

**L'HOMME**

**L'Homme**

Revue française d'anthropologie

154-155 | avril-septembre 2000

Question de parenté

---

## Système de parenté sahraoui

L'impact de la révolution

Sophie Caratini

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/41>

DOI : 10.4000/lhomme.41

ISSN : 1953-8103

### Éditeur

Éditions de l'EHESS

### Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2000

Pagination : 431-456

ISBN : 2-7132-1333-9

ISSN : 0439-4216

### Référence électronique

Sophie Caratini, « Système de parenté sahraoui », *L'Homme* [En ligne], 154-155 | avril-septembre 2000, mis en ligne le 18 mai 2007, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/41> ; DOI : 10.4000/lhomme.41

---

# Systeme de parenté sahraoui

## L'impact de la révolution

Sophie Caratini

*La RASD, c'est la somme de nos sacrifices  
le cumul de nos douleurs et de nos espérances,  
c'est l'addition de nos certitudes, le refuge de nos identités*  
Mohammed Sidati\*

**S**UR LA HAMADA de Tindouf, immense plateau calcaire de l'extrême sud-ouest algérien, l'un des endroits les plus arides du Sahara, 165 000 réfugiés<sup>1</sup> survivent, depuis 1975, avec l'aide du HCR et de l'Algérie<sup>2</sup>. Ces personnes constituent une partie de ce qu'il est, depuis trois décennies, légitime de nommer le « peuple sahraoui ». Légitime dans le premier sens, juridique, du terme, car la Cour de La Haye a statué en 1975 sur la question de la décolonisation du Sahara Occidental<sup>3</sup> et que l'Organisation des nations unies (depuis 1966) et l'Organisation de l'unité africaine<sup>4</sup> réaffirment régulièrement le droit des Sahraouis à « disposer d'eux-mêmes », c'est-à-dire en premier lieu à décider de leur avenir à travers un référendum d'auto-détermination<sup>5</sup>.

La lutte pour l'indépendance menée toutes ces années par le Front Polisario<sup>6</sup> s'est doublée d'une lutte de « libération », c'est dire que le combat militaire et diplomatique engagé pour la récupération des territoires anciennement colonisés

\* Cf. Zein 1987 : 65. La République arabe sahraouie démocratique (RASD) a été fondée le 27 février 1976 à Tindouf.

1. Ce chiffre est celui du HCR (Haut commissariat aux réfugiés) et il correspond au nombre de personnes recensées comme étant des réfugiés.
2. Quelques pays « amis », principalement Cuba et la Libye fournissent également une aide directe. D'autres octroient quelques bourses mais surtout participent à des actions humanitaires à travers un réseau d'organisations non gouvernementales, de comités de jumelages et de comités de soutien qui organisent l'accueil de groupes d'enfants l'été, l'envoi de matériel et de missions sur place, ainsi que le travail politique au niveau des villes et des États européens en faveur du référendum, etc. (Allemagne, Autriche, Belgique, Bulgarie, Espagne, France, Italie, Pologne, Suède).
3. Attribué à l'Espagne lors du Congrès de Berlin en 1884, le Territoire du Sahara Occidental a été déclaré, après une enquête réalisée sur le terrain en 1975, comme relevant de la résolution 1514 de la charte des Nations unies dite « Déclaration sur l'octroi de l'indépendance aux peuples et aux territoires coloniaux ». Depuis lors le statut du Sahara Occidental est celui d'un « Territoire en voie de décolonisation ».
4. Depuis 1982 la RASD est admise à siéger à l'OUA.
5. L'organisation de ce référendum a été retardé, depuis 1991, par la politique d'obstruction marocaine.
6. L'acronyme Polisario signifie Pour la libération de la Séguiet el-Hamra et du Rio de Oro.

par l'Espagne, et actuellement occupés par le Maroc, s'est accompagné d'une révolution sociale interne. Cette révolution avait pour objectif premier d'éliminer les obstacles structurels, facteurs de division hérités du passé qui avaient conduit, pensait-on, à l'échec de la résistance contre la colonisation, et pour fin ultime d'instaurer la démocratie.

L'originalité et la part de succès de l'expérience sahraouie tiennent à deux facteurs principaux. Le premier est le fait que les Sahraouis ont été regroupés dans une zone « concédée » par l'Algérie, dans un espace vide de toute histoire et de surcroît à l'écart des populations algériennes. Cet isolement, accentué par la non ingérence du gouvernement algérien dans les affaires intérieures sahraouies, leur a permis de s'organiser à partir de leurs propres idées, de créer leur propre système social et politique sans avoir à se plier à d'autres contraintes que celles de la sécurité et de la survie. Le second facteur est inscrit dans le projet sahraoui lui-même. Si les premiers fondateurs du Front Polisario se sont inspirés des modèles d'autogestion des révolutions algérienne et libyenne pour concevoir le cadre formel de leurs institutions, ce qui présidait à leurs décisions en matière d'organisation sociale et culturelle (et même militaire) était cette idée paradoxale qu'il leur fallait enraciner les idées importées de démocratie et de modernité dans le système de valeur bédouin. Pour les Sahraouis, il n'existait d'autre contradiction que structurelle entre le système « tribal » et la démocratie. Ils ont donc cherché à modifier la structure de la société bédouine au nom des valeurs de fraternité, d'hospitalité et de générosité qu'elle avait engendrées, ce qui les a conduit un moment à confondre les notions d'identité et d'égalité, à penser que pour être tous égaux, il leur fallait d'abord se convaincre qu'ils étaient tous « les mêmes ».

Dans une civilisation où prévaut l'idéologie du sang, être tous « les mêmes » revenait donc à repenser d'abord la filiation, puis à neutraliser, voire à contredire les stratégies d'alliance induites par les inégalités interlignagères inscrites dans ce système de filiation. Ainsi, pour fonder les prémices de la démocratie à l'intérieur de ses contours, le peuple sahraoui s'est-il efforcé de mettre en œuvre une politique qui tentait de circonvenir les règles de la filiation et de l'alliance dans l'espoir de parvenir rapidement à modifier les processus de la reproduction sociale, tant au plan des pratiques qu'à celui des représentations.

Pour saisir les effets de ces vingt-quatre années d'effort sur le système de parenté de la société des camps, il m'a paru nécessaire de revenir dans un premier temps sur la notion de « peuple » telle qu'elle a été comprise par les Sahraouis – mais avant eux par les élites arabes –, puis sur la notion de « tribu » également appropriée mais pour être rejetée par ces mêmes élites sous l'influence de la pensée occidentale, afin de comprendre les stratégies mises en place pour réaliser la mutation souhaitée. En second lieu, les limites et les modalités de cette mutation seront examinées au niveau des transformations apportées à l'alliance, transformations qui apparaissent tout d'abord comme une conséquence logique des modifications imposées au système de filiation, mais qui, en retour, et par le même effet de logique, agissent sur lui.

Qu'est-ce, ici, que la notion de « peuple » si ce n'est une arme politique ? Reconnaître l'existence de ce peuple, c'est accorder aux individus qui le composent le droit de construire une « nation » et d'exercer leur souveraineté sur leur « territoire national ». Ne pas reconnaître son existence, c'est lui refuser ces mêmes droits. Il y a donc, d'un côté, le Maroc qui revendique l'intégration au royaume de sa « province du Sud » et le retour vers la mère patrie des « tribus » sahraouies, ces cousins, ces neveux, ces fils égarés, et, de l'autre, le Front Polisario qui, de manière volontariste, tente depuis 1973<sup>7</sup> de faire de cette population d'anciens pasteurs nomades non seulement un peuple, mais un peuple exemplaire.

Pour les premiers dirigeants du Front, l'obstacle essentiel à cette mutation résidait en ce qu'ils ont appelé le « tribalisme », c'est-à-dire cette organisation particulière qui répartit les individus en groupes de filiation patrilinéaire hiérarchisés rivalisant par la violence<sup>8</sup> ou par la négociation<sup>9</sup> pour accéder aux ressources du pays<sup>10</sup>, et dont la reproduction s'effectue selon le modèle des sociétés segmentaires. Pour transformer leur population en peuple, les Sahraouis pensaient devoir profondément modifier cette structure organisationnelle, et pour ce faire anéantir, éradiquer, faire disparaître la « tribu » comme unité sociopolitique<sup>11</sup> de base. Le premier acte des jeunes révolutionnaires a donc été de supprimer le terme *qabila* (pl. *qabā'il*, « tribu »)<sup>12</sup> du vocabulaire, et surtout les noms propres qui désignaient les *qabā'il* du Sahara Occidental, comme si la suppression des mots recelait en soi le pouvoir de favoriser la disparition du phénomène.

Pendant une trentaine d'années, bien des anthropologues occidentaux ont, eux aussi, éliminé de leur vocabulaire le mot « tribu », lui préférant les termes en usage dans les langues vernaculaires. À côté du souci scientifique de ne pas réduire à une notion confuse un concept chaque fois différent, il y avait également là – du moins pour quelques uns – une prise de position politique. Nommer tribu une organisa-

7. Le 20 mai 1973, le Front Polisario publie un premier manifeste proclamant la révolution et le début de la lutte armée.

8. La violence était plus économique que politique, le but de la « razzia » étant d'affaiblir le rival en lui subtilisant du bétail et non de commettre des meurtres qui auraient risqué de mettre à feu et à sang tout le pays.

9. Les groupes les plus faibles pouvaient accéder aux terrains de parcours des groupes les plus forts en s'acquittant d'un droit de « protection », ou « tribut », sous la forme d'un don en bétail. Néanmoins, la priorité de l'accès aux ressources était acquise au plus fort.

10. Les terres désertiques, non vivifiées par la main de l'homme, ne peuvent faire l'objet d'une appropriation privée dans le droit islamique. La rivalité avait donc pour objet la priorité d'accès à l'eau et aux pâturages.

11. Depuis la colonisation, qui a imposé la fin des guerres intestines, puis avec la diminution du pastoralisme, les intérêts économiques communs qui unissaient fortement les membres d'une même *qabila* ont pratiquement disparu. Que l'entité « tribu » comme force sociale et politique ait survécu au système de production qui l'avait généré est en soi un phénomène à prendre en compte dans l'analyse de la reproduction sociale des sociétés arabes et du fonctionnement de l'État. Ce qui vaut chez les pasteurs en Mauritanie ou au Sahara Occidental vaut en effet aussi chez les ruraux et même parmi les grandes familles citadines de la plupart des pays arabes comme, par exemple, la Tunisie où l'on ne parle pas de « tribus » mais de Sfaxiens, Kairouanais, etc., comme on parlerait de « Lillois » ou de « Parisiens », mais avec des conséquences très différentes au niveau des stratégies de comportements et d'action.

12. Les termes arabes, classiques ou maures, sont translittérés selon les règles internationales ISO (R.233, 1961, F).

tion sociale était la connoter négativement, la situer implicitement dans une échelle de valeur commandée soit par une vision évolutionniste de l'histoire, soit par une vision ethnocentrique et hiérarchisée des sociétés humaines. Traduire *qabīla* par « tribu » était alors prendre le risque d'insulter la population étudiée, et rabaisser son génie propre à celui des « sauvages », quand bien même Claude Lévi-Strauss aurait donné leurs lettres de noblesse aux pensées de tous les « dits sauvages » de la littérature anthropologique. L'argument était d'autant plus fondé que les images d'Épinal de la tribu, réactualisées par le cinéma, propageaient davantage et sans ambiguïté cette association du mot et de la chose. À travers les westerns, par exemple, ou les péplums hollywoodiens, l'homme de tribu apparaissait sous les traits caricaturés de deux grandes figures de l'altérité, toutes deux rattachées au nomadisme : l'Indien d'Amérique du Nord et le patriarche des temps bibliques.

