

## Le temps des «Bilgueitts»: un village «maraboutique» Sahélien au XXIème siècle

Francisco Freire  
(CRIA-FCSH/NOVA)



WORKING PAPER 3

**Le temps des «Bilgueitts»: un village « maraboutique » Sahélien  
au XXIème siècle**

Francisco Freire

(CRIA/FCSH-UNL e Afrika-Studiecentrum - Leiden)

[francisco.s.freire@gmail.com](mailto:francisco.s.freire@gmail.com)

2010

RESUMO: The November 2006 local elections in the Sahelian village of Taguilalett in southwestern Mauritania, with its contemporary political debates pushed the operative limits of received wisdom and traditional anthropological knowledge of the region. In this paper I focus on the *zwâya* (“maraboutic”) status of the Awlâd Sidi al-Valli (a fraction of the Awlâd Daiman tribe), as debated during the electoral campaign. This *qabila* that is traditionally reputed for Islamic knowledge and whose members are known for their “noble”, humble and pious character removed from worldly interests, currently exhibits other forms of social definition, thereby clearly redefining the *qabila*’s traditional role as religious specialists. This community, which is paradigmatic of a long regional tradition of Islamic knowledge, seems today to discuss its modes of identification with other elements, mitigating any simplistic reading of statutory appurtenance (cf. Cleaveland 1998; Taylor 2002). I provide an ethnographic description of various different *scapes* (Appadurai 1996) that are pertinent to village life, thus completing a discussion of its contemporary tropes, which, as I show, are largely dissociated from the traditional “*maraboutic*” order (cf. Norris 1969; Stewart 1973; Marchesin 1992). The “political” objects that permeated this relatively remote corner of southwestern Mauritania quickly took one to other, less desert-like contexts where the songs, the t-shirts, caps, pins, stickers and pens are already well-known conventions for political debate. All of this dashed any romantic (anthropological?!) hopes of working with a pristine “ethical community”, deeply attached to Islamic learning. The *zwâya* in this region, while historically celebrated for its great *’ulama*, for the reserve of its women, and the education of its children, should also be considered as a community clearly imbricated in global capitalism, or with new models of professional and individual achievement (Haenni 2005), as so clearly illustrated in the moniker Bill Gates (Bilguitts, in Hassaniyya) used for one important politician. I will discuss these new elements of identity with the presence of “classical” analytical forms (centered in rural tribal spheres), suggesting a reconfiguration, or, at least, an acute revision of overly standardized conceptual approaches. The discussions studied in this Muslim tribal *milieu* also points to a fundamental de-essentialisation of the Islamic contexts (even if working in a community reputed for its Islamic knowledge), re-defining a social context that today only includes Islam as one of its many different anchors of identity. The current worldwide Islamic resurgence (Bayat 2007; Deeb 2006; Mahmud 2005; Wickham 2002) is not directly studied here, however, the traditional “maraboutic” status of the group and its reconfiguration, might signal fundamental changes in the way “Islamic” daily life is to be understood.

PALAVRAS CHAVE: Identidade, Sahel, Maurîtânia, tribo, Islão.

KEYWORDS: Identity, Sahel, Mauritania, tribe, Islam.

MOTS-CLÉ: Identité, Sahel, Mauritanie, tribu, islam.

L'élection municipale de Novembre 2006 dans le village de Taguilalett, dans le sud-ouest mauritanien, m'a convaincu de la nécessité d'appliquer de nouveaux instruments conceptuels dans l'approche du phénomène politique en Mauritanie<sup>ii</sup>. Je travaillais dans un village Sahélien « de brousse », exclusivement habité pour les Awlād Sidi al-Valli, fraction des Awlād Daimān, considérées comme le paradigme de l'encadrement statutaire *zwâya*/«maraboutique», mais, quand même les éléments traditionnellement associés à ce milieu - tels qu'une profonde connaissance de la religion islamique, un caractère « noble », humble et pieux dissocié des intérêts mondains - étaient loin d'être les seules structures pertinentes pour le cas présent. En effet, de nouveaux dispositifs épistémologiques étaient nécessaires pour une étude – bien que limitée - de cet univers, avant tout réputé pour sa religiosité, j'insiste. Les questions en jeu au moment de ce scrutin ne pouvaient pas se limiter à quelques « structures élémentaires du tribalisme », au vu de la forte présence de nouvelles formes de définition sociale, distantes des modèles classiques de l'affirmation tribale en espace rural.

Pour quelqu'un ayant une formation en anthropologie, la réalité mauritanienne constitue un vrai défi. En effet, celle-ci présente encore quelques structures classiques de la discipline, contrairement à ce que semblent dire des approches récentes, fruit des débats postmodernes des années 1980, mais aussi visiblement touchées par des critiques postcoloniales des terrains anthropologiques. La visibilité de la pratique religieuse et son apparente omniprésence, le poids du discours de la parenté, mais surtout, la présence d'un espace de référence tribalisé (voir, Abu-Lughod 1989, pour une systématisation de éléments plus au moins « prestigieux » des terrains musulmans de l'anthropologie, et pour des nouvelles approches méthodologiques), complexifie l'approche théorique de cette réalité. La constance de ces éléments en Mauritanie détourne, dans un premier temps, les projets de l'anthropologie contemporaine qui, en grande partie a déjà dépassé ces motifs (à juste titre, dans plusieurs cas); en second lieu, ce problème déclare la valeur de beaucoup d'instruments longuement testés par la discipline, en permettant de les ré-équationner. Pour la anthropologie, il s'agit d'un exercice important, surmontant l'énorme (et fondamental) « drame » postmoderne, et reconfigurant l'opérationnalité des thèmes encore visibles, même ce focus des plus violentes critiques que la discipline a connu.

