

LA QUESTION DES HIÉRARCHIES ET DES GROUPES SERVILES DANS LA SOCIÉTÉ BIDÂN DE MAURITANIE

[In : *Groupes serviles au Sahara. Approche comparative
à partir du cas des arabophones de Mauritanie, 2000*]



©Villasante 1998

Dr Mariella Villasante Cervello
Instituto de democracia y derechos humanos, Perú
Mars 2017

LA QUESTION DES HIÉRARCHIES SOCIALES ET DES GROUPES SERVILES CHEZ LES BIDÂN [ARABOPHONES] DE MAURITANIE

Mariella Villasante Cervello¹

Instituto de democracia y derechos humanos de la Pontificia Universidad Católica del Perú
[academia.edu, mars 2017]

[Contribution au livre : *Groupes serviles au Sahara. Approche comparative à partir du cas des arabophones de Mauritanie*, M. Villasante (dir.), Paris, CNRS-Éditions, 2000 : 277-322]

Par l'expression euphémisée du "problème des séquelles de l'esclavage", l'on entend couramment évoquer la situation actuelle des groupes serviles en République Islamique de Mauritanie. Il est ainsi question, tant sur le plan officiel, que sur le plan de la recherche fondamentale, du "phénomène d'esclavage" parfois associé à une question de "mentalités". Certes, comme le souligne Pierre Bonte (1998c : 157), la notion d'*esclavage* dans la société mauritanienne est "infiniment plus complexe que ce que pourrait en conclure une vision empruntée à la *vulgus* occidentale." Dans l'espace social connu aujourd'hui sous le nom de République Islamique de Mauritanie, l'*esclavage* tel qu'il est couramment conçu et perçu par les occidentaux —associé aux systèmes esclavagistes des sociétés anciennes ou modernes, et surtout à la traite négrière aux Amériques—, a des fondements complètement distincts. En effet, contrairement aux systèmes économiques et sociaux esclavagistes, fondés sur l'utilisation d'une main d'œuvre servile, étrangère aux populations locales, et utilisée prioritairement dans les systèmes de plantations d'agriculture extensive, développés sur des terres privées, dans les systèmes démographiques réduits des sociétés pastorales [Klein 1998 : 4] tel la société Bidân², les groupes serviles étaient et sont prioritairement utilisés dans les travaux domestiques, incluant parfois l'agriculture servile. Nous sommes donc ici en présence d'un type d'utilisation particulier de la main d'œuvre servile, distinct de la traite négrière, et caractérisé par l'intégration culturelle et ethnique des groupes soumis au statut de servilité, qui, bien qu'étant couramment hérité, n'exclue pas la mobilité statutaire et l'accession à l'autonomie des personnes libres en suivant des pratiques coutumières relativement anciennes.

La situation des Bidân n'est nullement exceptionnelle dans le contexte sahélien et saharien. En effet, lorsqu'on observe les sociétés saharo-sahéliennes, on s'aperçoit que les formes de servilité sont largement répandues, non seulement chez les sociétés arabophones ou amazighophones [ou berbérophones, dont les Tuareg] mais aussi dans toutes les sociétés africaines de cette région (*Wolof, halpulaar'en, soninké, bambara, mandingue*). Des travaux récents —dont celui de Searing 1988, et dans cet ouvrage—, montrent par ailleurs que les formes de esclavage endogène étaient hautement sophistiquées dans ces sociétés africaines fortement hiérarchisées, fondées prioritairement sur le contrôle aristocratique de l'exploitation agricole et du commerce des grains, telle la société *Wolof*. Là, l'esclavage endogène se développa bien avant les influences extérieures du commerce saharien et atlantique, dans un cadre hiérarchique qui distinguait les groupes libres des groupes serviles, en suivant une multiplicité des rangs de dépendance conçus comme héréditaires mais sujets à d'importantes

¹ Je remercie Christophe de Beauvais et Jean-Noël Ferrié pour les commentaires, les critiques et les corrections apportés à ce texte. Les observations et les analyses ici présentées se fondent sur les travaux que je mène en Mauritanie depuis mai 1986, dont environ trois ans d'enquêtes de terrain, notamment dans la région de l'Assaba de l'est mauritanien.

² J'utilise le terme Bidân dans son sens culturel, englobant, qui désigne les arabophones de Mauritanie, il est préféré au terme colonial "Maure". Utilisé au sein de cette société, le terme Bidân indique aussi le statut de personnes libres. Sur cette question voir Villasante-de Beauvais 1999.

possibilités de mobilité statutaire. Ces faits montrent à l'évidence les grandes variations des pratiques de servilité au sein des sociétés hiérarchisées de cette région géographique et culturelle.

La notion d'esclavage en question

La notion d'*esclavage* mérite ainsi d'être remise en question car elle ne rend pas compte, sinon de manière ambiguë, de la réalité d'une institution ancienne et variable dans tout l'espace sahélo-saharien. Le problème a été déjà soulevé par un groupe de chercheurs Français sur l'Asie du Sud-Est. Ils considèrent qu'il est nécessaire d'introduire une autre terminologie qui puisse mieux traduire la situation de servilité précise dont il est parlé. Georges Condominas (1998) a ainsi proposé la périphrase "formes extrêmes de dépendance" —titre du livre collectif élaboré sous sa direction—, "qui nous permet de ne pas définir *a priori* ceux qu'on dénommerait "esclaves" mais de nous en tenir pour chaque culture à notre préoccupation commune : la forme de dépendance extrême dans laquelle apparaissent l'appropriation de personnes humaines qui perdent ainsi leur liberté, dont en particulier celle de décision, leur contrainte à des travaux sous les ordres de leurs maîtres, leur situation au plus bas de l'échelle sociale du groupe." (Condominas 1998 : 541). Or s'il est certain que les anciennes habitudes nominatives sont difficiles à changer —un certain conservatisme étant prédominant dans nos disciplines—, l'on peut du moins tenir compte de ces critiques conceptuelles et tenter de les incorporer dans nos propres travaux —qui gagneraient ainsi en clarté analytique et rendraient moins idéologique l'examen des formes extrêmes de dépendance.

Un tableau général des formes extrêmes de dépendance

Dans cette contribution, je tenterai de présenter un tableau général de la question des formes extrêmes de dépendance chez les Bidân, qui s'efforcera de poser une première modélisation conceptuelle du thème. Trois prémisses guideront cet exercice. La première considère que l'analyse des formes extrêmes de dépendance ne saurait être étudiée de façon isolée, mais qu'elle doit être placée dans le contexte des hiérarchisations historiques et contemporaines de cette société. En effet, comme le notait déjà Searing (1988 : 495), l'esclavage en Afrique est souvent étudié comme faisant partie d'une dynamique sociale externe (le commerce transsaharien et atlantique), alors qu'en réalité il est le produit des dynamiques internes, d'une histoire propre et autonome des influences extérieures —même si ces dernières ont eu de l'importance dans son évolution. L'on ne saurait pas non plus comprendre ce développement endogène sans tenir compte de la relation entre les groupes libres et les groupes serviles, et notamment des relations entre l'aristocratie guerrière Bidân, le groupe des commerçants et le reste de la société soumis à diverses formes de dépendance.

La deuxième prémisses tient compte du fait que la hiérarchie sociale représente une manière de concevoir, de vivre et d'être dans le monde, largement normale —au sens d'ordinaire— au sein de cette société et, plus largement, au sein de la société mauritanienne, tous groupes ethniques confondus. Une société qui n'est pas seulement périphérique par rapport aux pays centraux d'islam, mais qui, pratiquant le nomadisme pastoral pour l'essentiel, est restée, jusqu'aux années 1970, assez éloignée des phénomènes de mondialisation connus ailleurs. Ce parti pris a le mérite de ne pas introduire, comme il est fait fréquemment, des confusions entre l'analyse [impliquant la distanciation] et l'idéologisation du thème analysée [par trop subjective] ; notamment l'idéologie eurocentrique qui considère l'analyse des formes extrêmes de dépendance à partir d'un angle de défense des idées égalitaristes modernes et occidentales.

La troisième prémisses juge indispensable une réflexion sur la relation entre statut servile et "négritude". Or, contrairement aux idéologies sous-jacentes de certaines analyses, forgées en tenant seulement compte de la traite négrière, il faut constater que la dite relation n'a pas cours dans les sociétés saharo-sahéliennes, dont en particulier la société Bidân. Dans cette région, les

sociétés africaines, ainsi que les sociétés arabophones et amazighophones —issues d'un large métissage— pratiquaient des formes extrêmes de dépendance qui n'étaient pas, forcément, associées à la couleur de la peau ou aux ethnicités —au sens de catégories d'attribution identitaire, sociale et culturelle (F. Barth, 1969)—, des groupes soumis à la servilité. Au-delà des facteurs dits "raciaux", l'on doit donc tenir compte des facteurs d'intégration culturelle et de situation statutaire, autrement plus cruciaux pour comprendre le lien servitude-négritude, redevable d'une histoire sociale distincte.

Un mot sur la question de l'islam et des groupes serviles

Pour introduire mes réflexions, il est peut-être nécessaire de dire un mot sur la question de l'islam et des groupes serviles, qui revient de manière régulière dans les examens sur la question, et au sujet de laquelle il faudrait lever quelques malentendus. Il est certain que l'islam a introduit, depuis plusieurs siècles, une jurisprudence impressionnante pour régler les relations entre hommes-femmes libres et hommes-femmes de condition servile. Le droit (*fiqh*) et la loi islamique (*shari'a*), ont ainsi amélioré, dans de nombreux cas, la condition des serviteurs dans l'Arabie préislamique, puis dans les aires soumises à leur contrôle politique, militaire et à leur influence religieuse. Mais ce que l'on dit moins, ce que l'on oublie couramment, c'est que l'éthique et les règles islamiques ne sont autre chose que des référents normatifs qui ne doivent pas être confondus avec les pratiques historiques et concrètes de servilité. Les formes extrêmes de dépendance se sont développées partout dans le monde en dehors et au-delà de l'influence islamique, ainsi, comme le dit Georges Condominas (1998 : 542), "l'esclavage est une institution humaine d'une importance absolument capitale : elle s'est déployée, à travers les siècles, dans toutes, ou presque, les cultures et niveaux d'espaces sociaux." L'historien Bernard Lewis (1993 : 11-12), fait la même constatation lorsqu'il écrit :

"L'esclavage est (...) une institution qui remonte à des temps immémoriaux. Il a existé dans toutes les anciennes civilisations d'Asie, d'Afrique, d'Europe et d'Amérique précolombienne. Il a été accepté et avalisé par le judaïsme, le christianisme et l'islam aussi bien que par d'autres religions dans le monde. Au Proche-orient comme ailleurs, l'existence de l'esclavage est attestée dès les premiers écrits, chez les Sumériens, les Babyloniens, les Égyptiens et autres peuples anciens. Les premiers esclaves furent, semble-t-il, des prisonniers de guerre. Leur nombre grossit ensuite par d'autres apports. (...) On les employait à labourer la terre et à garder les troupeaux de leurs maîtres royaux et sacerdotaux, mais à part cela, ils semblent n'avoir joué qu'un rôle mineur dans la production économique. Celle-ci était effectuée, pour l'essentiel, par des petits paysans, fermiers et métayers, des artisans et des journaliers. La population servile provenait aussi de la vente, de l'abandon ou de l'enlèvement des petits enfants. Des hommes libres pouvaient se vendre comme esclaves, ou plus fréquemment, pouvaient vendre leurs rejetons. Ils pouvaient aussi être asservis pour insolvabilité (...). Dans certains systèmes, celui de Rome en particulier, on pouvait aussi être réduit en esclavage pour avoir enfreint un certain nombre de lois."

En ce qui concerne le contexte africain, nous savons que Claude Meillasoux (1986), propose une interprétation sur l'esclavage centrée sur le trafic commercial (la traite saharienne et atlantique), à partir d'une vision economiciste et marxiste des faits [*Esclavage en Afrique Précoloniale*, 1975]. L'historien Martin Klein (1998 : 9) souligne avec raison que Meillasoux considérait l'esclavage comme un type de relations de coercition, insistant sur le processus d'incorporation des esclaves et soulignant que l'esclave était un étranger. Meillasoux insistait aussi, nous dit Klein, sur la violence et sur la nature arbitraire de l'autorité des maîtres, considérant qu'en dernière instance l'esclavage était une antithèse de la parenté : l'exploitation économique des esclaves était possible, d'après lui, par l'inexistence des liens de parenté. A l'opposé de cette perspective, Suzanne Miers et Igor Kopitoff [*Slavery in Africa*, 1977] avaient une vision plus bénigne de l'esclavage, qu'ils considéraient comme un type de relations sociales, tel le mariage et la parenté, concernant le droit des personnes. Dans leur débat avec Meillasoux, Miers et Kopitoff défendaient l'idée que les esclaves cessaient d'être des étrangers et qu'ils étaient incorporés dans les groupes des maîtres. Klein suggère qu'en réalité ces différences d'interprétation procédaient du type de sociétés sur lequel ils travaillaient. La plupart

des coauteurs du livre de Meillassoux travaillaient dans de sociétés fortement hiérarchisées et orientées vers le marché, dans lesquelles les discours sur la parenté étaient souvent un vernis superficiel aux exploitations économiques fortes. Or la plupart des coauteurs du livre de Miers et Kopitoff étudiaient des sociétés où la parenté était bien plus qu'un voile et dans lesquelles les esclaves agissaient comme des parents. L'inexistence des liens de parenté parmi les esclaves est ouvertement remise en cause par Klein, qui affirme que ses données de terrain [issues du Sénégal, du Mali et de Guinée] explicitent que les esclaves forment des unions à long terme, se marient et deviennent parents. Ainsi contrairement à la vision faite de violence et d'exploitation qui défend Meillassoux, Klein considère que la stabilité et la productivité des exploitations serviles dépendaient de l'acceptation des esclaves de travailler dans ce système et des renégociations permanentes de leur condition statutaire avec leurs maîtres.

Pour la majorité des sociétés étudiées par Klein, l'esclavage se justifiait en termes islamiques. Ceci étant posé, le fait que la loi islamique ait consacré une somme considérable de dispositions juridiques sur les esclaves —ayant une double nature, de chose et de personne—, montre simplement l'importance des formes extrêmes de dépendance existantes, aussi bien en Arabie ancienne que dans les autres contrées conquises plus tard par les armées musulmanes. Ainsi, les pratiques serviles que l'on observe de nos jours, en Mauritanie par exemple, ne se concrétisent pas “conformément à la *shari'a*”, comme certains auteurs le donnent à penser [i.e. Pierre Bonte, 1998c, *Esclaves ou cousins. Évolution du statut servile dans la société mauritanienne*]. Mais —nuance importante— elles sont redevables des coutumes préalables et se justifient, parfois mais pas toujours, en faisant référence aux règles islamiques.

