des biens de prestige permet de rendre plus visible à la fois l'identité bédouine et les distinctions statutaires au sein de cette région du Sud Oranais. La tente rappelle l'origine bédouine et permet de distinguer les personnes d'origines nomades de celles originaires des *qsūr* notamment. Les *rij* qui signifient l'ascendance prestigieuse de telle ou telle tente contribue au sein du monde nomade (ou d'origine nomade) à spécifier le prestige de telle famille ou tribu sur telle autre ; elles sont le signe en l'occurrence du statut *mrabtīn* (religieuse) de la tribu des Awlād Sid Aḥmad Majdūb. Les fusils, l'esthétique et la prouesse des cavaliers évoquent la bravoure des tribus nomades de la région et les distinctions existantes entre les différentes tribus de la région (certaines d'entre elles comme les Awlād Nhar, les Hmiyan ou les Trafi étant reconnues comme historiquement plus fortes que d'autres). Enfin, au sein de ce monde nomade et au sein de la même fraction tribale, la qualité des *lahbayat* permet bien souvent de distinguer les notables, les *kbar* (grands de la tribu) des autres membres de la tribu ou de la fraction. Ces divers objets font sens et participent encore aujourd'hui des logiques de distinction entre les divers groupes (nomades/*qsūr* ; tribus *mrabtīn/shūrfal*/séculières ; tribus guerrières et fortes/tribus

18 En effet, nombreux sont les Awlād Sid Aḥmad Majdūb sédentaires qui plantent leur tente lors de la fête de Sid Aḥmad Majdūb.

19 Sources : "Monographie de la wilaya de Naama, actualisée au 31/12/2002". Direction de la Planification et de l'Aménagement du Territoire de la Wilaya de Naama. 2003.

20 On ne peut pénétrer dans le douar des tentes, ou dans les tentes elles-mêmes, à moins d'appartenir au campement.

21 On observe une endogamie tribale (en particulier au sein de la fraction) assez prononcée chez les Awlād Sid Aḥmad Majdūb. Sur ce point, cf. Ben Hounet (2006).

moins fortes ; notables/autres membres des tribus) et ce faisant de la constitution des identités collectives.

Dans le contexte actuel, où le changement social est rapide, les moussems et l'intensification de ces moments festifs en Algérie permettent de réaffirmer les valeurs identitaires locales.²² Les objets et leur mise en scène contribuent indéniablement à ces réaffirmations et redéfinitions identitaires et statutaires.

Références citées

- Amselle, Jean-Loup, et Elikia M'Bokolo** (dir.)
1999 Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et État en Afrique. Paris : Éditions La Découverte & Syros. (La Découverte/Poche, 68) [1985]
- Barth, Fredrik**
1995 Les groupes ethniques et leurs frontières. In : P. Poutignat et J. Streiff-Fenart ; pp. 203–249. [Repris de F. Barth (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Bergen : Universitetsforlaget. 1969]
- Bayart, Jean-François**
1996 L'illusion identitaire. Paris : Fayard.
- Belkheir, Mohamed**
1976 Étendard interdit. Poèmes de guerre et d'amour de Mohamed Belkheir ; recueillis, présentés et traduits par Boualem Bessaïh. Paris : Sindbad.
- Ben Hounet, Yazid**
2003 Analyse anthropologique d'un saint maghrébin. Sid Ahmad Majdûb ou "l'individu hors du monde". *Insaniyat* 21 : 61–85.
2006 Persistance de l'échange matrimonial traditionnel chez une tribu *mrabtîn* des Hautes Plaines de l'Ouest algérien. In : Actes du colloque Sociologie de la famille ; pp. 52–63. Alger : Éditions OPU.
- Ben Hounet, Yazid, et Sandra Guinand**
2007 La restauration des qšûr. Institution du patrimoine et enjeux de mémoire. *Espaces et sociétés* 128–129 : 151–169.
- Ben-Naoum, Ahmed**
1993 Uled Sidi Esh Sheykh. Essai sur les représentations géographiques de l'espace au sud-ouest de l'Algérie. Aix en Provence. [Thèse de doctorat d'État, Université de Provence-Centre d'Aix]
- Berque, Jacques**
1960 *ʿarsh*. In : Encyclopédie de l'Islam. Tome 1 : A–B ; pp. 681–682. Leiden : E. J. Brill.
- Bonte, Pierre**
2006 La notion de "biens de prestige" au Sahara Occidental. *Journal des Africanistes* 76/1 : 25–42.
- Boubakeur, Hamza**
1990 Sidi Cheikh. Un soufi algérien. Paris : Maisonneuve et Larose.
- Eberhardt, Isabelle**
2003 Sud Oranais. (Les éditions du centenaire [1904–2004], composées par M.-O. Delacour et J.-R. Huleu.) Paris : Éditions Joëlle Losfeld.
- Gellner, Ernest**
1969 Saints of the Atlas. London : Weidenfeld and Nicolson.
- Godelier, Maurice**
1996 L'énigme du don. Paris : Fayard.
- Ibn Khaldoun**
1982 Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale. Vol. 3. Paris : Librairie Orientaliste Paul Geuthner.
- Lenclud, Gérard**
1987 La tradition n'est plus ce qu'elle était ... *Terrain* 9 : 110–123.
<<http://terrain.revues.org/document3195.html>> [26. 11. 2007]
- Martinière, H. M. P. de la, et N. Lacroix**
1894 Documents pour servir à l'étude du Nord-Ouest Africain. Tome 2 : Le Sud-Ouest Algérien et les régions limitrophes. Lille : Imprimerie L. Danel.
- Mesnier, Capitaine**
1914 Monographie du Territoire d'Aïn-Sefra. Oran : Imprimerie L. Fouque. (Bibliothèque du Territoire d'Aïn-Sefra – Cote AOM B//4093)
- Pouillon, François**
1993 Simplification ethnique en Afrique du Nord. Maures, Arabes, Berbères (XVIII^e–XX^e siècles). *Cahiers d'Études africaines* 129 : 37–49.
- Poutignat, Philippe, et Jocelyne Streiff-Fenart**
1995 Théories de l'ethnicité (suivi de "Les groupes ethniques et leurs frontières" de Fredrik Barth). Paris : PUF.
- Reysoo, Fenneke**
1991 Pèlerinages au Maroc. Fête, politique et échange dans l'islam populaire. Neuchâtel : Éditions de l'Institut d'ethnologie. (Recherches et travaux de l'Institut d'ethnologie, 10)

²² Les moussems se multiplient en Algérie. Par ailleurs, les moussems importants, tel celui d'Asla, prennent de plus en plus d'ampleur.