À ma surprise, tout au long de la campagne électorale la valorisation de chaque candidature passait par l'utilisation des manœuvres de marketing politique plus au moins astucieuses, se rapportant dans plusieurs cas à des intérêts supérieurs politico-partidaires

(centrés tant au centre régional de Mederdra, comme à Nouakchott). D'objets qui envahissait ce coin reculé du sud-ouest Mauritanien me transportait rapidement vers d'autres territoires, moins désertiques, où les t-shirts, casques, pins, stickers et stylos étaient déjà la règle bien connue du débat politique. Pendant la nuit les « khaima-s politiques » vibraient avec de la musique, des discours enflammés, des sound systems hurlants (poussés par des groupes électriques), des visites des notables (et moins notables), la danse, des chants traditionnels, etc. On a également pu constater l'utilisation, à des fins politiques, des plus chères voitures tout-terrain, des Nokia dernier modèle, la valorisation des contacts avec les centres de pouvoir (dans la capitale et même dehors du pays), ou bien la quantité d'argent que chaque candidat réussirait à recueillir, et postérieurement à distribuer, parmi ses électeurs. Mais si ceux-ci étaient peut-être les éléments rhétoriques plus visibles pendant la campagne électorale, ils n'étaient pas les seuls.

Taguilalett c'est, comme je le disais, un village entièrement composé de membres d'une même qabīla (Awlād Sidi al-Valli), et je ne pouvais pas perdre de vue l'hypothèse de suivre, dans un échantillon nettement délimité, un questionnement autour des matières tribales, que je continuais à percevoir comme le discours privilégié de mes interlocuteurs – mais pas le seul.<sup>iii</sup> C'est donc cet exercice que j'essaierais d'énoncer ici, discutant la présence d'éléments de travail « classiques » (centrés dans des sphères tribales), mais aussi la pertinence contemporaine d'autres narratives – contradictoires, ou plutôt complémentaires, une fois pleinement opératives dans la légitimation des débats politiques - dans la définition de l'espace politique villageois (espace qui, en fait, doit s'élargir bien en dehors du village, comme on verra). J'irais centrer la discussion dans un groupe reconnu depuis des siècles par son savoir islamique (fonction déjà signalée et « manipulée » pendant le période coloniale) et les très vives altérations expérimentées par cet ensemble dans le scrutin de Novembre 2006, le premier effectivement libre dans l'histoire du pays).

### **Le village et le scrutin**

Taguilalett, dans le sud-ouest de la Mauritanie, se trouve 80 kilomètres à l'Est de Tiguent (sur l'importante route asphaltée qui lie Nouakchott au Nord-Ouest du Sénégal) et quinze kilomètres au Nord-Est de Mederdra, centre administratif et chef-lieu de la Moughataa.<sup>iv</sup> Les premières constructions du village datent du fin des années cinquante du XXe siècle (le transfert de l'école nomade à Taguilalett date de 1959), mais c'est une décennie plus tard que sa population permanente devient significative, en s'approchant actuellement des deux milliers d'habitants (un chiffre flottant, que doit considérer différents moments d'effective présence villageoise, et faisant partie d'une nouvelle sorte de “transhumance” qui fait de l'axe Taguilalett/Nouakchott le “territoire des parcours” privilégié pour une large majorité de la population).

Le village peut se décrire comme typiquement sahélien, ceinturé majoritairement par des gommiers (*Acacia senegal/eiwar* et *Acacia tortillis/talh*) et par des terrains de pâturage pour les troupeaux de moutons, de chèvres, de chameaux, et de bovins (10000 petits ruminants, 900 camelins, 4000 bovins; selon Ould Sidi 2007).

Comme on l'a déjà souligné, le peuplement du village est exclusivement composé par les *Awlād Sidi al-Valli* (fraction des *Awlād Daimān*), confirmant ici la solidité de l'association entre un groupe tribal précis et un territoire inclusif délimité, bien que dans l'ensemble du territoire élargi en dehors du village (280 km<sup>2</sup>), on trouve quelques campements d'autres tribus. Le village ne comporte également aucune présence de populations Soninké, Wolof ou Halpular'en, groupes que avec les Bidan forment la carte multiculturelle du pays.

La structure électorale liée à Taguilalett consacre 4 bureaux de vote: deux à Taguilalett (avec 900 électeurs inscrits), un à Duchlia (30 kilomètres au Nord, avec 400 électeurs) et un autre à Jabr (10 kilomètres à l'Est de Taguilalett, avec 120 électeurs). Quant aux candidatures, quatre listes se sont présentées: l'RFD (« Rassemblement des Forces Démocratiques »), *Mustaqliin* (« Indépendants »), *Bedil* (« l'Alternative ») et APP (« Alliance Populaire Progressiste »).