Sensibles à la littérature ethnologique (associée à la colonisation), comme à ces images diffusées à grande échelle par la télévision, les élites occidentalisées des nations arabes nouvellement décolonisées, qu'elles aient opté pour le modèle soviétique ou le modèle capitaliste, ne pouvaient que rejeter une assimilation de leurs populations à ces sociétés archaïques de mœurs ou d'esprit. Civilisation de l'écriture et de la cité, le monde arabe ne pouvait que résonner négativement devant cette confusion tribalisme-nomadisme-archaïsme dont l'image lui était renvoyée, quel que fut le rapport ambivalent qu'il entretenait par ailleurs avec ses propres références bédouines. Se tourner vers l'avenir au lendemain des décolonisations, se projeter dans les images futuristes de la modernité et du développement et construire des stratégies économiques, sociales et politiques tout entières dirigées vers cet idéal à atteindre, tel était le contexte qui avait également conduit la plupart des gouvernants et des intellectuels arabes à éliminer de leur champ de réflexion la notion de tribalisme. Sans pour autant faire de cette suppression un mot d'ordre<sup>13</sup>, ils s'étaient efforcés d'occulter les phénomènes pourtant bien réels auxquels cette notion s'était jusque-là référée. La généralisation de l'état civil, qui donnait à chacun une identité réduite à un patronyme, ainsi que celle d'une terminologie moderniste désignant les fonctionnaires locaux (cf. Mermier 1997) facilitaient également le rejet dans l'oubli de cette part de la réalité sociale, au point même d'aboutir, en particulier dans les grandes villes, à raccourcir la mémoire généalogique et à reléguer dans l'histoire les anciennes appartenances.

Cette élimination du mot « tribu » et de ses dérivés n'avait donc pas le même sens. Pour les premiers, jeunes anthropologues mais aussi géographes, historiens et sociologues soucieux d'objectivité scientifique et en rupture avec les idées coloniales, il s'agissait, en évitant de froisser l'autre, de lui donner la preuve qu'on le considérait comme un *alter ego*, de favoriser le dialogue, et en particulier le débat avec les intellectuels et les notables locaux. C'était aussi, peut-être, un des effets des idées de l'époque, généreuses, internationalistes et révolutionnaires, que de vouloir montrer ainsi que cet autre, au-delà des différences culturelles, était en vérité le même, et que nous étions tous des citoyens du monde. Pour les élites

13. Ce fut néanmoins le cas dans certains pays comme la Tunisie par exemple, l'Irak, le Yémen du Sud, etc.

arabes, l'enjeu n'était pas simplement relationnel, identitaire ou scientifique, il était plus directement politique et, en même temps, il recelait un immense espoir de libération collective, espoir qui avait germé, qui s'était construit à travers toutes ces luttes, longues ou courtes, sanglantes ou non, lesquelles avaient permis l'avènement des indépendances.

Mais sur quoi repose l'idéologie du tribalisme si ce n'est sur le discours de la parenté ? Quel est donc ce lien dont les uns et les autres essayaient de masquer l'importance, comme s'il s'inscrivait en contradiction avec l'idéal démocratique qu'il était (et qu'il est toujours) de bon ton d'affirmer, si ce n'est la connivence du sang ?

On connaît mal, en Occident, le détail des débats arabes sur la notion de tribu et leurs conséquences sur les politiques locales<sup>14</sup>. Approfondir ici la question m'entraînerait trop loin de mon sujet, d'autant que les Sahraouis n'ont pas directement participé à cette réflexion. Il était néanmoins important de signaler l'influence que ces analyses d'inspiration marxiste mais développées à l'intérieur du monde arabe ont exercé sur les premiers révolutionnaires qui, de retour des universités espagnoles ou maghrébines, instruits, donc, par ceux qui les avaient précédés dans la lutte<sup>15</sup>, entreprenaient une vaste campagne de sensibilisation politique dans les petites villes du pays et au sein des campements nomades. Conscients du rôle stratégique du langage dans les instances internationales, ils s'efforçaient déjà d'introduire dans les esprits la notion de peuple sans trop dévoiler le projet de réformes internes auquel ils l'associaient. Les mots d'ordre qui devaient aboutir au soulèvement général étaient en substance : « Nous sommes Sahraouis avant d'être les fils d'untel, nous avons un territoire national avant d'avoir des terrains de parcours ou des propriétés foncières, et surtout nous ne sommes pas (ou plus) un agglomérat de tribus alliées devant l'ennemi, mais un peuple, face à d'autres peuples, partant légitime dans ses aspirations. »

En arabe moderne, le mot *ša'b* (« peuple ») se réfère à des réalités diverses. Au Maghreb, la genèse des peuples (reconnus actuellement comme tels) est intimement liée à la période de lutte contre la colonisation, puis aux conditions d'émergence de l'État-nation. Au Moyen-Orient, la connotation est plus complexe puisque le terme était couramment employé dans les années 60 par ceux qui refusaient le projet nassérien de nation arabe, donc l'idée même de l'État, ou du moins du grand État arabe. Cette contestation était marquée dans les discours par l'opposition « le peuple arabe »/« les peuples arabes », qu'on retrouvait également dans l'opposition « communauté arabe »/« communauté des peuples arabes » – le terme de communauté (*umma*), renvoyant ici implicitement à la communauté des croyants. Ainsi l'usage du terme de « peuple », lorsqu'il ne désignait pas l'ensemble des Arabes, faisait-il bien souvent figure de contestation en ce qu'il impliquait la reconnaissance des nations constituées au moment des

14. Sur ce plan les sources écrites arabes sont nombreuses et sous-exploitées par les chercheurs occidentaux. Il y a là un champ de recherche important pour les historiens comme pour les anthropologues.

15. Les difficultés inhérentes à l'enquête n'ont pas encore permis d'approfondir cet aspect de la formation des dirigeants du Front Polisario, qu'il serait important de développer pour reconstituer la genèse de la pensée politique des Sahraouis, et pouvoir analyser leur modèle de société et de gouvernement à la lumière de tous ces emprunts effectués tant en Orient qu'en Occident.

décolonisations et contredisait l'idée du panarabisme<sup>16</sup>. On retrouvait également cet emploi du mot *ša'ab* comme référence identitaire fédératrice chez ceux qui s'opposaient aux États locaux, comme les Kurdes, les Arméniens<sup>17</sup>, et bien sûr les Palestiniens qui ont été longtemps le *ša'ab* par excellence.

Cette idée latente de luttes menées à la fois contre un État considéré comme exogène et pour l'avènement de son propre État aurait pu suffire au Front Polisario pour rassembler les forces sahraouies. Pourtant, c'est plus au Coran (soit à l'arabe classique<sup>18</sup>) qu'il a préféré implicitement se référer – et donc à la filiation –, expliquant aux populations qu'être un *ša'ab* signifiait qu'elles allaient former ce qu'on appelle dans la langue locale une *'aṣaba waḥda*<sup>19</sup>, un seul groupe de parenté : *'aṣaba*, terme arabe, désigne en effet le lien de consanguinité agnatique, le pacte « naturel » résultant de l'idée de sang commun, et *waḥda* (*waḥida* en arabe), signifie un, au sens d'unique. Cette idée se retrouvait dans l'expression locale *'usma waḥda* parallèlement sollicitée pour mobiliser les anciens. *'Usma* désigne en pays maure la courroie de cuir tendue entre les deux piquets de la tente pour en maintenir l'équilibre, donc *'usma waḥda*, au sens figuré, symbolise l'unité organique, un corps lié par une destinée commune et dont les éléments n'ont d'autre choix que d'organiser ensemble leur défense. Le dicton populaire français « un pour tous, tous pour un » pourrait rendre l'intention implicite de cette formule, sous réserve d'y ajouter la connotation de consubstantialité – qui rejoint le principe de l'identité de sang – comme légitimation première de cet impératif d'unité. On voit donc que le discours « révolutionnaire » n'avait d'autre issue que d'essayer de traduire, dans les représentations locales, une représentation importée, et qu'il lui était difficile d'aller au-delà des références connues, non seulement pour des raisons pédagogiques, mais également parce que mobiliser les pasteurs en commençant par leur annoncer qu'on allait supprimer l'esclavage, par exemple, était courir à l'échec. Introduire l'idée de « peuple » dans le vocabulaire était un premier pas, même si le contenu du terme restait flou et n'était entendu par la plupart que comme l'extension du pacte de fraternité à toutes les *qabā'il* dont la cohésion était rendue nécessaire par la présence de l'ennemi commun. Il y avait là une tentative de dépasser l'idée de l'alliance intertribale, et même de l'instance supratriale. Répandre l'usage d'un mot inutilisé jusque-là signifiait en effet que l'alliance à réaliser était d'un type nouveau, qu'il s'agissait de créer un contrat de nature différente. Être « révolutionnaires » et parvenir à être Un n'était pas seulement s'unir, c'était accepter l'idée de l'égalité des groupes (on n'insistait pas trop sur l'égalité des individus) dans la lutte contre le

16. Tous les documents officiels, théoriques et politiques, tracts, etc., émis par les partis et gouvernements marxistes arabes se distinguaient ainsi par l'affirmation systématique de la référence aux peuples arabes.

17. Le phénomène n'est pas propre au monde arabe et musulman.

18. En arabe classique, le mot *šū'ub* désigne la plus grande division d'une tribu. La racine du terme recèle en outre l'idée de l'arbre et de ses ramifications.

19. *Aṣaba* désigne en arabe classique les collatéraux, parents mâles du côté du père (frères et oncles) et les parents éloignés qui n'ont pas de part assignée dans la succession et qui n'héritent que de la part qui échoit après que tous les héritiers ont obtenu leur part légale, c'est-à-dire également des membres du patrilignage. On notera que l'image à laquelle la racine du mot renvoie en arabe classique est celle du turban.

colonisateur espagnol et fasciste (un système dont chacun avait pu se convaincre qu'il était profondément inégalitaire), puis dans la guerre à venir contre le Maroc et la Mauritanie<sup>20</sup>.

Parallèlement, l'idée de « patrie » (*waṭan*) était introduite comme référence essentielle, une référence spatiale, notons-le, qui avait là encore pour objectif de pousser les individus et les groupes à transcender la référence généalogique. À l'identité construite sur l'idée du sang commun (et donc du temps de l'histoire), les révolutionnaires tentaient de substituer une identité se référant à l'histoire de l'espace, au sol, ce morceau de désert – lui aussi symbolisé par une image unique : celle de la carte – où s'entrelaçaient les territoires pastoraux.

Il y avait donc, dès le départ, une sorte de manipulation idéologique à l'œuvre dans le discours du Front Polisario, dans la mesure où cette acception moderne de la notion de « peuple » pouvait apparaître aux populations comme l'équivalent du concept de *qabīla*, une *qabīla* élargie à l'ensemble des groupes et des individus sahraouis. C'était bien, d'ailleurs, sur la base de la parenté, et donc de l'appartenance lignagère, qu'était convoquée la solidarité nécessaire au ralliement des forces, plus encore que sur l'idée d'un territoire commun, puisqu'étaient ainsi sollicités tous ceux dont on pouvait attendre le concours au nom de la connivence du sang, fussent-ils habitants des pays voisins (la Mauritanie, le Maroc, l'Algérie). De même, dans ces pays voisins, et en particulier les pays ennemis, cette appartenance notoire aux groupes de pasteurs, nomadisant jadis de manière permanente ou transitoire dans le Sahara Occidental, était également le seul critère retenu par les autorités comme par les particuliers pour reconnaître un Sahraoui (et donc le désigner comme suspect ou dangereux).