Ainsi par exemple, chez les Wolof anciens, l'idéologie justifie l'esclavage en considérant qu'il s'agit d'une “tache” que l'on pouvait hériter par voie utérine ; la “tache” étant alors perçue comme une sorte “d'impureté du sang”, même si l'on reconnaissait que les hommes libres pouvaient être mis en esclavage contre leur volonté (Searing 1988 : 490, et dans cet ouvrage). Plus important encore, dans toutes les sociétés qui ont connu et qui connaissent ces formes extrêmes de dépendance, les lois religieuses, musulmanes ou autres, organisent beaucoup moins la pratique sociale de la servilité que les règles coutumières réorganisées historiquement, périodiquement, en fonction des changements globaux. En pays d'islam ces règles coutumières sont nommées *a'râf* (sg. *'orf* coutume) ; mais si l'on tient compte du fait que la *shari'a* n'est connue que d'un petit nombre de spécialistes, les *'ulemâ* (docteurs de la loi), alors que la grande majorité des populations n'a comme référent normatif premier que le *'orf*, il semble alors évident que l'examen de ce dernier est autrement plus important du point de vue de la norme établie.

Ceci nous conduit à penser qu'une analyse sérieuse des formes extrêmes de dépendance dans un pays tel que la Mauritanie ne saurait se fonder ou se cacher sur/derrière une mise en avant des règles islamiques qui, comme nous le savons pertinemment, peuvent tout justifier dans les écrits des érudits. Car les écrits supportent tout, y compris la défense d'une chose et de son absolu contraire. Contrairement aux érudits et aux autres lettrés, les gens du commun ne perçoivent pas le monde, ni n'agissent pratiquement, en tenant compte des règles écrites —même si en pays d'islam l'on peut constater qu'elles ont une certaine importance pour les questions d'héritage. Les gens du commun —qui nous intéressent au premier chef— organisent leur vie quotidienne, leurs activités et leurs pensées en fonction des *coutumes* établies et éventuellement sujettes à des transformations au cours du temps. Enfin, la mise en avant des règles islamiques dans l'examen de la servilité, cache mal une sorte de volonté de justification de celle-ci en invoquant une norme religieuse *extérieure et éthiquement supérieure*. Alors que les formes extrêmes de dépendance sont d'abord associées à l'institution des hiérarchies sociales et politiques des sociétés concernées, et non à l'islam qui lui est bien postérieur. Mais, comme le remarque Louis Dumont (1966), en Occident la hiérarchie sociale est (devenue) honteuse. Claude Lévi-Strauss (1952 : 23) exprime une idée semblable lorsqu'il écrit : « *Pris entre la double tentation de condamner des expériences qui le heurtent affectivement et de nier les différences qu'il ne comprend pas intellectuellement, l'homme moderne s'est livré à cent*

spéculations philosophiques et sociologiques pour établir des vains compromis entre ces pôles contradictoires, et rendre compte de la diversité de cultures tout en cherchant à supprimer ce qu'elle conserve pour lui de scandaleux et de choquant. » C'est probablement pour ces raisons que l'on préfère aborder le thème de l'esclavage soit à partir d'une vision moderne égalitariste³ ; soit en soulignant les améliorations normatives introduites par les règles et par l'éthique islamiques⁴.

1. Les groupes serviles dans le contexte de la hiérarchie bidân : fluidité statutaire, métissage et redéfinitions contemporaines

L'on ne saurait comprendre la situation présente des groupes de statut ou d'origine servile sans la replacer dans le cadre culturel large, englobant, des hiérarchies sociales en vigueur dans cette société saharo-sahélienne. J'ai déjà montré ailleurs (Villasante 1995, 1997, 1998), que les traits les plus importants de cette hiérarchisation sont la fluidité statutaire (trait de structure) et les redéfinitions majeures observables depuis la dernière grande sécheresse sahéenne (trait conjoncturel). Je voudrais suggérer ici un autre trait qui me paraît important, mais qui restait implicite dans mes analyses précédentes, celui du grand métissage statutaire qui a eut lieu et qui continue à s'actualiser entre les groupes d'hommes-femmes libres et les hommes-femmes d'origine ou de statut servile. Un métissage qui relève également de la relation entre statut servile et "race" ; relation qui met en avant, parallèlement, des questions plus fondamentales telle que l'ethnicité et l'identité sociale adoptées par les divers groupes non seulement en fonction des origines mais également —et peut-être prioritairement— en fonction des inscriptions et des attributions sociales et culturelles actuelles.

Les référents coutumiers de la hiérarchie sociale

Les représentations et les pratiques sociales courantes, exprimées par les discours des Bidân sur leur propre société, mettent en avant deux manières différentes —et *apparemment* contradictoires— de concevoir et de vivre les hiérarchies sociales. Des hiérarchies qui se déploient dans un contexte parallèle d'affirmation de la solidarité (*'asabiyya*) entre groupes segmentaires [*qabâ'il*, sg. *qabîla*] de même statut. Mais sans que cette égalité statutaire ait à voir avec le concept d'égalité moderne et occidentale, étroitement associée aux principes de liberté, de propriété privée et d'individualisme⁵ (Dumont 1983 : 85).

Dans un cadre éminemment coutumier, un premier discours met en avant les traits normatifs, idéaux, de cette hiérarchie en soulignant la grande rigidité des groupes statutaires, conservée et reproduite par le biais de la fermeture des alliances matrimoniales. C'est ainsi que l'on affirme la distance entre les hommes-femmes libres et ceux d'origine ou de statut servile ; puis la distance entre les nobles et les non-nobles ; ou, dans un autre langage, la tripartition de la société en trois groupes : guerriers, religieux et tributaires.

³ Voir Roger Botte, L'ombre portée de l'esclavage. Avatars contemporains de l'oppression, *Journal des africanistes* 2000, 70 (1-2).

⁴ Pierre Bonte 1998c, Esclaves et cousins : évolution du statut servile dans la société mauritanienne.

⁵ Selon la définition de Louis Dumont (1983 : 264), l'individualisme est une idéologie moderne opposée à l'holisme, "qui valorise l'individu (...) et néglige ou subordonne la totalité sociale." Il est certain qu'un type particulier d'"individualisme" (l'individu social) existait dans la société Bidân d'autrefois, néanmoins, il ne représentait guère qu'un trait idéologique dominant et restait subordonné aux valeurs holistes. De nos jours, l'expansion de l'économie libérale et des idées-valeurs occidentales sont en train de modifier, dans une certaine mesure, la valeur accordée à l'individu social, en le transformant en individu "moral", indépendant, autonome du reste de la société.

On peut dire ainsi, en suivant Georges Condominas (1998), que la société Bidân fait partie des espaces politiques intermédiaires [entre les formations politiques réduites et les systèmes dynastiques complexes], dans lesquels les hiérarchies sociales se construisent en référence aux origines généalogiques, eux-mêmes étroitement associés au pouvoir politique : seuls les membres les plus nobles peuvent exercer légitimement le pouvoir. Jadis, le système politique Bidân était constitué de groupes restreints ou *qabâ'il* ["tribus"], des confédérations groupant plusieurs *qabâ'il*, dont certaines furent appelées tardivement des "émirats" et réifiées en tant que tels par les discours coloniaux et néo-coloniaux. L'entière vie économique des groupes libres dépendait du travail des groupes serviles.

A côté des discours qui insistent sur la fixité de la tripartition sociale des Bidân, d'autres soulignent au contraire la fluidité des appartenances statutaires, en particulier la relativité des situations statutaires selon le point de vue des groupes en relation. L'anthropologue espagnol Julio Caro Baroja (1990 : 38, et dans cet ouvrage), apporte des exemples d'une grande clarté sur cette question, il signale en particulier (lors d'une conversation avec Brahim wull 'Abdallah, chef des Izargîen), que du point de vue des Izargîen, « *les Awlâd Tidrârin pouvaient être considérés comme zwâya parce qu'en effet, ils sont des gens du livre et ils ont établi la dbiha avec eux. Cependant, du point de vue des Awlâd Dlâym, les Awlâd Tidrârin sont des Bidân car ils sont soumis à la capitation.* » Le statut des groupes bidân varie en effet en fonction de leurs relations avec les autres groupes, plus puissants ou plus faibles qu'eux et en fonction du classement consensuellement adopté durant une période donnée, et donc sujet à des changements.

La tradition de la tripartition de la société, transmise par les érudits Bidân, semble très ancienne dans l'espace saharien. Elle fait figure d'une sorte de mythe doré des origines de la civilisation, en relation directe avec la geste almoravide du XI^{ème} siècle (Norris 1972 : 154 ; Villasante 1995, 1997). C'est ainsi que de nombreuses traditions Bidân considèrent que l'ordre tripartite fut établi par le chef almoravide Bûbakar ben 'Amar, qui, évoquant les trois classes, précisait : « *la première constituée par les hommes consacrés à la guerre, ils étaient les Arabes les meilleurs; la deuxième formée par les hommes consacrés aux études et à la sagesse, dans laquelle il y avait mélange, quoiqu'ils étaient à majorité berbère ; enfin la troisième, formé par des pasteurs, à majorité berbère.* » (Caro Baroja 1990 : 25). Pour Mokhtar ould Hamidoun (1952 : 37) la tripartition n'est pas associée à Bûbakar ben 'Amar, mais simplement à la société Bidân (en arabe *Sanhâja*) d'avant la venue des Banî Hassân.

Il faut cependant reconnaître que les idées-valeurs locales sur la tripartition et plus généralement, sur l'ordre statutaire fixe de cette société ne sont qu'une représentation, parmi d'autres, sur *ce que doit être* (valeurs) l'ordre social, et ne reflètent guère *ce qui est*, (faits), la situation réelle —ancienne ou actuelle— des groupes. En suivant un certain nombre de lettrés, issus surtout de la *gibla* (sud-ouest) les administrateurs coloniaux reprirent à leur compte cette version des choses, somme toute simple et facile à saisir pour les nouveaux occupants du pays. Ultérieurement, un certain nombre de chercheurs —travaillant surtout dans la *gibla* et dans l'Adrar—, adoptèrent également cette ordonnance sociale, en lui accordant une valeur structurelle importante. Le matériel étudié, ainsi que les besoins de la recherche fondamentale de cette époque —la nécessité notamment de poser des bases classificatoires et théoriques fortes— ont contribué, sans nul doute, à la construction d'un cadre conceptuel important mais qui *ne rend pas compte des relations entre les divers groupes et, plus fondamentalement, de la relation entre structures sociales, normes et pratiques historiques.* Cependant, d'autres études, dont celles présentées dans cet ouvrage, soulignent l'importance de la distinction entre normes et pratiques, entre rigidité hiérarchique (idéalement conçue) et fluidité des statuts sociaux. Ces études soulignent aussi la diversité de situations historiques et régionales dans l'espace social de

cette société, une diversité qui ne peut plus être ignorée, mais qui doit nous servir de base pour un réexamen global, comparatif, des résultats précédents de la recherche fondamentale⁶.

Plus précisément, à partir du matériel sahraoui, Caro Baroja apporte des renseignements très intéressants sur la grande fluidité statutaire des hiérarchies sociales des Bidân. Des renseignements et des analyses qui coïncident, dans une large mesure, avec les données que j'ai recueillies au sein de la confédération des Ahl Sîdi Mahmûd depuis 1986. En effet, Caro Baroja (1990 : 25) recueille des informations sur la tripartition (auprès de *shaykh* Muhammad el-Mamun), mais trouva également d'autres érudits (dont Sîdi Buia) qui s'opposaient à cette thèse historique "non pas tant pour des raisons de détail, ou pour des désaccords entre tel et tel point, mais plutôt pour la considérer contraire à ce que dicte l'expérience." Sîdi Buia s'opposait donc à la théorie du caractère "originel" des groupes statutaires en affirmant que "l'on devient tributaire par faiblesse, même si l'on a une lignée arabe" et que l'on est barde "parce que l'on a choisi de tels métiers." (Caro Baroja 1990 : 49). Les traditions des Ahl Sîdi Mahmûd rappellent elles aussi que les origines généalogiques ne sont pas des facteurs déterminants pour l'établissement de la hiérarchie statutaire. Mieux, il existe chez eux l'idée prédominante d'un *choix* des statuts qui ne doit rien aux origines, mais qui dépend des *coutumes* adoptées : la coutume guerrière ou la coutume religieuse, ou, les deux coutumes à la fois. Comme d'autres groupes Bidân (notamment les Rgaybât, les Kunta, les Awlâd an-Naser et les Laglal), les Ahl Sîdi Mahmûd ont connu des changements statutaires au long de leur histoire et ont adopté, depuis le milieu du XIX^{ème} siècle, le double statut guerrier et religieux (Villasante-de Beauvais 1995, 1997 : 592-611). D'après un récit recueilli à Kiffa en octobre 1991 :

« Certains groupes ont choisi le domaine du livre, ils sont devenus des *zwâya* à l'ouest et des *tolba* à l'est : mais ces gens pouvaient garder le fusil pour se défendre et pour garder leur pouvoir, c'est ce qu'on fait les Lamtûna qui étaient *tolba* et 'arab à la fois. D'autres ont préféré le fusil et ils sont devenus guerriers, 'arab, les plus nobles, ou *hassân* qui sont moins nobles. Mais il y avait aussi des *qabâ'il* comme les Ahl Sîdi Mahmûd, où l'on trouve les deux variétés de gens; on nous appelle *tolba* et 'arab pour que tout le monde soit inclus dans la *qabila*. Bien sûr, au début, dans le temps des ancêtres Lamtûna, les pères des Ahl Sîdi Mahmûd étaient 'arab et *tolba*; après, certains {groupes} se sont consacrés au livre. Plus tard, avec Lemrâbot Sîdi Mahmûd {fondateur de la *qabila*}, une partie de la *qabila* est restée *tolba*, mais avec son fils 'Abdellahi, la plus grande partie {de la *qabila*} a pris les armes. Après lui, certains gens sont restés *tolba* tandis que d'autres gens ont conservé le fusil jusqu'à présent. Mais les origines de la chefferie sont 'arab⁷.

Il y avait aussi une autre variété de gens, les Bidân. Mais je veux t'expliquer maintenant ce que veut dire ce mot parce qu'il porte deux significations. Avant [la venue des Bani Hassân], le mot Bidân était attribué à tout individu ou à toute fraction ou à toute *qabila* qui s'occupait uniquement du bétail. Pour l'entretenir, pour le surveiller, pour le garder. De telle sorte que même un guerrier qui s'occupait du bétail était nommé *znâgî*. Donc, d'une part, ce mot désigne l'activité et la fonction {sociale} associée au bétail.

Mais d'autre part, il faut savoir que les chefs guerriers, après une guerre, désarmaient une *qabila* ou une fraction plus faible; ils prenaient leurs biens et ensuite ils les obligeaient à devenir leurs dépendants, leurs tributaires, leurs Bidân. Ces *qabâ'il*, *tolba* ou 'arab, étaient donc obligées de reconnaître comme maîtres les guerriers qui les avaient vaincues. Et, pour renforcer cette domination, les guerriers exigeaient le paiement des tributs, des taxes. Cela a été le cas des Idaw'ish qui payaient des tributs aux Awlâd M'bârek. Mais cela n'a pas duré longtemps car les Idaw'ish ont vaincu les Awlâd M'bârek et ils ont repris leur place de guerriers 'arab. Alors

⁶ Villasante 1995, Taylor 1996, Searing 1988 et 1993. Voir aussi Timothy Cleaveland, *Becoming Walâta. A History of Saharan Social Formation and Transformation*, Heinemann, 2002.