Après la chute du régime de Ould Taya en 3 Août 2005 (Villasante-de-Beauvais 2000; Salem 2007; Cheikh 2008), quelques figures du régime destitué ce sont rapidement regroupées dans des listes 'Indépendantes', qui reconstituent l'univers politique proche de Ould Taya. À Taguilalett la liste Indépendante a aussi largement incorporé des anciens membres du PRDS (le parti que soutenait politiquement Ould Taya), bien que le premier nom de cette liste n'ait pas de liens politiques connus avec le vieux régime. Le RFD, le plus grand parti de l'opposition pendant les années du régime de Ould Taya, aspirait légitimement à accéder au pouvoir dans cette période électorale, après des années de combat politique. L'APP, autre parti bien connu de l'opposition à Ould Taya, se présente, grosso modo, avec un programme défendant les droits de la population Hrtani (esclaves libérés et leurs descendants). Le parti *Bedil* c'est un autre nouvel ensemble politique qui, en termes génériques, représente aussi un regroupement de anciens cadres du régime de Ould Taya, et que, au niveau politique du village, se déclare proche de « l'islamisme modéré ».

### **La candidature « Indépendante » d'un « homme de bien »**

“Le fait central des Temps modernes n'est pas que la Terre tourne autour du soleil, mais que l'argent court autour de la Terre.”

Peter Sloterdijk, *Palais de cristal: à l'intérieur du capitalisme planétaire.*

En approfondissant cette discussion j'avancerai avec une description du candidat 'indépendant' à cette élection: 'Aref Ould Mohamed al-Karim, connu aussi par le surnom de Bilgueitt.

Avec quarante ans et possédant une formation supérieure en comptabilité, ce riche businessman (travaillant surtout dans d'importation des céréales) a utilisé tout au long sa campagne deux types de discours: soit se présentant comme un (riche) homme lié au monde du travail et des affaires, parfaitement encadré dans la “vie moderne” (avec des intérêts professionnels que bascule entre l'Afrique de l'Ouest, le Golfe Persique et le Nord de l'Europe), soit valorisant aussi son encadrement tribalo-généalogique (avec un rattachement direct au patriarche fondateur de la tribu). Pendant les dernières années, cet « homme de bien » (Haenni 2005: 313-4), a commencé à placer ses vastes ressources dans son village natal, et trois de ses initiatives ont particulièrement changé la vie au village:

1. Transports. Jusqu'en 2005 il existait seulement un véhicule qui faisait la liaison entre le village et Nouakchott, avant que Bilgueitt offre deux véhicules au village, en rendant possible que ceux-ci entrent en concurrence avec le seul transport jusqu'alors existant, et diminuant considérablement les prix du transport.
2. Combustibles. En 2006 le désormais candidat Indépendant à la Mairie de Taguilalett inaugure une « station service » dans l'entrée du village, facilitant l'achat de combustibles.
3. Alimentation. Dans cette même « station service » le candidat a installé un four rotatif, facilitant la fabrication quotidienne de pain (baguettes).

L'impact de ces commodités dans le village a été considérable, et c'est indéniable que la communauté a pris en considération le caractère de celui qui les a mises en place. Ces trois projets, touchant des aspects fondamentaux de la vie au village, ne sont pas les seuls que M. 'Aref a effectués, et on doit ajouter encore l'édification d'une nouvelle mosquée et des divers dotations destinées à différentes familles dans le besoin.

L'expression Bilgueitt qui fait office de surnom pour ce personnage est évidemment

une appropriation Hassâniyya (le dialecte de racine arabe de Mauritanie) du nom de celui qui été "l'homme plus riche du monde": le Nord-Américain Bill Gates. En tant que terme opérationnel dans cette localisation Sahélienne, ce surnom ne rend pas justice au côté philanthropique du personnage originel, mais il est utilisé ici uniquement comme caricature de son énorme fortune et des possibilités conférées par l'argent pour concrétiser tous les objectifs. On verra dans quelle mesure la fortune personnelle de ce Bill Gates Sahélien sera suffisante pour garantir la victoire électorale, lui-même partant d'une expérience politique nulle.v

L'utilisation de ce surnom à Taguilalett nous permet de souligner de forme particulièrement illustrative les profondes altérations expérimentées pour une communauté renommée avant tout pour le savoir islamique de ses membres, mais qui semble actuellement touchée par des questions plutôt "mondaines". L'utilisation de ce surnom insère aussi ce petit village sahélien (et la qabīla) dans une perspective globale qui nous amène à réfléchir sur les nouvelles formes de définition identitaire. La valorisation statutaire d'un des plus influents membres de la communauté se fonde sur une référence d'origine Nord-Américaine (ou, plutôt globale), permettant de configurer des univers de référence que ne se limitaient pas à un espace restreint (local ou régional), mais s'appuient sur de vastes territoires identitaires incluses dans une « islamique sphere » (Salvatore 1997; Launay & Soares 1999; Salem 2007; Osella & Osella 2009), certes, mais aussi entre des figures du capitalisme global de matrice occidentale (Haenni 2005b).

