

## Position de recherche

---

# **Uled Sidi Esh Sheykh Essai sur les représentations hagiographiques de l'espace dans le sud ouest de l'Algérie**

**Ahmed BEN NAOUM\***

---

La sociologie du pastoralisme, durant les années 1970, nous avait introduit à la connaissance des problèmes socio-économiques des nomades de la Steppe de l'Ouest de l'Algérie. La méthode quantitative, principalement, nous avait permis de connaître aussi bien les pratiques d'élevage que les techniques d'exploitation des pâturages. Cependant, l'épistémè développementiste qui animait, jusqu'à la fin de la décennie considérée, les Sciences Sociales dans le monde entier, ne permettait pas d'aller au

---

\* Docteur d'Etat en Anthropologie.

delà des corrélations statistiques et des commentaires qu'elles appelaient. Le retour au terrain et la relation nouvelle qui s'y est instituée, loin de nous permettre de compléter le savoir sociologique par un savoir du même type, nous a poussé à reconstruire l'objet de connaissance. De fait, les rapports des nomades à l'espace, à la matière, à eux-mêmes et à l'Autre, les rapports au monde invisible, passent par le langage et, d'une manière générale, par les représentations. Les processus de territorialisation accomplis pendant des siècles ont mobilisé, comme partout ailleurs, des moyens politiques et militaires. Or, la légitimation de l'appropriation de l'espace s'institue à partir d'un *dit* qui relativise la violence politique et guerrière et, en même temps, hypostasie la violence symbolique en s'assurant le monopole de la production du sacré.

Le dit des nomades sur eux-mêmes s'articule autour de deux formes d'organisation de la parole : *la toponymie et les récits hagiographiques*. De nous en être occupé, nous a immédiatement amené à élargir le champs des compétences scientifiques à l'anthropologie et à la linguistique d'abord, puis à la sémiotique, à la poétique, à la musicologie et à l'analyse littéraire dans les dernières parties de notre travail.

Dès l'abord, nous nous sommes rendu compte que le terrain appelait la construction d'une relation de laquelle disparaissait le volontarisme du questionnaire : il fallait se taire pour écouter et observer ; autrement dit, abolir la distance entre l'identité du chercheur et celle de son objet. L'enquête n'était possible qu'à cette condition, tandis que s'obtenait rapidement la légitimité du travail de recherche lui même. C'est à cette condition aussi que nous avons, de proche en proche, connu les meilleurs informateurs et les plus grands poètes du Sahara central et septentrional.

Il aurait été normalement attendu qu'en une synthèse finale, les acquis théoriques, méthodologiques et cognitifs de notre recherche, soient livrés au lecteur, afin qu'il en examine les titres de validité autant que la possibilité de les mémoriser comme la trace d'un parcours dont on ne peut retenir que les moments forts. C'est que nous avons clôturé le présent travail en annonçant une ouverture vers l'institution imaginaire de l'autonomie des sociétés et de

l'Etat. Ce faisant, nous reportions à plus tard l'exposé systématique de la démarche qui nous a guidé dans la recherche et l'analyse.

Pourtant, l'étape qui s'achève reste marquée par quelques convictions épistémologiques fortes et une problématique générale propre à la recherche dans le domaine de l'imaginaire. Quelles sont-elles, sachant qu'une méthodologie précise s'acquiert autant par la fréquentation du terrain que la réflexion universelle issue du domaine de l'Homme, et sachant aussi que c'est à la fin du procès de production des connaissances que les titres de validité scientifique sont livrés dans la plénitude relative de leur pertinence.

L'imaginaire, en faisant irruption dans la production sociologique, anthropologique et philosophique, reste une notion aux contours encore mal définis, malgré de nombreux et vastes travaux. Il nous semble, cependant, qu'il ne recouvre pas le domaine des représentations mais qu'il en fait partie.