⁷ Le terme 'arab a ici un double sens, d'abord généalogique, car Lemrâbot Sîdi Mahmûd était issu des Lamtûna, eux-mêmes rattachés aux Arabes Hymiarites, puis un sens statutaire puisque ces Lamtûna-Hymiarites étaient conçus comme des "guerriers musulmans".

beaucoup de gens qui étaient les Bidân des Awlâd M'ârek sont devenus les tributaires des Idaw'ish.⁸ » (Ahmed Mahmûd wull Mûdi. Kiffa, le 30 octobre 1991).

Caro Baroja rapporte des éléments d'analyse qui vont dans le même sens des idées exprimées par Ahmed Mahmûd wull Mûdi, notable de la *qabila* des Jâ'afra, de la confédération des Ahl Sîdi Mahmûd, décédé en 1993 à un âge très avancé. Dans un schéma très clair, il fait état de cas de “descente sociale” des groupes dominants (ici *'arab*, *shorfa* et *zwâya*) devenus des tributaires, voire des bardes ou des artisans. Et de cas opposés, de montée statutaire de groupes d'anciens tributaires, bardes ou artisans devenus *'arab*, *shorfa* ou *zwâya*. Il précise que ces cas de montée statutaire sont couramment plus “ambigus et cachés”, et il cite l'exemple des Rgaybât qui ont vu leurs rangs s'élargir par le rattachement de groupes de rang minoré. Il en va de même dans le cas de la confédération des Ahl Sîdi Mahmûd, dont la chefferie est d'origine Idawalhâjj (des Awlâd el-Hâjj 'Ali de Wadân), mais dont les rangs se sont considérablement élargis grâce au rattachement de très nombreux groupes associés précédemment aux guerriers Idaw'ish. Dans tous les cas il semble évident que la montée en puissance et en prestige s'acquiert par l'adoption des coutumes guerrières, affirmées au cours des luttes militaires.

La nouvelle image qui ressort de ces quelques remarques est indissolublement associée à une fluidité statutaire dont il faudrait prendre la véritable mesure. Je voudrais avancer ici que la grande distinction statutaire des Bidân concerne au premier chef celle qui sépare les hommes-femmes de condition libre, et en conséquence noble (on reviendra après sur le lien entre les deux termes), de ceux de condition servile⁹. C'est à partir de cette distinction centrale que l'on peut mieux placer l'existence des groupes statutaires. Au-delà de certaines représentations sociales locales —qui ne concernent en aucun cas l'ensemble de la société Bidân—, et d'analyses exclusivement centrées sur l'émergence des “émirats” (XVII^e-XIX^e siècle), on voit émerger une réalité sociale et politique très mouvante, au sein de laquelle il existe, chez les hommes libres, un seul groupe dominant, guerrier (*'arab*), ou guerrier et religieux à la fois (*'arab* et *tolba* ou *zwâya*), et des groupes dominés ayant divers rangs selon leur statut —libre ou servile—, et selon les époques et les régions considérées (la *gibla*, l'Adrar, l'est et l'extrême nord saharien, ou *sahel*).

Dans ce même ordre d'idées, il ne faudrait pas confondre statuts guerrier et religieux fixes avec *référents* sociaux et politiques : le pouvoir guerrier et le pouvoir religieux, toujours d'actualité dans l'idéologie politique duale des Bidân, source de légitimité du pouvoir et de reproduction des prérogatives sociales. Quant au statut tributaire, il ne s'agirait en réalité que d'un statut *provisoire* dont les groupes concernés tenteront toujours de se défaire, et en aucun cas une condition définitive et permanente, *ad vitam aeternam*, comme certains auteurs le prétendent pour justifier leurs théories de la tripartition de la société [guerriers, religieux, tributaires], sans laquelle les “émirats”, ces “ébauches d'État”, n'auraient pas pu voir le jour [i.e. Ould Cheikh 1985, Pierre Bonte 1998].

⁸ Les liens politiques et de parenté (par l'alliance matrimoniale) entre les Idaw'ish et les Awlâd M'ârek ont dû commencer à s'établir vers le milieu du 17^e siècle pour s'étendre sur un peu plus d'un siècle. Selon les traditions des Ahl Sîdi Mahmûd, ces liens étaient de nature hiérarchique et s'exprimaient par le paiement de redevances des Idaw'ish aux Awlâd M'ârek. En fait, l'on sait peu de choses sur cette question; ainsi, même si l'on admet que des liens d'allégeance ont existé entre les deux groupes, force est de constater qu'ils étaient moins contraignants qu'ailleurs. Il semble en effet que les Idaw'ish aient toujours conservé un statut de guerriers nobles leur permettant de lever tributs auprès des diverses *qabâ'il* de la région. Enfin, les Idaw'ish acquirent leur autonomie politique à la fin du 18^e s., sous la chefferie de Muhammad Shayn wull Bakkar (m. 1788).

⁹ Jim Searing (1988 : 490) relève la même distinction “absolue” chez les *Wolof* anciens sauf dans le cas d'affranchissement, impliquant un changement statutaire important : les esclaves agricoles (*surga*) qui devenaient des paysans libres (*baadolo*) avaient cependant un statut inférieur à celui des hommes libres, non-aristocrates (*jambur*).

Les exemples d'abandon de ce statut sont nombreux, y compris pour la courte période que nous pouvons connaître à travers les sources écrites (extrêmement rares) et orales (infalsifiables). Caro Baroja apporte des éclaircissements lumineux sur cette question, de ses données il ressort à l'évidence que le terme Bidân —qui désignait jadis les Berbères locaux— en est venu à qualifier les tributaires mais seulement de manière péjorative. Aujourd'hui —comme chez les sahariens des années 1950— c'est une insulte que l'on évitera toujours de prononcer si l'on veut rester poli. Le terme *lahma* ("viande sans os") semble plus neutre, mais reste négatif. En revanche, comme dans le Sahara occidental, dans la Mauritanie contemporaine on préférera parler, éventuellement, de *sâheb* (ami, pl. *ashâb*). Éventuellement seulement, car il est clair que dans le pays actuel personne ne se reconnaît comme tributaire et les évocations de ce statut collectif ancien, qui soulignent la faiblesse du groupe —que l'on sait provisoire —, provoquent toujours les plus vives réactions, puisque touchant à l'honneur de la collectivité concernée.

Cette grande fluidité statutaire chez les groupes de statut libre et noble fut stoppée et largement fixée par l'installation coloniale française dès la fin du XIX^{ème} siècle. L'administration militaire et civile avait besoin —ici comme ailleurs— de gérer des populations dûment enregistrées, avec leurs chefs comme interlocuteurs, leurs statuts et leurs groupes dépendants et serviles. Elle s'attacha donc à enregistrer, à passer des conventions de soumission et à décider des rattachements segmentaires, des changements de rattachement, des appartenances ethniques, et de la stricte séparation des groupes libres des groupes serviles. La situation contemporaine, y compris les représentations sociales locales, sont redevables de cette imposition politique coloniale qui rendit rigides des appartenances statutaires qui ne l'étaient guère jadis. En un mot, nous, modernes, observons les derniers développements d'une situation sociale et politique qui, sans la présence française en Afrique, aurait très probablement continué à évoluer. La plupart des colonisations dans le monde ont produit des résultats semblables (Marc Ferro, 1994). Or, en faisant allusion à la rigidité statutaire, les discours contemporains des Bidân évoquent une double source : celle du mythe doré des origines de la civilisation et celle issue de l'histoire récente de colonisation. De plus la réalité statutaire continue à évoluer de nos jours. En quelques années, j'ai constaté comment un groupe des Ahl Sîdi Mahmud, qui se reconnaissait et qui était reconnu comme de rang minoré est devenue noble, alors qu'un autre groupe décidait reprendre le statut religieux, abandonné depuis plusieurs générations. Ces évolutions montrent simplement l'importance de la lutte de reclassements (au sens de Bourdieu, 1982) en cours, au nom du prestige collectif, dans les espaces régionaux du pays.

La relation entre noblesse, liberté, honneur et servilité

Pour introduire la question des groupes dominés, dont les groupes serviles, je ferai quelques remarques sur l'association entre le statut de liberté, de noblesse et de servilité. Dans les sociétés saharo-sahéliennes, comme ailleurs, le statut de servilité s'oppose au statut de liberté. En arabe, le terme abstrait pour captivité ou servilité est *'budiyya*, qui dérive du terme arabe *'abd* (esclave africain), il s'oppose ainsi à *hurriyya*, liberté, qui dérive de *hurr*, "homme ou femme de condition libre" —correspondant par ailleurs à l'hébreu *hôr* et à l'araméen *hêr* (Rosenthal 1960 : 39). Il est ainsi intéressant de noter avec Rosenthal que bien avant l'islam, le terme *hurr* était connu non seulement comme terme juridique désignant le contraire de non-libre, "mais aussi comme terme éthique s'appliquant à la noblesse de caractère ou de conduite" (*ibid. supra*). Au sens éthique, la supériorité du *hurr* qui se conduisait noblement et généreusement était constamment exalté dans la poésie. Le cheminement juridique vers l'éthique fut par ailleurs renforcé par les traductions des oeuvres des philosophes Grecs en arabe, qui firent ainsi connaître leurs idées sur la liberté, non pas tant au sens politique —associé à la démocratie— mais plutôt au sens éthique. Ainsi, comme le dit Rosenthal (*ibid. supra*), ces connaissances renforcèrent progressivement l'équation "libre = noble". Ces remarques sont moins érudites qu'elles ne le semblent, elles nous permettent de mieux apprécier les coutumes adoptées par les sociétés sahariennes et africaines.

De fait, la distinction entre la condition de liberté et de servilité est commune aux sociétés africaines, berbères et arabes du nord de l'Afrique. Martin Klein (1998 : 249) suggère que les groupes libres peuvent être considérés comme de “groupes qui ont l'honneur”, alors que les groupes de métier [dits couramment castés] et les esclaves ne le possèdent pas. L'honneur apparaît ainsi comme une ligne de frontière qui sépare les deux groupes libres et serviles.

M. Klein précise que cette distinction sociale entre ceux qui sont honorables et ceux qui ne le sont pas, était cruciale dans une idéologie de l'élite qui rendait possible le contrôle économique des esclaves agricoles et des esclaves-soldats (page 249). Le déclin de l'utilisation de la main d'œuvre esclave impliqua des changements notables dans les manières de maintenir séparés les deux statuts de servilité et de liberté. L'insistance sur les stigmates de servilité devint ainsi essentielle pour maintenir la distance statutaire : la prohibition pour les anciens esclaves de devenir des imams date du XXe siècle, ainsi que les prohibitions des mariages avec les esclaves —associées à l'idée que ceux qui ont des origines serviles peuvent difficilement contrôler leur sexualité. La première bataille des esclaves fut alors de contrôler leur production économique et leur reproduction sociale. En créant des familles, en devenant musulmans, en adoptant des habitudes de propreté, en obtenant de l'éducation, en ayant des bonnes manières, et en assimilant la culture des maîtres, les anciens esclaves devenaient plus honorables. Or, alors que les maîtres tentaient de maintenir la distinction statutaire et la distance sociale, les esclaves luttèrent pour les réduire. Ce processus a été plus rapide dans les villes, où les esclaves et anciens esclaves migrèrent massivement après l'interdiction française des transactions de personnes [1905], à la recherche de travail et d'éducation, alors que dans les zones rurales les anciens esclaves devinrent des paysans. Ce processus a été également analysé par James Searing dans ses travaux sur l'histoire de la société *Wolof*, majoritaire au Sénégal (1988, 1993, 2002). Searing explicite également l'opposition entre la condition de liberté et la noblesse des aristocrates et la condition de servilité des esclaves *Wolof*.

La même distinction entre groupes honorables et groupes de condition servile est explicitée dans les travaux de H. Claudot-Hawad chez les Tuareg, [qui se nomment eux-mêmes *Imajaghen*, *Imuhagh* ou *Imushagh* selon les parlers]. D'après cet auteur, les Tuareg considèrent que les Bidân sont des Berbères islamisés appartenant, à l'origine, à la même famille que les Tuareg [*téshlag*]. Bien évidemment, cette idée est rejetée par les Bidân eux-mêmes qui ont choisi de s'identifier massivement avec leurs ancêtres Arabes. S'agissant des classements des individus et des groupes, les discours tuareg soulignent la grande mobilité sociale qui caractérise la vie en société, un trait que nous avons vu également présent —même s'il est relativement occulté— dans la société Bidân.

L'épisode colonial semble bien avoir interrompu la dynamique sociale propre aux sociétés sahariennes et africaines. Dans la société Bidân de Mauritanie, les termes libre et noble se rejoignent et sont souvent posés comme interchangeable. La signification restreinte du terme Bidân le montre bien : l'on sait en effet qu'adressé vers l'extérieur, Bidân est un ethnoterme qui désigne l'ensemble collectif qui parle l'arabe de cet espace social, le *hassâniyya* ; parallèlement, employé au sein même de la société, Bidân se traduit comme libres, nobles (sg.f. *Bidâniyya*, sg.m. *Bidâni*). L'on peut ainsi conclure en affirmant que dans les sociétés africaines et sahariennes, de même que dans l'éthique islamique (qui a influencée de manière fort différente ces sociétés), la *liberté* est étroitement associée à la *noblesse*. Convergence intéressante qui montre que les fondements éthiques des sociétés humaines, au-delà du temps et de l'espace, ont souvent les mêmes référents philosophiques.

La société Bidân présente néanmoins des traits culturels spécifiques, définissant des frontières ethniques —c'est-à-dire des frontières sociales, construites dans le temps long (Barth 1969 : 211)—, qui méritent d'être explicités. D'abord, la liberté et la noblesse éthique semblent être souvent justifiées en termes d'origines généalogiques (*nasab*). C'est la raison pour laquelle, à mon sens, les groupes subordonnés qui acquièrent un statut supérieur s'empressent de reconstruire leurs généalogies de manière à prouver qu'il existe une équivalence entre liberté —

entendue au sens d'autonomie politique—, et noblesse des origines¹⁰. Il en résulte que tous les groupes classés comme nobles dans l'histoire récente (depuis le XIX^e-XX^e siècle), ont des ancêtres prestigieux, et en conséquence, avec ce capital symbolique de dominance, ils assument un comportement social, une éthique de vie propres aux nobles. L'adage “noblesse oblige” — rappelé par Bourdieu, 1982—, s'applique ici avec une pertinence indéniable.