Notons que les surnoms plus fréquents à Taguilalett reflètent, dans la plupart des cas, des figures d'origine arabe et d'expression religieuse sunnite, Bilgueitt étant le seul surnom d'origine nord-américaine identifiée sur place.vi Son utilisation pourrait discréditer le candidat à la mairie, en s'éloignant des plus "nobles" filiations arabes. Or, en considérant, comme nous verrons, le résultat du suffrage, on doit prendre ce surnom aussi avec affection, respectant le succès professionnel et le métier du candidat, en acceptant aussi l'exubérance avec laquelle celui-ci a disposé de ses ressources économiques pendant la campagne. Tous ces aspects confronte la description traditionnelle des personnages plus mémorables de la tribu, normalement les hommes, ou femmes, pieux, honorant la filiation tribale par sa dévotion et « saine » pratique islamique. Le fait que aujourd'hui c'est un personnage surtout lié au « monde des affaires » qui semble prendre une position privilégiée au sein de la tribu constituera une altération dans le cadre des chefferies locales, marquant une profonde reconfiguration des formes de légitimation tribale.

Suivant de près Patrick Haenni (2005), j'aimerais reprendre ici (dans un contexte musulman très différent) deux des notions que cet auteur applique dans la description des notables (de quartier) Cairote qui me semblent pertinentes pour l'encadrement de notre personnage Sahélien: 1) l'équilibre entre le prestige familial passé et le succès acquis dans l'approximation de « ces gents » aux sphères étatiques;vii 2) l'existence d'un « esprit de corps » (notons que ça c'est la traduction française du concept de 'açabia), un entourage de notables qui l'accompagne de près. (voir aussi Hamoudi...)



Il se trouve que a Taguilalett M. 'Aref est en fait accompagné, par exemple, par l'ancien maire (avec la fille duquel il est marié), et pour une large majorité des « cadres » du village (le directeur de la Télévision Nationale Mauritanienne, quelques anciens ministres, des médecins, des professeurs...). Cet ensemble de notables partagent le succès professionnel (et financier), se compose de bons interprètes, fidèles et gagnants, d'un modèle récent d'état dans lequel ils opèrent confortablement. L'élément commun liant cet ensemble hétéroclite semble être le succès (économique et statutaire) de son abordage du champ étatique.

Si ses éléments me semblait s'évidencer au long des derniers jours de la campagne, d'autres débats, peut-être plus chères à un anthropologue, prenait aussi de la place dans le champ politique villageois. J'ai essayé donc de confirmer s'il y avait quelque concordance entre la place généalogique du candidat indépendant au sein de la tribu (descendant direct du patriarche et éponyme tribale) et sa présente qualification comme personnage fondamental du village.

### **Formules généalogiques de légitimation identitaire**

J'exposerai à présent les différentes formules de légitimation identitaire dépendantes des généalogies des Awlād Sidi al-Valli, en me concentrant toujours dans l'encadrement du candidat "Indépendant" dans ce tableau. La présentation de ces données, liées encore à la fondation de la tribu, suggère une autre lecture des cadres politiques et des ces interlocuteurs contemporains. Si apparemment divergent des aspects discutés plus haut, elle peut justifier de façon exemplaire le cadre de ses rapports, lequel, sans nier l'expression tribale, la reconfigure sur des nouveaux cadres opératifs.

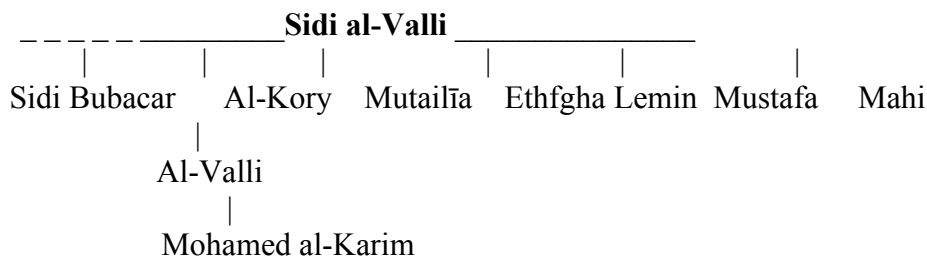
Surpris, comme je le disais, par l'exubérance des expressions contemporaines du jeu politique, et par la prépondérance du candidat « Indépendant » (personnage jusque-là inconnu de la récente histoire politique du village), j'ai - défaut de formation! - questionné les acteurs de cette discussion sur leur ascendance. Et, cette fois sans surprise, j'ai rapidement constaté que le candidat « Indépendant » se plaçait directement dans les généalogies fondatrices de la tribu, en franche proximité lignagère avec le patriarche Sidi al-Valli. En creusant davantage, j'ai confirmé la présence de ce niveau analytique dans le cadre de cette élection, confiant de ne pas imposer une norme anthropologique sur un univers, possiblement, déjà éloigné de ses narratives. La présentation que je suggérerais ne veut pas de tout se faire définitive sur les mécanismes d'expression tribale (qui, eux mêmes, ne sont pas susceptibles d'une interprétation simpliste), envisageant tout simplement d'illustrer de forme équilibrée des différents ordres discursifs exposés dans la campagne électorale.

L'hypothèse selon laquelle les descendants directs du patriarche fondateur se trouvent

dans une position statutaire privilégiée au sein de la tribu sera, comme on verra, démentie, ou, tout de même, moins étendue, parce que fortement contestée par les revendications d'autres possibilités de légitimation statutaire dans l'espace tribal. Le « langage tribal », si présent, ne revendique aucune linéarité, et déclare l'affirmation différenciée de divers protagonistes de l'histoire du groupe, tous défendant des stratégies de légitimation personnelles, sans restreindre la tribu à un protagoniste fixe.

