

L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

194 | 2010

Des maisons et des pierres

La tribu comme champ social semi-autonome

The Tribe as a Semiautonomous Social Field

Yazid Ben Hounet



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/22373>

DOI : 10.4000/lhomme.22373

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 10 mai 2010

Pagination : 57-74

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Yazid Ben Hounet, « La tribu comme champ social semi-autonome », *L'Homme* [En ligne], 194 | 2010, mis en ligne le 05 mai 2012, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/22373> ; DOI : 10.4000/lhomme.22373

La tribu comme champ social semi-autonome

Yazid Ben Hounet

“**T**RIBU” appartient indubitablement à cette catégorie de concepts que Paul Veyne appelle sublunaires : usuels, généralistes, englobants, mais aussi de ce fait flous et faux¹. Cette réalité transparaît notamment dans la manière dont les anthropologues (pour ne citer que ceux-ci) ont abondamment usé et abusé du concept. Il fut ainsi utilisé pour les sociétés autrefois appelées primitives (comme le fait Max Gluckman)², les sociétés sans État, les groupes segmentaires (Evans-Pritchard 1940), les groupes et sociétés nomades et pastoraux... De fait, et comme le remarquent Ronald Cohen et John Middleton : « tribes are the most numerous and the most varied of political systems in the range of societies studied by anthropologists » (1967 : XII). Appliqué pour définir un large pan d’entités socio-politiques distinctes, ce concept finit par perdre de sa substance et de sa portée analytiques³. Apparaissant comme une notion « fourre-tout », il fit alors l’objet d’un processus de déconstruction légitime et fort utile (Godelier 1977 ; Bétéille 1980 ; Amselle & M’Bokolo 1999).

L’un des dangers de cette utilisation abusive du concept était qu’il participait du processus de réification, de « chosification », des dites « entités tribales ». Conscient de ce fait, Edmund R. Leach affirmait déjà en 1954 :

1. « Les concepts sublunaires sont perpétuellement faux parce qu’ils sont flous et ils sont flous parce que leur objet lui-même bouge sans cesse » (Veyne 1978 : 187).
2. « By “tribal society” I mean the kind of community which was once described by the term “primitive society”, a term now rightly rejected » (Gluckman 1967 : xv).
3. Il est même, par effet de mode, employé pour rendre compte des groupes constitués autour d’affinités électives dans les sociétés postmodernes (Maffesoli 1991).

« I would claim that it is largely an academic fiction to suppose in a “normal” ethnographic situation one ordinarily finds distinct “tribes” distributed about the map in orderly fashion with clear-cut boundaries between them... My own view is that the ethnographer has often only managed to discern the existence of a tribe because he took it as axiomatic that this kind of cultural entity must exist »⁴.

Faut-il pour autant s'interdire d'utiliser ce concept ? Et, surtout, que faut-il faire ou dire lorsque des sociétés ou des groupes sociaux usent de termes dont la traduction la plus commune, mais aussi la plus correcte, est « tribu » pour se définir eux-mêmes ? Pierre Bonte (1987) a ainsi signalé ce dilemme concernant l'aire arabo-musulmane, où, en certains endroits, la tribu (*qabila*) est une entité identifiable et identifiée, non pas simplement par les anthropologues, mais par les sociétés elles-mêmes. Doit-on vraiment se refuser à investir l'analyse des diverses réalités sociales qui revêtent et parfois revendiquent un aspect tribal, sous prétexte que le concept « tribu » évoque une certaine anthropologie invariablement qualifiée de « classique », de « désuète » ou encore de « coloniale » ? Faut-il définitivement renoncer à utiliser ce terme – tant il semble recouvrir nombre de stigmates – et inventer des néologismes pour contourner le problème ? C'est plutôt, nous semble-t-il, à une application raisonnée – c'est-à-dire valablement expliquée – du concept qu'il faut se livrer avant toute investigation plus poussée. Plus encore, le travail de l'anthropologue est d'éclairer les réalités chaque fois spécifiques qui se cachent derrière le qualificatif de « tribu ». Nous irons même un peu plus loin, dans cet article, en faisant une proposition : l'étude actuelle des « tribus » se doit de montrer en quoi celles-ci sont des entités, non seulement *en soi*, mais aussi et surtout *pour soi*, c'est-à-dire conscientes d'elles-mêmes et élaborant un ensemble de règles à partir de leurs représentations de ce que sont ou devraient être la « tribu » et le fonctionnement en son sein.

Partons ici d'une première définition assez simple. Maurice Godelier écrivait très pertinemment dans un article récent que : « appartenir à une ethnie vous donne une identité culturelle et linguistique [...], mais ne vous donne ni terre ni femme ni pain. C'est seulement l'appartenance à une tribu qui vous les donne » (2004 : 291). La tribu est donc un « groupe de solidarité » – ou tout au moins un groupe se représentant comme « solidaire » – et au sein duquel l'idéologie de la commune appartenance (bien souvent il s'agit de la commune ascendance) joue un rôle majeur⁵.

4. Repris in Tapper (1990 : 51).

5. Nous utilisons le terme « idéologie » parce que cette commune appartenance (ou ascendance) peut bien sûr être fictive – Jacques Berque (1954) parle quant à lui d'emblème onomastique –, mais elle a néanmoins des effets sociopolitiques bien réels.

Dans cette perspective, la proposition devient la suivante : l'approche du « phénomène tribal » se doit de montrer en quoi la tribu est une entité consciente d'elle-même et élaborant un ensemble de règles en vue de maintenir une solidarité, une cohésion en son sein. Plus encore, et en nous inspirant ici des travaux de Sally Falk Moore (1973), il nous faut montrer en quoi la tribu fonctionne comme un champ social semi-autonome, c'est-à-dire comme un espace relationnel en rapport avec d'autres et/ou inscrit dans d'autres champs plus conséquents (le champ de l'État-nation, par exemple), au sein duquel s'élaborent des règles spécifiques mais qui prennent compte de celles des autres champs sociaux. On est donc là dans une approche dynamique de la tribu. Celle-ci est particulièrement pertinente concernant les tribus dans le monde contemporain, puisqu'elles s'inscrivent essentiellement dans un cadre étatique dont on ne peut faire l'économie, mais aussi dans une perspective historique (à moins de considérer les tribus comme des entités autarciques).