Pourquoi cette référence exclusive ? Parce que, pour la majorité d'entre eux, les Sahraouis étaient nomades. La colonisation espagnole du territoire avait certes permis le développement de quelques petites cités commerçantes, principalement le long de la côte, mais leur importance était restée mineure : la mise en exploitation du gisement de phosphate de Boucraa<sup>21</sup>, qui avait accentué le mouvement de sédentarisation des pasteurs provoqué par les premières implantations espagnoles, était récent (1970), de même que cette longue période de sécheresse des années 70-80 qui devait aboutir à la quasi destruction du cheptel camelin. Or ces pasteurs, du fait de l'aridité extrême de cette partie du Sahara – malgré les influences océaniques –, avaient dû adopter une nomadisation apériodique, c'est-à-dire non régulière, à l'exception des moutonniers de l'extrême nord qui ne s'éloignaient guère de la lisière septentrionale du désert. Les chameliers, quant à eux, oscillaient, selon les années, entre les pâturages de la colonie espagnole, ceux de la Mauritanie, du sud marocain, de l'extrême sud-ouest Algérien et même parfois du nord-ouest malien. Par ailleurs, il pouvait arriver que des Mauritaniens et, dans une plus faible

20. La Mauritanie, qui avait signé les accords de Madrid (accords clandestins partageant le Sahara Occidental entre le Maroc et la Mauritanie), se retira du conflit en 1979 après le coup d'État fomenté par des militaires proches des « gens du Nord », qui devait évincer le président Mokhtar ould Daddah puis aboutir à la prise de pouvoir de Khouna ould Haidallah, rattaché, par sa filiation, aux Sahraouis.

21. Boucraa est située à une trentaine de kilomètres de la ville d'El-Aïoun, la capitale de la province. Cet important gisement a été découvert en 1947, cf. Brenneisen 1998 : 32.

mesure, quelques groupes marocains, se risquent à faire pâturer leurs troupeaux à l'intérieur des frontières espagnoles. À l'inverse enfin, les segments les plus excentrés des principales *qabā'il* du Sahara Occidental ne nomadisaient presque jamais à l'intérieur des frontières alors que leurs appartenances leur donnait théoriquement le droit d'y résider en toute sécurité.

Or, dans l'esprit du lieu – et de l'époque –, il était impensable de dissocier, au niveau identitaire, ceux qui étaient par ici de ceux qui étaient par là ; seule l'appartenance lignagère faisait office de « carte d'identité », pourrait-on dire<sup>22</sup>. Et de fait on trouve dans les camps de réfugiés des familles entières qui s'étaient sédentarisées du côté mauritanien ou du côté marocain au moment des indépendances ou lors des dernières sécheresses. Certaines y sont venues spontanément pour combattre aux côtés de leurs « frères » et « cousins » et défendre le territoire commun, d'autres au contraire y ont été contraintes par les pressions (policières ou privées) subies dans « leur » pays d'origine – ou plutôt de résidence – dans les mois qui ont suivi les premiers affrontements.

Le problème est encore plus complexe si l'on prend en compte le passé lointain. S'il est de notoriété publique que le pouvoir marocain n'a pratiquement jamais étendu sa suzeraineté au-delà de l'oued Noun (encore a-t-il fallu la « pacification » française pour qu'il puisse s'installer définitivement à Goulimine, en mars 1934), personne ne peut nier l'intensité et la fréquence des relations entre le Nord et le Sud<sup>23</sup>. Le Sahara n'est pas une barrière<sup>24</sup> mais l'espace d'une intense circulation d'hommes, de marchandises, d'informations et d'idées. Or la Séguet el-Hamra, principal oued du Sahara Occidental, est une terre de convergence. C'est le point ultime de la conquête arabe, un pôle d'où l'on ne pouvait que repartir, un extrême. Dernière étape des caravaniers en provenance de l'Afrique Noire, c'était aussi la première, pour les pèlerins en partance pour La Mecque. À l'écart du monde sédentaire, la Séguet el-Hamra était en outre une zone refuge pour tous les dissidents, un désert propice au recueillement et aux miracles, une terre sacralisée par de nombreux tombeaux de saints, un lieu mythique. Innombrables, en effet, sont les groupes au Maroc, en Algérie, en Tunisie, en Libye et même au Moyen-Orient qui se disent originaires de la Séguet el-Hamra. Être « originaire », c'est être issu d'un homme – ou d'une femme pour les Touaregs – venu(e) de « là-bas » (on sait que la plupart des groupes arabes et berbères se donnent pour origine un étranger qui serait venu s'installer dans le pays). Pour les musulmans du monde arabe, ce là-bas est soit l'extrême Est (l'Arabie, le Yémen) soit l'extrême Ouest : la Séguet el-Hamra. Hassan II n'a donc pas eu grand mal à trouver dans

22. Pendant la période coloniale, et pour résoudre cette contradiction, nombre de nomades circulaient avec en poche deux, voire trois « cartes d'identité » (française, espagnole, puis mauritanienne, marocaine ou algérienne).

23. On trouve jusqu'en Mauritanie des populations qui reconnaissaient au sultan son titre de commandeur des croyants, fait que la propagande marocaine a utilisé, faisant volontairement la confusion entre l'allégeance religieuse et l'allégeance politique.

24. La partie occidentale du Sahara est celle où la traversée du désert proprement dit est la plus courte (500 km). L'arabisation des populations berbères, pratiquement totale au début du XX<sup>e</sup> siècle dans cette région, montre l'importance des flux non seulement commerciaux mais également migratoires que révèlent parallèlement les études historiques, linguistiques et archéologiques effectuées sur cette région.

son royaume, et en particulier sur ses confins méridionaux, des « Sahraouis » en quantité et convaincus de l'être. Lui-même ne se disait-il pas « cousin »<sup>25</sup> des Rgaybāt et autres 'Arusiyīn<sup>26</sup>, descendants, tout comme lui, du dernier des Prophètes ? N'est-ce pas d'ailleurs au nom de cette origine commune, de cette fraternité de sang, que quelques individus sont venus de très loin prêter main-forte aux combattants sahraouis de la première heure<sup>27</sup> ? Ainsi, tandis qu'à Rabat, on fomentait<sup>28</sup> des plans pour fabriquer des liens de parenté<sup>29</sup>, les Sahraouis, de leur côté, essayaient de s'en délivrer.

Dans l'urgence, alors qu'en octobre 1975 l'armée marocaine se préparait à franchir la frontière, les jeunes révolutionnaires du Front Polisario obtenaient des *šyūh* des *qabā'il* (ou « chefs de tribus »), et en particulier de ceux qui avaient un moment siégé en tant que députés aux Cortes espagnols) que soit fondée « l'unité nationale », à savoir non seulement l'alliance générale et la réunion de tous les Sahraouis en un seul et unique peuple, mais véritablement « l'abolition du tribalisme », la fin du « temps des tribus »<sup>30</sup> : désormais on ne serait plus ni frères, ni sœurs, ni cousins, mais « camarades » (*rafiq*, fem. *rafiqa* pl. *rifāq*<sup>31</sup>). Il s'agissait explicitement de mettre enfin un terme aux inégalités intertribales, interlignagères et infralignagères dont le concept de *qabīla* est porteur dans les sociétés pastorales du Nord-Ouest saharien<sup>32</sup>.

Imposé par la prise de pouvoir des jeunes générations, pouvoir que leurs aînés leur reconnaissaient solennellement, un nouveau pacte social était signé, par

25. Le terme de « cousin » ou « parent » utilisé par les francophones est la traduction de l'expression *wuld al-'amm*, fils de l'oncle paternel, un oncle qui peut être le frère du père ou le frère de n'importe quel ancêtre en ligne directe. La meilleure traduction serait donc « descendant d'oncle paternel ». L'usage de l'expression déborde très largement le cadre de la parenté *stricto sensu*, et connote alors un rapport social positif, une solidarité fondée sur « quelque chose » de commun (un même terroir d'origine par exemple).

26. Noms des principales *qabā'il* sahraouies se donnant pour chorfa, c'est-à-dire descendants du Prophète par sa fille Fatima.

27. Quelques cas m'ont été cités dans la Djéffara tuniso-libyenne.

28. Depuis 1986, Hassan II avait remis en usage la grande réunion annuelle des chorfa, cérémonie accompagnée de dons et contre-dons permettant d'identifier publiquement qui était (et donc qui n'était pas) cousin du Roi et descendant du Prophète.

29. Une enquête réalisée discrètement au Maroc, en 1990, m'a permis d'être le témoin d'une de ces « fabrications » ; la personne en question (on comprendra que je ne peux citer ni son nom, ni son statut, ni son lieu de résidence) m'ayant fourni la photocopie d'un arbre généalogique manifestement faux, à titre de preuve de ses origines sahraouies (et chérifiennes évidemment), dans l'espoir que je le publierais afin de corroborer ses dires et ses prétentions par un écrit « scientifique »... L'intérêt étant que le personnage avait tellement bien intégré son rôle qu'il s'était pris au jeu. Pour avoir passé près d'un mois avec lui à recueillir les traditions orales dont il était porteur, je crois pouvoir affirmer que sa sincérité n'était pas à mettre en doute.

30. Cette proclamation de l'unité nationale a eu lieu le 12 octobre 1975.

31. Contrairement aux pays du Maghreb où les termes d'adresse entre citoyens restaient ceux de la parenté, les Sahraouis ont préféré s'en dégager en adoptant l'expression « camarade », dont l'usage avait été introduit au Moyen-Orient par les marxistes arabes. Ce terme est probablement dû à Mohammed Sid Brahim Bassiri, dit Bassiri, premier militant nationaliste sahraoui formé en Égypte et surtout en Syrie dans les années 60. Bassiri fut arrêté par les autorités espagnoles le 17 juin 1970, au cours d'une manifestation anticolonialiste qui se voulait pacifique mais se termina dans un bain de sang. Personne ne l'a jamais revu.

32. Pour une analyse anthropologique de la société sahraouie précoloniale montrant que l'inégalité du système repose structurellement sur le modèle hiérarchique de la relation entre les frères, je renvoie à mes travaux sur les Rgaybāt (Caratini 1989b, 1989c).

lequel les aînés renonçaient à leurs droits comme à leurs privilèges sur les cadets, les hommes libres sur leurs esclaves et les hommes sur les femmes. Comme le critère qui permettait d'identifier – partant de légitimer – ces pouvoirs et privilèges était lié à la place sociale donnée à l'individu au moment de sa naissance, place désignée là encore par un nom, chacun consentit à ne plus dévoiler le nom de son groupe d'appartenance, à ne pas raconter l'histoire de son lignage et de sa *qabila*, et même à renoncer à transmettre ce nom et le récit de cette histoire à ses descendants. Impuissants à effacer d'un trait le contenu des mémoires, les Sahraouis affirmaient ainsi, et d'un commun accord, leur volonté d'exercer sur eux-mêmes une censure dont l'effet recherché était l'oubli. Oubli de leurs différends comme de leurs différences, oubli de leurs histoires, oubli de leur organisation « tribale », mais pas de leur culture bédouine, ou tout au moins des valeurs morales qui lui sont idéalement attachées et qu'au contraire ils considéraient comme leur seul bien commun<sup>33</sup>. Et là encore, pour compenser la perte d'identité que ce rejet du passé risquait de générer, ils ont parallèlement, et par un mécanisme diamétralement opposé, tenté d'empêcher l'oubli de ce qu'ils cherchaient à reconquérir : l'espace. Chaque camp et chaque quartier des camps de réfugiés s'est vu doté d'un nom correspondant à un lieu du territoire occupé par l'ennemi. Ainsi, pour pallier le déséquilibre identitaire causé par la perte d'une référence historique ont-ils donné à chacun une double référence spatiale, du moins pendant le présent de l'exil. La zone d'ancrage des camps, destinée à disparaître des mémoires au jour de l'indépendance, n'avait pas reçu de nom en propre.