Des représentations de l'espace dans le sud ouest de l'Algérie, nous avons principalement retenu celles qu'expriment la toponymie et le récit hagiographique, bien que dans la réalité du terrain, lorsqu'il signifie le sacré, le toponyme n'est rien d'autre que l'expression ultime du récit. D'un autre côté, étant toujours une représentation, il fonctionne comme le symbole ; autrement dit, il est présentification d'une absence, une présence sous une forme différente d'un événement, d'un être, d'une femme ou d'un homme évanouis dans le passé. A ce titre, il donne à voir et/ou à entendre une absence, en substituant un *dit* qui la représente ou une marque physique qui, de toute manière, est l'occasion ou le media d'une parole qui reproduit sur un autre mode l'absent. Il s'agira, alors, d'une représentation de représentation : le toponyme dit, dans la langue, le mausolée qui représente le Maître fondateur décédé à une époque indéterminée.

Or, les représentations sont généralement tenues de signifier en même temps que de désigner. Au delà de sa vocation déictique, le toponyme comme le symbole, n'a de sens que s'il est rapporté à l'ensemble du *système onomastique* duquel il fait partie. Les lexiques, aussi riches

soient-ils, ne disent rien d'autre que la signification strictement linguistique que la conventionnalité leur accorde. Rapportés à la parole de la société, ils se répartissent dans l'ordre de la signification que la parole sociale - l'imaginaire - construit autour d'elle même : "Ceux qui cherchent le sens des symboles regardent la source de lumière et se plaignent d'être aveuglés ; or, ce n'est pas la lumière qu'il faut regarder mais ce qu'elle éclaire..."<sup>1</sup>.

Mais, le noyau même du texte général, est le récit hagiographique dans sa multiplicité, sa variabilité et ses transformations. S'agissant de la mythologie générale d'Uled Esh Sheykh, deux voies méthodologiques et théoriques, non exclusives l'une de l'autre, s'ouvraient devant nous, dont la première n'était pas la plus facile : l'analyse structurale qui, malgré les nombreuses critiques qui lui ont été adressées, reste la voie presque royale de la mythographie. Mais elle exigeait, pour nous, un préalable téléologique issu du credo de son fondateur Claude Lévi Strauss qui écrit : « Chaque matrice de signification renvoie à une autre matrice, chaque mythe à d'autres mythes ? Et si l'on demande à quel ultime signifié renvoient ces significations, qui se signifient l'une l'autre, l'unique réponse que suggère ce livre, est que les mythes signifient l'esprit qui les élabore au moyen du monde dont il fait lui-même partie »<sup>2</sup>.

C'est dans cette conclusion que se noue la question de la démarche : si les mythes ou les récits se signifient et signifient l'esprit, le système qu'ils se forment se résout en un transcendantalisme sans sujet, c'est à dire, en une logique des qualités sensibles que Claude Lévi Strauss a parfaitement le droit de reconstruire et qu'il reconstruit, par ailleurs, avec le succès que l'on sait. Or, si l'esprit fait partie du monde, quel rapport au monde le langage construit-il, étant lui-même partie du monde ?

La question renvoie aux travaux d'ethnolinguistique des hellénistes français et notamment à ceux de Jean Pierre Vernant et de Marcel Detienne, comme elle procède de la méthode de Luc de Heusch sur les mythes bantou ; c'est cette seconde voie qui nous a permis d'éviter d'être aveuglé

---

<sup>1</sup> SPERBER, Dan.- Le symbolisme en général.- Paris, Hermann, 1974.

<sup>2</sup> LEVI STRAUSS, Claude.- Le Cru et le Cuit.- Paris, Plon, 1964.- p. 346.

par la source de lumière et d'orienter notre regard vers la scène que la lumière éclaire. Le traitement du récit, par choix méthodologique délibéré, s'il intègre d'une certaine manière l'analyse structurale, ne s'y arrête jamais. Le corpus lui-même ne se prête que peu à une démarche qui nécessite la collecte des récits de tout le nord ouest de l'Afrique et du Sahel subsaharien.