Nous illustrerons cette proposition à partir de recherches menées en Algérie, pays où la question tribale est réapparue ces dernières années. Partant de l'étude de deux ensembles tribaux, les *Amûr* et les *Awlâd Sid Aḥmad Majdûb*, dont l'existence est attestée avant la colonisation, nous expliquerons comment ceux-ci existent actuellement comme champs sociaux semi-autonomes (et non pas comme des abstractions théoriques d'anthropologue ou d'administrateur), comme des espaces relationnels créant des règles dont la finalité est de maintenir une forme de solidarité, de cohésion en leur sein. Cet article prolongera une démonstration déjà engagée ailleurs. Nous avons en effet montré, en nous appuyant sur une recherche menée sur ces deux ensembles tribaux, pourquoi l'organisation tribale fut maintenue durant la période coloniale dans les Territoires du Sud (sous administration militaire) et comment ces tribus furent réorganisées et réifiées par les administrateurs coloniaux (Ben Hounet 2007). Nous avons ensuite expliqué comment l'État indépendant durant la période du parti unique FLN (1962-1989) a dû gérer cette réalité tribale léguée et en partie transformée par la colonisation (Ben Hounet 2008a). Comme nous l'avons exposé, ces tribus, et probablement celles de l'ensemble des Territoires du Sud, ont été préservées de toute destruction volontaire, mais elles ont été en même temps remaniées pour diverses raisons, notamment administratives. Dire cela ne nous permet pas de conclure à la mort de la tribu – comme on pourrait le prétendre –, mais simplement que la tribu dans cette région est une réalité sociale largement redéfinie par l'État colonial, mais aussi par l'État indépendant. Il ne faut pas oublier par ailleurs que les tribus sont des entités sociales soumises à l'histoire. Elles

n'ont pas toujours été ce qu'elles sont, elles n'ont pas toujours eu la même forme⁶. C'est notamment pour cette raison que les concepts de néotribalisme et de retribalisation peuvent parfois induire en erreur, s'apparenter à des leurres conceptuels. Ils rendent compte bien souvent d'un truisme : celui de l'historicité, du mouvement et des processus de redéfinition et de redéploiement des liens tribaux.

Dans cet article, nous exposerons le cas d'un système assez singulier de réconciliation et de compensation instauré au sein des [°]Amûr au lendemain de l'Indépendance et s'étant établi sous sa forme actuelle en particulier à partir de la décennie 1980. On montrera aussi comment les Awlâd Sid Aḥmad Majdûb ont réorganisé et institutionnalisé (en particulier à partir des années 1980) leur univers tribal autour de la *zawiya*⁷ de leur ancêtre fondateur. Ces deux exemples, qui jusqu'à présent fonctionnent encore, illustrent assez bien la manière dont les tribus peuvent agir comme des entités *en soi* et *pour soi*, comme des champs sociaux semi-autonomes, et ce dans le cadre de l'État-nation contemporain, algérien en l'occurrence.

Les [°]Amûr et les Awlâd Sid Aḥmad Majdûb, brève présentation

[°]Amûr (pluriel du nom propre [°]Amr) est le nom d'une des tribus de l'invasion hilalienne (confédération provenant d'Arabie). Ses fractions se sont dispersées dans le Zab (ou Ziban) de Constantine⁸, dans la zone montagneuse de la région d'Aflou à laquelle la tribu hilalienne a donné son nom (djebel Amour, anciennement djebel Rached). À la fin du XIV^e siècle, dépassant le djebel Amour, elle poussait déjà une partie des siens vers l'ouest (Lacroix & Poisson de La Martinière 1896 : 255-256). La confédération des [°]Amûr de la région du Haut Sud-Ouest, objet de notre étude, se serait ainsi constituée progressivement, entre le milieu du XVI^e et la fin du XVIII^e siècle, à partir de familles provenant de cette tribu hilalienne à laquelle se sont agrégés d'autres éléments d'origines diverses. On trouve encore des [°]Amûr dans la région d'Aflou, mais la confédération du Haut Sud-Ouest est largement autonome par rapport aux groupes issus de la tribu hilalienne et installés dans le Zab de Constantine et la région du

6. Cf. notamment Barbara Casciarri (2001) à propos des transformations et adaptations tribales au Soudan.

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

8. Massifs de l'Est algérien, appartenant à la chaîne de l'Atlas saharien.

djebel Amour. En effet, elle constituait, à l'aube de la colonisation, une entité indépendante avec son propre territoire qui, par ailleurs, est assez distant du djebel Amour (plus de 300 km). La confédération des [°]Amûr pratiquait, avant la colonisation, un nomadisme altitudinal d'est en ouest le long des monts des Ksour.

Elle comprend trois grandes tribus : les Swala, les Awlâd Salim et les Awlâd Bûbkar. En 1957, les Swala comptaient 3765 personnes, les Awlâd Bûbkar 3908, et les Awlâd Salim 1500 (Bison 1957 : 16). Depuis lors, il n'y a pas eu à notre connaissance de dénombrement selon la tribu d'appartenance. Il est donc difficile de quantifier le nombre de personnes appartenant actuellement à la confédération des [°]Amûr. Toutefois, en tenant compte de la proportion des [°]Amûr par rapport aux autres populations, on peut estimer à environ 40 000 le nombre de personnes appartenant à cette confédération tribale et habitant le Haut Sud-Ouest. Il s'agit de la population la plus importante en nombre de la partie sud de la *wilaya* (« département ») de Naama. Selon toute vraisemblance et en comptant le retour de tentes qui ont fui au Maroc durant la guerre d'indépendance, les Awlâd Bûbkar formeraient, à l'heure actuelle, la tribu la plus importante en nombre. La tribu des Swala serait numériquement légèrement inférieure à celle des Awlâd Bûbkar. Enfin, la tribu des Awlâd Salim est la moins importante en nombre. On peut estimer entre 20 % et 30 % le nombre de membres des [°]Amûr vivant actuellement sous la tente (*khayma*). Les semi-nomades appartenant à cette confédération seraient donc entre 8000 et 12000. Jusqu'à la fin des années 1980, des statistiques faisaient apparaître les tailles des groupes nomades selon les tribus. Depuis, les autorités se refusent à effectuer des recensements d'après ce critère⁹. Les autres membres de la confédération vivent pour l'essentiel dans les localités d'Ain Sefra, Tiout, Sfissifa et Moghrar. C'est surtout à Ain Sefra que l'on trouve un nombre important de membres de ces tribus. Cette ville qui abrite près de 40 000 habitants se situe aux pieds des djebels Mekter et Aissa. Elle est bordée à l'ouest par une large dune et à l'est par la route nationale qui relie Naama à Bechar.

