

## LE *SBUA* (CELEBRATION DE LA NAISSANCE DU PROPHETE) :

### ETIOLOGIE ET RITUEL

Le plus important rituel effectué par les ksouriens du Gourara, dans le cadre du culte des *wali*, est le *sbuâ* qui draine chaque année vers Zawiyet Sidi al-Hadj Belqasem des pèlerins venus en groupes de divers ksour du Gourara, mais essentiellement du Tinerkouk et du Tigurarin qui constituent les deux sous-espaces dans lesquels se sont installés les élèves/disciples de Sidi al-Hadj Belqasem. L'origine du rituel du *sbuâ* est ainsi rapportée par le récit suivant.

#### *Récit n° 33. L'origine du sbuâ*

" Comment a débuté le *sbuâ* et qui l'a inauguré ? Les premiers à le célébrer furent Sidi al-Hadj Belqasem et Sidi al-Hadj bu-Mhammad. Le Prophète (sur lui la prière et le salut) est apparu en songe, à Sidi al-Hadj Belqasem. Il l'a fixé du regard et lui a dit : " Tu vas célébrer le septième jour de ma naissance. Tu donneras une livre et demi de grains de blé, que tu feras moudre pour la préparation d'un repas. Mets le repas dans un plat pour l'offrir à tes gens. Tu les inviteras tous. Si ce repas suffit pour tous les invités et qu'il en restera, sache que je suis le "Mustapha" (Prophète). S'il ne suffit pas, fais attention ! Car dans ce cas je ne suis pas le Prophète mais le diable."

Sidi al-Hadj Belqasem fut heureux. Il appela Abu Chamiya u-Ghazi et Sidi al-Hadj bu-Mhammad de Tabelkoza et leur dit : " Nous allons célébrer l'anniversaire de la naissance du Prophète." Et ils vinrent. Sidi al-Hadj Belqasem conversait avec Sidi al-Hadj bu-Mhammad et Sidi Ahmad u-Yusef d'El Barka (Massin) les entendit. Il leur dit : " Moi aussi, je voudrai participer à cette rencontre." Sidi al-Hadj Belqasem lui dit : "Mes descendants et ceux de Sidi al-Hadj bu-Mhammad se rencontreront chez toi." Par la suite d'autres drapeaux se joignirent à eux, comme ceux d'At Sâïd, de Timimoun ( Mulay Tayyeb) et d'autres..."

Selon ce récit, la célébration du *sbuâ* est donc le résultat d'une intervention du Prophète qui apparaît en songe à Sidi al-Hadj Belqasem. Celui-ci est chargé de l'organisation de la célébration de la nativité du Prophète d'abord en faisant préparer un repas, et ensuite en

invitant "ses gens" c'est-à-dire ses disciples et leurs élèves. La quantité de grains de blé (une livre et demi) est précisée par le Prophète lui-même. Par sa *baraka*, le plat doit, en effet, suffire à rassasier tous les invités. Le fait que les convives doivent être rassasiés par ce repas collectif est présenté comme une preuve (*borhan*) de cette *baraka*. Dans le cas contraire, le Prophète met en garde le *wali* : il doit s'agir d'une action maléfique et trompeuse du diable. Cette présentation de l'introduction des festivités accompagnant la célébration de la nativité du Prophète, dans le Gourara, a pour effet direct de rehausser le prestige de Sidi al-Hadj Belqasem. C'est lui qui est choisi par le Prophète pour introduire la célébration de sa fête. Et c'est le *wali* qui doit fournir les produits nécessaires à la préparation du repas (les céréales et les gens qui vont moulin et cuisiner). Les travaux domestiques sont à la charge des descendants du *wali* et inaugurent l'entrée dans le temps du rituel. En chargeant Sidi al-Hadj Belqasem de la préparation de sa fête, le Prophète le récompense du fait d'avoir renié ses ancêtres et qu'il se soit ainsi débarrassé de cette tare ancienne. Le Prophète le promeut ainsi au statut de *wali* le plus important du Gourara.