De fait, on peut dire qu'au sein de la société des camps, et jusqu'au cessez-le-feu de 1991, chacun avait « oublié » ou fait mine d'oublier son groupe d'appartenance, ce qui favorisait incontestablement la cohésion de l'ensemble. La guerre a probablement joué un rôle clé dans ce phénomène, mais la présence d'un ennemi commun suffit-elle pour unir les hommes au combat ? On peut en douter si l'on se réfère à ce qui se passait à la même époque au Tchad, où les militants du Frolinat n'avaient pas réussi à faire taire leurs dissensions structurelles, au point que les chefs militaires ne pouvaient compter que sur leurs frères et cousins pour les suivre dans les combats<sup>34</sup>. Les Kurdes, également, n'ont jamais pu réaliser l'unité, et plus récemment les Touaregs ont fait la démonstration de cette même difficulté. Seuls les « peuples » qui ont accompagné leurs luttes pour l'indépendance d'un projet de révolution sociale interne et/ou dont les revendications territoriales correspondaient au dessin des frontières coloniales semblent avoir pu dépasser cet obstacle, comme les Érythréens ou les Palestiniens. La situation d'exil, lorsqu'elle ne se traduit pas par une diaspora, paraît de surcroît un facteur

33. Ces valeurs sont, en particulier, l'honneur, l'hospitalité, la solidarité, l'entraide, la droiture, le sens de la parole donnée, le courage, l'endurance, la sobriété, la patience, etc. Mais également l'amour de la poésie, de la musique, de la joute sous toutes ses formes ; le sens du verbe, le goût du panache et de l'élégance, le besoin de liberté et de mouvement ; la mixité sociale, l'image valorisée de la femme, l'art de la séduction, la courtoisie, la pudeur, une forme particulière d'humour, etc.

34. Les militants du Frolinat s'étaient ouverts de ces difficultés ainsi que de leur étonnement admiratif devant les résultats obtenus par le Polisario aux militants français qui soutenaient les deux causes, et auprès desquels j'ai pu recueillir ce témoignage.

des plus favorables, surtout s'il s'ajoute aux autres. Les Sahraouis cumulaient tous ces « avantages » : l'existence d'un territoire circonscrit par des frontières reconnues par les instances internationales et la concentration d'une partie de la population dans des camps de réfugiés, concentration propice non seulement à l'élaboration de la révolution sociale, mais aussi et surtout à sa mise en application immédiate. Un autre élément d'importance est le fait que les Rgaybāt, situés parmi les *qabā'il* dominantes du Sahara Occidental (du fait de leur origine prestigieuse, de leur passé guerrier et glorieux, de leur importance numérique et de leur rôle politique) ont été les partisans les plus ostensiblement hostiles à cette amnésie, n'hésitant pas à renoncer aux privilèges de leur statut, comme l'a montré El Ouali ould Mustapha Sayed, Rgaybi issu d'un lignage de renom, fondateur du Front Polisario devenu, après sa mort au combat en 1976, non seulement « martyr », mais aussi figure emblématique de la révolution tant pour les Rgaybāt que pour l'ensemble des Sahraouis. L'exemple donné par les jeunes les plus « nobles », la reconnaissance par les aînés de la supériorité politique de leurs cadets, que traduisait leur réel effacement de la vie politique, et enfin le rôle joué par les femmes dans la propagation des idées révolutionnaires ont transformé en défi le rejet du critère d'appartenance. Il en est résulté qu'effectivement, sur les champs de bataille comme dans la société des camps, chacun s'est plié à cet effacement – ou cette mise entre parenthèse – de sa mémoire généalogique.

Si l'ignorance des origines était impossible pour les anciennes générations, elle est devenue la réalité de la majorité des jeunes ; or, en vingt-cinq ans d'exil, cette frange de la population est devenue conséquente<sup>35</sup>. Les jeunes gens et jeunes filles interrogés, nés dans les camps, ont pu me donner les noms de leur groupe d'origine, de leur « fraction » et de leur famille, mais ils n'ont rien su dire de l'organisation générale de leur *qabīla*. Leurs difficultés étaient plus grandes encore en ce qui concernait les autres groupes ; ils avaient finalement retenu fort peu de choses, savaient à peine nommer quelques *qabā'il* et n'avaient visiblement aucune idée de la complexité des hiérarchies internes dont ils ne concevaient que les grandes catégories : les « nobles » (chorfa descendants du Prophète), les « Arabes » et indistinctement tous les autres, ceux qui n'étaient justement ni « nobles » ni « arabes ». Ils n'ont pas pu me raconter les mythes de fondation, comme l'avaient fait les jeunes Rgaybāt vingt ans auparavant, ni faire le récit de l'histoire des guerres intestines qui avaient abouti à la répartition des zones pastorales que la conquête coloniale avait figée. Enfin, ils se sont montrés à l'évidence incapables d'analyser les positions politiques que les uns et les autres avaient prises lors de la résistance à la conquête et pendant la colonisation espagnole. De plus, ce maigre savoir m'est apparu récent. Il s'est vraisemblablement constitué d'abord de

35. Ici encore un champ d'investigation devrait être ouvert pour analyser les mécanismes qui ont permis – et limité – l'ampleur des transformations de la construction identitaire des jeunes Sahraouis. Les difficultés d'accès au terrain m'ont empêchée d'observer le phénomène dans la durée et mes enquêtes récentes ne m'ont permis, dans un premier temps, que de reconnaître les effets les plus manifestes de cette amnésie. Le Front Polisario ne m'a autorisée à enquêter dans les camps de réfugiés qu'au lendemain de la publication de ma thèse et je n'ai pu effectuer mon premier séjour qu'en 1994. Depuis lors, le refus du CNRS d'autoriser tout travail en Algérie m'a contrainte à restreindre le rythme et la durée de mes missions.

manière sourde à la fin des années 80, lorsque des dissensions internes apparues entre les dirigeants du Front Polisario ont mis au jour les principales lignes de fracture potentielle, puis surtout à partir du moment où les commissions d'identifications de l'ONU ont commencé à diffuser à la radio<sup>36</sup>, en 1994, l'inventaire des personnes, familles, groupes et tribus recensés vingt ans auparavant par les Espagnols, ainsi que les noms des chefs de lignages correspondant, inventaire qui devait servir de base au travail d'identification des individus. Le jour de la diffusion radiophonique des premières listes reste en revanche gravé dans les mémoires des habitants des camps comme un moment de stupeur, car chacun s'est redécouvert une identité perdue, et surtout a découvert celle de son voisin. Le Front Polisario, dès les premiers mois de l'exode, s'était en effet avisé d'empêcher les réfugiés de se regrouper dans les camps sur des critères de filiation<sup>37</sup>. Seuls n'avaient pu être fondus dans l'anonymat recherché les anciens forgerons et les anciens esclaves. Les premiers parce que leur savoir-faire a été préservé, les seconds parce que la couleur de leur peau les rendait par trop visibles, même si le critère ne pouvait pas être retenu comme sûr (mais, en cas de doute, on trouvait toujours quelqu'un pour confirmer discrètement l'information).

« Le tribalisme est un crime contre la nation », tel avait été le slogan tracé au henné sur les murs de terre des premiers bâtiments des camps, slogan dont les réfugiés avaient dû s'imprégner et tirer quotidiennement toutes les conséquences. Et là, au su et au vu de tout le monde, les mots interdits étaient prononcés, les populations étaient sommées de répondre à l'appel, les anciens chefs de lignages étaient désignés, conviés même à témoigner devant les commissions de l'ONU. Ce crime contre la nation devenait le critère essentiel de la construction de la nation. Le scandale était inévitable. Mais un scandale qui dure maintenant depuis six ans est devenu une habitude<sup>38</sup>, or la liste des votants que la commission de l'ONU vient tout juste de clore est toujours contestée par le Maroc. Alors, tandis qu'au plus haut niveau l'on se dispute sur des appartenances (qui seules permettent de définir le corps électoral), les jeunes apprennent jour après jour à se familiariser avec cette face cachée de leur identité, et avec elle ils recouvrent le désir d'une position sociale différenciée, repèrent leurs cousins, identifient leurs alliés potentiels, comprennent, pour certains avec quelque retard, le sens des derniers événements (et en particulier les conflits politiques internes à la RASD), relisent leur société à la lumière du système de filiation et regardent l'avenir autrement.

Est-ce à dire pour autant que l'identité du peuple sahraoui aurait perdu de sa force ou de sa crédibilité? Certainement pas, mais on peut penser que l'idée citoyenne d'égalité absolue de chacun devant la loi qui l'avait rendue possible s'est dissociée de cet idéal d'indifférenciation qui domina de 1975 à 1991, c'est-à-dire

36. La plupart des foyers possède un poste de radio qui leur permet de suivre les informations pratiques, politiques ou de loisir diffusées par la Radio nationale sahraouie qui dispose d'un centre émetteur.

37. Une étude complète de la répartition des familles dans les camps serait nécessaire pour évaluer le degré effectif de mélange des groupes, et son effet dans la durée.

38. La diffusion des listes a été quotidienne jusqu'à la fin de l'identification des habitants des camps, soit juillet 1999.

pendant la guerre, soit un moment de l'histoire où ce qui prévalait dans la réalité – une réalité vécue quotidiennement – était l'égalité des combattants devant la mort. Il n'est pas de famille sahraouie qui n'ait perdu un ou plusieurs hommes, et il est probable que ce facteur de malheur personnel, au-delà de la cohésion nécessaire des hommes de toutes les *qabā'il*, a rendu tangible, tout au moins pour une part, ce sentiment d'indifférenciation. Étaient-ils identiques ou simplement égaux ? On peut se poser la question tant il est frappant de constater que si le paysage des camps de réfugiés est harmonieux, une harmonie créée par le fait que chaque famille dispose de la même tente et des mêmes petites constructions de terre, les cimetières, à l'inverse, recèlent une infinie variété de sépultures.

Si la filiation est un système de représentations qui participe à prédéterminer les rapports sociaux en ce qu'il situe les hommes les uns par rapport aux autres, qu'il les réunit dans des groupes agnatiques et les répartit en phratries et en générations, les effets concrets du modèle structural qui sous-tend ces représentations ne sauraient être compris sans l'examen de la circulation des femmes. On a vu que les Sahraouis, en refusant de prendre en compte le système de filiation, avaient essayé d'agir sur les rapports sociaux dans le sens d'une plus grande équité. Mais pour apprécier les conséquences de cette « révolution », il convient d'examiner maintenant les modifications apportées aux modalités de l'alliance et à ses stratégies.

### Le prix du mariage dans les camps de réfugiés

L'idéal démocratique imposait que soient donnés à la femme le droit de vote et le droit à la parole dans les assemblées. La réalisation de ce premier pas a été simplifiée par le fait que les hommes, tous mobilisés par la guerre, étaient contraints de déléguer une grande part de leur pouvoir décisionnel aux femmes. Celles-ci, en effet, n'avaient eu d'autre choix que de prendre en main l'organisation des camps<sup>39</sup>. En cela les Sahraouis reproduisaient (de manière élargie) le mode de fonctionnement de la société nomade, car ces responsabilités données aux femmes pour assurer la vie quotidienne ne modifiaient en rien la répartition traditionnelle des rôles<sup>40</sup>. Les hommes du désert, en temps de guerre mais aussi en temps de paix<sup>41</sup>, avaient coutume de se reposer sur les femmes de leurs campements (grand-mères, mères, sœurs, épouses et filles) pour régler les affaires courantes en leur absence. Ainsi la femme saharienne a-t-elle la réputation d'être beaucoup plus « libre » que la sédentaire. Marcher à visage découvert, prendre toutes les décisions tant pour la vie

39. La réalité de la vie des camps et les difficultés de circulation dans les zones libérées (donc dans les milieux masculins) m'ont amenée à recueillir plus d'interprétations féminines que masculines, et à observer la vie quotidienne des femmes plus que celle des hommes. Des enquêtes ultérieures devraient permettre de rétablir l'équilibre des données et de comparer les représentations masculines et féminines.