9. Notamment le *Plan d'aménagement de la wilaya de Naama (rapport d'orientations)*, effectué par l'Agence nationale pour l'aménagement du territoire en 1988. On y trouve un effectif des nomades selon les tribus (dernier recensement 1987), pp. 11-15. Ce recensement était établi pour encadrer les mouvements estivaux des nomades vers le Tell (plaines du nord). Depuis 1986-1987, ceux-ci ne font plus réellement l'objet d'un encadrement étatique et ne se font plus collectivement. En effet, depuis l'instauration de la loi d'Attribution de la propriété foncière agricole de 1984, les éleveurs négocient directement l'utilisation de pâturage avec les nouveaux propriétaires fonciers.

Les Awlâd Sid Aḥmad Majdûb, appelés plus communément Mjadba ou Majdûbî, forment une tribu *mrabtîn*, c'est-à-dire qui possède un certain prestige d'essence religieuse. Dans l'imaginaire collectif, elle bénéficie, par voie d'héritage, de la *baraka* (bénédiction divine) de l'ancêtre fondateur, un saint ayant vécu au XVI^e siècle. Elle est localisée traditionnellement du côté d'Asla. Cette tribu s'organise, sur le plan de la généalogie et des segmentations, en neuf fractions se rattachant toutes à Sid Aḥmad Majdûb.

La tribu des Awlâd Sid Aḥmad Majdûb compterait environ 9000 personnes, selon nos estimations. Leur territoire correspond à peu de chose près à celui de la daïra d'Asla. C'est d'ailleurs au sein de cette localité que se regroupent la plupart des Awlâd Sid Aḥmad Majdûb. Elle est située à environ 70 km à l'est d'Ain Sefra, sur la route d'El Bayadh ; elle comprend un ksar (*qsar*) inhabité. Quelques familles habitent à Ain Sefra et à Chellala Dahrana (petite commune située à environ 15 km d'Asla mais appartenant à la *wilaya* d'El Bayadh). En dehors de la localité d'Asla, les Awlâd Sid Aḥmad Majdûb sédentaires sont répartis dans des petits douars environnants. Enfin, près de la moitié de la tribu des Awlâd Sid Aḥmad Majdûb vit actuellement sous la tente (*khayma*), partiellement ou tout au long de l'année. Ils évoluent pour la plupart sur le territoire de la commune/daïra d'Asla.

Les °Amûr : la formalisation d'un système de réconciliation au sein de la confédération

Au lendemain de l'Indépendance, les °Amûr ont organisé et formalisé un système de réconciliation et de compensation pour homicide et atteinte à l'intégrité physique : toutes les fractions de la confédération, mais aussi avec elles les habitants du *qsar* de Sfisifa (l'un des villages traditionnels de la région) et les familles des Awlâd Ziad (un lignage implanté dans la région depuis peu), contribuent au « prix du sang » (*diyya*)¹⁰.

La *diyya* correspond à une « quantité déterminée de biens due pour cause d'homicide ou autres atteintes à l'intégrité physique, commis injustement sur la personne d'autrui. Elle est un substitut du droit de vengeance privée [...]. Dans une acception restreinte, qui est la plus courante en droit, la *diyya* désigne la compensation due pour l'homicide, les compensations

10. Les autres tribus et lignages de la région, tels les Awlâd Bûtkill (habitants du *qsar* d'Ain Sefra) et les Awlâd Sid Tadj, ne participent pas à ce système. Ils contribuent à la *diyya* de manière indépendante.

pour les autres délits de sang étant appelées plus spécialement *arsh* » (Tyan 1965 : 350). La pratique de la *diyya* remonte à l'époque préislamique et est à lier avec l'organisation sociale de l'Arabie à cette époque : organisation tribale, inexistence d'une autorité politique, même à l'intérieur de la tribu, importance de la justice privée, modérée toutefois par la pratique de la médiation et de l'arbitrage¹¹. La *diyya* est un fait coutumier mais qui a des racines juridiques et théologiques puisque l'origine en est rapportée dans la tradition islamique au rachat du sacrifice du père du Prophète (Chelhod 1986a : 141). Dans le Coran, la *diyya* est présentée comme un adoucissement, « une faveur de la miséricorde de Dieu », à la loi du talion (Sourate II « la vache », versets 178-179). Elle est expressément recommandée en ce qui concerne les homicides involontaires. Les conditions de la compensation sont même fixées dans ces cas-là (Sourate IV « les femmes », verset 92). La *diyya* fut par ailleurs intégrée au *fiqh* (droit islamique) et notamment au *fiqh* malékite (cf. *al-Muwatta* de l'Imam Malik) utilisé entre autres en Afrique du Nord. La *diyya* a également été intégrée aux droits étatiques de quelques pays ayant adopté la loi coranique, tels l'Iran, l'Arabie Saoudite, le Soudan... La *diyya* n'existait pas originellement en Afrique du Nord. Dans l'ensemble, l'application du principe de la compensation (*diyya*) est due à l'influence de l'islam et marque le progrès de l'arabisation des cultures maghrébines (*Encyclopédie berbère*, vol XV : 2367-2369)¹².

Les membres des ʿAmûr impliqués dans les processus de réconciliation indiquent qu'il ne s'agit plus de *diyya* à proprement parler (cf. *infra*). Pour définir cette pratique de compensation, le terme *diyya* est bien entendu employé, mais certains préfèrent parler de *muṣalaha* ou *sulḥ* (« réconciliation »), ou mieux encore de *diyya muṣalaha* (« *diyya* de réconciliation »). Ce système de *diyya* de réconciliation a été mis en place après l'Indépendance chez les ʿAmûr, et c'est dans les années 1980 que les habitants du *qsar* de

11. On trouve des pratiques similaires en d'autres contextes géographiques et historiques. Bronislaw Malinowski (1926) aborde brièvement la *lula* (compensation en cas d'homicide ou de blessures) dans son étude sur les crimes et coutumes chez les Trobriandais. Edward E. Evans-Pritchard (1994 [1940] : 146-147 et 180 *sqq.*) traite du *cut* (« prix du sang ») chez les Nuer et en fait un critère de définition des entités tribales nuer. La tradition du *wergild* (« prix du sang ») qui existait chez les Francs, les Celtes et les Vikings présente les mêmes caractéristiques.