Sidi al-Valli, l'éponyme tribal, fut le père de 5 fils avec descendance connue jusqu'à nos jours, et Al-Kory, dans la plupart des versions, sera son premier-né. Al-Kory a eu seulement un fils de son premier mariage: al-Valli. Al-Valli, à son tour, est le père de Mohamed al-Karim. C'est à cet axe de filiation linéaire que le candidat indépendant se rattache: 'Aref (...) Ould Mohamed al-Karim Ould al-Valli Ould al-Kory Ould Sidi al-Valli.

#### Awlād Sidi al-Valli



Il est aussi généralement accepté qu'avec al-Kory la tribu s'est définitivement structurée (au XVIIème siècle), en s'approchant de sa forme présente (dans une définition historique faite parallèlement avec celle de l'émirat de Trarza, adaptant la formule statutaire bien connue selon laquelle les Awlād Sidi al-Valli resteraient « les marabouts » des successifs émirs).

Alors, la proximité « correcte » avec le lignage du patriarche se fait aujourd'hui en rapport avec les descendants d'al-Kory (qui, avec ceux de Mutailā, sont les seuls fils du premier mariage de Sidi al-Valli). La position généalogique qui encadre le candidat Indépendant valorise la clarté de sa filiation, conçue dans un patrilignage directement attaché à l'éponyme tribal. Mais celle-ci n'est pas, néanmoins, la seule formule de légitimation tribale, une fois qu'au sein de la tribu le rôle – déterminant, certes – de al-Kory ne consacre pas toutes les possibilités légitimatrices.

Il y a pour le moins 4 lignes de filiation qui défendent ces propres « pères » comme personnages fondamentaux dans la construction de la tribu, ainsi concourant entre eux dans

la prépondérance de ces éponymes: 1) Les descendants du « premier-né » al-Kory, où, comme nous avons vu, s'inclut le candidat Indépendant; 2) Les descendants de Sidi Bubacar, l'« architecte de la continuité de la tribu », et peut-être lui-même le premier-né de Sidi al-Valli; 3) Les descendants d'Ethfagha Lemin, celui « qui aura négocié la paix et la manutention d'un statut privilégié auprès l'Émirat»; 4) Les descendants des 3 autres fils de Sidi al-Valli (Mustafa, Mahi et Mutailīa) « morts comme martyrs dans la guerre ('sainte') de Sharbubba » (début de la deuxième moitié du XVIIème siècle).

Bien que la majorité des généalogistes énumèrent seulement 5 fils de Sidi al-Valli (avec descendance connue jusqu'à présent), la tradition orale fait toujours allusion à un sixième : Sidi Bubacar. Avant de mourir, Sidi al-Valli s'est lié à lui pour toujours, en l'incluant dans son héritage, le reconnaissant enfin comme son fils, ou, dans une autre version, dans un simple geste d'amitié pour quelqu'un qui était son plus proche disciple.

Mis à part le fait que Sidi Bubacar soit, ou pas, le fils de Sidi al-Valli (un sujet sensible qui continue à produire des querelles), son intervention après la mort de l'éponyme tribal est bien connue. Après le décès de Sidi al-Valli (1047 HG), sa mort était tenue secrète pendant quelques jours, jusqu'à ce que Sidi Bubacar persuade ses « frères » de l'erreur qu'ils commettaient. La tribu serait inquiète sur son avenir, à cause du difficile voisinage avec les arabes Maghvra. Sidi al-Valli, en raison de son prestige, était le seul à assurer la sécurité du groupe.viii

Sidi Bubacar, probablement plus âgé qu'al-Kory, aura alors dit aux fils de Sidi al-Valli que ceux-ci devaient occuper la place de leur père, en agissant précisément de la même manière que celui-ci (c'est-à-dire, en consolidant le modèle statutaire qu'il a établi). Sidi Bubacar devient alors, selon cette version, le vrai architecte de la tribu telle que nous la connaissons aujourd'hui.

C'est dans la continuité de ces événements qu'un autre personnage, Ethfagha Lemin, s'inscrit aussi comme « le vrai unificateur des Awlād Sidi al-Valli ». Etfagha Lemin aura assuré, comme le suggère Sidi Bubacar, la place de 'alim, et aura réussi à établir une paix durable avec les tribus Maghfra.ix Celui-ci sera ainsi le troisième «refondateur» de la tribu, et celui qui l'a effectivement incorporée au sein de l'Émirat de Trarza.x

Al-Kory et Ethfagha Lemin sont les seuls fils de Sidi al-Valli qui ne sont pas décédés dans la guerre de Sharbubba, étant ainsi considérés comme responsables de la stabilisation politique du groupe, leurs frères Mutailīa, Mustafa et Mahi (et ses enfants aussi disparus en combat) deviennent des martyrs (xaid), morts pour la plus noble cause (Sharbubba, un vrai « mythe » matriciel de la tribu, est généralement défendu comme une guerre pour l'expansion de la foi islamique dans les rives sud du fleuve Sénégal, recherchant aussi, dans la rive nord, à « éduquer » les « peu croyants » tribus arabes). Cet important argument contrarie directement la descendance d'al-Kory, et l'hypothèse qui vise la placer dans un niveau statutaire privilégié, en s'appuyant presque exclusivement dans la parenté comme discours de légitimation.