40. Les jeunes femmes ont appris le maniement des armes dans un but exclusivement défensif dans l'éventualité où la zone des camps serait attaquée. Aucune n'a été autorisée à participer directement aux combats.

41. Mis à part les enfants et les vieillards, les hommes ne restaient pas au campement dans la journée, ils s'absentaient même fréquemment plusieurs jours, soit pour s'occuper de leurs troupeaux, soit pour aller à la chasse, soit encore pour commercer au loin, rendre visite à un parent, participer aux assemblées politiques, etc.

domestique que pour l'élevage du petit bétail, veiller à l'approvisionnement en eau et en bois, donner des ordres aux bergers et recevoir l'étranger étaient pour elle choses courantes. Même si la dernière décennie a obligé bien des pasteurs à la sédentarisation, le passé bédouin des néocitadines n'est pas si loin, et elles n'ont pas eu grand mal à retrouver cette aisance dans la décision que seul l'exercice de la liberté (même relative) rend possible. Or la plupart de ces femmes étaient nées sous la tente, avaient connu la vie nomade, sauf peut-être les très jeunes. Bien sûr, il ne s'agissait plus de pâturages et la détresse était grande sur la hamada de Tindouf dans les premières années. Les début furent très difficiles : il fallut dans l'urgence bâtir des abris de fortune, soigner les blessés, lutter contre la maladie (et particulièrement les maladies infantiles<sup>42</sup>), éduquer et s'éduquer soi-même<sup>43</sup>. Pour ce faire, et avec l'aide du Polisario dont elles essayaient d'appliquer les mots d'ordre (priorité à la santé et à l'éducation), elles se répartirent les tâches, œuvrant sans relâche, et l'on peut dire que c'est à elles que les Sahraouis doivent ces étonnants « camps de réfugiés » d'une propreté absolue, dotés d'un jardin irrigué<sup>44</sup>, où pratiquement tous les enfants sont scolarisés, bien tenus, où chacun a un rôle à jouer, un travail à effectuer, une place définie ; des camps de réfugiés comme personne n'en avait jamais vus<sup>45</sup>. En cela, on peut dire qu'elles ont pris une large part à la réalisation de l'objectif initial de vouloir faire du peuple sahraoui un peuple exemplaire.

Mais à quel prix ? À l'angoisse de la mère, de la sœur ou de l'épouse dont l'homme était au front, les femmes sahraouies ont dû ajouter le chagrin de voir partir leurs enfants. Car, s'il a été possible d'aménager des écoles de fortune pour scolariser les plus petits, la priorité donnée à l'éducation imposait d'envoyer les plus grands – garçons et filles à partir de douze ans – à l'étranger, pour ne les retrouver que l'été, du moins pour ceux qui n'étaient pas trop loin. Non seulement séparées de leurs maris, les femmes sahraouies ont été privées aussi de la présence de leurs fils et même de leurs filles, et cela parfois pendant des années. L'état de guerre obligeant les garçons de plus de dix-huit ans à abandonner leurs études pour se former à l'art du combat, puis à rejoindre les zones militaires, les filles étaient encouragées à poursuivre loin leur instruction (la société avait besoin de médecins, d'infirmières, d'enseignantes, d'ingénieurs, etc.), et certaines sont restées dix, quinze ans loin des camps (beaucoup ont été formées dans les universités cubaines, d'autres en Libye, en Algérie, et plus tard en Espagne et dans les rares pays européens qui les ont accueillies). Depuis le cessez-le-feu de 1991, et malgré le maintien des forces mili-

42. En 1976, une épidémie de rougeole décima la plupart des enfants de moins de deux ans.

43. Beaucoup de femmes étaient illettrées ; or les étudiants d'origine guerrière refusaient d'enseigner. Quant aux lettrés issus des groupes maraboutiques, ils préféraient aussi rester sur les champs de bataille où ils espéraient acquérir le prestige du combattant que l'histoire ancienne leur avait refusé (cf. Abdhom 1998 : 39).

44. Pendant la guerre, cette agriculture irriguée destinée à fournir des légumes frais aux malades et aux vieillards était très active. Aujourd'hui, les jardins ne font plus l'objet de soins aussi attentifs, certains sont presque à l'abandon, la mobilisation des forces féminines (gratuites) pour la réalisation de grands ouvrages communs étant devenue plus difficile à obtenir.

45. Toutes les personnes habituées à visiter les camps de réfugiés de par le monde, qu'ils soient médecins, personnels des ONG ou journalistes, ont toujours été frappés par la propreté, le dynamisme et la joie de vivre qu'ils ont découverts, contre toute attente, dans les camps de Tindouf.

46. Le nombre des bacheliers est relativement peu élevé car le niveau de formation des enfants sahraouis des camps reste faible. Seuls les plus brillants d'entre eux parviennent au niveau de l'université.

taires sur le terrain, les garçons, quand ils sont bacheliers<sup>46</sup>, qu'ils en expriment le désir et qu'ils ont pu obtenir une bourse, sont autorisés à poursuivre des études supérieures, d'autant que le déséquilibre homme/femme provoqué par l'inégalité des qualifications s'est révélé à terme un facteur de tensions (et reste un sujet d'inquiétude dans la perspective de l'indépendance). Néanmoins, la grande majorité des hommes est encore cantonnée dans les zones libérées (entre la frontière et le mur de défense marocain), en formation militaire « permanente »<sup>47</sup> pourrait-on dire, car l'enlèvement du processus de paix fait craindre (ou pour certains, espérer) la reprise de la guerre.

Écartelée, la famille nucléaire n'a pas pu se construire. Malgré la prise en charge des prestations matrimoniales<sup>48</sup> par le Front, ou à cause de cette prise en charge, les divorces se sont multipliés<sup>49</sup>. Chacun est avant tout au service de la nation, les hommes en combattant (ou en se tenant prêts à combattre), les femmes en procréant et en assurant la survie de la société civile, et les enfants en étudiant à l'étranger. Déliée, telle est bien aujourd'hui la situation de la famille nucléaire, cette unité fondamentale de toute société. En un sens, on pourrait penser que l'objectif est atteint et que chaque individu-citoyen est maintenant libéré du poids de la tradition « tribale ». Il convient cependant de relativiser cette affirmation, car il est des conséquences que personne ne pouvait prévoir.

Pendant les quatorze ans années de guerre, le Front Polisario, anxieux de stimuler la natalité pour pallier (si l'on peut dire) les pertes que les combats faisaient subir à la population masculine<sup>50</sup>, avait encouragé les mariages. Quotidiennement confrontés à la mort et dotés de trop rares permissions (les hommes séjournaient dans leurs familles seize jours tous les six mois, rythme qui est passé à quinze jours tous les deux mois<sup>51</sup> depuis le cessez-le-feu), les combattants, à leurs passages dans l'univers féminin, étaient également avides d'unions. Si la monogamie restait la tendance dominante<sup>52</sup>, il avait été mis en place des Comités justice (constitués par

47. Il est intéressant de noter que depuis quelques années cette formation inclut des périodes d'apprentissage de la vie pastorale auprès des bergers. Le Front Polisario a reconstitué un cheptel camelin relativement conséquent, et il s'est rendu compte que la perte des savoir-faire en matière d'élevage (fondés sur la connaissance du désert autant que des besoins du bétail) pouvait représenter un handicap certain autant dans l'éventualité de la reprise de la guerre que dans la perspective de la paix.

48. La « dot » au sens d'obligation religieuse a été réduite au demi-dinar symbolique, mais le Front fournit au jeune couple le matériel nécessaire à son installation et pourvoit aux frais de la noce.

49. Théoriquement, le divorce doit être prononcé par l'homme : c'est une répudiation. Dans le cas où la femme souhaite la séparation, l'homme peut refuser de la lui accorder, ce qui ne l'empêche pas de contracter un second mariage. La femme se retrouve alors bloquée, dans l'impossibilité de se remarier. On a pu remarquer quelques cas de femmes ainsi immobilisées, mais en général les maris finissent par les libérer, cédant ainsi soit à la pression sociale (la femme se refuse à son mari et ne peut donc plus procréer), soit à la pression de sa propre famille, soucieuse d'éviter le déshonneur dans le cas où la « rebelle » aurait l'impudence (probable) de prendre un amant. Il faut savoir que le fait d'être une femme divorcée n'est pas dévalorisant dans la société sahraouie comme elle l'est dans les pays du Maghreb, alors que l'image de l'homme qui refuserait trop longtemps de libérer sa femme en serait ternie.

50. La croissance démographique était également un enjeu politique important.

51. Des permissions plus longues peuvent être obtenues lorsque la famille a besoin de la présence du mari, comme par exemple lorsque quelqu'un est malade, que les bâtiments en terre ont été détériorés par les intempéries et nécessitent des réparations, etc.

52. Chez les Sahraouis, comme dans la plupart des groupes maures, le droit coutumier permettait que le montant de la dot soit diminué en contrepartie de la promesse de monogamie du mari.

les femmes du quartier), chargés officiellement de préparer les festivités et de régler les (rares) querelles de voisinage, mais dont une des tâches essentielles était d'obtenir des parents (qui, eux, n'avaient pas perdu la mémoire des noms), qu'ils acceptent de donner leurs filles à des hommes extérieurs à la parenté<sup>53</sup>, et même, à l'intérieur de celle-ci, qu'ils renoncent à toute stratégie<sup>54</sup>.

J'ai montré, à l'occasion de mon travail sur les Rgaybāt, que la hiérarchie des lignages, fondée (en théorie) sur le numéro d'ordre de naissance des ancêtres de référence dans la phratrie d'origine, alimentait des stratégies matrimoniales diverses tendant, selon les cas, à reconnaître, refuser, accentuer ou tenter de neutraliser ces données inégales du système de filiation<sup>55</sup>. Le seul principe à retenir en l'occurrence pour le mariage dit « arabe » est probablement cette conséquence de la circulation des femmes qui fait des parents maternels les obligés de leurs neveux utérins et de l'ensemble des groupes de filiation auxquels ces neveux sont rattachés. On comprend, dans ce contexte, que l'alliance hypergamique soit perçue comme un idéal, tant par la famille de la femme que par celle de l'époux. Ce qui vaut pour les positions respectives des lignages dans la *qabīla* (dans le cas des unions que les anthropologues ont considérées comme endogames) sert de modèle aux relations entre les *qabā'il*. Celles-ci étaient, à la période précoloniale, hiérarchiquement réparties au sein de la société globale par des rapports de forces que venaient étayer, là encore, le discours sur la filiation : descendance du Prophète, des Arabes, des Berbères, etc. Il s'agit cette fois du rang donné à l'ensemble de la *qabīla* par la position de son ancêtre éponyme dans une représentation globale qui fait de l'humanité un immense patrilignage issu d'Adam et Ève<sup>56</sup>. Mais si la représentation est immuable et partagée par tous, les données locales de la filiation, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur de la *qabīla*, n'étaient pas figées<sup>57</sup> et ne pouvaient donc pas suffire à positionner relativement les groupes de manière stable. La mobilité des individus et même des lignages entre les groupes était plus fréquente qu'il n'y paraît au premier abord, et les origines elles-mêmes connaissaient d'étranges mutations<sup>58</sup>. C'est bien cette possibilité (ou ce danger) de la mobilité, masquée par l'apparente rigidité de la vision du monde lui servant de référence, qui donnait toute leur importance aux stratégies matrimoniales, même si elles requerraient parfois pour aboutir le travail de plusieurs générations.