12. Divers anthropologues spécialistes des sociétés nord-africaines ont déjà fait état de cas de *diyya* autant chez des groupes berbérophones qu'arabophones du Maghreb. Dans son ouvrage sur les rituels et croyances au Maroc, Edward Westermarck (1926 : 525-526) traite de cas de *diyya* (appelée aussi *diyith* au Maroc) dans le cadre plus global de son analyse du *'ar* (lit. : « opprobre », mais le terme définit plus exactement les demandes ou injonctions, notamment de protection, sous peine de malédiction). Raymond Jamous analyse plus longuement le cas de la *diyya* dans son étude sur les Berbères du Rif. Il la définit comme le prix de l'honneur et de la *baraka*, puisqu'il ne s'agit en aucun cas d'une compensation pour la perte d'une personne (1981 : 87-97).

Sfissifa et les familles des Awlâd Ziad l'ont intégré. Il répondait à la volonté de renouer avec les procédures « traditionnelles » de justice, lesquelles semblaient plus efficaces pour mettre fin aux conflits entre les parties et préserver ainsi la cohésion tribale et la paix communautaire.

Chaque fraction a un ou deux responsables (*mashûl*) chargés de collecter la somme qui sera donnée à la famille de la victime. Cette somme s'élevait à 80 000 Da pour l'homicide involontaire d'un enfant, 100 000 Da pour une femme et 120 000 Da pour un homme ; elle a récemment (début 2008) été fixée à 100 000 Da quels que soient le genre et l'âge de la victime. Dans le droit malékite et dans la coutume bédouine (*ʿurf badawy*), la compensation de la *diyya* est normalement de 100 dromadaires pour un homicide involontaire. Or, les montants des compensations telles que pratiquées chez les ʿAmûr sont nettement inférieurs : environ 100 000 Da¹³, soit le prix de 10 moutons, pour un homicide involontaire. Les raisons invoquées sont, d'une part, la cherté de la vie et, d'autre part, le fait que le coupable ou son assurance lorsqu'il s'agit d'accidents – et il s'agit là des cas les plus fréquents – doit encore payer à la famille de la victime les frais relatifs aux dommages et intérêts prononcés lors du jugement civil, ainsi que l'amende qui aura été fixée lors du jugement pénal. L'objectif de la compensation de la *diyya* est donc bien localement d'aboutir à la réconciliation des parties et non pas de compenser réellement la perte d'une personne.

La *diyya* existe depuis longtemps parmi ces tribus, mais pas exactement sous cette forme. Auparavant, le prix du sang n'impliquait que les fractions, c'est-à-dire les familles agnatiques concernées, et ne faisait pas l'objet d'une organisation aussi bien rodée avec des sommes préétablies et des responsables de la compensation (*mashûl*) pré-désignés. Le choix de l'arrangement, de la somme, des médiateurs et arbitres dans les cas de prix du sang suivait une logique moins formelle.

Lorsqu'il s'agit d'homicide volontaire, le système de la *diyya* de réconciliation ne fonctionne plus et lorsque le principe de la compensation est accepté par la famille de la victime, il appartient seulement à la famille agnatique¹⁴ du coupable de réunir la somme qui est souvent plus importante (entre 100 000 et 400 000 Da). C'est cette pratique qui existait avant la colonisation (pour les homicides involontaires et volontaires). Bien sûr, dans les cas d'homicides (involontaires ou volontaires), la justice étatique suit son cours et le coupable est jugé suivant les critères de la loi algérienne.

13. Le salaire minimum est de 12 000 Da (environ 120 €) en Algérie.

14. Localement, on parle de ceux qui portent le même nom que le coupable et non pas nécessairement de la famille agnatique jusqu'au 5^e degré, les *khamsa* mis en valeur par Joseph Chelhod (1971) pour les Bédouins du Moyen Orient.

Bien que localement il soit fait référence à la fois au droit islamique et à la coutume (*‘urf*) pour justifier l’application de la *diyya*, on remarquera, d’une part, que les sommes ne sont plus les mêmes et, d’autre part, l’absence des autorités chargées de leur application – il n’existe en effet pas ou plus localement de juges musulmans (cadi) ou tribaux. La pratique de la *diyya* – sans être l’application formelle du droit islamique ou du *‘urf* – s’inspire néanmoins de leurs principes¹⁵. Elle prend aussi appui sur un ensemble de personnes qui ont pour charge la médiation entre les familles et/ou la collecte de l’argent pour la compensation. En effet, des *shaykh*¹⁶ et/ou *kbar* (« grands ») sont sollicités pour faire office de médiateurs et d’arbitres, et nous avons déjà parlé des personnes responsables de la collecte de l’argent. On a donc bien l’existence d’un système à caractère juridique parallèle à l’État, lequel repose notamment sur une représentation tribale de l’organisation sociale. Il est intéressant de noter que ce système de compensation organisé et formalisé suggère une prise de conscience de l’ensemble tribal et qu’il suit la conception que l’on se fait de la solidarité tribale : toutes les tribus et fractions cotisent lorsqu’il s’agit d’un homicide involontaire. Les responsables de la compensation (*mashûl*) sont organisés par fraction.

On a donc bien là un dispositif à caractère juridique, donc un ensemble de règles spécifiques ayant un aspect contraignant, s’appuyant sur des membres des fractions composant la confédération tribale des ‘Amûr et choisis en fonction de ce critère (deux *mashûl* par fraction). Mais nous sommes aussi en présence d’un système qui s’adapte au droit étatique et qui vient en un sens le compléter. Ce système témoigne du fait que la confédération des ‘Amûr, et en particulier les tribus et fractions qui la composent, agissent encore comme des champs sociaux semi-autonomes, qu’elles élaborent des règles spécifiques mais qui prennent compte de celles de l’État.

15. On sait que le droit islamique (*fiqh*) primitif a intégré des éléments du *‘urf* (Chelhod 1986b). Mais, on observe que localement pour justifier la *diyya*, les médiateurs font référence à la fois à la coutume et au droit islamique, ce dernier apparaissant comme le droit le plus légitime et universel. C’est comme si l’existence de la *diyya* dans le droit islamique, et en particulier dans le Coran, rendait cette pratique plus noble et plus recommandable. Toutefois, ces médiateurs ne sont pas des imams ou des *‘ulama* (« savants religieux »), mais plutôt des membres de tribus, de sorte qu’il s’agit plus d’une pratique qui s’inspire de la coutume tribale que du système juridique islamique. Par ailleurs, ce bricolage entre la coutume et le *fiqh*, mais aussi dans une certaine mesure avec le droit étatique, n’est pas un fait singulier. Jacques Berque (1953), dans son article sur les fondements de la sociologie juridique de l’Afrique du Nord, attirait l’attention sur l’hétérogénéité des sources juridiques utilisées au Maghreb (coutumes arabes, systèmes berbères, *fiqh* citadin, initiative des légistes locaux) et sur le caractère syncrétique des droits (systèmes juridiques cohérents) qui prévalaient en cette région.