Cette fête du *mawlid*, la quatrième (après celles de la rupture du jeûne, du sacrifice et de l'*ashura*) est le résultat d'un long processus. Brunchwig<sup>1</sup> écrit à ce sujet :

" La solennité de la nativité du Prophète ou *Mawlid* (12 Rabi' I<sup>er</sup>) qui, inaugurée en Orient par les Ayubides dès le commencement du XIII<sup>e</sup> siècle, fut acceptée ensuite peu à peu par la Berbérie. Introduite au Maghreb extrême (...) dans la deuxième moitié du siècle, elle fut décrétée fête officielle, en 691/1292, par le sultan mérinide Abu Ya'qub, et paraît s'être acclimatée dès lors au Maroc. Mais sans doute, là comme ailleurs, cette fête nouvelle d'inspiration nettement soufie, et surtout les démonstrations volontiers tapageuses qui l'accompagnaient, ont-elles heurté d'abord le sentiment de beaucoup d'orthodoxes, et la résistance de certains milieux devait ralentir sa diffusion au-dehors. C'est seulement plus d'un demi-siècle plus tard qu'à Tlemcen, le Abdelwadide Abu Hammu assura son triomphe et consacra par de brillantes manifestations sa popularité qui ne devait plus se démentir."

---

<sup>1</sup> Brunchwig, *La Berbérie orientale sous les Hafssides, des origines à la fin du XVe siècle*, Paris, Librairie Maisonneuve, 1940, pp. 304-305.

La célébration de la naissance du Prophète est introduite au Gourara, deux siècles plus tard (au XVI<sup>e</sup>) et accompagne donc l'extension du soufisme, dans sa version maghrébine et populaire, dans cette région. Le prétexte premier du rituel du *sbuâ* est constitué, comme le souligne le récit, par la célébration de la naissance du Prophète. Sur ce motif de base, vont progressivement se rajouter les cultes des *wali* locaux. Le plus important est, bien sûr, Sidi al-Hadj Belqasem puisque c'est vers son ksar/*zawiya* que convergent les pèlerins venus de plusieurs ksour de la région. Pour renforcer l'aspect pèlerinage, on dit que la *ziyara* au mausolée de Sidi al-Hadj Belqasem remplace (pour celui qui n'en a pas les moyens) le pèlerinage à La Mecque. Il y a donc captation du phénomène pèlerinage au profit du *wali* et de sa *zawiya*. Et en voyant, lors du rituel, tous ces étendards portés par les descendants des *wali* qui furent les élèves/disciples de Sidi al-Hadj Belqasem, on peut se demander si la célébration de la nativité du Prophète n'est pas passée au second plan ou mieux si la *ziyara* auprès du mausolée de Sidi al-Hadj Belqasem n'a pas fini par prévaloir en donnant ainsi une position centrale à la *zawiya* fondée par le shaykh du *rakb*.

Les rituels effectués dans le cadre de la commémoration du septième jour (*sbuâ*) de la naissance du Prophète (*mawlid al-nabawi*) sont le prétexte au rassemblement annuel d'une grande partie des ksour du Gourara. Ce rassemblement s'effectue selon un protocole strict et s'inscrit dans l'espace par des parcours que doivent suivre les différents groupes qui y participent. Ces ksour délèguent des groupes de pèlerins chargés de porter des étendards représentant chacun un saint. Le départ était donné près de deux semaines avant la rencontre finale qui a lieu le 18 du mois de Rabiâ 1 à la *zawiya* de Sidi al-Hadj Belqasem. Avant de voir la portée de ce rituel, essayons de reconstituer les différents parcours et déploiements dans l'espace.

### *1- Les déplacements*

#### a- Le groupe de Tabelkoza

Ce groupe qui est le plus éloigné de la *zawiya* de Sidi al-Hadj Belqasem inaugure le temps du rituel en étant le premier à quitter son ksar pour se rendre à At Sâïd d'où est originaire le fondateur de la *zawiya* de Tabelkoza et principal disciple de Sidi al-Hadj Belqasem, Sidi al-

Hadj bu-Mhammad. C'est à l'orée de la palmeraie d'At Sâïd qu'a lieu la rencontre entre les deux groupes appartenant à la tribu des Igguzulen : ceux qui sont restés dans le ksar d'At Sâïd et les descendants de Sidi al-Hadj bu-Mhammad, installés à Tabelkoza. A At Sâïd, les membres du groupe venu de Tabelkoza rendent visite au tombeau de leur aïeul Sidi Ahmad ben Bubeker qui est le père du *wali* de Tabelkoza. Au cours de ce séjour à At Sâïd, les pèlerins se rendent à Kali pour saluer les *shurafa* de ce ksar voisin. Mais ces derniers ne participent pas directement au rituel du *sbuâ*. Le sens de cette visite consiste surtout, pour les descendants de Sidi al-Hadj bu-Mhammad, à réaffirmer les liens existant entre leur ancêtre et Mulay Lahsen. Ce dernier, qui est l'ancêtre des *shurafa* de Kali et Agentur, était un proche compagnon du *wali* de Tabelkoza et de Sidi al-Hadj Belqasem. La veille du *sbuâ*, les membres de ce groupe se rendent au ksar d'El Barka (Massin).