La colonisation n'a guère modifié ce mode de fonctionnement. Elle a même contribué activement à sa reproduction en ce sens qu'elle a permis à certains individus ou familles d'occuper rapidement des situations enviables (aux niveaux éco-

53. Cf. Caratini 1989a, 1989c, 1995, 1996.

54. Ces comités ont été supprimés en 1995 quand les premières instances judiciaires ont été créées.

55. Analyse corroborée par les travaux de Peters (1967, 1981) en Cyrénaïque, au Néguev et au Sud-Liban, et par ceux de Ferchiou (1991) en Tunisie.

56. C'est à l'intérieur de ce lignage que les Arabes se placent comme Sémites (issus de Sam), descendants d'Ismaël, lui-même fils d'Abraham et frère d'Israël, désigné comme l'ancêtre des juifs dans la tradition musulmane.

57. L'intégration d'un individu ou d'un groupe à un autre lignage, ou même à une autre *qabīla*, par des procédures qu'on pourrait qualifier d'« adoption », était un phénomène fréquent à la période précoloniale.

58. L'histoire du monde arabe témoigne de ces moments où un groupe en expansion se fabrique une « fausse » généalogie de manière à rétablir l'équilibre entre sa position politique (acquise ou briguée) et son image sociale.

nomique et/ou politique) leur donnant la possibilité de modifier partiellement leur image sociale, et donc d'obtenir des femmes auxquelles ils n'auraient pu prétendre à la période précédente. C'est qu'en effet la répétition du sens des mariages non seulement permet d'acquérir des alliés (au sens premier de l'alliance, mais aussi au sens économique et politique, certains pouvant même apparaître comme des « clients »), mais elle sanctionne aussi publiquement un rapport hiérarchique. Le sens de la circulation des femmes était donc encore un enjeu dans la « Province saharienne de l'Espagne » et pouvait même être le lieu de toutes les audaces et de toutes les résistances. C'est dire la force idéologique, mais aussi les limites du système de filiation, partant l'importance de l'alliance dans la vie politique et sociale.

En temps de guerre et dans ce contexte révolutionnaire, alors que dans les camps le voisinage créait parfois des connivences aussi fortes que celles du sang, un relatif relâchement des stratégies matrimoniales a pu être constaté. Une plus large circulation des femmes, en particulier entre les *qabā'il* de niveau à peu près semblable (en regard des anciennes hiérarchies) a sans nul doute accentué le brassage originel de la population des camps et rendu perméables les groupes d'appartenance. Cet objectif de perméabilité a également influé sur la parenté de lait, laquelle avait pour double effet de resserrer les liens entre les parents de lait mais, par l'interdiction des unions qu'elle induisait *in fine*, d'empêcher également les mariages entre ces mêmes parents. Il a donc été fortement déconseillé aux femmes d'allaiter les enfants des autres, afin de laisser la plus grande ouverture aux unions futures. Malgré tous ces bouleversements, rien n'est venu altérer cette posture potentielle « d'obligé »<sup>59</sup> attachée au rapport entre les oncles maternels et leurs neveux utérins. Seule la disparition de cette obligation aurait pu réellement créer la « révolution » dans les rapports de parenté. Pour qu'elle disparaisse, il aurait peut-être fallu que puissent parallèlement s'inverser respectivement les attitudes relatives au rapport frère-sœur et au rapport époux-épouse dont Claude Lévi-Strauss (1958 : 56 *sq.*) a montré qu'elles faisaient système, or il semblerait que rien n'ait été modifié de ce côté-là, bien au contraire.

Il fut donc impossible aux Comités justice d'obtenir des parents (non seulement du père, mais aussi de la mère qui avait désormais officiellement le droit à la parole) – et surtout lorsqu'ils étaient âgés –, l'autorisation pour leur fille d'épouser un descendant d'esclave ou de forgeron. Lorsqu'il s'agissait de gens issus d'une *qabīla* prestigieuse, il leur était le plus souvent impossible d'accepter un gendre originaire d'un groupe à la réputation médiocre. Et si les militantes les plus actives venaient à bout des résistances et que la mésalliance était consommée, la jeune mariée subissait, de l'ensemble de sa parenté paternelle, de telles pressions qu'elle finissait tôt ou tard par demander à être répudiée pour avoir la paix. Il ne faut pas oublier que les maris n'étant pratiquement jamais là, le lien matrimonial restait très ténu, et les épouses se retrouvaient la plupart du temps

59. Certaines obligations peuvent être réduites aux seules attitudes affectives, lesquelles peuvent également avoir un caractère plus marqué de solidarité économique et surtout politique, tout dépend du statut des uns et des autres, de la réciprocité ou non du sens de l'échange des femmes entre les familles concernées, et de la position respective des lignages à l'intérieur de l'ensemble.

seules pour affronter les femmes de leur famille et surtout les vieux qui étaient, avec les enfants mâles en bas âge, les seuls hommes à séjourner de manière permanente dans les camps. La libération de la femme, ce droit qui lui avait été accordé d'épouser qui elle voulait, n'était donc pas absolu. Si elle avait effectivement acquis la possibilité de refuser d'être mariée contre son gré, il était encore – et il est toujours – inadmissible qu'elle ose se marier sans l'accord de ses parents.

À cela s'est ajouté un phénomène inattendu. En l'absence des hommes, les femmes, maîtresses des camps<sup>60</sup>, ont commencé à remettre en cause la patrilocalité – cette coutume qui avait été spontanément reproduite sans que personne n'y trouve rien à redire. Quitter ses parents (c'est-à-dire sa mère et ses sœurs) pour aller installer sa tente auprès de sa belle-mère et de ses belles-sœurs alors que le mari n'était jamais là, est progressivement apparu comme une contrainte insupportable. De leurs côtés, les mères privées de leurs maris et de leurs fils ont ressenti comme une douleur supplémentaire le fait d'être séparées de leurs filles devenues grandes et enfin revenues de leurs études. En outre, étant donné la fréquence des divorces et des remariages, la plupart des femmes avaient des enfants de pères différents qu'il fallait chaque fois arracher à leur grand-mère paternelle et que la nouvelle belle-mère ne pouvait pas accueillir avec la même affection que la première<sup>61</sup>. Dans la société sahraouie, où la distance et le rapport d'autorité est l'attitude obligée des parents paternels, la proximité affective de la grand-mère maternelle, qui, elle, avait l'avantage d'être commune à tous les demi-frères et demi-sœurs, est apparue psychologiquement indispensable. Alors, devant la difficulté de vivre et d'endurer toutes ces ruptures, et comme le versement de la dot, devenu plus symbolique qu'effectif (et de surcroît versée par le Front), ne venait même plus compenser l'obligation de la patrilocalité<sup>62</sup>, l'idée de la matrilocalité fit son chemin. Il fut d'abord acquis que la plus jeune des filles resterait auprès de sa mère pour ne pas la laisser « seule » ; puis toutes les femmes se mirent à refuser d'aller vivre auprès de leurs belles-mères et belles-sœurs. Petit à petit, elles imposèrent la matrilocalité comme norme. Une seule exception fut finalement accordée : lorsqu'une belle-mère vivait sans fille à proximité pour la seconder, on admettait qu'elle ait besoin d'une de ses brus pour l'aider dans la vie quotidienne et qu'il aurait été bien cruel de la priver de quelques petits enfants à choyer.

Ce désir de matrilocalité n'a pas rencontré d'obstacle majeur, au contraire, puisqu'il n'entravait en rien la fréquence des unions. De surcroît, il évitait à la femme divorcée puis remariée de chaque fois déménager, la première fois pour « retourner chez sa mère » et la seconde pour repartir chez son second mari (donc sa seconde belle-mère), etc. Ces déménagements étaient devenus gênants, car, en plus de la

60. Chaque quartier est dirigé par un commissaire politique de quartier et chaque camp/région a son *wali* (commissaire politique régional), généralement des hommes d'un certain âge, mais pratiquement tous les membres du conseil municipal et des assemblées régionales sont des femmes.

61. Les femmes fécondées en dehors du mariage étaient réunies dans un établissement construit loin des camps où elles étaient internées jusqu'à ce que l'enfant soit sevré, soit vers dix-huit mois. Elles ne pouvaient en sortir que si la famille avait trouvé un homme acceptant de les épouser, c'est dire que la politique nataliste n'avait pas pour corollaire la tolérance en matière de mœurs. Aujourd'hui la sévérité de ce système s'est relâchée et la plupart des familles s'opposent à cet internement.

62. D'après Testart (1996), l'une des fonctions de la dot en pays musulman serait d'obtenir par paiement le droit de contraindre la fille à venir s'installer dans la famille de son époux.

tente dressée au jour du premier mariage par la jeune épousée, celle-ci s'efforçait d'améliorer au fil du temps sa demeure en construisant une petite cuisine, un lieu d'aisance et si possible une pièce en « dur ». Or les habitations en « dur », qui sont faites de briques séchées, demandent un travail considéré comme épuisant par les femmes<sup>63</sup>. Déménager signifiait donc renoncer à ces éléments de confort acquis de façon si pénible et d'importance majeure pour la vie quotidienne<sup>64</sup>. La « circulation » des femmes entre les lignages des hommes s'est donc finalement traduite par une circulation physique des hommes dans l'espace des camps.

Il est également intéressant d'examiner l'évolution de la dot. On a dit que pour réaliser cette libération de la femme et du mariage, le Front Polisario avait cru bon de se substituer au mari en fournissant à la fiancée – avec le demi-dinar symbolique imposé par la religion – les frais de la noce et le matériel nécessaire à l'installation du nouveau foyer (auparavant couverts par le montant de la dot). Cette prise en charge des prestations matrimoniales par le Front, en plus d'encourager les unions, avait pour fonction de manifester publiquement l'égalité de traitement que le gouvernement entendait réserver à chacun. Mais en fournissant une pièce de toile à la femme, qu'elle devait coudre pour en faire son habitation, il reproduisait là encore un mode de faire coutumier qui n'était pas sans conséquences. Si la notion de tente, et donc d'habitat mobile, se voulait d'abord un symbole de la détermination des Sahraouis à ne pas s'implanter en territoire algérien, elle recélait aussi l'association nomade de la femme à la tente. De cette association découlait le fait que la tente était, et restait, la propriété exclusive de la femme quelle que soit l'issue du mariage, donc même en cas de divorce. Les traditions pastorales du Sahara Occidental (et de l'ensemble du monde maure) veulent en effet que l'homme non marié réside soit sous la tente de sa mère, soit sous celle d'une sœur ou d'une cousine proche divorcée (ou dont le mari est absent), soit encore, et le plus fréquemment, dehors. Ce don de la tente aux femmes condamnait donc les hommes de passage dans les camps à errer d'une tente à l'autre au gré de leurs mariages, la matrilocalité accentuant considérablement le phénomène. Jadis, l'homme était dans son campement, ou plutôt dans le campement de son père. Avec ou sans femme, qu'il dorme sous les étoiles ou à l'abri, il était chez lui. Désormais, il n'a plus de « chez lui »<sup>65</sup>. Il se retrouve ainsi non seulement sous l'emprise de sa femme mais sous celle de sa belle-mère et de ses belles-sœurs, et s'il n'a plus à subir la position d'intermédiaire parfois pénible

63. Depuis le cessez-le-feu, ces constructions se sont multipliées, et, avec le retour de la circulation de l'argent dans les camps, elles sont maintenant fabriquées contre paiement par des hommes désœuvrés (souvent de basse origine).

64. Le climat de la hamada est l'un des plus rudes du désert ; vents de sable, amplitude extrême des températures diurnes et nocturnes, hivernales et estivales rendent par moment la vie physiquement harassante. Face à de telles conditions climatiques, ces constructions fournissent un meilleur abri que la tente. De plus, pouvant être fermées à clé, elles permettent d'y ranger les quelques effets ou papiers considérés comme précieux.