16. Le terme *shaykh* (pl. : *shūyūkh* – pour des raisons de commodités de lecture, on gardera *shaykh* au singulier et au pluriel) peut être rapproché des mots français « saint » ou « sage ». Il désigne étymologiquement une personne dont l’âge paraît avancé et dont les cheveux ont blanchi. Depuis l’époque préislamique, l’idée d’autorité et de respectabilité est attachée à ce terme qui est aussi utilisé pour désigner tout chef de groupe humain (famille, tribu, corporation, etc.). Cf. Geoffroy (1998).

Les Awlâd Sid Aḥmad Majdûb La *zawiya* comme lieu nodal de la cohésion tribale

Avec la sédentarisation d'un nombre important d'Awlâd Sid Aḥmad Majdûb au lendemain de l'Indépendance, la *zawiya* de l'ancêtre fondateur a été réinvestie par l'ensemble des fractions composant la tribu. Auparavant, la *zawiya* était entretenue uniquement par les rares familles sédentaires, son monopole n'étant alors détenu que par quelques personnes¹⁷. Depuis la sédentarisation (c'est-à-dire principalement depuis l'Indépendance), cet état de fait a été remis en cause. La *zawiya* de Sid Aḥmad Majdûb a été reconstruite au début des années 1980, l'ancienne étant tombée en ruine, et, depuis lors, l'entretien et la garde de la *zawiya* incombent à toutes les fractions. Chacune choisit, parmi ses membres et pour une période de deux ans, un *bû'ab* (l'« homme de la porte ») ayant pour mission de veiller sur la *zawiya*. Ce roulement a été institué en 1983 (cf. le tableau 1). On peut analyser ces changements comme une forme de ré-appropriation de l'emblème principal de la tribu, la *zawiya*, au profit de l'ensemble des fractions.

Au début de la décennie 1990, période marquée par l'ouverture du régime au pluripartisme, les Awlâd Sid Aḥmad Majdûb ont décidé de créer l'association de la *madrassa* de Sid Aḥmad Majdûb (1992), devenue par la suite l'association de la *zawiya* (1998). Cette création a été un événement important dans la structuration politique de la tribu, notamment vis-à-vis de l'extérieur. En effet, en créant l'association, la tribu s'affirme et affirme ses valeurs au grand jour et, en premier, envers les autorités étatiques auxquelles elle remet les statuts associatifs (*daira*, *wilaya*). Il faut ici indiquer que les membres les plus influents du bureau ont été maires de la commune d'Asla et ont été rodés aux divers procédés administratifs. Ils ont, en fait, importé certains éléments relatifs aux structures administratives, en l'occurrence ici la mairie d'Asla, au sein des structures religieuses traditionnelles, la *zawiya* de Sid Aḥmad Majdûb. Ils ont, en quelque sorte, bureaucratisé la *zawiya*. C'est d'ailleurs Shaykh Taïbawi, président actuel de l'association et *shaykh* de la fraction des Awlâd Sidi Muḥammad, qui a proposé de créer l'association, et il fut le maire d'Asla de 1971 à 1979.

17. Entre l'Indépendance et le début des années 1980, la *zawiya* fut gérée par un segment des Awlâd Sidi Muḥammad, la famille Hidar. La reprise en main de la *zawiya* par l'ensemble de la tribu ne fut pas sans soulever certains conflits, comme en témoignent les propos de Aḥmad Hidar, qui fut maire d'Asla de 1997 à 2002 : « Mes parents (les Hidar) avaient envie que la gestion de la *zawiya* reste entre leurs mains, de père en fils. Les autres fractions de la tribu ont voulu créer une association (avec un nouveau *bû'ab* tous les deux ans). Du coup, ils n'ont pas voulu entrer dans l'association ».

PÉRIODE	BŪ'AB
2005-2007	Awlād Sid Abū bakr
2003-2005	Awlād Sidi Muḥammad
2001-2003	Awlād Sidi al-Ḥāsin
1999-2001	Awlād Sidi Abū Shaykh
1997-1999	Awlād Sid al-Maḥī
1995-1997	Awlād Sidi Muḥammad
1993-1995	Awlād Sidi Mûqran
1991-1993	Awlād Sidi Ban ʿAbd Allah
1989-1991	Awlād Sidi al-Ḥûsin
1987-1989	Awlād Sid Abū bakr
1985-1987	Awlād Sidi Muḥammad
1983-1985	Awlād Sidi al-Ḥāsin

Tableau I – Choix du *bû'ab*, gardien de la *zawiya*, en fonction de la fraction et de la période¹⁸

La *zawiya*, l'association de la *zawiya* et l'espace tribal

Le rôle de l'association est officiellement de promouvoir la *zawiya* de Sid Aḥmad Majdûb et les activités s'y déroulant, tel l'enseignement du Coran et de l'histoire du saint patron de la *zawiya*, ainsi que d'organiser et de veiller au bon déroulement de la *wa' da* (la fête en l'honneur du saint se déroulant chaque année au mois d'octobre)¹⁹. Toutefois, en regardant la composition de l'association (cf. le tableau 2), on observe aussi qu'elle a pour objectif de représenter la tribu dans son ensemble, tout en associant, fait remarquable, des représentants de la communauté *Ahl Asla* (d'origine berbère) et des familles *shûrfa* (dits descendants du prophète Muhammad par sa fille) de la localité d'Asla. En effet, l'association est composée de onze personnes : chaque fraction de la tribu est représentée par un *shaykh*, les Awlād Sidi Muḥammad en ont deux. Les *shûrfa* et les *Ahl Asla* ont aussi un représentant chacun.

Le lieu nodal de la tribu et de sa structuration politique se réforme en s'institutionnalisant, en se bureaucratisant et en intégrant des éléments extérieurs à la tribu. Cependant, les Awlād Sid Aḥmad Majdûb, à l'instar

18. La fraction des Awlād Sidi Muḥammad, étant numériquement deux fois plus importante que les autres, choisit deux *bû'ab* qui effectuent deux années chacun, donc quatre années à eux deux.