Le modèle tribal, considéré dans sa forme restreinte, c'est-à-dire en tant que groupe

de descendance unilinéaire affilié à un patriarche fondateur, n'est pas du tout suffisant pour la compréhension des débats légitimateurs qu'on vient d'exposer, et doit servir à complexifier des discussions électoraux. Même si dans ce texte on n'inclut pas les groupes rentrés dans la tribu par des liens non sanguins – alors qu'ils existent –, la simple lecture des descendants connus de Sidi al-Valli est suffisante pour montrer la complexité d'un modèle apparemment linéaire, mais qui devient intensément discuté, pris par d'autres arguments que la pure et simple filiation, ou certaines règles strictes de la parenté.

### **L'ordre contemporain (le tribal et le global)**

Bilgueitt sera respecté à Taguilalett pour diverses raisons, et ce n'est pas seulement son encadrement généalogique qui fait de lui un bon candidat. Il est, certes, estimé pour son indéniable liaison au patriarche de la tribu, mais la “pureté” de son ascendance, “la plus proche du patriarche” (si on la lie à un modèle chérifal dont la succession se comprend comme privilège du fils plus âgé), n'est pas, clairement, un idiome définitif dans sa valorisation intra-tribale. Comme on vient de constater, la linéarité de la liaison au patriarche de la tribu n'est pas la seule - ni la plus valorisée - forme de sustentation identitaire au sein du groupe.

Le succès de sa campagne, si lié à cet aspect, doit évidemment se rapporter aussi à d'autres caractéristiques, et particulièrement, à la manière « positive » dont le candidat « indépendant » soutient son rapport avec l'état et le monde commerçant contemporain. Le fait qu'il ait réussi dans le monde presque inconnu (au village) du business global, doit s'équilibrer avec ses liens généalogiques, et peut-être même surpasser ces derniers, dans le cadre du vote.

Néanmoins, avec le déroulement de la campagne électorale, le candidat indépendant comme figure tribale a commencé à occuper de plus en plus de place, en soutenant l'actualité analytique du débat tribal proprement dit qui, comme nous l'avons vu, se discute entre différents axes de légitimation tribale. Dans les derniers jours de campagne, des membres de l'RFD (traditionnellement bien implantés au village) commençant à anticiper leur échec, déclarèrent que ce serait probablement la tribu, et non « les partis », qui gagnerait l'élection. Et la tribu, j'écouterais dire, devait soutenir Bilgueitt, le candidat le mieux placé dans les sondages informels, refusant de briser l'unité tribale.

“Les partis politiques de Nouakchott étaient en train de diviser le village”, et il était impératif “de retourner à la tribu” en apportant l'aide massive à un des candidats, on a entendu dire. Ce débat, provoqué ou pas, par la propre candidature « Indépendant », a eu lieu quelques jours avant la votation, quand on devinait déjà qu'il était le plus fort candidat au poste de Maire. Pendant ce débat, seul le RFD n'abandonna pas la contestation en termes strictement politiques, n'interrogeant pas le rôle de la tribu, mais la qualité politique des

candidats.

Dans cette élection, bien que centrés dans un petit village de la région de Trarza, on perçoit clairement la confrontation de multiples éléments: Nouakchott évidemment, l'appareil et des « cadres » d'État, la tribu, les partis politiques et les différentes personnalités tribales... le "vieux" encadrement statutaire maraboutique qui se débat avec des structures professionnelles et statutaires bien différents de celles traditionnellement attachées à ce programme identitaire.

Si le débat classique intra-tribal venait encore à prouver son actualité, c'est aussi vrai que les partis politiques qui participent à cette campagne entretiennent des liens proches avec des structures de niveau national et même international. Mais finalement, et après avoir entendu les différents arguments esquissés par les candidats, les voix qui se manifestent de façon plus claire, défendent effectivement l'unification du village (et de la tribu...) sur une même candidature, limitant l'espace du politique « nouakchotois » face au poids du candidat « local ».

Voici peut-être une des conclusions à faire au sujet de cette élection, quoique pas uniquement la seule possible. Si le candidat indépendant représente une scrupuleuse réplique du paradigme de la reproduction de l'autorité tribale (fondée sur la linéarité de la filiation), le candidat gagnant marque aussi un coup très fort en faisant appel à des modèles classiques des chefs locaux. Il n'est pas un homme particulièrement pieux (mais non plus le contraire), ni une figure reconnue par ses mérites exceptionnels comme leader politique. Il peut tout de même représenter un vaste univers composant la première génération post-nomade en Mauritanie, de personnages encore liées à des univers « traditionnels » (ruraux), mais que arrive déjà à établir un rapport productif (et apparemment soutenu par ces communautés) avec l'appareil étatique et des systèmes socio-économiques aujourd'hui, plus que jamais, globalisés.

## Épilogue

Dans la nuit du 24 Novembre, 'Aref Ould Mohamed al-Karim, connu par le surnom de Bilgueitt, est déclaré vainqueur de l'élection municipale de Taguilalett, avec 64, 5% des votes. Sa liste a élu sept des onze conseillers municipaux (en comptabilisant 720 votes; le RFD a obtenu trois mandats, avec 290 votes; Bedil a élu un conseiller, avec 54 votes; APP a comptabilisé 45 votes lui empêchant l'élection de tout conseiller). À Jabr la liste Indépendante a obtenu la totalité des 120 votes disponibles.