65. Dormir dehors, c'était dormir dans le campement et à proximité du feu. Or, dans les camps de réfugiés, il n'est plus possible de se procurer du bois pour faire du feu, le désert environnant étant désormais totalement nu sur un rayon de 40 km. En outre, les camps ressemblent à de petites villes, il n'y a donc pas ou peu d'espaces extérieurs « privés », ou même semi-privés, comme le sont les alentours d'un campement nomade.

entre sa mère et son épouse, il est désormais seul contre toutes. Quant au beau-père, s'il est là (c'est-à-dire âgé), il contraint de surcroît l'époux à cette distance, réglementaire chez les Maures, qui oblige le gendre à se tenir systématiquement hors du champ auditif et surtout visuel du père de sa femme, ce qui, dans ce contexte de voisinage obligé, rend la vie quasiment impossible au mari. On peut donc dire que les situations sont inversées : ce n'est plus l'épouse qui est coincée, mais l'époux ; il est même encore plus coincé qu'elle ne l'était du fait que le système des attitudes n'a pas, ou peu, été transformé (les brus peuvent certes avoir quelques échanges avec leurs beaux-pères, mais d'une extrême retenue dans l'attitude, et elles ne sont pas obligées, comme les gendres, de se « cacher » en permanence). La position serait sans doute intenable si les hommes vivaient continuellement avec leurs femmes, mais comme ils ne font que passer et qu'un divorce est toujours à craindre, les beaux-parents font généralement attention à ne pas trop peser sur leur gendre pendant le peu de temps qu'il réside là, surtout lorsque le sens (hiérarchique) de l'alliance a comblé leurs vœux.

Depuis le cessez-le feu qui a permis une relative ouverture des camps, l'argent circule à nouveau parmi les réfugiés<sup>66</sup>. Ces dernières années, des petites boutiques ont même été ouvertes ici et là, chacun « bricole » comme il peut pour améliorer son ordinaire, et ceux qui en ont la possibilité ajoutent des sommes, parfois importantes, au demi-dinar symbolique donné par le Front pour la dot. À quoi est due cette réapparition de la dot ? Quelles sont les premières personnes à l'avoir réintroduite<sup>67</sup> ? Le principal argument vient des femmes : elles seraient lasses de la fréquence des divorces, lasses surtout de voir leurs enfants écartelés entre les familles paternelles (qui sont bien souvent des *qabā'il* différentes). L'argent donné serait donc un frein à la répudiation en ce que la somme versée rendrait plus difficile la conclusion rapide d'une seconde union. La dot permettrait en outre de rehausser le prestige de la cérémonie, la famille de la femme pouvant ainsi montrer à son entourage qu'il ne s'agit pas d'une mésalliance mais d'un « beau » mariage, tandis que celle du mari manifesterait son aisance et donc sa réussite<sup>68</sup>. On aurait pu s'attendre à ce que ce regain de la dot se traduise par le retour à la patrilocalité, ce qui corroborerait l'hypothèse d'Alain Testart, mentionnée plus haut, selon laquelle le montant de la dot est le prix à payer pour que la femme vienne vivre dans la famille de son mari. Mais il n'en est rien. La négociation qui s'établit entre les futurs époux et qui précède la conclusion du mariage a même intégré cette question de manière à ce qu'il soit clair, quasi contractuel, que le mari

66. Un apport important de devises a été introduit par les Sahraouis qui sont allés, à partir de 1991, en Espagne toucher leurs retraites d'anciens goumiers ou gendarmes (soit un pécule correspondant à quelque 15 à 20 années d'arriérés), dont une part a été investie dans des activités commerciales ou pastorales. D'autres subsides, plus ou moins réguliers, proviennent de l'aide apportée par des parents ou amis restés dans les pays voisins, ou même de petites communautés émigrées en Europe.

67. L'état actuel de mes enquêtes ne me permet pas de répondre de manière satisfaisante à ces questions. Je ne peux témoigner ici que des discours qui sont élaborés pour justifier cette reprise de la coutume.

68. Il est en effet important que les hommes fassent état de leur réussite, dans l'état actuel des choses, étant donné qu'en permission chez leurs épouses, ils sont pris en charge par leurs beaux-parents, du moins pour tout ce qui concerne les petits éléments de confort que l'argent permet d'ajouter aux distributions alimentaires qui restent équitables.

accepte le principe de la matrilocalité. Seules les rares femmes qui se marient sans le consentement de leurs parents vont s'installer auprès de leur belle-mère. Elles sont ainsi contraintes de manifester publiquement la rupture d'avec leur famille, l'éventuelle réconciliation ne pouvant se faire sans le divorce. La patrilocalité se voit donc associée à la mésalliance, à la désobéissance de la fille, donc à la « honte » ou, quand la belle-mère n'a pas de fille, au manque de chance.

Malgré l'insuffisance de mes données, je peux tout de même émettre l'hypothèse interprétative suivante. L'élargissement de l'aire matrimoniale de chacun à l'ensemble du peuple sahraoui – sous la seule réserve que le sens de la circulation des femmes respecte l'ordre hiérarchique des *qabā'il* –, élargissement qui s'est concrètement traduit par une nette augmentation des mariages exogames (au sens large de la *qabīla*), a donné à la patrilocalité une nouvelle signification. Du temps du « tribalisme », même si les femmes circulaient à l'intérieur des lignages, elles ne sortaient pas ou peu des limites d'une parenté qui était à la fois paternelle et maternelle (tout le monde étant descendant du même ancêtre éponyme, et donc de la même ou des mêmes femme(s) : l'épouse ou les épouses de l'ancêtre). La belle-mère était doublement une « cousine »<sup>69</sup> et, bien souvent, du fait de la répétition du sens des alliances, la femme retrouvait dans le campement de son époux des femmes de son propre lignage (une tante, une grand-mère, etc.). Ici, comme la révolution n'a que vingt-cinq ans d'âge, les femmes qui sortent de leur parenté *stricto sensu* sont les premières à s'en aller vivre auprès de familles qui jusque-là leur étaient « étrangères ». La belle-mère n'est alors pas une parente, et il faudra plusieurs générations (et la répétition du sens des alliances) pour remédier à cet état de fait. La matrilocalité imposée par les femmes et si facilement accordée par les hommes, pourtant soucieux de conserver leurs traditions nomades, serait donc une sorte d'effet paradoxal de la structure, une résistance générée par la logique du système devant le choc de la transformation subi par l'ouverture trop brutale de l'aire matrimoniale. On peut penser que la matrilocalité n'aurait pas pu être conçue comme une solution<sup>70</sup> ni passer si vite dans les mœurs si elle ne s'inscrivait de manière contradictoire dans la logique du système de parenté. L'abandon de la patrilocalité (soit celui d'une partie des pouvoirs de l'homme sur la femme) serait ainsi le nouveau prix du mariage, le prix à payer par les *qabā'il* pour devenir un peuple, prix que même une dot élevée ne pourrait racheter.



Il faudra sans doute attendre la résolution du conflit du Sahara Occidental, que la vie économique reprenne et que les rapports politiques et sociaux se normalisent pour pouvoir réellement mesurer l'impact de la révolution sur le système de parenté sahraoui, d'autant que les habitants des zones occupées par le Maroc sont restées à l'écart de ces transformations<sup>71</sup>. Les résultats du référendum

69. En arabe *bint al-'amm*, fille de l'oncle paternel, ou *bint al-'hal*, fille de l'oncle maternel (on a vu que le terme d'« oncle » ne précisait pas la génération).

70. Il faut rappeler que la matrilocalité était associée jadis aux mécanismes d'adoption et relevait de ce que la littérature anthropologique a appelé la « captation des gendres ».

71. Nous ne pouvons, pour l'instant, infirmer ou confirmer la rumeur selon laquelle, craignant .../...

– s'il a lieu<sup>72</sup> –, seront déterminants puisque seule l'indépendance permettrait à la RASD de développer ses propres conceptions de la démocratie.

Une conclusion provisoire peut être cependant risquée, du fait des dernières tendances observées dans la société des camps. En même temps qu'on voit apparaître des inégalités, certes légères<sup>73</sup>, le secret sur les appartenances est définitivement levé. Un discours autocritique, à l'inverse de celui qu'avaient imposé les premiers révolutionnaires, est maintenant émis par le Front Polisario et repris par tous : il est publiquement allégué que le silence, au contraire du but qu'il s'était donné, a provoqué en réalité plus d'appétences de savoir que d'indifférence, développé des curiosités malsaines, et que dire les choses est finalement moins nocif que de les taire<sup>74</sup>. Trop heureux, les vieux, dégagés de la pression de leurs cadets, peuvent enfin raconter leurs histoires, mais ils se heurtent à l'insouciance des jeunes qui, pour beaucoup, ont passé des années à l'extérieur et ne se passionnent plus guère pour toutes ces vieilles querelles, ce qui tendrait à montrer que le travail d'auto-censure de ces vingt-cinq années n'a pas été sans conséquences. Pourtant, et malgré le sentiment de gêne que le simple fait de nommer ses origines provoquait encore il y a deux ou trois ans, les langues se délient et la société sahraouie dévoile à elle-même ses composantes et sa diversité. Ce qui préoccupe désormais tout un chacun est cette grille de lecture donnée par le système de filiation des différentes *qabā'il* qui, à elle seule, permet d'embrasser d'un regard l'ensemble de la société et d'y situer son groupe, sa famille, et donc soi-même. L'image de soi, la place qu'on occupe, le rang qu'il faut désormais s'efforcer de tenir, le sentiment de fierté – ou d'amertume<sup>75</sup> – que l'on ressent à découvrir son appartenance, tout cela favorise une réappropriation de son identité propre. Une identité qui redonne à la vie quotidienne un sens qui s'effiloçait dans l'attente d'un référendum repoussé régulièrement depuis huit ans, paralysant toute forme de lutte collective. L'attente, l'immobilisme et l'enfermement de l'ensemble de la population des camps, tel est

---

de devoir donner leurs filles en mariage aux Marocains, les habitants des zones occupées privilégieraient un large « entre soi » sahraoui propice à la circulation des femmes entre les *qabā'il*.

72. À ce jour la plupart des votants sont identifiés et le référendum est prévu pour juillet 2000. Néanmoins, le Maroc ayant déposé cet été 60 000 recours (d'électeurs refusés), ce qui revient à demander une seconde session d'identification, la date du vote risque encore d'être retardée. Le Front Polisario a fait savoir de son côté qu'il ne saurait accepter un nouveau report de l'échéance électorale. La question de la reprise de la guerre est donc réellement posée.

73. Disparités économiques, dues à la circulation inégale de l'argent, ou quand le fait d'avoir un cousin ou ami « bien placé » dans les instances de la RASD permet l'obtention d'avantages comme une bourse, un passeport, la possibilité de voyager, etc., toutes choses rares et précieuses qui peuvent avoir des retombées même minimes au niveau du confort quotidien, améliorant un ordinaire qui reste le même pour tout le monde.

74. Le même phénomène peut être constaté dans la plupart des pays arabes, et en particulier, en Jordanie, au Yémen du Sud, et même en Irak où l'évocation de l'origine « tribale », prohibée entre 1971 et 1984, est devenue au contraire un sujet de fierté, provoquant en retour une grande effervescence dans la fabrication de nouvelles généalogies. Curieusement, c'est à peu près à la même période, soit au début des années 90, que les anthropologues français, et en particulier les chercheurs travaillant sur le monde arabe, ré-utilisèrent dans leurs écrits le terme « tribu » sans même plus prendre la précaution de le mettre entre guillemets (Bonte, Conte, Hamès & Ould Cheikh 1991). S'agirait-il d'un simple effet de miroir ? Les positions respectives des uns et des autres auraient-elles changé ? La question reste ouverte.