#### b- Le groupe d'angellu

Pendant ce temps le groupe parti du ksar d'Angellu, composé en majorité par la tribu des Awlad Ayach (considéré comme descendants des Banu Hilal), se rend dans les ksour situés en bordure de la falaise qui domine la sebkha. Ils s'arrêteront successivement dans les ksour de Tin Djellet, Ferâun, Ighzer, Badriyan, El Kef et Azeqqur. Ce groupe est porteur de l'étendard de leur *wali*, Sidi abd Allah, qui est le fils de la fille de Sidi al-Hadj Belqasem. Après Azeqqur, ce groupe se rend directement, dans la matinée du *sbuâ*, à la *zawiya* de Sidi al-Hadj Belqasem pour en sortir au moment de la rencontre finale avec les étendards de ce *wali*.

#### c- Le groupe d'Aidir et At Âïssa

Après avoir quitté leurs ksour respectifs, ces deux groupes se rencontrent et fusionnent auprès du mausolée de Sidi Âbbad qui se trouve entre les ksour de Tafawt et d'Agentur, dans un lieu désert. Les descendants de ce saint ont essaimé dans ces deux ksour. Après une marche d'une journée, ce groupe se rend dans les ruines du ksar d'Awsif où vivait Belehsien, le père de Sidi al-Hadj Belqasem. La matinée du *sbuâ*, les membres de ce groupe se rendent dans le ksar de la *zawiya* pour en ressortir avec les étendards du *wali*.

#### d- Le groupe d'Amsahel et Wajda

La délégation du ksar de Wajda dont le *wali*, Sidi Brahim, est un descendant de Sidi Musa u-Lmasâud se rend au ksar d'Amsahel dont le *wali* est Sidi Idda. Ce dernier, considéré

comme un descendant de Ba M'luk, est donc un cousin de Sidi al-Hadj Belqasem. Sidi Brahim et Sidi Idda étaient très liés avec le petit-fils de Sidi al-Hadj Belqasem, Sidi M'hammad. Ce groupe se rend directement à la *zawiya* pour n'en sortir qu'au moment de la rencontre finale.

#### e- Le groupe de Timimoun

Dans la matinée du jour qui précède le *sbuâ*, un groupe de gens venus de l'Awgrut entre dans le ksar de Timimoun par la porte du sud (bab n Sidi Otman) et traverse la rue centrale appelée " Lmijur " pour se rendre en procession jusqu'au lieu dit Souk n Sidi Musa qui est situé près de la grande mosquée du ksar. Tout au long de ce parcours, ce groupe exécute des *baroud* à des lieux fixes avec de nombreuses invocations aux saints de l'Awgrut (surtout Sidi Omar) et de Timimoun. Ce groupe ne vient pas avec les étendards des saints de cette région et réciproquement, les gens de Timimoun qui sont tenus de participer à la *ziyara* de Sidi Omar n'emportent pas leurs étendards à cette occasion.

La tradition orale ne fait aucun mystère des liens de solidarité qui unissaient les gens de Timimoun et ceux de certains ksour de l'Awgrut. Toute la nuit, les gens de Timimoun participeront à une procession (avec *baroud*) qui empruntera la rue de Lmijur en sens inverse du trajet effectué par les gens de l'Awgrut dans la matinée, c'est-à-dire de Souk Sidi Musa jusqu'au quartier des At Brahim.

#### 2- *L'invitation*

Dans la soirée qui précède le *sbuâ*, après le chaulage du mausolée de Sidi al-Hadj Belqasem, un petit groupe dirigé par le *muqadem* de la *zawiya* et portant l'étendard du *wali* se rend au ksar d'El Barka. Tard dans la nuit, le *muqadem* prononce un sermon qui selon la tradition orale serait le même que celui qui fut dit par Sidi al-Hadj Belqasem en son temps. Puis le *muqadem* invite le groupe venu de Tabelkoza à se rendre le lendemain à la *zawiya*. Les gens de la *zawiya* rentrent alors chez eux, cependant que les membres de l'autre groupe passent la nuit à El Barka où se trouve le mausolée de Sidi Ahmad ben Yusef, l'homonyme du *wali* de Miliana et maître de Sidi Musa u-Lmasâud.