Deuxièmement, au sein du statut de liberté on peut distinguer des différences hiérarchiques importantes parmi les groupes et les individus. Les groupes les plus libres et les plus nobles sont ainsi ceux qui exercent leur dominance politique sur les autres groupes proches, ils peuvent avoir un statut guerrier ou guerrier et religieux à la fois. Les groupes religieux —et en même temps commerçants— étant, selon les périodes considérées, libres mais de noblesse relative (selon les familles). Chez les Bidân de Mauritanie, ces groupes religieux sont nommés *zwâya* ou *tolba* et, en leur sein, on trouve des groupes qui revendiquent des origines *shorfa* ; alors que chez les Bidân du Sahara occidental les *shorfa* sont considérés comme ayant un rang supérieur aux *zwâya* (Caro Baroja, dans cet ouvrage). Affaiblis par les guerres ou les famines, certains groupes sont classés, provisoirement, comme tributaires et sont, de ce fait, libres mais non nobles. L'ensemble de ces groupes est organisé dans un cadre segmentaire, solidaire et hiérarchique fondé sur les liens agnatiques et sur les liens d'affiliation de groupes extérieurs intégrés (par l'alliance matrimoniale, politique, ou par des liens de protection) à un ensemble social (de parenté) restreint, la *qabila*, ou plus élargi, la confédération (*ittihâd*) et éventuellement l'émirat, dans lequel le pouvoir politique effectif était éphémère, circonscrit dans l'espace, et sujet aux luttes factionnelles incessantes (Villasante-de Beauvais, 1995).

Les communautés d'artisans et de musiciens

De manière parallèle à ce cadre segmentaire, où les groupes et les personnes sont distingués selon leurs solidarités de parenté (fondatrices de l'égalité de statut) et selon leurs insertions hiérarchiques, il existe des groupes et des individus libres, non-nobles culturellement Bidân, associés par des liens de clientèle aux familles et/ou aux groupes des hommes libres et nobles. Il s'agit des *m'allemin* ou artisans (sg.f. *m'alleme*, sg. m. *m'allemin*), et des musiciens, ou bardes (*îggâwin* ; sg.m. *îggîw* ; pl. f. *îggâwâten*, sg. f. *îggîwît*). Comme chez les *Wolof* anciens, leur statut d'infériorité reste associé au fait qu'ils “travaillent pour d'autres” (Searing 1988 : 489¹¹). Je voudrais avancer ici les hypothèses d'une étude récente sur ces groupes¹². Les caractéristiques liées à la fermeture de mariages et la spécialisation professionnelle, des artisans et des bardes ont conduit un certain nombre d'auteurs à les considérer comme des “castes”. Or en suivant la définition des castes de l'Inde établie par Louis Dumont (1966), il est évident que ce classement n'a aucune valeur théorique chez les Bidân¹³. Selon les théories proposées par

¹⁰ De fait, l'accumulation des “statuts généalogiques, des noms des lignées ou d'ancêtres” représente, en dernière instance, une stratégie sociale visant à l'accumulation du “capital symbolique, donc des pouvoirs et des droits durables sur les personnes” (Bourdieu 1998 : 51).

¹¹ Chez les *Wolof* anciens, les deux groupes de forgerons et de musiciens étaient classés dans l'ensemble dit *nyeyno*, “généralement décrits comme une caste ou comme une corporation endogame” (Searing, dans cet ouvrage).

¹² Villasante-de Beauvais, sous presse, “‘They work to eat and they eat to work’. The *m'allemin* Blacksmiths and Theoretical Considerations on Classification and Discourse among the Mauritanian Bidân Nobility”, in Joseph C. Berland and Aparna Rao (eds.), *Persisten Strangers*, New York.

¹³ Le système de castes indien (*jâti*) souligne le facteur héréditaire dans le classement statutaire de groupes maintenus séparés par des règles sociales et par une division du travail spécifiques. Ces principes reposent sur une conception religieuse hindoue se ramenant à un seul principe : l'opposition du pur et de l'impur (Dumont 1966 : 272), étranger aux systèmes sahariens. En parlant de la hiérarchisation des sociétés et des castes, Claude Lévi-Strauss (1952 : 16) suggère une hypothèse intéressante : “On peut se demander si cette *diversification* interne ne tend pas à s'accroître lorsque la société devient, sous d'autres

Aparna Rao (1985, 1987), l'on pourrait plutôt classer les artisans et les bardes de la société bidân dans le cadre des "groupes péripatétiques", c'est-à-dire des "communautés endogames, non productrices de nourriture, que l'on rencontre dans le monde entier et qui vivent de la vente de leurs biens et services." (Rao 1985 : 97).

D'après cette anthropologue, ces communautés ont été souvent rangées au hasard dans la catégorie de "tsiganes", des "vagabonds", ou des "parasites", ce qui est source de confusion terminologique et théorique¹⁴. Comme dans d'autres communautés péripatétiques à travers le monde (Rao, 1987), chez les Bidân, les communautés des artisans et de bardes ont comme stratégie économique essentielle de migrer d'un groupe de clients à un autre, ils nomadisent ainsi entre les groupes bidân mais restent considérés comme des étrangers, dont l'origine inconnue les rend extérieurs aux autres Bidân¹⁵. L'on murmure encore qu'ils seraient d'origine juive ou africaine, et dans tous les cas ni arabe ni berbère, ce qui semble une idée répandue dans les contrées sahariennes (Caro Baroja, dans cet ouvrage). En conséquence, ils sont —en principe mais pas toujours— endogames et changent de *qabila* cliente et de lieu de résidence quand ils le décident, c'est-à-dire, lorsque les conditions de vie l'exigent. Ceci dit, si la migration à la recherche de clients était courante dans le passé proche, après les années 1970, ces groupes se sont sédentarisés et ont tendance à rester attachés à une famille et à une *qabila* particulières, aussi bien en milieu rural que citadin.

Malgré les changements, le maintien de la distance statutaire de ces groupes s'observe encore dans les règles de commensalité [ne pas toucher à la nourriture ou à l'eau des nobles, ne pas s'asseoir près d'eux], ou dans leur exclusion de pratiques considérées nobles [le port des armes, la monte du cheval, l'étude de l'islam, l'écriture]. Parallèlement, on pense couramment que les artisans ont des connaissances du monde surnaturel, pratiquent la sorcellerie —tout comme les groupes serviles et les femmes (Caro Baroja, dans cet ouvrage)—, et de ce fait ils sont craints¹⁶. Selon les circonstances, ils peuvent aussi remplir le rôle de bardes.

rapports, plus volumineuse et plus homogène ; tel fut peut-être le cas de l'Inde ancienne, avec son système de castes s'épanouissant à la suite de l'établissement de l'hégémonie aryenne."

¹⁴ Sur un registre conceptuel proche mais à la fois différent, F. Barth (1995 : 237-238) évoque une autre catégorie, celle des "minorités" dont la forme extrême est représentée par les "pariahs", qui sont des groupes "rejetés de façon active par la population d'accueil à cause de leur comportement, ou de certaines caractéristiques qui sont positivement condamnées bien que souvent utiles sur un plan pratique spécifique. Chez les pariahs européens des siècles précédents (bourreaux, négociants en viande ou en cuir de cheval, collecteurs de fumier humain, gitans, etc.) on trouve la plupart de ces traits : brisant des tabous fondamentaux, ils ont été rejetés par la société en général."

¹⁵ Chez les *Wolof* anciens, les *nyeyn* (forgerons et musiciens) étaient eux aussi considérés comme inférieurs socialement parce que d'origine "étrangère", détenteurs d'un statut transmissible et dont le statut de dépendant était justifié par le fait qu'ils travaillaient pour d'autres (Searing 1988 : 489, et dans cet ouvrage). L'attitude ethnocentrique courante face aux Autres est ainsi portée à un degré extrême dans le cas des groupes classés comme "étrangers", c'est-à-dire, comme le note Lévi-Strauss (1952 : 20), des groupes rejetés hors de la culture, dans la nature, par le simple fait qu'ils ne se conforment pas "à la norme sous laquelle on vit".

¹⁶ L'association des groupes dominés avec la sorcellerie et d'autres activités maléfiques est, comme nous le savons, très ancienne et reste souvent interprétée comme une sorte de "fait ethnographique curieux". Caro Baroja (1990 : 271) fait cependant une observation intéressante lorsqu'il écrit que les forgerons et les femmes pratiquent la sorcellerie "pour se venger de leur condition d'infériorité", ainsi, ils mettent en danger l'ordre social dans le "but d'obtenir, licitement, les choses qu'ils désirent". En poussant un peu plus loin cette interprétation, l'on peut citer Pierre Bourdieu (1998 : 38) lorsqu'il écrit, en citant Lucien Bianco, que "les armes du faible sont toujours des faibles armes". Autrement dit, les stratégies symboliques telles que la magie employée par les femmes (ou par d'autres groupes dominés) "restent dominées, puisque l'appareil de symboles et d'opérateurs mythiques qu'elles mettent en œuvre ou les fins qu'elles poursuivent (...) trouvent leur principe dans la vision androcentrique au nom de laquelle elles sont dominées. Insuffisantes pour subvertir réellement le rapport de domination, elles ont pour effet au

Autrefois, les bardes [improprement nommés griots, terme plus adapté au rôle des musiciens-généalogistes Africains, sédentaires, attachés à une maison noble], migraient parmi les groupes guerriers, en composant des poèmes à la gloire des chefs de guerre et d'autres personnages célèbres. De fait, contrairement à ce que pensent certains auteurs, les bardes étaient également présents dans l'extrême nord du pays des Bidân, au Sahara (Caro Baroja, dans cet ouvrage), et leur savoir et leur rôle social ne semblent pas forcément associés aux influences africaines. Dans la musique, comme dans d'autres domaines artistiques, les créations endogènes sont le produit de multiples mélanges venant, pour la région saharienne, aussi bien du monde africain que du monde maghrébin. Jadis, les groupes religieux et les lettrés Bidân méprisaient les bardes, rappelant que la musique n'est pas recommandée dans les textes islamiques. Mais ce temps est révolu, actuellement —notamment dans le cadre des campagnes électorales— les bardes chantent les louanges des hommes politiques de quelque statut qu'ils soient. Et la jeunesse Bidân apprécie fort leur art raffiné, riche en influences culturelles.

Certes, les discours courants des nobles soulignent toujours la marginalité sociale et culturelle de ces deux communautés —ils auraient tous les défauts contraires à l'éthique et aux comportements de la noblesse. Ce faisant, ils soulignent l'*altérité* profonde qui distingue ces communautés péripatétiques, étrangères au sein de cette société. Cependant, de nos jours cette altérité concerne seulement les quelques communautés d'artisans et de bardes, très faiblement représentées démographiquement, qui sont restées telles après la colonisation. Ainsi, les cas de mobilité statutaire de ces communautés artistiques sont plus importants que ce que l'on pense —Caro Baroja le notait déjà dans les années 1950—, et ils s'opposent à une certaine idéologie conservatrice qui prétend que leurs lignées sont issues d'une époque séculaire. Il est également probable que, de même que chez les Tukolor les Soninké (Klein 1998 : 226), certaines familles d'anciens esclaves des Bidân aient adopté le métier des artisans ou des bardes pour se libérer économiquement.

2. LES GROUPES SERVILES DE LA SOCIÉTÉ BIDÂN

Venons en à l'examen des groupes non-libres, de statut ou d'origine servile, démographiquement très importants dans la société Bidân et mauritanienne en général. Tout d'abord il faut dire qu'en Mauritanie, les formes très extrêmes de dépendance, tel qu'elles existaient au début du XXe siècle, sont en train de disparaître. En revanche, ce qui subsiste en tant que question sociale à résoudre est la permanence des relations de clientèle entre les groupes d'origine servile et les membres libres et nobles de la société. Deuxième trait important à signaler, le grand bouleversement du cadre de vie nomade et pastoral, de la dépendance et des hiérarchies sociales en général a commencé seulement après les années 1970, période marquée par la dernière grande sécheresse sahélienne. L'état des choses que nous observons aujourd'hui est ainsi caractérisé par une reconfiguration globale du système social, économique et politique en cours de transformation et de redéfinition. Aussi, dans l'examen de cette situation on ne peut pas négliger le fait qu'il s'agit d'un *processus en voie de reconstruction*, non achevé, dont les conséquences ne seront visibles que dans plusieurs années. Je ferais quelques remarques pour mieux préciser ces propositions.

D'une manière générale, la situation actuelle des groupes serviles est caractérisée par la diversité de leurs conditions de dépendance et de vie sociale, notamment selon le milieu rural ou citadin mauritanien —un trait déjà souligné par des chercheurs tels Meskerem Bhrane (1997, et dans cet ouvrage), Urs Peter Ruf (dans cet ouvrage) et Pierre Bonte (1998a, 1998c). La dépendance la plus importante se trouverait dans les campements et dans les villages de

moins de donner des confirmations à la représentation dominante de femmes comme êtres maléfiques, dont l'identité, toute négative, est constituée essentiellement d'interdits, bien faits pour produire autant d'occasions de transgression (...)” (*ibid. supra*).

l'intérieur du pays, alors que dans les grandes villes —dont la capitale, Nouakchott, et Nouadhibou—, où les traits de la modernité (salarariat, accès à l'éducation, individualisme) sont plus présents, leur situation serait moins dépendante, ou en tout cas en voie de transformation plus importante.

Ces différences de milieu —qui présupposent un meilleur maintien des hiérarchies sociales en milieu rural— s'accompagnent d'autres tout aussi décisives pour apprécier les éléments de conservatisme ou de changement des liens de dépendance. Citons d'abord la différence associée au statut segmentaire (guerrier ou religieux) des *qabâ'il* des groupes serviles —étant entendu que ces statuts se sont "fixés" seulement au cours du XIX^{ème} siècle (R. Taylor 1996, et dans cet ouvrage). Ainsi, les groupes commerçants qui se donnent le statut religieux maintiennent les groupes serviles dans un état de dépendance plus accrue que les groupes guerriers. Cette prémisse peut-être aisément reliée au fait que les *qabâ'il* qui ont un statut religieux depuis au moins le XIX^{ème} siècle, sont celles qui employaient de manière courante et largement répandue la main d'oeuvre servile pour les activités agricoles, commerciales ou pastorales. De fait, ce n'est pas par hasard non plus que les lettrés de ces groupes religieux aient été ceux qui rappelaient, maîtrisaient et contrôlaient les textes islamiques réglementant la possession des dépendants, ainsi que les conditions de leur affranchissement. C'est grâce à ces activités économiques et idéologiques que les formes extrêmes de dépendance se sont maintenues et ont connu même un grand développement dans le pays tout au long du XIX^{ème} siècle. Ceci surtout dans les zones de culture céréalière (fleuve Sénégal) et dans les palmeraies du nord —au demeurant très peu nombreuses par rapport aux exploitations oasiennes marocaines.