En décembre 2007 j'ai visité une nouvelle fois Taguilalett, constatant qu'aucune des promesses électorales avait été implémentée par le nouveau maire: l'équipe de football continuait sans équipements et sans entraîneur; le dispensaire n'avait toujours pas de fonctionnaires permanents; l'école n'était pas encore renouvelée; la route liant le village à

Mederdra restée sans goudronner. On disait que c'était à cause de la crise financière globale, sentie surtout à New York, mais apparemment touchant aussi Taguilalett, à compromettre fortement les capitaux de M. 'Aref, désormais dans l'impossibilité d'injecter des fonds dans son village, où même de conserver les structures qu'il avait implantées auparavant à Taguilalett.

Sans rancunes, ses électeurs me disaient qu'il est redevenu «comme tous les autres». Ses véhicules de transport étaient déjà (et presque définitivement) en panne, la station de service n'a pu fournir de l'essence qu'une seule fois et le pain sporadiquement sort du four.

### **Bibliographie**

- Abu-Lughod, L. 1989. Zones of theory in the anthropology of the Arab world. *Annual Review of Anthropology* 18, 267-306.
- Armbrust, W. (éd.). 2000. *Mass mediations: new approaches to popular culture in the Middle East and beyond*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- As-Sa'd, M.A.M.W. 1989. Émirats et espace émiral maure. Le cas du Trârza aux XVIIIe-XIXe siècles. *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, 54, 53-82.
- Cheikh, A.W.O. 1994. Des voix dans le désert. Sur les élections de "l'ère pluraliste". *Politique Africaine* 55, 31-39.
- Cheikh, A.W.O. 1997. Les fantômes de l'amir: note sur la terminologie politique dans la société maure précoloniale. *The Maghreb Review* 22, 56-73.
- Cheikh, A.W.O. 2001. La généalogie et les capitaux flottants: al-Shaykh Sîd al Mukhtâr (c. 1750-1811) et les Kunta. In *Émirats et présidents* (eds) P. Bonte, É. Conte & P. Dresch. Paris: CNRS Éditions, pp. 137-61.
- Cheikh, A.W.O. 2006. « Nouakchott, capitale nomade? », In (org.) D. Retaillé *La ville ou l'Etat ? Développement politique et urbanité dans les espaces nomades et mobiles (Mauritanie — Sénégal — Inde, et retour)*. Rouen: Publications de l'Université de Rouen et du Havre, pp. 87-100.
- Cheikh, A.W.O. 2008. Transformations politiques en Mauritanie: les métamorphoses d'un "autoritarisme (modérément) compétitif". Sous presse.
- Choplin, A. 2008. L'immigré, le migrant, l'allochtone : circulations migratoires et figures de l'étranger en Mauritanie. *Politique Africaine*, 109, 73-90.
- Choplin, A. 2009. *Nouakchott, au carrefour de la Mauritanie et du monde*. Paris: Karthala.
- Cleaveland, T. 2007. Changements identitaires, émigration et colonialisme à Walâta, cité ancienne de Mauritanie. L'histoire politique des Lemhâjib. In *Colonisations et héritages actuels au Sahara et au Sahel* (ed.) M. V. Cervello), 69-122. Paris: L'Harmattan.

- Cooper, F. 2001. What is the concept of globalization good for? An african historian's perspective. *African Affairs*, 100, 189-213.
- Eickelman, D. F. & Piscatori, A. 1996. *Muslim Politics*. Princeton: Princeton University Press.
- Eickelman, D. F. 1998 (1981). *The Middle East and Central Asia: An Anthropological Approach (Third Edition)*. New Jersey: Prentice-Hall.
- Eisenstadt, S. N. & Roniger, L. (1984). *Patrons, clients and friends: Interpersonal relations and the structure of trust in society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ellis, S. 2002. Writing histories of contemporary Africa. *Journal of African History*, 43, 1-26.
- Haenni, P. 2005a. *L'ordre des caïds: conjurer la dissidence urbaine au Caire*. Caire/Paris: Cedej/Karthala.
- Haenni, P. 2005b. *L'Islam de marché: l'autre révolution conservatrice*, Paris: Seuil
- Hammoudi, Abdellah. 2001. *Maîtres et disciples: genèse et fondements des pouvoirs autoritaires dans les sociétés arabes*. Paris/Casablanca: Maisonneuve et Larose/Éditions Toubkal.
- Hanretta, S. 2009. *Islam and social change in French West Africa: history of an emancipatory community*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Launay, R. & Soares, B. F. 1999. The formation of an 'Islamic sphere' in French colonial West Africa. *Economy & Society*, 28, 497-519.
- Lesourd, C. 2006. "Au bonheur des Dames". *Femmes d'affaires mauritaniennes de nos jours*. Thèse de Doctorat en Anthropologie Sociale et Ethnologie. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Lindisfarne, Nancy. 2002. Starting from below: fieldwork, gender and imperialism now. *Critique of Anthropology* 22: 403-423.
- Marsden, M. 2009. A tour not so grand: mobile Muslims in northern Pakistan. *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)*, Special Number, S57-S75.
- McDougall, E. A. 1998. Research in Saharan history. *Journal of African History* 39, 467-80.
- Norris, H. T. 1969. Znaga Islam during the seventeenth and eighteenth centuries. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 32: 496-526.
- Osella, F. & Osella, C. 2009. Muslim entrepreneurs in public life between India and the Gulf: making good and doing good. *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)*, Special Number, S202-S221.
- Ould Sidi, M. 2007. *Rapport de diagnostic participatif de l'Association de Développement Communautaire (ADC) du village de Taguilalett*. Nouakchott.
- Poutignat, P. & Streiff-Fénart, J. 2006. De l'aventurier au commerçant transnational, trajectoires intermédiaires à Nouadhibou (Mauritanie). *Cahiers de la Méditerranée*, 73, 129-149.
- Roy, O. 2008. *La sainte ignorance: le temps de la religion sans culture*. Paris: Seuil.