### 3- Le jour du *sbuâ*

#### a- La matinée

Dans la matinée, le groupe venu de Tabelkoza quitte le ksar d'El Barka, passe au-dessus du ksar de Timimoun et se dirige vers la *zawiya*. Arrivés au lieu où doit avoir lieu la rencontre finale, les gens déposent l'étendard de leur *wali* et attendent. A partir du milieu de la journée, les gens de Timimoun accompagnés de leurs alliés de l'Awgrut organisent un *baroud* près d'une colline qui sera le point de ralliement de tous les groupes qui se dirigeront vers la *zawiya*. Les étendards de Timimoun sont réunis et les petits groupes ne cessent de faire parler la poudre jusqu'au moment où apparaîtra le groupe venu de Massin et portant l'étendard de Sidi Ahmad ben Yusef. C'est alors le signal d'une lente et imposante marche vers la *zawiya*.

#### b- La rencontre

Le moment de la rencontre entre ces différents groupes constitue le summum de ce rituel. Les hauteurs de la dépression appelée "akhbu n asbaâi" sont envahies par une foule de gens venus de tous les ksour et qui ont les yeux rivés sur le lieu où se déroulera la jonction des étendards. Les deux premiers groupes présents dans la dépression sont d'abord le groupe venu de Tabelkoza *via* At Sâïd, portant les étendards de Sidi al-Hadj bu-M'hammad, qui se tient au nord-est de la place. Les membres de ce groupe sont rassemblés autour des étendards et exécutent sur place une danse très rapide appelée "hadra" et ensuite, le groupe formé par les gens venus de Timimoun (qui sont les plus nombreux) et du ksar d'El Barka. Ce groupe qui se tient au nord-ouest de la place entame également une *hadra*.

Au moment où l'on distingue, venant du ksar de la *zawiya*, c'est-à-dire de l'ouest, la procession portant les étendards de Sidi al-Hadj Belqasem, les deux groupes de Tabelkoza et Timimoun/El Barka fusionnent rapidement, ce qui provoque l'allégresse du public qui scande un seul mot "*talaqaw*" : ils se sont réunis ! La procession venant de la *zawiya* apparaît alors, groupée autour des étendards de Sidi al-Hadj Belqasem mais aussi de ceux de Sidi abd Allah son petit-fils, de Sidi Âbbad et de Sidi Idda d'Amsahel. Ce groupe se dirige très lentement vers le centre de la dépression où se tiennent les deux groupes qui viennent de fusionner. Après quelques instants, durant lesquels tout le monde retient son souffle, a lieu la

rencontre au centre de la dépression ; il n’y a plus alors qu’un seul ensemble compact sur la place. A ce moment, et sans que personne n’en donne l’ordre, tous les gens qui assistent à la rencontre se laissent tomber à terre, c’est le “tamarugh” mentionné dans le récit. Puis, l’ensemble des spectateurs et des participants lèvent les mains pour une prière collective (*fatha*).

#### c- Le dénouement

La rencontre terminée, deux actions se déroulent presque simultanément. Il s’agit d’abord du petit groupe venu d’El Barka qui s’en retourne immédiatement, dans une certaine précipitation, vers son ksar. Ensuite, le groupe beaucoup plus nombreux de Timimoun pénètre par une petite porte dans le ksar de la *zawiya* et se rend directement vers le mausolée de Sidi al-Hadj Belqasem pour y dire une prière. Le groupe ressort par la porte orientale du ksar et rencontre alors les gens de la *zawiya* qui retournent chez eux. Les deux groupes se rassemblent alors pour dire une *fatha* et se séparent. Par contre, les gens venus de Tabelkoza, d’Ajdir et At Âïssa, d’Angellu et d’Amsahel restent dans le ksar où ils seront les invités des descendants de Sidi al-Hadj Belqasem.

#### 4- *Les retours*

Après quelques jours passés dans le ksar de leur maître, les gens de Tabelkoza s’en retournent chez eux en empruntant le trajet effectué à l’aller par le groupe d’Angellu. Ils visitent alors les ksour de Azeqqur, El Kef, Badriyan (où se trouve le fils de Sidi al-Hadj bu-M’hammad), Ighzer, Ferâun et Tin Djellet. De là, ils retournent à Tabelkoza en traversant le Tinerkoug.