19. Sur la *wa' da* de Sid Aḥmad Majdûb, cf. Ben Hounet (2008b).

de leur supériorité démographique, gardent l'emprise sur la direction de la *zawiya*. Il faut d'ailleurs indiquer qu'il est déjà arrivé auparavant, compte tenu du nomadisme des Awlâd Sid Aḥmad Majdûb, que l'entretien de la *zawiya* soit laissé à des familles *Ahl Asla*.

NOM	FRACTION	MODE DE VIE
S. Taibawi* (président)	Awlâd Sidi Muḥammad	sédentaire
T. °Shifa** (décédé en août 2001)	Awlâd Sidi Mûqran	nomade
T. Hîtala***	Awlâd Sidi Ban °Abdallah	sédentaire
S. Bânhmada	Awlâd Sidi Abû bakr	sédentaire
M. Tolba****	Awlâd Sid al-Ḥâsin	nomade
M. B. Mâhi	Awlâd Sid al-Maḥî	nomade
A. Rasmâl*****	Awlâd Sidi Muḥammad	sédentaire
M. Dârwish	Awlâd Sid al-Ḥîûsin	nomade
T. Bû Shaykh	Awlâd Sidi Abû Shaykh	sédentaire
I. Mûlây	Shûrfa	sédentaire
M. Mûlâd	Ahl Asla	sédentaire

Tableau 2 – Composition de l'association de la *zawiya* de Sid Aḥmad Majdûb, selon la fraction et le mode de vie

(* Maire élu d'Asla de 1971 à 1979 ; ** Fils du 2^e maire d'Asla ; *** Fils du 3^e maire d'Asla ; **** Premier maire élu d'Asla ; ***** Fils du 1^{er} maire d'Asla)

L'institutionnalisation de la *zawiya* a éclairci la donne en ce qui concerne les représentants de la tribu. Elle a entraîné l'« officialisation » d'un *shaykh* pour chaque fraction (deux pour les Awlâd Sidi Muḥammad, Shaykh Taïbawi, président de l'association pouvant faire figure de *shaykh* principal). Les *shaykh*, membres de l'association de la *zawiya*, apparaissent donc maintenant comme les représentants officiels de la tribu et des fractions²⁰. Il faut aussi souligner que presque tous les *shaykh* de l'association sont d'anciens combattants de la guerre de libération nationale. Le fait d'y avoir participé peut être vu comme une condition majeure de l'attribution du titre de *shaykh*.

20. La réalité n'est cependant pas aussi simple. Il existe, en effet, des *shaykh* de fraction ayant plus d'autorité que ceux qui sont membres de l'association de la *zawiya* (cela est valable pour les Awlâd Sidi Ban °Abdallah et les Awlâd Sidi Bûbkar). Cependant, si ceux-ci ne sont pas membres de l'association, ce n'est pas qu'ils ne le veulent pas, mais c'est, qu'étant nomades, ils ont jugé préférable qu'un autre *shaykh*, habitant Asla et généralement second au niveau de l'autorité, en soit membre pour mieux représenter la fraction.

Du point de vue des autorités locales, l'association de la *zawiya* apparaît comme un interlocuteur fiable. Le chef de la daïra d'Asla (sous-préfecture) m'indiquait d'ailleurs qu'il préférerait avoir un tel interlocuteur car cela lui permettrait d'élaborer des projets en ayant face à lui un noyau de personnes représentatif de la population locale et ayant une légitimité et une autorité incontestables. Toutefois, et toujours selon ses dires, l'association de la *zawiya* de Sid Aḥmad Majdûb constitue parfois un partenaire ayant trop de poids et qu'il faut savoir ménager. De manière générale, il est certain que les politiques locales tentent de s'accaparer, ou d'allier à leur cause, l'association de la *zawiya*. Celle-ci garde néanmoins une réelle autonomie. Soutenue par la majorité de la population locale, elle porte en retour ses revendications, surtout celles des Awlâd Sid Aḥmad Majdûb. Elle possède une légitimité de type traditionnel. Elle arbitre les différends au sein de la population, organise la vie locale avec l'aide de la mairie, investie elle aussi par la population locale, majoritairement par les Awlâd Sid Aḥmad Majdûb.

La *zawiya*, l'association de la *zawiya* et l'espace politique

En se penchant sur la liste des différents maires d'Asla et la composition de l'association de la *zawiya*, on observe plusieurs convergences. Muḥammad Tolba, *shaykh* de la fraction des Awlâd Sidi al-Ḥasin fut le premier maire élu d'Asla de 1967 à 1971. Shaykh Taibawi, *shaykh* de la fraction des Awlâd Sidi Muḥammad et président de l'association de la *zawiya*, fut le deuxième maire élu d'Asla, de 1971 à 1979 (il fut élu à deux reprises). Aḥmad Rasmâl (*shaykh* de la fraction des Awlâd Sidi Muḥammad), Tayab ʿShifa (*shaykh* de la fraction des Awlâd Sidi Mûqran), Tayab Hîtalâ (*shaykh* de la fraction des Awlâd Sidi Ban ʿAbdallah), sont respectivement les fils des premier, deuxième et troisième maires d'Asla (maires désignés par la section locale du FLN). Excepté les *shaykh* des fractions des Awlâd Sidi Bûbkar, Awlâd Sid al-Maḥî, Awlâd Sid al-Ḥûsin, Awlâd Sidi Abû Shaykh (fractions les moins importantes du point de vue de l'effectif), les *shaykh* de la tribu ont été maires ou sont fils d'anciens maires. Les relations entre le statut de *shaykh* et celui de maire sont donc importantes. Les premiers maires d'Asla étaient des *shaykh* et si certains n'étaient pas morts, nul doute qu'on les retrouverait actuellement au sein de l'association de la *zawiya*, à la place de leur fils.

Le fait d'avoir été maire ou membre de l'Assemblée populaire communale (APC) peut donc être vu, entre autres, comme un rite de popularité auquel chaque *shaykh* des principales fractions doit se soumettre pour asseoir son autorité. Il est fort probable que cela a, en retour, augmenté leur notoriété vis-à-vis de leur fraction comme de la tribu tout entière

et il n'est pas exclu de penser que les maires actuels d'Asla pourront devenir *shaykh* de fraction s'ils arrivent à s'illustrer par cette fonction. Toutefois, ce statut semble encore dans une large mesure se transmettre par voie héréditaire.