- Salem, Z.O. A. 2007. Islam in Mauritania between political expansion and globalization: elites, institutions, knowledge, and networks. In B. F. Soares & R. Otayek (éd.), Islam and Muslim politics in Africa. Basingstoke: Palgrave Macmillan, pp. 27-46.
- Salem, Z.O.A. 2001. "Tcheb-tchib" et compagnie: lexique de la survie et figures de la réussite en Mauritanie. *Politique Africaine*, 82, 78-100.
- Salvatore, A. 1997. Islam and the political discourse of modernity. Reading: Ithaca Press.
- Soares, B.F. 2007. Islam in Mali in the Neoliberal Era. In B.F. Soares & R. Otayek (éd.), Islam and Muslim politics in Africa. Basingstoke: Palgrave Macmillan, pp. 211-226.
- Tapper, R. 1990. Anthropologists, historians, and tribespeople on tribe and state formation in the Middle East. In *Tribes and state formation in the Middle East* (eds.) P.S. Khoury & J.Kostiner. Oxford: University of California Press, 48-73.
- Taylor, R. 2002. L'émirat précolonial et l'histoire contemporaine en Mauritanie. *Annuaire de l'Afrique du Nord* 1999, XXXVIII, 53-69.
- Taylor, R. 2007. Le langage d'autorité politique et ses traductions en Mauritanie coloniale. Rois, chefs et émirs dans la région de la gebla (Sud-ouest) du XIXe siècle. In *Colonisations et héritages actuels au Sahara et au Sahel: problèmes conceptuels, état des lieux et nouvelles perspectives de recherche (XVIIIe-XXe siècles)* (ed.) M.V. Cervello. Paris: L'Harmattan, 205-34.
- Villasante-de-Beauvais, M. 2000. 'Partis politiques 'modernes' et factions 'néo traditionnelles': quelques réflexions sur la parenté, le politique et la démocratie au sein de la société bidân de la Mauritanie'. *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia* 12-14, 101-41.

## Notes

---

ii

Cette réflexion part, et ce partage, avec l'intelligence de Mohamed Ould Sidi, et avec la sympathie de M. 'Aref. Le titre de ce texte reprend, évidemment, l'œuvre *Le temps des marabouts* (David Robinson et Jean-Louis Triaud [éd.], 1987, Paris: Karthala). Une première version de ce texte était publiée en Portugais dans *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, n° 6, Agosto de 2008 (disponible dans le site: [http://www.uam.es/otroscentros/TEIM/Revista/sumario\\_reim6.htm](http://www.uam.es/otroscentros/TEIM/Revista/sumario_reim6.htm)).

iii

L'organisation tribale des Bidan n'est pas une incorporation d'un discours extérieur (colonial, par exemple), ou académiquement imposé (Tapper 1990; Eickelman 1998 [1981]), contrairement à ce que peut se passer dans sa tripartition statutaire (Cleaveland 2002; Taylor 2002).

iv

Située sur l'axe Mederdra-R'Kiz, avec des coordonnées géographiques N 17.02.204°; W 015.31.339°.



---

v

L'utilisation de ce surnom serait née parmi ses amis résidents en Nouakchott, et évidemment pas entre la population « bergère » du village. Mais, quoi qu'il en soit, le surnom est aujourd'hui bien connu au village.

vi

En fait, il existe un autre surnom d'origine nord-américaine à Taguilalett, se rapportant au plus vieux et méchant bouc du village, anecdotiquement surnommé de « *Rambô* ». Mais partout dans le pays l'appropriation populaire des noms de provenance Arabo-musulmane est très évidente, accompagnant de près les événements médiatisés. Au tour de Nouakchott on peut signaler des quartiers récemment appelés de Falujah, Dubai, Kufa, Basra ou Gaza (voir Choplin 2009).

vii

« Entremetteurs dans le rapport entre État et société plutôt que chefs de lignage » (Haenni 2005a: 133).

viii

À Taguilalett on fait toujours référence au tribut annuel d'un chameau fait par « les Arabes » (Maghvra) à Sidi al-Valli, valorisant ainsi le respect et la considération que les tribus Arabes émiraies gardaient pour leur patriarche éponyme.

ix

Etfagha Lemin a demandé aux disciples de son père qu'ils attendent sept jours pour sa réponse. Il s'est renfermé dans la bibliothèque de son père pendant ce temps, au bout duquel il c'est déclaré disponible pour occuper la place de '*alim*'.

x

Il nous reste comme preuve de cet engagement son mariage avec Fatma mint 'Ali ould Ahmed ben Daman, une des nièces de l'émir de Trarza.