Le groupe des Awlad Ayach d’Angellu se rend directement, quant à lui, au ksar d’At Sâïd où ils sont accueillis avant de rentrer chez eux. Le groupe venu d’Ajdir et At Âïssa est le dernier à quitter la *zawiya*. Les descendants de Sidi Âbbad y demeurent jusqu’au vendredi suivant le *sbuâ*. L’un d’entre eux devra, en effet, dire le prêche lors de la prière collective, tout comme Sidi Âbbad l’avait fait sur l’invitation de son maître.

## Conclusion

La complexité de ce rituel appelle plusieurs remarques quant aux significations que l'on peut en déduire. Rappelons tout d'abord que le prétexte est constitué par l'ordre donné par le Prophète à Sidi al-Hadj Belqasem d'organiser la cérémonie commémorative de sa naissance, à la *zawiya* ; et ensuite d'y inviter ses disciples. L'élément fondateur est donc constitué par la relation privilégiée entre Sidi al-Hadj Belqasem et le Prophète. Le wali apparaît ici comme le pôle des saints du Gourara. La seconde relation est celle qui unit le maître à ses disciples les plus importants. Ces derniers sont Sidi al-Hadj bu-M'hammad de Tabelkoza et Sidi Âbbad dont les descendants se trouvent à Ajdir et At Âïssa. En troisième lieu, notons la relation assez floue existant entre le maître de la *zawiya* et le wali d'El Barka, Sidi Ahmad ben Yusef. Selon le récit n° 33, la rencontre qui a lieu à El Barka, la veille du *sbuâ* constitue une réponse de Sidi al-Hadj Belqasem à la demande de Sidi Ahmad ben Yusef de participer à la cérémonie du *sbuâ*. Or, non seulement le *wali* d'El Barka n'est pas considéré comme un élève de Sidi al-Hadj Belqasem mais en plus il porte le même nom que le grand saint de Miliana qui fut le maître de Sidi Musa u-Lmasâud, le rival de Sidi al-Hadj Belqasem. Nous n'avons pu obtenir aucune réponse à El Barka sur cette homonymie. Par contre, au ksar de Tinilan, dans le Twat, Watin<sup>2</sup> retrouve un lignage appelé Awlad Sidi Ahmad ben Yusef. Au sujet de ces derniers il écrit :

“ Leur aïeul, Ahmed ben Youssef originaire de Miliana, avant de se fixer à Tinilan en 1058 (1647) aurait séjourné à Tedelest dans le Gourara. Il aurait quitté ce ksar pour venir en 1034 (1625) au Timmi dans celui des Ouled Oungal. ”

Il est évidemment exclu que le *wali* de Miliana se soit fixé à Tadelest (ksar en ruines situé près d'El Barka où a vécu Sidi Cherif, l'un des ancêtres des *shurafa* de Kali et Agentur) puis à Tinilan. Une tradition orale insiste cependant sur le fait que le wali de Miliana serait né au Gourara (dans un ksar du Tinerkouk), son père serait Sidi Mansur De là, Sidi Ahmad ben Yusef se serait rendu dans les ksour de l'Atlas saharien puis vers Miliana. Le saint d'El Barka est probablement l'un de ses descendants. Tout ceci suggère que le *wali* d'El Barka se situe

---

<sup>2</sup> Watin, « Origines des populations du Touat d'après les traditions conservées dans le pays », *Bulletin de la Société de Géographie d'Alger*, 1905, 10<sup>ème</sup> année, 2<sup>ème</sup> trimestre, p. 220..