Distinctions des rangs au sein des groupes serviles

Une autre différence importante était et reste celle de la distinction des rangs au sein des groupes dépendants serviles. Il sont distingués en deux grands sous-groupes : les esclaves —distingués eux-mêmes en esclaves nés en esclavage ou capturés— et les anciens esclaves ou supposés tels ; les premiers sont appelés *'abîd* (sg. m. *'abd*, sg. f. *djâriyya*, *kariyya* ou *khadem*¹⁷) et les seconds *hrâtîn* (sg. f. *hartâniyya*, sg.m. *hartâni*¹⁸). Il s'agit là d'une distinction coutumière des Bidân, que l'on retrouve chez d'autres sociétés africaines ou sahariennes. Ainsi par exemple, les *Wolof* anciens distinguaient les *jaam sayor* (esclaves pour la traite), les *surga* (esclaves agricoles), les *ceddo* (esclaves-soldats), et enfin les *baadolo* (paysans libres, sans terre, sujet aux *razzia* des *ceddo*) (Searing 1988, et dans cet ouvrage).

Néanmoins de telles distinctions se retrouvent ailleurs. En effet, en réglementant des pratiques largement répandues dans la péninsule arabique ante-islamique, l'islam et la jurisprudence islamique (*fiqh*) considéraient déjà la même distinction éthique et juridique entre *'abîd* et "affranchis". Comme on le sait, l'éthique religieuse contenue dans le Coran considère "comme conforme à l'ordre des choses établi par Dieu cette discrimination entre les humains (XVI, 71, XXX, 28). Mais à bien des reprises, du début à la fin de la Prédication, il fait de l'affranchissement des esclaves un geste méritoire, œuvre de bienfaisance (II, 177, XC, 13), à laquelle les aumônes légales peuvent être affectées (IX, 60), ou pour l'expiation de certains

¹⁷ Le terme *djâriyya* —ou *kariyya* dans son emploi courant dans l'est mauritanien— est très ancien, il a le sens de "créature" et, chose curieuse, il est également d'usage fréquent pour désigner la "femme esclave" en Turquie (Brunschvig 1960 : 25). Quant au terme *khadem*, il était employé jadis pour nommer aussi bien la "femme esclave" que "l'eunuque" (ibid.). Bernard Lewis (1993 : 88) note de son côté que dans l'Islam occidental —Afrique du Nord et Espagne—, le terme *khadim*, "serviteur" (forme dialectale *khadem*), a évolué pour signifier "esclave noir", "femme esclave" ou "concubine".

¹⁸ Le terme est largement répandu dans le pays des Bidân, et au sud marocain et algérien avec le sens de "serviteur noir-africain". Mais l'on ne connaît toujours pas ses origines étymologiques (Colin 1960 : 237). Sur cette question voir Villasante-de Beauvais 1999.

actes délictueux (meurtre involontaire...) ; l'affranchissement contractuel doit être facilement consenti (XXIV, 33)." (Brunschvig 1960 : 26). Rappelons aussi que dans le *fiqh*, le *'abd* "a une sorte de nature mixte : il participe de la chose et de la personne tout à la fois. En tant que chose, il est soumis au droit de propriété —c'est là, en vérité, que réside la définition stricte de l'esclavage— au profit d'un homme ou d'une femme, et il peut être l'objet de toutes opérations juridiques qui en découlent : vente, donation, louage, succession, etc." (*ibid.* Brunschvig : 27). Cependant, "l'esclave musulman a un statut religieux (*'ibâdât*) en principe identique à celui de ses coreligionnaires de condition libre (...), mais quelques dérogations étaient à peu près inévitables sur certains points." (*ibid.* Brunschvig : 28).

Dans la société bidân, les situations d'extrême dépendance étaient, on l'a dit précédemment, largement coutumières. Cependant, les recherches sur les conditions de servilité domestique qui prévalaient avant le XIX^{ème} siècle, aussi bien chez les Bidân que dans les sociétés voisines, restent peu nombreuses. L'exemple de la société *Wolof* (Searing, dans cet ouvrage) montre également que l'esclavage était lié d'une part à l'essor de la dominance des aristocraties guerrières (du Waalo, du Kajoor et du Bawol), qui utilisaient les esclaves-guerriers (*ceddo*) pour élargir et maintenir leur pouvoir politique, et d'autre part, que l'esclavage était lié au besoin de main d'œuvre pour l'exploitation des cultures céréalières contrôlées, pour le compte des aristocrates, par les notables *jambur*. L'esclavage représentait par ailleurs l'une des formes de dépendance parmi d'autres (tributaires, clientélares). Enfin, le contingent d'esclaves agricoles (*surga*) dans cette société pouvait avoir des origines étrangères (venant du Haut Sénégal, de Gambie ou de Casamance), mais aussi être issu —dans les périodes de crise—, du groupe paysan libre *baadolo*. Cependant, après quelque temps les *surga* pouvaient changer de statut et être intégrés dans celui des familles d'esclaves locataires et tributaires, devenant ainsi des paysans libres *baadolo*.

Il est évident que de nouvelles recherches historiques sont nécessaires pour mieux comprendre les fondements et l'évolution de ces formes extrêmes de dépendance dans les diverses sociétés saharo-sahéliennes. Néanmoins, à la lumière de ces quelques acquis de la recherche actuelle, je voudrais avancer ici que trois facteurs semblent avoir influencé le développement de la servilité chez les Bidân, notamment au cours du XIX^{ème} siècle. Il s'agit d'abord du développement des cultures céréalières (dans la zone du fleuve Sénégal) et oasiennes (dans l'Adrar et dans l'est), contrôlées par les groupes des hommes libres et nobles ayant acquis le statut religieux (*zwâya, tolba, shorfa*), associés par divers liens de dépendance aux guerriers (tributs, cadeaux d'allégeance ou de protection), et dont la main d'œuvre essentielle était constituée par des *'abîd*. Contrairement aux *Wolof*, chez les Bidân le rôle des esclaves-guerriers ne fut jamais important dans la construction de la dominance politique. Aussi, les groupes serviles des Bidân étaient occupés, au premier chef, aux travaux domestiques et agricoles. Pour appuyer cette hypothèse, on peut rappeler que l'activité agricole était peu répandue chez les groupes de pasteurs-nomades Bidân du futur Sahara occidental, et qu'ils n'avaient que peu de groupes serviles en comparaison des Bidân de la future Mauritanie.

Deuxièmement, il paraît indéniable que le développement relatif de l'agriculture servile, céréalière et oasienne, grâce à l'action des groupes religieux, s'accompagna de l'introduction en force, par ces mêmes groupes, des idées et des textes islamiques concernant l'esclavage, qui sont, nous venons de le voir, très explicites quant à la fixation du statut des hommes-femmes esclaves. Enfin, il est aussi clair que des facteurs internes puissants, tel la demande de chevaux des aristocraties wolof et *halpulaar'en* de la vallée du fleuve Sénégal et des facteurs externes tout aussi décisifs¹⁹, contribuèrent également de manière indirecte mais efficace à l'expansion

¹⁹ Tels l'installation des comptoirs commerciaux dans les rives du Fleuve Sénégal dès le 17^{ème} siècle — qui préfigurera l'occupation coloniale de la France au milieu du XIX^{ème} siècle—, ainsi que la demande européenne d'esclaves et la traite transsaharienne.

d'un type d'esclavage endogène nouveau dans ces contrées²⁰. Le commerce d'exportation faisait des hommes et des femmes soumis à cette condition tragique d'extrême dépendance une véritable marchandise, une simple monnaie d'échange au sens capitaliste du terme ; ce qui est très éloigné des conceptions et des pratiques de la servilité au sein des sociétés saharosahéliennes. Au sein de ces dernières, c'est la dépendance domestique ou lignagère qui était répandue, avec toutes les conséquences liées au changement statutaire, à la mobilité statutaire et à l'incorporation dans la parenté et dans l'alliance des individus et des groupes serviles.

Dans le tableau qui émerge de ces propositions, on voit poindre quelques éléments nouveaux, on l'espère, concernant la servilité dans la société Bidân. Mais nous ne savons que peu de choses —encore— sur la situation antérieure au XIX^e siècle, et toute extrapolation à partir des données recueillies bien après cette période semble risquée pour ne pas dire précipitée. Dans ce tableau, il semble ressortir que la situation de la servilité chez les Bidân s'est profondément transformée au cours du XIX^e siècle : par les nouveaux objectifs fixés par les nobles religieux (expansion de l'agriculture), par le poids des règles islamiques sur la servilité qu'ils s'efforcent d'introduire, de généraliser et de consolider, par l'installation des européens sur le territoire des Bidân et des sociétés africaines voisines, et enfin, par la situation de crise politique profonde qui agita toute la région de frontière du fleuve Sénégal au XIX^e siècle (dont les réformes islamiques des États *Wolof* et *halpulaar'en* du Fuuta Tooro, qui opposaient en réalité —comme le montre Searing (1988)—, les groupes de condition libre, les notables, aux aristocraties guerrières et leurs dépendants). L'occupation coloniale —commencée à la fin du XIX^e siècle mais consolidée seulement après 1945—, ne fera pas autre chose que de fixer davantage et dans un autre contexte, plus moderne, les hiérarchies sociales des Bidân. Les Français trouvent ainsi une situation qu'ils croient ancestrale, alors qu'en fait elle est seulement le résultat de l'histoire récente. Des recherches actuelles montrent bien l'embarras de l'administration face au problème de l'esclavage et du maintien des structures hiérarchiques Bidân, jugés contraires aux idéaux de la Révolution Française, mais qu'elle toléra et conserva au nom de la *pax gallica* et de ses intérêts économiques et politiques (B. Acloque et A. McDougall, dans cet ouvrage).

Les informations disponibles soulignent ainsi la grande diversité des rangs des *'abîd*, le rôle distinct des hommes et des femmes de statut servile, les possibilités de libération, ainsi que les coutumes pratiquées en matière de subordination des *'abîd* et des serviteurs-clients dits *hrâtîn*. Toutes choses qui, en réalité, ne se sont réorganisées dans leurs formes actuelles que depuis deux siècles, voire le seul XX^e siècle.

Esclaves nés dans la maison ou capturés

Les *abîd* (hommes “esclaves”) et les *khadem* ou *kariyyat* (femmes “esclaves”) sont distingués selon leurs origines entre ceux qui sont nés dans la maison de leurs maîtres, dits *nâ'ama*, et ceux qui ont été acquis (par achat, par capture), dits *terbîa* (Caro Baroja dans cet ouvrage, Mokhtar ould Hamidoun 1952, Bonte 1998c). Les premiers ont plus de rang que les seconds. Il s'agit là, comme le rappelle Brunshvig (1960 : 26), d'une “très vieille distinction sémitique” entre “les deux catégories d'esclaves, qui ne s'est peut-être jamais traduite en une règle juridique stricte”, mais “qui a laissé des traces ça et là dans l'éthique des pays islamisés”, par ailleurs, “elle intervenait probablement dans la pratique arabe ordinaire d'avant l'islam.” Et même ailleurs, car d'après Searing (1988 : 480), “la différenciation entre les statuts des esclaves

²⁰ Sur le commerce transsaharien d'esclaves, voir : *The Human Commodity. Perspectives on the Trans-Saharan Slave Trade*, Elizabeth Savage (ed.), 1992. En particulier J.O. Hunwick, “Black Slaves in the Mediterranean World : Introduction to a Neglected Aspect of the African Diaspora”, 1992 : 5-38. Et E. Ann McDougall, “Salt, Saharans, and the Trans-Saharan Slave Trade : Nineteenth Century developments”, 1992 : 61-88.

n'était pas périphérique, mais bien centrale dans les systèmes d'asservissement africain. Des distinctions statutaires d'ancienneté entre esclaves achetés et esclaves nés à la maison recouvraient d'autres distinctions statutaires issues des spécialités professionnelles." D'après Brunschvig (1960 : 26), en islam, on distinguait "l'esclave acquis (*'abd mamluka*) et l'esclave né chez le maître (*'abd kinn*), plus tard, cette expression s'appliquera à l'esclave sur lequel s'exerce un droit de pleine et entière propriété." En revanche, la pratique préislamique ancienne de la prostitution des servantes au profit de leurs maîtres est formellement interdite par le Coran (XXIV, 33). Interdiction qui, dans certaines situations de crise, peut être transgressée, comme le montre Ann McDougall (dans cet ouvrage) lorsqu'elle décrit les événements enregistrés à Atar, suite à la grande sécheresse des années 1940 en Mauritanie.

Nous savons encore peu de choses sur les origines des groupes serviles de la société bidân. Et en fait de nos jours la question reste, comme le souligne R. Taylor (dans cet ouvrage), somme toute, assez anachronique. De manière courante, des chercheurs et de nombreux Bidân considèrent qu'ils proviennent de la capture et du commerce, notamment dans les régions du Haut Sénégal et de la Casamance. Ceci dit, Martin Klein (1998 : 55) a signalé récemment que pour les pasteurs Bidân de la future Mauritanie, le marché le plus important d'esclaves était la cité de Banamba, fondée en 1840, au nord du cours moyen du fleuve Niger. A la fin du XIXe siècle, elle devint le plus grand centre de distribution du sel que les Bidân échangeaient contre des esclaves, lesquels étaient aussi échangés contre des chevaux du désert ; le prix était de deux ou trois esclaves pour un cheval. A cette époque, la population bidân de cette région soudanaise était estimée à 1.500 personnes.

Un certain nombre de groupes et d'individus de condition servile actuelle ont cependant d'autres origines, telle l'adoption du statut de *'abd* par des *Wolof* libres [dans le cadre des guerres coloniales de la fin du XIXème siècle, R. Taylor], ou par des *Halpular'en* libres jusqu'à une époque récente [O. Leservoisière, dans cet ouvrage].

La forte dominance exercée par les maîtres, ainsi que la prédominance des activités agricoles et domestiques sont également rappelées par d'autres chercheurs, aussi bien pendant les cinquante premières années du XXème siècle (A. McDougall, B. Acloque et J. Caro Baroja, dans cet ouvrage), qu'à une époque plus récente (O. Leservoisière, U. P. Ruf, M. Brhane, dans cet ouvrage). Pourtant, les activités économiques traditionnelles commencèrent leur transformation seulement au lendemain de la Seconde guerre mondiale. Ainsi, comme le rappelle McDougall, cette période fut caractérisée par une crise de taille, due aussi bien à la sécheresse et à la famine des années 1940-1946, qu'à l'expansion des rapports capitalistes de production induits par la présence coloniale. De nombreux cas d'affranchissement forcé furent alors constatés —les maîtres ne pouvant plus assurer le maintien de leurs esclaves—, et les nouveaux affranchis vinrent grossir les rangs des travailleurs manuels salariés dans le pays ou émigrèrent dans les pays voisins, dont le Sénégal et le Mali.