Les fonctions politiques de la *zawiya* de Sid Aḥmad Majdûb relèvent de deux ordres articulés entre eux : maintenir l'unité de la tribu des Awlâd Sid Aḥmad Majdûb et régler les affaires intra- ou intertribales.

Nous avons déjà remarqué que l'association de la *zawiya* était composée de membres appartenant à chacune des fractions de la tribu des Awlâd Sid Aḥmad Majdûb. La *zawiya* et l'association de la *zawiya* servent ainsi d'espace autour duquel se structure l'unité tribale, ainsi que de plateforme communicationnelle pour les fractions de la tribu, par l'entremise de leurs *shaykh*. Les rencontres des membres de l'association de la *zawiya* se font souvent dans l'enceinte de celle-ci, dans l'espace dévolu à l'accueil des étrangers. C'est à ce moment-là que sont débattues les affaires intéressant la tribu. Nous évoquerons ici une réunion des *shaykh* de l'association de la *zawiya* à laquelle nous avons assisté. Les *shaykh* n'étaient pas tous présents et les représentants des *shûrfa* et des *Ahl qsûr* étaient absents. Cette réunion portait sur la préparation de la *wâda* et avait lieu dans la *zawiya*. Il s'agissait de savoir comment allait être organisé l'accueil des invités et en particulier des officiels ; si chaque fraction s'était organisée pour disposer de tentes pour les repas collectifs ; s'il fallait en solliciter à la mairie, à la *daïra* ou à la *wilaya*... La discussion terminée, les membres de l'association se dirigèrent vers la *qûbba* (« mausolée ») de Sid Aḥmad Majdûb, distante de cent mètres environ de la *zawiya*, y pénétrèrent, se mirent en rond autour de la tombe présumée du saint et récitèrent des sourates du Coran. Cette prière clôturait la réunion, mais surtout sacralisait le moment et contribuait à rappeler le lien sacré qui unissait les *shaykh* et les fractions de la tribu : le saint Sid Aḥmad Majdûb, l'ancêtre présumé de la tribu.

La *zawiya* est aussi un espace sacré (*ḥaram*) où peuvent être réglés les litiges et où peuvent être accueillies les personnes demandant une protection ou plus simplement l'hospitalité et/ou des conseils. Par ailleurs, les *shaykh* de l'association de la *zawiya* de Sid Aḥmad Majdûb ont des fonctions politiques dans les affaires relevant du *ʿurf*, tel que la *diya*, et dans les rituels tribaux, tels que la *wâda*. C'est bien souvent à ce moment-là que sont aplanies par les *shaykh* les discordes au sein des différentes fractions²¹.

21. De manière générale, on en appelle souvent au *mrabtin*, plus spécifiquement aux *shaykh* issus des lignages *mrabtin*, pour faciliter et garantir le règlement des litiges entre les tribus ou entre des personnes. Ainsi les *shaykh* des Awlâd Sid Aḥmad Majdûb et, en particulier, les *shaykh* de l'association de la *zawiya* peuvent être sollicités dans le cadre de ces affaires, mais aussi .../...

L'association de la *zawiya* est aussi un espace de pouvoir en face des autres espaces que sont l'APC, la *daira*, la *wilaya*, institutions politiques plus formelles. Elle constitue un pouvoir local important, un espace de pouvoir en interaction, souvent en bonne entente, avec les pouvoirs étatiques. Comme il a été dit, de nombreux *shaykh* de l'association de la *zawiya* et plus généralement de la tribu des Awlâd Sid Aḥmad Majdûb ont eu des mandats politiques : ils ont été maires, membres de l'APC d'Asla ou membres de l'Assemblée populaire de la *wilaya* de Saida, puis de Naama. De fait, rodés à la politique, ils constituent souvent des intermédiaires entre leur fraction (et leur tribu) et les autorités étatiques. Les *shaykh* et l'association de la *zawiya* en particulier sont ainsi les meilleurs garants de leur fraction ou tribu vis-à-vis de l'État.



Ces deux exemples (*diya* et *zawiya*) suggèrent que la tribu n'est pas tout le temps une catégorie assignée. Elle peut aussi être, pour reprendre Pierre Bourdieu (1972), une représentation mais aussi et surtout une volonté de la part des populations qui revendiquent partager cette identité. De fait, elle est, lorsqu'elle existe réellement, une entité *en soi* et *pour soi*. Dès lors, il s'agit de voir quelles sont les implications concrètes de cette représentation de soi²². Jacques Berque (1954) définissait la tribu nord-africaine comme un « emblème onomastique ». Sa démonstration conduit inévitablement à considérer davantage les conséquences sociopolitiques de cette représentation et volonté, et non pas à abandonner l'étude du fait tribal. L'approche, ici proposée et illustrée, est que l'analyse actuelle du phénomène tribal se doit de considérer plus encore la tribu comme un champ social semi-autonome et de définir et expliquer les adaptations et redéfinitions du cadre tribal et des règles tribales en fonction des autres cadres (sociaux, étatiques, internationaux) interagissant.

Laboratoire d'anthropologie sociale, Paris
yazid_benhounet@yahoo.fr

[Suite de la note 21] en d'autres circonstances : décès, circoncision, etc. Le rôle des *zawiya* et des lignages maraboutiques dans la médiation tribale a été analysé en d'autres endroits du Maghreb (Gellner 1969). C'est là l'une des fonctions importantes des *zawiya* et notamment de la *zawiya* de Sid Aḥmad Majdûb. C'est aussi en raison de sa capacité à maintenir l'ordre tribal dans la région que se justifie le prestige de la *zawiya*. À cette fin, la *wâda* (la fête en l'honneur du saint) peut être analysée comme un instrument puissant de prévention des conflits au sein de la tribu des Awlâd Sid Aḥmad Majdûb, mais aussi entre les tribus de la région, car il s'agit d'une plateforme communicationnelle importante.