Au demeurant, s'interroger sur les représentations hagiographiques de l'espace, implique nécessairement de travailler non seulement sur les représentations et les lieux et les sites, mais aussi sur le langage qui rend compte de l'absence en la présentifiant. L'ambiguïté, indispensable pour le moment, garde intacts les termes de la problématique métaphysique de l'essence et de l'apparence, du signifiant et du signifié. Mais le langage du récit, le dit sur l'espace est à côté de l'apodicticité méthodologique du binarisme espace/temps. Toute la difficulté réside dans la tentative de penser un langage étranger au *cogito* mai qui réfère à l'espace en le signifiant, par un langage dont le moteur est justement la problématique de séparation du monde et de la pensée du monde. Si l'espace parle dans le récit qui le signifie, ce dernier parle dans l'espace qui le réfère. En définitive, la difficulté très anciennement signalée par les ethnographes, est de se donner pour métier de représenter dans un langage particulier des représentations de représentations.

C'est le cas du complexe symbolique que constitue un système de mausolée qui sont, à la fois des *topoi*, des toponymes, des anthroponymes et des récits hagiographiques dont il doit être rendu compte dans le langage des sciences de l'homme : « L'ethnologue (...) essaie d'accorder ce qu'il pense que les gens pensent avec ce qu'il pense que lui-même penserait s'il était vraiment l'un d'entre eux »<sup>3</sup>.

Il n'y a pas de récits exclusivement spatialisant, comme l'espace du récit n'est qu'une illusion des sémioticiens de la littérature. Le récit hagiographique ne se rapporte à l'espace que d'une manière incidente. La territorialisation est un effet du récit en tant que ce dernier est à la fois exprimé par un

---

<sup>3</sup> SPERBER, Dan.- Le savoir des anthropologues.- Paris, Hermann, 1982.

toponyme et un anthroponyme. Le récit est polysémique en tant qu'il institue les contrats sociaux à la manière du droit constitutionnel, les contrats de déférence entre communautés déférentes et communautés référentes à la manière des traités actuels entre nations, les contrats de compétence territoriale entre voies religieuses etc. ... C'est de toutes les virtualités symboliques - et elles sont nombreuses - contenues dans le récit, que fument les virtualités topologiques et spatiales, non seulement à travers des codes, mais aussi les systèmes de qualités sensibles, propres à signifier la territorialisation comme dynamique et pratique historiques, d'une communauté dont la mobilité et le mouvement ne se conçoivent pas sans la pause et le parcours sans l'ancrage dans les foyers de Sens fixes.

D'avoir tenté une généalogie des *textes* à partir de leur synchronie *in presentia*, n'a pas été sans problèmes non plus ; car, le dit présent de la communauté sur son origine, sur son passé, oblige à s'installer dans la durée, dans une temporalité qui est à la fois la temporalité syntagmatique du corpus dit *hic* et *nunc*, et l'efficace de la représentation elle-même. Répétons-le : la recherche n'a pas été à la découverte systématique de codes qui aurait associé des signifiants, c'est à la découverte des *systèmes* symboliques. Elle a suivi une série de vecteurs qui ne néglige pas l'analyse structurale, mais l'intègre au service d'une mise en correspondance topologique de la parole et des *topoi* en classant les récits selon le critère fondamental de l'avant et de l'après. Aucun Amérindien n'aurait jamais écrit les *Mythologiques*. De même, aucun nomade ne connaît l'ensemble des récits collectés ou non. Mais tous les nomades savent leur arbre généalogique et ses moments forts et classent les récits qu'ils connaissent selon l'avant et l'après, dans la matrice qu'est la chaîne des aïeux, remontant au fondateur et quelquefois jusqu'à Adam et Eve. L'arbre généalogique est la matrice ordonnée qui rend possible, pour nous, une reconstitution du procès de territorialisation effectif, c'est à dire, dans ses dimensions historiques, sociologiques et politiques, en classant les récits selon un avant et un après et en travaillant la scène historique qu'ils éclairent.