Distinction de sexes, parenté, concubinage et "mariage secret"

En plus de la distinction de rang établie entre esclaves de tente [nés en esclavage] et esclaves acquis, divers chercheurs (J. Caro Baroja, A. McDougall et M. Brhane, dans cet ouvrage, Bonte 1998c), ont mis en lumière une autre distinction importante concernant la condition et les activités des esclaves selon leur sexe. Globalement, les hommes s'occupaient des activités agricoles et pastorales et les femmes des activités domestiques et secondairement de l'agriculture. En parlant de la situation des "esclaves-noirs" chez les Awlâd Tîdrârîn, Caro Baroja (1990 : 176) observe d'une part, que presque tous sont nés sous la tente et qu'ils n'ont pas été achetés. Et d'autre part, il souligne que, contrairement à la situation courante dans le Sahara, où les femmes "sont en nombre inférieur par rapport aux hommes, cette norme [est] inversé s'agissant des noirs". Pour expliquer ce fait, Caro Baroja propose une explication à caractère économique : "La traite des esclaves ayant été abolie depuis fort longtemps, et la servilité étant alors en voie d'extinction, il semble plus profitable de conserver les femmes,

productrices d'enfants, que les hommes ; de la même manière que le berger considère que la chamelle est une source de richesse bien plus importante qu'un chameau." (*ibid.* Caro Baroja). Cependant, une autre information vient nuancer le sens éminemment "reproducteur" de la possession de femmes servantes dans cette *qabila* saharienne. Caro Baroja affirme en effet que les propriétaires aussi bien que les servantes étaient très âgés, "il en résulte que le noir, mis à part le signe de richesse qu'il représente, peut être considéré comme une sorte de survivance économique." (*ibid. supra*). Les situations de servilité des femmes dans l'ensemble de la société Bidân sont cependant très variables. Ainsi, en Mauritanie, le maintien des *khadem* dans leur statut servile s'est avéré important au sein de certains groupes religieux, tels ceux de l'Adrar décrits par Bonte (1998c).

Un autre trait important des activités des femmes servantes est leur rôle de nourrices des enfants des maîtres et de concubines de ces derniers. Caro Baroja (1990 : 48) signale qu'il était courant que les servantes allaitassent les enfants des maîtres Bidân, mais il ajoute une information intéressante selon laquelle les femmes *bidâniyyat* allaitaient, elles aussi, les enfants de leurs servantes. La parenté de lait, n'était donc pas, comme on le croyait, à sens unique. Dans tous les cas, la fonction nourricière des servantes était (et reste encore) une pratique courante dans les contrées saharo-sahéliennes, chez les Bidân (M. Brhane 1997 et dans cet ouvrage), et plus largement dans le monde proche-oriental (F. Héritier-Augé, 1994). En outre, cette parenté de lait —ayant les mêmes effets pour l'interdiction des mariages à un degré prohibé que la parenté agnatique— souligne que la relation entre les hommes-femmes libres, *âhrâr*, et les groupes serviles n'était pas seulement fondée sur l'extrême dépendance, mais qu'elle reposait également sur des relations de parenté. L'exemple donné par M. Brhane (dans cet ouvrage), à propos de Lemine²¹, montre clairement le fait que cette parenté de lait est source d'affection durable entre les anciens maîtres et les clients d'origine servile. Des relations de parenté qui pour Meillassoux (1986 : 23-40) ne peuvent pas exister entre maîtres et esclaves.

Les liens de parenté s'affirment par ailleurs —et de manière incontestable— dans le cadre de la pratique du concubinage. En effet, des données récentes (A. McDougall 1989, M. Brhane 1997, et dans cet ouvrage ; Bonte 1998c : 164), confirment le maintien d'une pratique ancienne chez les Bidân contemporains, selon laquelle les maîtres des servantes cohabitent avec elles, soit dans un cadre public —avec la reconnaissance éventuelle des enfants nés de ces unions—, soit dans un cadre officieux. Comme dans d'autres domaines, le fait que le droit islamique ait introduit une réglementation assez détaillée sur cette question confirme qu'il s'agissait là d'une pratique courante dans le monde antérieur et postérieur à l'islam (Bernard Lewis 1993 : 134 ; Brunschvig 1960 : 28-29). Ainsi, du point de vue du *fiqh* il s'agit là de relations sexuelles légales, issues de l'exercice du droit de propriété, mais qui doivent rester subordonnées —en principe— à des règles précises, notamment celle qui établit une distinction "entre femmes esclaves parentes ou non-parentes de l'intéressé au degré prohibé" (Brunschvig 1960 : 27). Une disposition qui reconnaît explicitement l'existence de relations de parenté entre hommes libres et servantes, ou, dit autrement, l'existence d'un "métissage statutaire" sur lequel je reviendrai un peu plus loin.

Ceci concerne le monde des règles, mais dans la réalité ? Dans la société Bidân, la monogamie est majoritairement pratiquée, les femmes *bidâniyyat* s'opposant en principe (mais pas toujours) à partager un même époux avec des co-épouses. Cependant, si on ne peut pas parler, au sens propre, de situation de concubinage légal —dûment réglementé par le *fiqh*— il n'est pas rare d'observer des hommes qui prennent des concubines parmi ses esclaves ou ses anciennes esclaves, le concubinage officieux est ainsi largement pratiqué dans cette société —contrairement à ce que pense Cheikh (1985 : 453). Le fait a été rapporté par des voyageurs

²¹ Voir M. Brhane, *Discours d'assimilation, Lemine* : "Nous sommes purs (et libres) comme le soleil du désert", dans cet ouvrage.

Européens, dont Mungo Park [1799] qui, se trouvant dans un campement des Awlâd M'Barek, écrit : "Les concubines de Ali étaient montées sur des chameaux qui avaient des selles d'une construction particulière, avec un pavillon qui garantissait ces dames du soleil". Dans cette fin du XIXe siècle, 'Aly était le chef de la puissante confédération des Awlâd M'Barek.

Dans les pratiques sociales courantes, seule la cohabitation avec une servante qui devient mère d'un enfant (*umm walad*) du maître, et dont la paternité est dûment reconnue publiquement, peut être associée ou assimilée au concubinage légal du point de vue islamique. Dans ces cas, largement répandus dans cette société, le maître libère sa servante car il ne saurait être père d'un enfant qui serait en même temps son *'abd*, sa propriété. Pour le *fiqh*, cet enfant et tous ceux qu'elle aura par la suite naissent libres (*ibid. supra*). Ceci implique qu'une bonne partie des Bidân descendent de mères de statut servile, mais aussi de mariages avec des femmes africaines [Mandé, Wolof, Halpular'en (Tukolor et Peul)]. A ce propos, Timothy Cleaveland (1995, 2002 : 39) signale que la vieille cité de Walâta, était habitée par des groupes *mandé*, mais elle devient berbère entre le XIII-XVe siècles, pour adopter l'identité arabe après le XVe siècle. Le concubinage était ici une institution sociale importante dès le XIIIe siècle, aussi en tenant compte des héritages maternels et paternels issus du concubinage et de la présence de familles libres d'origine *mandé*, Cleaveland affirme qu'il n'y avait pas de distinctions généalogiques importantes entre les hommes libres et les esclaves. Pourtant, les intérêts matériels encourageaient les familles libres à mettre l'accent sur les lignages patrilinéaires, ce qui les servait à rationaliser la distance entre eux mêmes et leurs clients et esclaves.

En dehors de ces situations, les coutumes des Bidân révèlent également d'autres cas de cohabitation de servantes avec d'autres hommes que leurs maîtres. Dans ces situations, très courantes, les enfants nés des œuvres des pères inconnus héritent le statut servile des mères —il en va de même chez les *Wolof* anciens (Searing, 1988). Ainsi, c'est probablement par ce biais que la reproduction endogène des groupes serviles dans cette société s'est concrétisée dans le temps. Cette reproduction interne des esclaves par les femmes —qui va à l'encontre des idées de Meillasoux (1986) sur la reproduction endogène des esclaves— fut et reste, probablement, la principale source de renouvellement démographique des groupes serviles²². Une autre source importante étant celle des unions ou des mariages (dûment célébrés et établis avec les autorisations des maîtres) entre serviteurs non affranchis.

Un autre point important doit être souligné. Dans la société Bidân, il existe une pratique relativement courante consistant à établir des mariages secrets, dits *sarriyya*. Et l'on ne peut manquer de voir là une similitude sémantique avec le terme savant du *fiqh* pour "concubine-servante", *surriyya* —notons qu'en Égypte ce type de mariages établis sans le consentement des parents s'appellent *orfi*. En avançant des résultats d'une recherche en cours, je voudrais suggérer ici que ces mariages secrets représentent probablement une forme euphémisée de relations de concubinat légal qui —pour conserver l'idéal de la monogamie— ne sont pas nommés comme tel. D'après mes observations préliminaires, les mariages secrets chez les Bidân s'établissent devant un *qâdî* qui signe un document attestant de l'union, avec deux témoins, mais évidemment, la cérémonie n'est pas publique, il n'y a donc pas de fête de mariage et la cohabitation des mariés se fait à l'abri de tous les regards. Ces mariages concernent au premier chef des hommes libres, nobles et mariés et des femmes de bas statut, notamment des servantes ; des jeunes hommes libres, célibataires et des femmes plus âgées, tous statuts confondus ; et enfin des jeunes femmes libres et des hommes âgés. Il ressort à l'évidence que, dans tous les cas, le sens premier de ces mariages-concubinages est de contourner les coutumes couramment

²² James Searing (1988 : 479, note 12), souligne lui aussi son désaccord avec la thèse de Meillasoux selon laquelle les populations d'esclaves africains ne se reproduisaient pas. La forte demande de femmes esclaves en Sénégambie et ailleurs, suggère, au contraire, que les femmes étaient appréciées par leurs capacités productives et reproductives.

admises par les Bidân en matière d'alliances matrimoniales ; c'est-à-dire la monogamie, l'androcentrisme et deux règles coutumières importantes relevant du statut et des bon usages en matière de mariage. La première règle —coutumière et ancienne— considère que, pour assurer la transmission du statut et l'honneur du père en ligne agnatique, l'homme doit avoir un statut égal ou supérieur à celui de la femme. Ici, comme dans d'autres domaines, le fait que le *fiqh* ait légiféré sur cette question signifie simplement que la pratique était largement répandue et non pas que l'islam a créé la règle *ex nihilo*. Dans le *fiqh*, cette pratique est connue donc sous le nom de *kafâ'a*, c'est-à-dire "la recherche de l'égalité de naissance et de statut social dans le mariage" (Lewis 1993 : 125). En anthropologie sociale nous connaissons cette règle sous le nom de règle d'interdiction d'hypergamie féminine. Cependant, comme le note Lewis (*ibid. supra*), en islam cette règle :

"n'interdit pas les mariages inégalitaires (...). Son but est de protéger l'honneur de familles respectables en leur donnant l'occasion de s'opposer, si elles le souhaitent, à un mariage malséant. (...) La règle s'applique à la femme pour l'empêcher d'épouser un homme qui lui soit inférieur, en raison de la honte qui rejaillirait sur sa famille. Pour un homme, épouser une femme de rang inférieur est sans importance —la femme, aux yeux des juristes, étant de toute façon de statut inférieur, il n'en peut résulter aucun dommage social immédiat."

C'est dans ce même cadre, de protection de l'honneur et du statut inférieur de la femme, largement répandu dans les sociétés humaines (Héritier, 1996 ; Bourdieu, 1998), que les bons usages chez les Bidân considèrent comme honteux d'épouser une femme plus âgée et, dans certaines familles, d'épouser une femme de bas statut. La *sarriyya* représenterait ainsi une sorte d'espace de liberté choisi par certains membres de cette société. Ceci étant, il est clair que le secret de ces unions s'effondre dès qu'un enfant s'annonce. Deux alternatives peuvent alors être considérées : les mariés-concubins décident de se marier publiquement, dans ce cas, si l'homme est marié il divorcera de sa première femme ; la deuxième alternative étant que le marié-concubin refuse d'assumer la paternité de l'enfant à naître et, de ce fait, il rompt, unilatéralement, l'union.

La condition des hommes de statut ou d'origine servile suit, dans ses grandes lignes, la logique qui régit les coutumes des Bidân que je viens de décrire de manière succincte. Cependant, à l'opposé des idées-valeurs Bidân qui défendent la domination masculine, leur masculinité (qui confère dans l'absolu une position sociale dominante), ne leur apporte, pour ainsi dire, aucun avantage sur les femmes serviles. Ils ne peuvent pas épouser de femmes libres, du moins en principe, et s'il est vrai qu'ils peuvent contracter des mariages légaux (après autorisation des maîtres), s'ils ne sont pas libérés au cours de leur vie, leurs enfants héritent de leur statut servile. Leur changement statutaire reste, de ces faits, subordonné à leur libération ou à leur émancipation.

Des états de civilisation : la fabrication des croyances hégémoniques

À ce stade de l'argumentation, on peut avancer que la mise à l'écart des groupes soumis aux formes extrêmes de dépendance de la part du monde des hommes-femmes libres, *âhrâr*, implique en dernière analyse, une opposition idéologique et pratique entre des états de civilisation. Ainsi, au-delà de certains discours locaux et de certaines analyses qui s'efforcent de poser la question de la servilité dans un cadre "racial" [les origines ethniques africaines des esclaves], on peut suggérer que la distinction centrale entre groupes serviles et *âhrâr* est le résultat de la fabrication idéologique de croyances qui, dans le contexte du développement de l'esclavage africain, servirent à justifier l'asservissement.

En effet, si d'un point de vue général, les attitudes courantes (les nôtres et celles des Autres) sont distinguées en formes culturelles civilisées et non-civilisées [la célèbre distinction anthropologique entre culture et nature], d'un point de vue historique chaque groupe statutaire

fabrique sa propre idéologie et ses codes de comportement distinctifs. Ainsi, comme le note Klein (1998 : 2, 42), chaque groupe statutaire africain développait sa propre idéologie : l'islam offrait aux commerçants un code moral et une série de principes de régulation sociale, les guerriers avaient un code similaire à celui d'autres classes guerrières qui commandait le courage et la générosité et sanctionnait le mode de vue hédoniste. Les guerriers, les commerçants et les cultivateurs libres étaient liés par les notions d'honneur qui les séparait des esclaves et des groupes de métier. Selon ces mêmes codes de comportement, ces derniers étaient encouragés à avoir des manières grossières et des comportements ignobles. Lorsque le système d'esclavage fut prospère, ces croyances servirent à justifier l'hégémonie des groupes sociaux dominants. Plus tard, le déclin de l'utilisation de main d'œuvre servile impliqua des changements notables dans les manières de maintenir séparés les deux statuts de liberté et de servilité. L'insistance sur les stigmates de servilité devint ainsi essentielle pour maintenir la distance statutaire : la prohibition pour les anciens esclaves de devenir imams date du XXe siècle, ainsi que les prohibitions de mariages avec le esclaves. La première bataille des esclaves fut de contrôler leur production économique et leur reproduction sociale. En créant des familles, en devenant musulmans, en adoptant les habitudes de propreté, en obtenant de l'éducation, en assimilant la culture des maîtres et en ayant des bonnes manières, les esclaves devenaient plus honorables.