22. Cette représentation de soi peut parfois être la reprise d'une identité assignée.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- Amselle, Jean-Loup & Elikia M'Bokolo, eds
1999 [1985] *Au cœur de l'ethnie. Ethnie, tribalisme et État en Afrique*. Paris, La Découverte.
- Ben Hounet, Yazid
2007 « Des tribus en Algérie ? À propos de la déstructuration tribale durant la période coloniale », *Cahiers de la Méditerranée* 75 : 150-171.
2008a « Gérer la tribu : le traitement de la question tribale dans l'Algérie indépendante (1962-1989) », *Cahiers d'études africaines* 191 : 487-512.
2008b « Valorisation d'objets bédouins et redéfinitions identitaires lors d'un mousssem en Algérie », *Anthropos* 103 (2) : 423-434.
- Berque, Jacques
1953 « Problèmes initiaux de la sociologie juridique en Afrique du Nord », *Studia islamica* 1 : 137-162.
1954 « Qu'est-ce qu'une tribu nord-africaine ? », in *Éventail de l'histoire vivante. Hommage à Lucien Febvre*. Paris, A. Colin : 261-271. [Ainsi que in *Maghreb, histoire et sociétés*, Gembloux, Duculot / Alger, SNED, 1974.]
- Béteille, André
1980 « À propos du concept de tribu », *Revue internationale des sciences sociales* 32 (4) : 889-892.
- Bison, L. (chef d'annexe)
1957 *Monographie de l'Annexe d'Ain Sefra* (mise à jour au 31 décembre 1957). Ministère de l'Algérie, Territoires du Sud. [Document disponible au Service historique des armées de terre (SHAT), Vincennes.]
- Bonte, Pierre, ed.
1987 *L'Homme 102 : Tribus en Afrique du Nord et au Moyen-Orient*. Paris, Éd. de l'École des hautes études en sciences sociales.
- Bourdieu, Pierre
1972 « La parenté comme représentation et comme volonté », in *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle*. Genève-Paris, Droz : 71-151.
- Casciarri, Barbara
2001 « "La Gabila est devenue plus grande" : permanences et évolutions du "modèle tribal" chez les pasteurs Ah ?amda du Soudan arabe », in Pierre Bonte, Édouard Conte & Paul Dresch, eds, *Émirs et Présidents. Figures de la parenté et du politique dans le monde arabe*. Paris, CNRS Éd. : 273-299.
- Chelhod, Joseph
1971 *Le Droit dans la société bédouine. Recherches ethnologiques sur le 'orf ou droit coutumier des Bédouins*. Paris, Rivière & C^{ie}.
1986a *Les Structures du sacré chez les Arabes*. Paris, Maisonneuve & Larose.
1986b « La place de la coutume dans le "Fiqh" primitif et sa permanence dans les sociétés arabes à tradition orale », *Studia islamica* 64 : 19-37.
- Cohen, Ronald & John Middleton, eds
1967 *Comparative Political Systems. Studies in the Politics of the Pre-Industrial Societies*. New York, Natural History Press, Garden City.
- Evans-Pritchard, Edward E.
1994 [1940] *The Nuer. A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*. Oxford, Clarendon Press.

Gellner, Ernest

1969 *Saints of the Atlas*. London, Weidenfeld & Nicolson.

Geoffroy, Éric

1998 « Shaykh », in *Encyclopédie de l'islam*. Leiden, E. J. Brill / Paris, Maisonneuve & Larose : IX, 410.

Gluckman, Max

1967 *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*. Chicago, Aldine Pub.

Godelier, Maurice

1977 « Le concept de tribu : crise d'un concept ou crise des fondements empiriques de l'anthropologie », in *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*. Paris, F. Maspero : 93-131.

2004 « À propos des concepts de tribu, ethnie et État. Formes et fonctions du pouvoir politique », in Hosham Dawod, ed., *Tribus et pouvoirs en terre d'islam*. Paris, Armand Colin : 287-304.

Jamous, Raymond

1981 *Honneur et Baraka. Les structures sociales traditionnelles dans le Rif*. Cambridge-New York, Cambridge University Press / Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme.

Lacroix, Napoléon & Henri Poisson de La Martinière

1896 *Documents pour servir à l'étude du Nord-Ouest africain*. Lille, L. Danel, vol. II.

Leach, Edmund R.

1972 *Les Systèmes politiques des hautes terres de Birmanie. Analyse des structures sociales kachin*. Paris, F. Maspero. [Éd. angl. : *Political Systems of Highland Burma*, London, London School of Economics and Political Science, 1954.]

Maffesoli, Michel

1991 *Le Temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*. Paris, Librairie générale française (« Le Livre de Poche. Biblio essais » 4142).

Malik, Ibn Anas (Imam Malik)

1989 *Al-Muwatta. The First Formulation of Islamic Law*. Transl. by Aisha Abdurrahman Bewley. London, Kegan Paul.

Malinowski, Bronislaw

1926 *Crime and Custom in Savage Society*. London, Routledge & Kegan.

Moore, Sally. F.

1973 « Law and Social Change : The Semi-Autonomous Social Field as an Appropriate Subject of Study », *Law and Society Review* 7 (4) : 719-746.

Tapper, Richard

1990 « Anthropologists, Historians and Tribes People on Tribe and State Formation in the Middle East », in Philip S. Khoury & Joseph Kostiner, eds, *Tribes and State Formation in the Middle East*. Berkeley, University of California Press : 48-73.

Tyan, E.

1965 « Diya », in *Encyclopédie de l'islam*. Leiden, E. J. Brill / Paris, Maisonneuve & Larose : II, 350-352.

Veyne, Paul

1978 *Comment on écrit l'histoire*. Paris, Le Seuil (« Points. Histoire » 40).

Westermarck, Edward

1926 *Ritual and Belief in Morocco*. New York, University Books / London, MacMillan.

Yazid Ben Hounet, *La tribu comme champ social semi-autonome*. — Partant de l'analyse comparée de deux entités tribales qui évoluent dans le Haut Sud-Ouest algérien (région d'Ain Sefra), cet article suggère quelques pistes pour appréhender les phénomènes tribaux dans les États contemporains, en particulier ceux du monde musulman. L'approche, ici proposée et illustrée, est que l'analyse actuelle du phénomène tribal se doit de considérer plus encore la tribu comme un champ social semi-autonome et ainsi de définir et expliquer les adaptations et redéfinitions du cadre tribal et des règles tribales en fonction des autres cadres (sociaux, étatiques, internationaux) interagissant.

Yazid Ben Hounet, *The Tribe as a Semiautonomous Social Field*. — This comparative analysis of two «tribes» in the Ain Sefra area, southwestern Algeria, suggests a few ways of understanding tribal phenomena in contemporary nation-states, in particular those in the Muslim world. Given the approach proposed and illustrated herein, current analyses of this phenomenon must consider the tribe to be a semiautonomous social field. They can thus define and explain how tribes and tribal rules are adapted and redefined as a function of other (social, state, international), interacting environments.