plutôt dans le camp des alliés de Sidi Musa. Sa demande de participation au *sbuâ* peut être interprétée comme une reconnaissance de l'autorité de Sidi al-Hadj Belqasem. Mais compte tenu du flou qui entoure ce personnage d'El Barka, nous préférons caractériser ce lien comme une relation de soumission formelle. La quatrième relation significative qui se dégage du rituel est constituée par les relations de parenté qui unissent les saints. Il s'agit d'abord des relations entre Sidi al-Hadj Belqasem et son petit-fils (d'Angellu) ainsi que son cousin Sidi Idda d'Amsahel, et ensuite de la relation entre Sidi al-Hadj bu-M'hammad et son père Sidi Ahmad ben Bubeker d'At Sâïd. La cinquième relation se noue autour de l'amitié, citons le lien entre Sidi al-Hadj bu-M'hammad et Sidi al-Hadj Lahsen dont les descendants se trouvent à Kali ainsi que les liens entre Sidi Brahim de Wajda, Sidi Idda d'Amsahel et Sidi M'hammad, le petit-fils du shaykh de la *zawiya*. Enfin, dernière relation apparente, celle qui manifeste une alliance, une solidarité entre ksour. Il s'agit bien sûr de l'alliance entre Timimoun et l'Awgrut, mais aussi entre Timimoun et El Barka. Il s'agit d'une alliance qui découle de l'appartenance au même *soff*, celui des Sofyan.

L'identification de ces différents types de relations suggère que le rituel du *sbuâ*, tel que nous avons pu l'observer, serait non pas le résultat d'un seul acte fondateur ainsi que le pensent les Gouraris qui y participent, mais plutôt le produit de phases successives d'une élaboration qui relève d'un processus de production symbolique. Ce processus s'articule autour d'au moins trois aspects : le religieux, le politique et l'espace.

L'aspect religieux s'inscrit dans la relation maître/disciples qui constitue bien sûr le principe de base structurant les liens entre les saints, mais aussi le modèle référentiel de la relation généralisée de soumission des ksouriens à leurs saints. Les relations sont toutes intégrées dans une hiérarchisation stricte : le maître, le disciple qui porte l'enseignement, la volonté et l'autorité de son maître et qui se constitue lui-même en patron d'une ou de plusieurs communautés de ksouriens. On peut même avancer que ce sont l'ensemble des ksour qui participent d'une même *zawiya*. C'est ce qu'affirment les *mrabtîn* descendants de Sidi Âmmar Leghrib puisque selon eux c'est l'ensemble du pays appelé Zwa qui constitue une immense *zawiya*. Mais la généralisation, parmi les ksouriens, de cette soumission au maître et à ses disciples s'accompagne d'une rivalité entre maîtres puisque même s'ils sont porteurs du même modèle religieux, les saints s'opposent sur la base de leur affiliation à des confréries aux intérêts divergents. De plus, les communautés ksouriennes elles-mêmes

divisées en deux groupes antagonistes (Yahmed et Sofyan), n'hésitent pas à intégrer les saints dans leur vision dualiste : ceux qui sont avec nous et nous dirigent, et ceux qui dirigent et protègent nos ennemis. Cette division entre communautés ksouriennes recoupe la rivalité entre les saints. Dans ce contexte, le rituel du *sbuâ* constitue à la fois un dépassement des rivalités puisque, d'une part, des ksour opposés participent au même rituel et que, par ailleurs, on a vu des saints descendants d'ancêtres rivaux entretenir des relations d'amitié ; mais aussi un maintien du statut quo puisque ce ne sont pas l'ensemble des ksour (et des saints) du Gourara qui sont représentés dans ce rituel, mais une partie seulement d'entre eux.

Nous sommes ainsi ramenés au second aspect du *sbuâ*, à savoir sa finalité politique, qui découle de la mise en relation de groupes antagoniques dans un même rituel. Mais cette cohabitation cesse avec la fin de ce moment particulier que constitue le *sbuâ*. L'institutionnalisation de ce rituel ne vise pas le dépassement et la résolution des conflits entre partisans de soffs opposés par la résolution définitive de cet antagonisme. Car si cela était le cas, on assisterait non pas à un phénomène de ritualisation du clivage mais à un projet clairement formulé d'abandon du principe des soffs. C'est ce que proposait, on s'en souvient, le shaykh al-Maghili dans le récit que nous avons rapporté plus haut. Il est bien entendu que le dépassement du principe des soffs s'accompagne nécessairement de l'acceptation de l'autorité qui met fin à ce clivage. On assiste alors au passage à un autre type de pouvoir, celui d'un seul sur tous. Au lieu de l'apparition d'un pouvoir centralisateur, ce qui prévaut avec le rituel du *sbuâ* réside dans le fait que les saints s'accommodent de la reproduction des conflits entre soffs. On peut même avancer que l'intervention des saints suppose l'existence de conflits puisque ce sont eux qui permettent et légitiment les actions des saints dans ce domaine. Le pouvoir des saints n'est donc pas orienté vers une structure politique de type étatique (autorité centrale), mais plutôt vers l'instauration d'un système qui assure la régulation des conflits, dans la rivalité et l'égalité. Le *sbuâ* constitue, pour reprendre une formule de H. Breteau et N. Zagnoli<sup>3</sup>, non pas "... une concurrence pour la suprématie (mais) une guerre rituelle menée dans le cadre d'une compétition pour l'égalité". Les conflits et rivalités entre communautés ksouriennes sont donc transposées au niveau de l'action des saints, ce qui constitue à la fois une intégration, par les ksouriens, des