Ces considérations correspondent assez exactement à la situation des Bidân chez qui l'affranchissement des esclaves ne saurait être pleinement concrétisé sans l'acquisition des manières de penser, des manières d'être, des manières de se comporter et de parler, de s'habiller et de se tenir en société. Toutes choses qui peuvent et doivent *s'apprendre* pour devenir une personne pleinement libre, acceptée et reconnue comme telle. La diversité des situations qui caractérise à l'heure actuelle la condition servile chez les Bidân tient, avant toute chose, à cet apprentissage. Ainsi, il suffit de voir une personne parler en public, marcher, se tenir, manger ou boire pour savoir, sans l'ombre d'un doute, dans quelle situation de liberté (ou inversement de dépendance) elle se trouve. Nous sommes en effet dans une société dans laquelle —grâce aux métissages anciens— la couleur de la peau ne détermine en rien le statut social²³ ; si des serviteurs domestiques deviennent autonomes et qu'ils apprennent à se comporter comme des personnes libres, ils seront perçus et reconnus comme tels.

Le cas des affranchis ou clients coutumiers

Il est temps de parler de la condition des groupes ou d'individus classés dans la catégorie des affranchis ou, en *hassâniyya*, *Hrâtîn*. Disons pour commencer que les origines étymologiques de ce terme restent incertaines, tout comme celle de son correspondant berbère *âhardân* (pl. *ihardânen*) (Colin 1960 : 237). D'après Colin, "le nom est donné, dans l'Afrique du Nord-ouest, à certains éléments de la population des oasis de la zone saharienne. Au point de vue racial, il semble s'agir du résultat d'un métissage peut-être très ancien, entre des envahisseurs blancs et des autochtones negroïdes (...)". Il souligne aussi que "plutôt qu'une race distincte", ils constituent surtout un groupe composé "d'hommes théoriquement libres, mais d'une condition inférieure, intermédiaires entre les *âhrâr*, "hommes libres" et les *'abîd*, "esclaves, captifs" : des manants." (*ibid. supra*). En outre, Colin considère comme erronées, "relevant de la fantaisie" les deux étymologies arabes proposées : *harrâthîn*, "laboureurs" ; et *hurr thâni*, "homme libre de seconde classe".

De nombreux Bidân considèrent pour leur part que le terme *hrâtîn* vient de l'arabe "*horr*", libre, et il est probablement plus intéressant pour nous de tenir compte de cette interprétation et beaucoup moins de celles, érudites, qui restent éloignées des réalités sociales. Plus important encore, dans la Mauritanie actuelle l'on classe comme *hrâtîn* n'importe quel

²³ La question est posée dans toute sa clarté dans le cas des sociétés africaines comme la société wolof analysée par Searing (1988, 1993).

ensemble arabophone, à la peau “sombre”, qui conserve des liens de dépendance avec des “patrons”, qui s’occupe prioritairement des activités domestiques, agricoles ou manuelles, parmi les plus pénibles, et qui se comporte, collectivement et individuellement, comme des serviteurs. Le terme est ainsi devenu un euphémisme —d’autres chercheurs l’ont aussi remarqué— pour parler de groupes et de personnes classés dans la catégorie servile. Le terme affranchi est encore plus ambigu car il suppose l’existence d’un statut juridique de servilité domestique préalable. Il est certain que dans l’histoire ancienne et dans quelques cas contemporains, les situations d’affranchissement (coutumier ou islamique) ont existé et peuvent encore exister. Mais il n’en reste pas moins que les cas réels sont suffisamment complexes et variables pour qu’on ne puisse tous les classer sous l’étiquette de affranchis ou de *hrâtn*. Pour ces raisons, il semble peut-être plus pertinent de parler de *serviteurs-domestiques* pour les cas de dépendance extrême, et de *serviteurs-clients* pour les cas d’autonomie relative acquise —on y reviendra.

Dans les coutumes anciennes des Bidân, on trouvait la possibilité de libération des serviteurs-domestiques en vertu de l’adoption de comportements propres aux personnes libres. Certes, ces coutumes semblent —du moins dans l’état actuel de la recherche— moins présentes dans leur histoire que dans celle des Tuareg. Ainsi, comme le signale Claudot-Hawad (1996, et dans cet ouvrage), on considérait que l’esclave (*iklan*) qui avait acquis ses humanités (*tirezen*), c’est-à-dire la langue, la culture et le comportement des hommes libres, devait être libéré, anobli et devenait *éghawél*. Mais ces pratiques ont parfois leur pendant chez les Bidân. Une anecdote qui m’a été racontée par un membre noble de la confédération des Ahl Sîdi Mahmûd illustre ce qui vient d’être dit.

« C’était en 1825, les Ahl Sîdi Mahmûd se battaient contre les Idaw’ish depuis plusieurs mois pour affirmer leur dominance dans l’Assâba. Le chef politique de la confédération, groupant environ dix *qabâ’il*, Muhammad Mahmûd wull ‘Abdellahi (m. 1839), avait planté son campement de chefferie, sa *helle*, accompagné d’une centaine de guerriers dans un endroit protégé pour passer la nuit. Les ‘abîd étaient placés dans la partie postérieure du campement. Et alors qu’ils devaient rester plusieurs jours, on vint dire à Muhammad Mahmûd que les Idaw’ish étaient proches. Tous les guerriers et les ‘abîd armés partirent sur le champ, en laissant seulement la tente de Muhammad Mahmûd, la plus grande, aux soins d’une *khadem* avec une chamelle; elle devait les rejoindre plus loin après avoir démontée la tente. Or, à l’improviste arrivent quelques guerriers qui venaient aider pour livrer bataille. La *khadem* les reçoit, les informe de la situation et les invite à se reposer. N’ayant plus de nourriture à leur offrir, elle tira du lait, puis égorga la chamelle et prépara le repas. Lorsque Muhammad Mahmûd sut ce qu’elle avait fait il l’appela et s’exclama : “Tu as reçu nos guerriers, tu leurs a offert l’hospitalité, tu as égorgé une chamelle pour leur donner à manger, alors que c’était le seul moyen que tu avais pour rejoindre nos troupes, tu as fait tout cela sans que personne ne te le commande, tu as donc agi comme une femme de grande tente, dès à présent tu es donc libre car tu as su te comporter comme nous, comme une personne libre, généreuse, hospitalière et noble. » (H. wull M. Entretien enregistré à Kiffa, 1991).

D’autres recherches contemporaines (Caro Baroja 1955, et dans cet ouvrage ; Bonte 1998c : 164), montrent que l’affranchissement était courant durant la période précoloniale et coloniale. Il pouvait se faire en reconnaissance des qualités guerrières (les ‘abîd pouvaient en effet participer aux batailles), comme aumône à *allâh* (ce qui est explicitement recommandé dans l’éthique religieuse), parfois par rachat ou affranchissement contractuel (dans le Coran *kitâb*, le cas concerne notamment les cas des hommes qui veulent épouser une *khadem* ayant un propriétaire légal), à la mort des maîtres (dit *tadbîr* dans le *fiqh*), et enfin, comme dans notre exemple, en reconnaissance des qualités personnelles. Dans tous les cas, si l’affranchissement légal implique l’adoption du statut de liberté, l’on doit préciser que chez les Bidân, —comme ailleurs dans l’espace saharo-sahélien et dans le monde arabe en général—, les nouveaux serviteurs libérés restent, pendant plusieurs générations, *sous la dépendance clientélaire de leurs anciens maîtres*. Dans l’état actuel de la recherche il est difficile de déterminer la part du ‘orf, de la coutume, et la part de l’influence islamique dans cette pratique. Néanmoins, les données rapportées par Searing (1988 : 492) sur les anciens *Wolof* font pencher la balance du

côté de la coutume car les *surga* pouvaient devenir *baadolo*, des paysans libres qui conservaient néanmoins leur statut de dépendance, de vassalité, pendant une ou deux générations.

Relations de clientèle et de patronage

Les relations clientélares sont de fait largement répandues dans l'ensemble de la société bidân, chez les groupes ou les individus libres et non-libres, elles reflètent les liens de protection indispensables à la vie sociale dans cette société. S'agissant des clients d'origine servile, l'on peut constater deux choses. D'une part, la nouvelle dépendance clientélaire est variable selon les groupes, les familles et les individus concernés, mais elle varie aussi fortement selon le milieu citadin et rural considéré, et selon l'accès de ces clients aux principaux facteurs de mobilité sociale qui sont, en Mauritanie moderne, l'éducation et la richesse. D'autre part, nous devons constater qu'en tenant compte de ces facteurs, les clients peuvent se trouver dans des situations de dépendance plus ou moins fortes, allant d'une situation assez proche des formes extrêmes de dépendance —celles que connaissent les *'abid*—, jusqu'à un niveau d'indépendance complète qui rapproche ces groupes de la situation des Bidân libres (mais non-nobles). Ils sont alors appelés *sûdân*, avec le sens d'hommes libres d'origine servile lointaine.

L'autonomie induit, dans tous les cas, l'incorporation des serviteurs-clients dans le cadre segmentaire de la *qabîla* des anciens maîtres. Néanmoins, comme dans d'autres situations de rattachement de groupes étrangers ou de statut minoré à une *qabîla* plus prestigieuse, les serviteurs-clients nouvellement incorporés ont un rang minoré par rapport à celui des autres familles libres et nobles, notamment celle de la chefferie politique ou des notables issus des ancêtres fondateurs. Cependant, ce principe d'ordre général, aisément observable, doit être nuancé en fonction du temps écoulé depuis l'acquisition de l'autonomie acquise par les personnes concernées. Dans les cas d'acquisition d'une indépendance complète par rapport aux anciens maîtres, les clients se rattachent simplement à la *qabîla* avec un rang souvent reconnu comme égal à celui des membres libres et nobles. En revanche, dans les situations de dépendance clientélares relativement forte, les anciens maîtres et leurs clients justifient ouvertement cette dépendance qui les associe en faisant référence aux coutumes et aux règles islamiques, posées comme étant du même ressort. De fait, selon le *fiqh*, les liens clientélares sont maintenus à *perpétuité*, en suivant la descendance agnatique des affranchis ; les liens de clientèle sont dits *walâ* et le patron ainsi que le client sont dits *mawlâ* (pl. *mawâlî*) l'un par rapport à l'autre (Brunschvig 1960 : 31). Les mêmes termes et pratiques sont observables chez les Bidân.

Mais ce n'est pas tout. L'idée-valeur, courante chez les Bidân, selon laquelle les relations de patronat et de clientèle sont assimilables aux relations de parenté agnatique coïncide avec les idées normatives avancées dans le *fiqh* qui, insistant "sur une assimilation du patronat à la parenté naturelle (*hadîth* : *al-walâ' luhma ka-luhmat al-nasab*), a réussi à le rendre inaliénable et incessible, alors que des cas de vente se produisaient avant et encore sous l'islam." (Brunschvig, *ibid. supra*). Le droit islamique définit aussi des questions plus précises concernant les relations de parenté et l'héritage, ainsi d'après Brunschvig (*ibid. supra*) :

« le patron et ses propres "agnats" (*'asaba*), ou ceux de la patronne, tiennent lieu d'agnats (...) à l'affranchi(e) qui n'a pas d'agnats naturels, notamment en matière de tutelle matrimoniale et de solidarité pénale. Par contre, les biens de l'affranchi(e) ou de ses descendants par les mâles qui, à leur décès, ne laissent ni héritiers prioritaires ni agnats, reviennent au patron ou à la patronne ou à leurs héritiers agnatiques, d'après un système de dévolution plus archaïque (par générations successives dans les parentèles, adage : *al-walâ' li-l-kubr*) que dans les successions ordinaires. (...) La femme est radicalement exclue de cet "héritage du patronat" (*mîrâth al-walâ'*) : elle n'est patronne que de ses affranchis ou des affranchis de ces derniers ; ses fils héritent du patronat, alors que pour la solidarité pénale, institution particulièrement conservatrice, ils ne sont pas comptés au

nombre de ses agnats. Les juristes n'ont pas accordé à l'affranchi, contre une opinion ancienne isolée, l'héritage du patron mort sans héritiers. »

Il ressort ainsi à l'évidence que dans ce domaine, comme dans bien d'autres, les personnes ne sont pas toutes égales devant la loi islamique ; en particulier, les serviteurs et les femmes n'ont pas les mêmes droits en matière d'héritage ou de témoignage que les hommes libres et nobles. La permanence des idées-valeurs et des pratiques concernant la servilité, le patronage et la clientèle semblent avoir été directement influencée par les vues et les opinions des lettrés et des juristes Bidân qui se réfèrent, dans ces matières, au *fiqh* sunnite —décrit longuement par Ibn Abî Zayd (m. fin Xème siècle). Ceci étant, il faut souligner que les changements les plus importants dans les idéologies et dans les pratiques de la servilité et des relations clientélares, ne sont pas associées à l'œuvre coloniale, ni à la création de la République Islamique de Mauritanie, ni aux lois réformatrices promulguées par les régimes militaires. Ces changements sont dus avant tout aux effets conjugués de la grande sécheresse sahélienne, de la pénurie alimentaire et de l'expansion de l'économie de marché, qui modernisent —au vrai sens du terme—, les relations de servilité et de clientélisme en Mauritanie (Villasante 1995, 1998).

Les grands changements : sécheresse et exode rural massif

L'une des conséquences principales de la grande sécheresse sahélienne fut sans nul doute l'exode rural massif des campagnes mauritaniennes, où habitaient jusque là la grande majorité de la population. La situation de pénurie alimentaire fut d'une telle ampleur que les mauritaniens dans leur ensemble n'eurent d'autre choix que d'abandonner leurs campements et leurs villages pour atteindre les villes, notamment Nouakchott, où ils pouvaient espérer l'assistance des programmes d'aide d'urgence nationaux et étrangers. Comme les groupes libres et nobles de la société bidân, les groupes serviles migrèrent donc, eux aussi, à la recherche de moyens de subsistance et de travaux salariés. La situation globale des hiérarchies sociales bidân existante jusqu'alors en fut profondément bouleversée. Les maîtres ne pouvant plus assurer la protection de leurs dépendants, les liens clientélares et de dépendance se relâchèrent, et la population servile —dans une large mesure— devint autonome de *facto*. Durant cette période de crise profonde, toutes les certitudes des coutumes précédemment établies furent remises en cause. En perdant leurs moyens endogènes de vie économique et sociale, associés au nomadisme pastoral —les troupeaux, les champs de culture, les activités commerciales—, les Bidân nobles et non-nobles connurent la pauvreté et la misère extrêmes, qui touchaient cependant de manière plus importante, comme jadis, les groupes serviles. Depuis cette période, le sud-ouest et le nord du pays se dépeuplent ; plus que l'est mauritanien, qui fut moins touché par les effets dévastateurs de la sécheresse et des conflits fonciers qui l'accompagnèrent (Villasante, 1991). Les populations appauvries, sans distinction de statut ou d'appartenance ethnique, s'installèrent de préférence à Nouakchott, dans les *kebba* (litt. dépotoirs) ou les *gazra*, c'est-à-dire les quartiers pauvres, plus ou moins précaires, qui entourent la capitale mauritanienne ; elle concentre actuellement environ un quart de la population totale, estimée à

2.274.000 habitants en 1995 (RIM, 1998²⁴). Cependant, d'autres estimations considèrent que cette population était de 2.582.000 habitants en 1999²⁵.