Quel plan raisonné avons-nous mis en œuvre ?

## **PROLIGÉRATION**

A la fin du XIV<sup>ème</sup> siècle et au début du XV<sup>ème</sup>, commence au Maghreb, une période de déstabilisation des Etats berbères par l'affaiblissement progressif des dynasties régnautes, notamment dans le royaume de Tlemcen. Les nomades dont la tradition guerrière se renforce n'ont jamais totalement accepté le contrôle des pouvoirs dynastiques sinon en monnayant leur appui. La chute des Zyanides de Tlemcen en 1525, entraîne un très fort mouvement de populations nomades et une anarchie que seuls les Ottomans pourront réguler, au fur et à mesure de leur mainmise sur le Maghreb central et oriental. Les communautés nomades appellent l'ordre et l'autonomie par le sacré à défaut de la régulation de la violence par l'Etat.

De fait, contrôler les espaces et les territoires de la mouvance, c'est contrôler d'abord les points de passage, les vallées, les cols que tiennent, par les villages fortifiés, les agriculteurs sédentaires de l'Atlas Saharien. Tenir les nomades, c'est d'abord instituer l'ordre chez les Oasiens. Les récits autant que la toponymie, relatifs aux forteresses et aux Maîtres fondateurs, correspondent aux performances et aux charismes des premiers aïeux qui s'y installent en y instituant, à travers la parole, un contrat social qui fait du gçar (fortresse) le noyau proligère de la territorialisation. Les représentations spatiales sont alors signifiées dans l'aire exigüe de l'oasis, à travers le contrat qui s'exprime par des qualités sensibles universelles. A leur tour, ces qualités sensibles signifient la source du pouvoir et sa légitimité par le haut et le bas, le ciel et la terre, l'horizontal et le vertical, le mouvement et la fixité, en abolissant l'espace et le temps humains. Les catégories spatiales, dans leurs oppositions binaires, correspondent termes à termes à des codes sociologiques, politiques et économiques qui se combinent pour fonder le pouvoir par l'évacuation de la violence. A cette étape, le lexique implicite des catégories spatiales, exprime avec force la source du pouvoir : ce dernier est légitimé par le sacré, et le sacré vient du haut, c'est à dire de Dieu.

## **SIDI ESH SHEYKH : LE BORNAGE AU PLUS LOIN**

C'est l'institution de la Voie religieuse qui permet par la fixation de sites sacrés, la sortie des villages oasiens fortifiés et définitivement acquis au Sens, pour circonscrire un territoire travaillé d'abord par la mouvance confraternelle chez les nomades comme chez les oasiens. Sidi Esh Sheykh fixe des moles depuis Marrakech jusqu'à Alger et, depuis la côte méditerranéenne jusqu'au delà de l'Erg Occidental. Récits oraux et hagiographie écrites utilisant deux langues différentes (Arabe maghrébin et Arabe classique), montent des contrats sociaux entre la Voie religieuse et les sédentaires. Les catégories spatiales expriment, alors, les premiers éléments d'orographie, d'hydrologie, et de limites de territoires, tandis que s'installe les premières grandes divisions géographiques : le nord céréalier, les Hautes Plaines steppiques et le Sahara. Les récits inventent la première terminologie géomorphologique que la sacralisation confirme.

Le Maître fonde, alors, le territoire nominal en brisant le monopole du Sens que détient le gçar et en ouvrant le nomadisme à l'appréhension du sacré. Les ermitages et les emplacements de sa zaouya, circonscrivent un espace nominal destiné à recevoir la communauté qu'il fonde. Ces nouveaux *topoï* sont les premiers et principaux moles autour desquels va se tisser la trame toponymique fondamentale. Le lexique renvoie non seulement à l'hydro-orographie mais s'élargit du bestiaire saharien et à l'anthropomorphisme. Les premiers déférents du Maître ouvrent une série de récits d'origine, et des rites qui balisent l'espace nominal de sites sacrés. Des itinéraires de pèlerinage s'érigent en marches analytiques qui constituent à la fois le foyer du Sens et le contrat de déférence. El Abyadh Sidi Sheykh est fondé.