---

<sup>3</sup> Breteau et Zagnoli, *Bulletin de Littérature arabo-berbère*, Paris, 1978, pp. 75.

saints dans le champ profane de la gestion des affaires de la cité, mais aussi leur soumission à l'intervention des saints dans leurs affaires. Si les *wali* représentent une force intermédiaire (intercession) entre les hommes et Dieu et son Prophète, ils occupent aussi un statut qui leur attribue le rôle de conciliateurs dans les relations entre ksouriens. Les *wali* se situent donc au croisement de la relation verticale avec le divin et de la relation horizontale entre communautés. Leur efficacité est donc double puisqu'ils préparent à l'au-delà et gèrent l'ici-bas.

Enfin, le troisième aspect qui se dégage de ce rituel concerne la gestion de l'espace par les saints. La relation entre le maître (Sidi al-Hadj Belqasem) et le disciple (Sidi al-Hadj bu-Mhammad) se projette sur deux sous-espaces du Gourara, à savoir le Tigurarin avec la série de ksour situés autour de la sebka de Timimoun, et le Tinerkoug qui se situe au nord-est. Le Tigurarin était peuplé essentiellement par des Zénètes ksouriens, alors que le Tinerkoug a été occupé par les nomades M'harza et Awlad Ayach (descendants de tribus Banu Hilal). Les nomades ont toujours cherché à dominer les ksour zénètes en leur imposant une relation de protection. Cette protection visait à la fois à les défendre contre d'autres groupes nomades extérieurs qui venaient razzier les ksouriens (Beraber et Ghenanma de l'Ouest), mais aussi à soutenir les ksour appartenant au même soff qu'eux (Yahmed). En allant s'installer dans le Tinerkoug pour y fonder sa zawiya au milieu des nomades arabophones, Sidi al-Hadj bu-Mhammad a-t-il obéi à un ordre de son maître qui visait l'intégration des M'harza et Awlad Ayach autonomes et belliqueux dans le système ksourien ? Nous verrons plus loin que l'action du *wali* de Tabelkoza aura pour effet, entre autre, de favoriser une sédentarisation des nomades du nord-est dans des ksour identiques à ceux qui existent dans le reste du Gourara. De plus, cette intégration des nomades du Tinerkoug qui ont toujours maintenu des relations avec l'Atlas saharien (où ils étaient installés auparavant) avait aussi pour objectif de les soustraire à l'influence des Awlad Sidi Shaykh dont l'un des membres venait de créer une confrérie, avec des visées sur le Gourara. Le fait que seuls les ksour de ces deux sous-espaces du Gourara participent au rituel du *sbuâ* (à l'exception des ksour d'Ajdir et At Âïssa qui se trouvent dans un autre sous-espace appelé Asrafat), montre aussi que si le rituel constitue un moyen efficace d'inclusion, il reste aussi un indicateur de l'exclusion ou de l'auto-exclusion, puisqu'une grande partie des ksour du Gourara ne participent pas à ce rituel.

On peut se demander si l'essentiel de l'action de Sidi al-Hadj Belqasem et de son disciple visait non pas à asseoir leur domination sur l'ensemble des ksour du Gourara, mais plutôt à intégrer les nomades du nord-est, de manière à les soustraire à toute influence venue du Nord (Atlas saharien) et de l'Est (El Goléa et Ouargla). Cette limite extrême-orientale que représente le ksar/*zawiya* de Tabelkoza ne signifiait-elle pas la fin du champ d'influence de l'idéologie sharifienne ? Influence symbolique que les deux saints (et leurs descendants) cherchaient à renouveler par le biais de la participation des ksouriens et des nomades à ce rituel du *sbuâ*.

Extrait de :

Rachid BELLIL,

*Ksour et Saints du Gourara*, éd. Du CNRPAH, Alger, 2003.