75. L'amertume ne signifie pas l'immobilisation. Chacun trouve toujours un plus petit que soi. D'autre part, connaître sa place exacte permet d'élaborer des stratégies adaptées : la mobilité vers le haut – par tous les moyens et en particulier la formation – reste l'objectif de chacun.

en effet le résultat des tractations politiques menées sous l'égide de l'ONU et qui, mois après mois, année après année, essoufflent la révolution.

Il était sans doute utopique de vouloir créer à l'intérieur du monde arabe un îlot de population totalement dégagé d'une idéologie inscrite au cœur de sa culture et de sa religion. Est-ce à dire pour autant que la « révolution » sahraouie n'a eu aucun effet, n'a « servi » à rien ? Certes non, car le temps des tribus est bel et bien révolu, il ne peut plus défaire ce que la guerre et l'exil ont créé. Le peuple sahraoui est désormais une réalité, il a sa propre histoire, ses martyrs et son mythe de fondation. Il est Un, au sens que les premiers militants ont voulu donner au mot *šā'ab*, c'est-à-dire qu'il est une *'ašaba waḥda*, un seul groupe de parenté à l'intérieur duquel les anciennes *qabā'il* ont perdu toute autonomie. Elles sont aujourd'hui à l'image des anciennes fractions de *qabīla* d'antan, « alliées » au sens figuré comme au sens premier du terme, puisque grâce à cet élargissement de l'aire matrimoniale chacune d'elle est maintenant en position d'« oncles maternels » vis-à-vis des autres, parfois réciproquement, parfois en sens unique. Même les anciens forgerons, même les anciens esclaves ont leur place dans ce système global puisqu'ils ne sont plus liés à une seule *qabīla*, mais sont eux aussi brassés par les alliances scellées entre eux, et surtout avec les autres. Si la tendance dominante des stratégies matrimoniales de cette *'ašaba waḥda* semble bien être l'échange généralisé, il est actuellement impossible d'appréhender le détail des stratégies ; il est en particulier difficile de savoir précisément comment la société résout le problème des femmes « en trop » que le mouvement provoque en haut de la hiérarchie, et quelle réponse elle apporte à celui des femmes « en moins » du bas de la hiérarchie. Il est possible cependant que ces questions soient sans objet, et que la fréquence des divorces et des remariages ainsi que le chevauchement des classes d'âge en matière d'alliance permettent à l'ensemble de trouver son équilibre dans le mouvement.

La révolution aura donc réussi à repousser la barrière de l'« endogamie » jusqu'aux limites du peuple sahraoui<sup>76</sup>, mais elle aura échoué dans son projet d'abolir les différences. Devant le constat et surtout la mise au jour de ce relatif échec, le Front Polisario ressent aujourd'hui la nécessité d'accélérer le processus démocratique pour que ces différences et ces identités de sang ne mettent pas en danger la cohésion sociale. Car, si les habitants des camps acceptent comme la volonté d'Allah le fait d'être nés ici plutôt que là, ils ne sont pas prêts à renoncer à l'égalité de droit. Seule l'élection libre et transparente d'un parlement et la séparation des pouvoirs pourra convaincre la population, plus que jamais sensible à sa diversité interne, de l'existence d'un véritable État, garant de l'intérêt général, au contraire d'un bureau politique concentrant tous les pouvoirs entre les mains des représentants des « tribus » dominantes. Il semble que les dirigeants du Front – qui ont vieilli, donc qui sont à leur tour des aînés peu enclins à laisser les jeunes

76. Les mariages à l'extérieur, en revanche, restent rares et suscitent la réprobation générale. Qu'ils soient le fait d'une femme ou d'un homme, ils sont toujours vécus comme une « perte », perte du sperme de l'homme, perte de la fécondité de la femme. Une étudiante sahraouie qui avait eu des enfants à Cuba d'un étranger (que sa famille lui interdisait d'épouser) s'est vue ramenée seule dans les camps par son frère qui avait auparavant contacté le géniteur et lui avait donné les enfants.

diriger – sont plus que jamais conviés par leurs cadets, comme par l'ensemble de la société, à faire la preuve, par l'exercice vigilant des lois républicaines, qu'ils ont toujours pour objectif cette égalité citoyenne dont ils avaient fait leur idéal<sup>77</sup>.

**MOTS-CLÉS/KEYWORDS :** Sahara Occidental/*Western Sahara* – organisation tribale/*tribal organization* – révolution/*revolution* – parenté/*kinship* – matrilocalité/*matrilocality*.

#### BIBLIOGRAPHIE

**Abdhoum Fadili ould**

1998 *L'émergence de la fonction publique dans l'État sahraoui. Le cas de l'éducation nationale*. Lausanne, Institut des hautes études en administration publique, mémoire.

**Barbier, Maurice**

1982 *Le conflit du Sahara Occidental*. Paris, L'Harmattan.

**Berramdane, Abdel Khaled**

1992 *Le Sahara Occidental, enjeu maghrébin*. Paris, Karthala.

**Boilley, Pierre**

1999 *Les Touaregs Kel Adagh. Dépendances et révoltes : du Soudan français au Mali contemporain*. Paris, Karthala.

**Bonte, Pierre**

1987 « Donneurs de femmes ou preneurs d'hommes ? Les Awlad Gaylan, tribu de l'Adrar mauritanien » *L'Homme* 102 : 54-79.

**Bonte, Pierre, ed.**

1994 *Épouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*. Paris, Éditions de EHESS (« Civilisations et sociétés » 89).

**Bonte, Pierre, Édouard Conte, Constant Hamès & Abdel Wedoud Ould Cheikh**

1991 *Al-Ansâb, la quête des origines. Anthropologie historique de la société tribale arabe*. Paris, Éditions de la MSH.

**Bontemps, Claude**

1984 *La guerre du Sahara Occidental*. Paris, PUF.

**Brenneisen, Christoph M.**

1998 « Les ressources exploitables du Sahara Occidental », *L'Ouest Saharien*. I. *États des lieux et matériaux de recherche*. Paris, L'Harmattan : 25-40

**Caratini, Sophie**

1989a « À propos du mariage "arabe". Discours endogames et pratiques exogames : l'exemple des Rgaybat du Nord-Ouest saharien », *L'Homme* 110 : 39-49.

1989b *Les Rgaybat (1610-1934)*. I. *Des chameliers à la conquête d'un territoire*. Paris, L'Harmattan.

1989c *Les Rgaybat (1610-1934)*. II. *Territoire et société*. Paris, L'Harmattan.

1995 « Du modèle aux pratiques : ambivalence de la filiation et de l'alliance chez les Rgaybat de l'Ouest-saharien », *L'Homme* 133 : 33-50.

1996 « Le rôle social de la femme au Sahara Occidental », *La Pensée* 308 : 115-124.

77. Depuis 1995 (IX<sup>e</sup> Congrès général du Front Polisario), le processus de séparation des pouvoirs s'est amorcé, un Conseil national (parlement) a été élu, lequel s'est attelé à un important travail de révision et surtout de développement de la constitution. Parallèlement, un système judiciaire indépendant a été mis en place, lui aussi occupé à la rédaction d'un code pénal.

Au moment où je rédige cet article, le X<sup>e</sup> Congrès général du Front termine ses travaux. On ne connaît actuellement que la composition du nouveau gouvernement et le résultat des élections parlementaires ; aucune information n'a encore été donnée sur les modifications structurelles envisagées – la préoccupation majeure restant la diplomatie internationale et l'organisation du référendum.

1998 « L'institution de la famille à l'épreuve de l'exil dans les camps de réfugiés sahraouis », *Insaniyat. Revue algérienne d'anthropologie et de sciences sociales* II (1) : 79-88.

**Caro Baroja, Julio**

1990 *Estudios saharianos*. Jucar, Madrid.  
1993 « Suenos o ensuenos? », *ABC* 10 (2).

**Dakhli, Jocelyne**

1990 *L'oubli de la cité: la mémoire collective à l'épreuve du lignage dans le Jérid tunisien*. Paris, La Découverte.

**Ferchiou, Sophie, ed.**

1991 *Hasab wa nasab : parenté, alliance et patrimoine en Tunisie*. Paris, Éditions du CNRS.

**Froberville, Martine de**

1996 *Sahara Occidental, la confiance perdue*. Paris, L'Harmattan.

**Gellner, Ernest & Charles Micaud, eds**

1973 *Arabs and Berbers. From Tribe to Nation in North Africa*. London, Duckworth.

**Gellner, Ernest & John Waterbury, eds**

1977 *Patrons and Clients*. London, Duckworth.

**Hodges, Tony**

1987 *Sahara Occidental: origine et enjeux d'une guerre du désert*. Paris, L'Harmattan.

**Kazimirski Biberstein, A. de**

1860 *Dictionnaire arabe-français*. Paris, Maisonneuve.

**Lévi-Strauss, Claude**

1949 *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris-La Haye, Mouton.  
1958 *Anthropologie structurale I*. Paris, Plon.  
1962 *La pensée sauvage*. Paris, Plon.

**Mermier, Frank**

1997 *Le cheikh de la nuit. Sanaa : organisation des souks et société citadine*. Arles, Actes Sud-Sindbad.

**Miske, Ahmed Baba**

1978 *Front Polisario, l'âme d'un peuple*. Paris, Éditions Rupture.

**Pazzanita, Anthony**

1996 *Western Sahara*. Oxford-Santa Barbara-Denver, Clio Press (« World Bibliographical Series » 190).

**Perregaux, Christiane**

1990 *Femmes sahraouies, femmes du désert*. Paris, L'Harmattan.

**Peters, Emrys L.**

1967 « Some Structural Aspects of the Feud Among the Camel-Herding Bedouin of Cyrenaica », *Africa* 37 (3) : 261-282.

1981 « Les prestations matrimoniales dans quatre communautés du Proche-Orient », in John Peristiany, ed., *Le prix de l'alliance en Méditerranée*. Paris, Éditions du CNRS : 75-96.

**Ruiz Garrido, Feliciano**

1991 *Selam alicum, Sahara amable*. Madrid, Servicio de Publicaciones del Estado Mayor del Ejército

**Testart, Alain**

1996 « Pourquoi la dot ici et là son contraire ? Exercice de sociologie comparative des institutions », *Droit et Culture* 3 : 7-35.

**Tubiana, Marie-José, ed.**

1995 *Le temps et la mémoire du temps*. Paris, L'Harmattan.

**Zein, Saad**

1987 *Les chemins sahraouis de l'espérance*. Paris, L'Harmattan.

**Zoubir, Yahia H.**

1988 « International Relations of the Western Sahara Conflict », *L'Ouest saharien* I. *États des lieux et matériaux de recherche*. Paris, L'Harmattan : 127-140

Sophie Caratini, *Système de parenté sahraoui. L'impact de la révolution*. — Dans les camps de réfugiés sahraouis, le Front Polisario a mis en œuvre, depuis 1975, une « révolution » sociale et culturelle destinée à transformer en « peuple » une population anciennement organisée en tribus. Les stratégies adoptées à l'encontre du système de parenté – désigné comme principal obstacle structurel à la mutation espérée – sont analysées à partir de l'examen successif des discours et des pratiques relatifs à la filiation et à l'alliance, tels qu'ils ont été développés dans la société des camps au cours de ces vingt-cinq années d'exil.

Sophie Caratini, *The Kinship System in Western Sahara: The Revolution Impact*. — In refugee camps, the Polisario Front has, since 1975, implemented a social and cultural « revolution » for transforming a population that used to be organized in tribes into a « people ». The strategies adopted against the kinship system – said to be the major structural obstacle to hoped-for changes – are analyzed by successively examining the discourses and practices related to descent and affinity as they have been developed in camps over twenty five years of exile.