Deviennent alors possibles les premières analyses structurales des récits, par lesquelles s'établissent des inversions symétriques entre déterritorialisation et reterritorialisation, l'espace d'expulsion se transformant en espace éminent au centre duquel on retourne constamment



## **L'ESPACE QUADRILLE ET L'OUVERTURE DU SAHARA CENTRAL**

Du foyer du Sens et du territoire éminent, se déploie progressivement un processus de développement de la toponymie qui tend vers le bornage au plus loin. L'anthroponymie devient de plus en plus fréquente dans le système de délimitation des territoires : les lignages fondés par les onze fils du Maître fondateur investissent les fleuves de l'Erg Occidental, capturent la confédération des Cha'anba et finissent par intégrer une partie du Tidikelt, les vallées du Tdmayt et le nord est du Hoggar. Désormais, les fleuves fossiles se parcourent et se *lisent* comme un arbre généalogique puisque de leurs embouchures à leurs bassins versants, se succèdent les sites sacralisés portant les anthroponymes des aïeux selon l'ordre ascendant. Le territoire se différencie et est divisé entre les fractions éponymes. Chaque anthroponyme constitue alors un toponyme désignant un site et chaque site est investi par un récit. Les récits se structurent en groupes de transformation qui réfèrent à la territorialisation relative. La plus grande extension du *territoire nominal* est ainsi réalisée.

## **LE MAGHREB DES MAÎTRES COMME LIEU COMMUN**

La toponymie forme un texte et un palimpseste, en dehors desquels, le toponyme n'a pas de sens. La mouvance nomade, comme pragmatique, marque l'espace pastoral d'un dit qui, à son tour, révèle aux communautés leur expérience passée du procès de territorialisation et des itinéraires de transhumance et de migration. Nommer c'est déjà classer, et les pasteurs nomades nomment pour savoir, pour classer, et pour délimiter.

Or, l'expérience de son propre territoire ne suffit pas. Par la voix, la *phoné*, par laquelle prend chair et sens le poème toponymique, l'aède - porte-voix et porte-parole de la communauté -, une expérience totale de l'espace peut être sue et vécue. Hors itinéraire géographique, il est parcouru tous les sites et les mausolées du Maghreb des Maîtres et tous les types de contrats en cours dans l'ensemble des communautés du Maghreb. Mais la voix est souvent transe.

Elle imprime au récit son rythme qui lui imprime le sien propre. Le récit comme la transe est scandé par un rythme ternaire propre, au corps au rite et à la danse. C'est alors que le récit rejoint le rite qui lui donne sens, non comme référent spatial, mais comme preuve matérielle par le rythme.

## **CONCLUSION**

Le récit par la voix, la voix par le rythme, le rythme par le corps, le corps par le rite, le rite par le récit... Peut-être aurons-nous fait se correspondre signifiante et signification par le rythme général qui anime la société nomade et au delà, toute société humaine. Signifiante et signification : La linguistique structurale n'ouvre pas sur une *praxématique*, c'est à dire, une science de la parole historique, effective des sociétés. La phrase est universelle. Le texte est singulier. Seul, il est porteur de la signification, du sens par lequel les sociétés construisent leur être-ensemble. Mais le texte est rythme - fût-il porté par la voix intérieure, par la lecture. Tout texte est donc voix, corps, action, vie.

Peut-être, enfin, aurons-nous, de ce point de vue, et au-delà des formes abstraites qui structurent le dit de soi sur soi, fait se conjoindre - par le travail sur le langage, la musique et la transe - le ciel des représentations et la scène humaine qu'il organise. Et si l'Histoire est aussi du rythme, comme le dit MENDELSTAM, alors ouvrons sur des sciences de l'homme dont l'objet serait les rythmes et scansion par quoi le sens s'élabore, et s'instituent les sociétés humaines.