Quelques précisions sont maintenant nécessaires pour compléter le tableau de la situation présente des serviteurs-domestiques. Disons d'abord que s'il est certain que l'on trouve encore des personnes soumises à diverses formes d'extrême dépendance dans une ville comme Nouakchott [M. Brhane, dans cet ouvrage], en fait leur situation particulière est très variable. L'on peut néanmoins distinguer deux cas de figure. Dans le premier, ils sont attachés à une famille qui reste tenue à l'exercice des devoirs des patrons, notamment celui de la protection des serviteurs-domestiques. Il semble évident que dans les conditions de crise économique et sociale que connaît le pays, nombreux sont ceux qui préfèrent maintenir ce type de liens de servilité domestique que de tenter une vie autonome mais aussi très précaire et incertaine. Pour les groupes nobles, et surtout ceux qui ont un bon niveau de vie, les relations clientélaires avec des serviteurs-domestiques sont, peut-être plus qu'une source de richesse, un signe de prestige indéniable.

Dans le deuxième cas de figure, en voie d'expansion, les serviteurs-domestiques vivent de manière autonome et ne gardent que des relations lointaines avec leurs patrons, ce qui rend leur cas proche de celui des anciens serviteurs-clients. Ils développent des petits métiers citadins (dont la vente au détail et les travaux manuels). Ils ont souvent un niveau de vie très bas, vivent misérablement ; pourtant, cette misère n'est pas seulement leur lot, car elle touche une grande partie de la population mauritanienne, toutes ethnies et statuts confondus. Cependant, en ville les plus chanceux peuvent également avoir un accès plus direct aux connaissances ou aux aides clientélaires, qui peuvent leurs permettre d'améliorer leur situation matérielle et symbolique.

Pour ce qui est des serviteurs-clients autonomes depuis longtemps, leur situation est également variable en fonction des cheminements individuels, des relations clientélaires maintenues ou non avec les anciens maîtres ou patrons, et du niveau de vie de ces derniers. Si les patrons sont très pauvres et ne peuvent plus les aider matériellement, leur situation est semblable à celle des serviteurs-domestiques. Il est courant même de voir que ces serviteurs-clients donnent une partie de leurs gains à leurs patrons dans le besoin. Inversement, la bonne situation des patrons contribue de manière directe à l'amélioration des conditions de vie des affranchis devenus membres de la *qabila*. Ainsi, dans les grandes villes (Nouakchott et Nouadhibou), les plus chanceux s'intègrent de plus en plus dans la société des *âhrâr*, développent des métiers manuels, travaillent dans des entreprises, vont à l'école, font des affaires et peuvent parfois s'enrichir. Ceux qui ont acquis une autonomie réelle, qui ne travaillent plus pour d'autres, et surtout qui possèdent la culture et les manières attachées aux *âhrâr* sont alors reconnus simplement comme des Bidân, dont le rang minoré en fonction des origines peut aussi s'effacer au cours du temps.

²⁴ Selon cette source officielle mauritanienne, la population agricole était de 1.050.000 habitants (soit 46%); et en 1992 le taux de croissance démographique était de 2,9%. En outre, "les cycles successifs de sécheresse entre 1977 et 1984 se sont traduits par un bouleversement de l'organisation sociale, avec une réduction de la population nomade (33,2 à 21,6%), et une augmentation des sédentaires ruraux (44,1 à 49,3%) et des citadins (27,7 à 29,1%). Considérant les critères de pauvreté adoptés par la Banque Mondiale en 1990, 45% de la population mauritanienne vivait, en 1995, sous le seuil d'extrême pauvreté (moyenne des dépenses annuelles inférieures à 275 US\$ par an et par personne. En ce qui concerne la situation alimentaire, "le pays est loin de l'autosuffisance alimentaire et doit recourir à des aides massives en période de sécheresse." (Site Web, Mauritanie, FAO/GIEWS).

²⁵ La source est : U.S. Bureau of the Census, International Data Base. Site Web, août 1999. Une autre source officielle nord-américaine sur la Mauritanie (Site Web de la CIA) estime une population de 2.511.473 en juillet 1998 (août 1999). Selon cette même source, la force laborale selon les activités se répartit ainsi : agriculture (47%), services (29%), industrie et commerce (14%), et gouvernement (10%). La dette extérieure en 1995 était de 2.5 billions de dollars US.

Enfin, on le notait précédemment, la sécheresse a touché de manière moins brutale l'est du pays, où les activités agricoles et pastorales continuent à représenter l'essentiel de l'économie locale. Dans cette région, proche de la frontière malienne, la situation des serviteurs-domestiques a moins évolué qu'ailleurs, alors que les serviteurs-clients connaissent divers modes de vie. Ces derniers lorsqu'ils sont installés dans les capitales régionales suivent un processus semblable à celui observé dans les grandes villes d'acquisition des qualités des *âhrâr*. En revanche, les serviteurs-clients restés dans les villages de sédentarisation de leurs anciens maîtres, conservent des liens de dépendance plus importants. Un peu à la manière des anciens Wolof (Searing 1988 : 492), on peut dire qu'ils sont en train de constituer un nouveau type de paysannerie, variable selon les diverses modalités d'accès à la terre agricole. Ils peuvent ainsi avoir des droits fonciers reconnus sur leurs propres terres (souvent celles moins fertiles délaissées par les nobles), et/ou cultiver des terres en location (en échange d'une partie de la récolte ou d'argent), ou enfin être soumis à des redevances s'ils cultivent dans des terres collectives contrôlées par les nobles (Villasante, 1991). C'est dans ce dernier cas que l'on peut dire que les clients ruraux représentent une source de richesse pour les propriétaires des terres utiles à l'agriculture. Une richesse cependant toute relative dans un pays qui n'a jamais connu l'autosuffisance alimentaire, et qui dépend toujours de l'extérieur pour l'approvisionnement en céréales.

3. La loi d'abolition de l'esclavage, la réforme foncière et la situation hiérarchique actuelle

C'est dans ce contexte social, déjà profondément transformé, que l'État mauritanien a procédé en 1980 à la promulgation d'une loi d'abolition de l'esclavage. Contrairement aux idées reçues, cette loi n'était pas destinée à interdire la pratique du commerce des esclaves, disparue depuis longtemps, mais tentait simplement de donner un cadre juridique aux changements concrets déjà enregistrés dans le pays. Dans cette promulgation, il y eut une pression internationale —notamment l'organisation *Amnesty International*— certaine, mais aussi une demande interne des formations politiques —notamment le Mouvement El-Hor— qui revendiquaient des droits d'égalité (au sens occidental) pour les groupes de statut ou d'origine servile (Villasante 1995, et sous presse). La Loi de réforme foncière de 1983 —qui déclarait que "la terre appartient à qui la travaille"—, allait elle aussi dans le sens d'une protection étatique des groupes serviles. Les deux lois obéissaient à un souci renouvelé de l'État, de construction de la nation mauritanienne, notamment par le biais de la généralisation des idées égalitaires au sens occidental du terme. Les discours étatiques soulignaient alors que les "tribus" devaient disparaître, tout comme les hiérarchies statutaires, qui séparaient les personnes libres des personnes d'origine servile. Mais la réalité reste plus complexe et nuancée.

En effet, les référents segmentaires et hiérarchiques continuent à organiser l'essentiel de la vie sociale et politique. Fait hautement significatif qui pourrait s'expliquer en tenant compte de la grande rapidité des changements globaux intervenus depuis trente ans, et de la nécessité pour les populations concernées de se rattacher à un monde social connu. La hiérarchie, le prestige et l'honneur qui lui sont associées, ainsi que les appartenances restreintes (ethniques, segmentaires) seraient ainsi les seules références coutumières stables à défendre dans un contexte marqué par l'incertitude, la précarité et la transformation matérielle et symbolique du monde social d'autrefois.

L'on considère actuellement que la population servile représente environ 40%, voire 50% d'après Bonte (1998c : 181), de la population totale des arabophones mauritaniens. Or si on considère que la population totale mauritanienne est d'environ trois millions d'habitants, et que les arabophones concentrent environ deux millions et demi de personnes, on peut estimer que la population des groupes serviles est supérieure à un million de personnes.

Dans ce cadre, la mobilité sociale des groupes serviles s'actualise essentiellement par trois biais : l'éducation, la richesse et, dans le cas des femmes, par le mariage. Néanmoins, des mariages entre des hommes d'origine servile et des femmes de statut libre sont également concrétisés dans le pays. Il s'agit là d'une des transformations majeures —trop souvent négligée—, enregistrées dans cette société depuis 1970. De nombreux mauritaniens expliquent ce fait en invoquant la modernisation économique et sociale de la société. Ainsi si l'on tient toujours compte des origines des futurs mariés, des facteurs tels que la richesse, les hauts postes occupés par des hommes (y compris ceux d'origine servile) et l'éducation acquise, sont devenus tout aussi décisifs pour le choix de l'époux.

En effet, en suivant des cheminements plutôt individuels que collectifs, un certain nombre de clients, souvent de longue date, sont devenus des personnalités dans les champs professionnel, intellectuel et d'influence économique et politique locale ou régionale. Depuis les années 1980, quelques personnalités d'origine servile lointaine sont ainsi devenues des hauts fonctionnaires de l'État (Ministres, Gouverneurs, Préfets, Maires). Il faut dire cependant que ces réussites individuelles n'impliquent pas forcément une amélioration collective de la situation de l'ensemble des groupes serviles. Autrement dit, sauf de rares exceptions, les hauts fonctionnaires, les riches commerçants ou les hommes politiques d'origine servile ne se sentent pas concernés par la situation de dépendance des serviteurs-domestiques ou des serviteurs-clients, sauf, éventuellement, s'il s'agit de membres de leurs propres *qabâ'il*. Ceci semble montrer à l'évidence qu'une fois le changement statutaire accompli, les clients s'intègrent simplement à la *qabîla* des anciens patrons.

Si l'on voulait schématiser la situation actuelle des groupes serviles bidân, on pourrait dire que la distance hiérarchique est maintenue davantage à l'intérieur du pays. Dans ce milieu rural, les groupes serviles peuvent être classés en trois grandes catégories : ceux qui restent attachés aux maîtres par des liens de protection ou de clientélisme ; ceux qui sont en voie d'acquérir leur autonomie (dont les divers types de nouveaux paysans déjà évoqués), et ceux enfin qui l'ont acquise définitivement, en fondant des villages autonomes, en entrant de plein droit dans la *qabîla* et en développant des activités économiques et éducatives importantes. En milieu urbain, on retrouve diverses situations que l'on peut considérer éventuellement comme des paliers menant vers la pleine acquisition du statut des *âhrâr*. Dans les villes, on retrouve des serviteurs —aux rangs divers— attachés aux travaux domestiques dans les maisons des maîtres ou patrons. Puis des serviteurs-clients en voie d'autonomie qui restent liés par des relations de *walâ'* aux patrons ; des serviteurs-clients autonomes qui ont renoncé aux liens clientélares et qui vivent en dehors du cadre segmentaire ; enfin, des serviteurs-clients éduqués ou enrichis qui ont opté : soit pour l'adhésion aux liens de parenté segmentaire, soit pour une auto-exclusion de ce cadre collectif et qui développent des relations sociales non-segmentaires, qu'ils considèrent plus modernes. Dans ce dernier cas se trouvent aussi des hommes libres, qui doivent subir cependant une forte pression sociale dans un pays où tout le monde est censé appartenir à une *qabîla*, à un statut et à une ethnie mauritanienne.

4. La relation entre statut servile, “race” et ethnicité : le métissage statutaire et ethnique

La question des hiérarchies sociales et des groupes serviles ne saurait se comprendre dans toute sa complexité sans aborder le thème de la relation entre statut servile, “race” et ethnicité [évoqué par R. Taylor, B. Acloque et M. Brhane dans cet ouvrage] qui, dans le cas de la société bidân, est associée aussi au métissage statutaire et ethnique. Il ne s'agit pas ici de rendre compte de ce problème dans toute sa globalité, mais simplement d'avancer quelques idées générales destinées à mieux comprendre le cas des arabophones de Mauritanie.

L'association entre statut servile et "race noire"

Dans cette société, les formes extrêmes de dépendance concernent au premier chef les communautés africaines, dont les origines sont très diverses, et restent encore insuffisamment identifiées. Dans tous les cas, cette situation a conduit à établir, historiquement, une association entre statut servile et "race noire" qui, comme nous le savons, se retrouve ailleurs dans les pays d'islam et dans le Maghreb. Néanmoins, cette association passe sous silence deux faits importants : d'abord, que les sociétés africaines ont, elles aussi, des groupes statutaires distingués selon leur condition de liberté ou de servilité. Ainsi par exemple, dans la société *soninké* (de la famille linguistique *mandé*) les hommes libres peuvent être nobles [*hoore*], artisans [*ñaxamala*] et musiciens [*géséré*]. Chez les Tukolor on distingue les nobles [*rimbe*] les guerriers [*sebbe*] les commerçants religieux [*torooßé*], et les groupes de métier artisans [*nyeenybé*] et musiciens [*maabubé*].

Tableau 1 : Termes des groupes libres selon les rangs

Groupe ethnique	Libre/noble	Guerrier	Commerçant /religieux	Artisans	Musiciens
Soninké	hoore	--	--	ñaxamala	géséré
Bambara	horon	--	--	nyàmakala	gàwule
Tukolor	rimße	sebbe	torooßé	nyeenybé	maabuße
Peul (fulbe)	rimße	--	fulbe lasli	ñeeñuße	jeliibe
Songhay	borcin	--	--	zem	jéséré
Wolof	geer/jambur	(ceddo)	seriñu lamb	nyenyo	gévél
Tuareg	imajaghen	imochar	ineslimen	énaden	ag'guten
Bidân	bidân	'arab, hassân	zwâya, tolba	maallemin	iggiñw

(Sources : Tamari 1997, Searing 2000, Villasante 2000, Klein 2002)

Tableau 2 : Termes des groupes serviles selon les rangs

Groupe ethnique	Esclaves achetés	Esclaves nés en esclavage	Esclaves soldats	Esclaves libérés
Soninké	komo	woruso/sarida	--	xoore/jonkurunké
Bambara	joon	woloso	tonjon	--
Tukolor	maccuße	rimaybé	ceddo	jyaado
Pulli (Peul)	nangaaße	ndiimaajo	--	--
Songhay	banniya	horso	--	--
Wolof	jaam	jaami buur	ceddo	(baadolo)
Tuareg	iklan	isahan	--	ighawelen
Bidân	terbia/abid	nâ'ama/abid	(hratîn)	hrâtîn

(Sources : Tamari 1997, Searing 2000, Villasante-de Beauvais 2000, Klein 2002)

Groupes serviles chez les sociétés africaines

Comme au sein de la société Bidân, l'ensemble des sociétés africaines de Mauritanie possèdent de groupes soumis à la dépendance extrême, occupés à diverses activités économiques, militaires et domestiques subordonnées. Les tableaux 1 et 2 illustrent la terminologie des groupes libres et serviles habitant en Mauritanie ainsi que d'autres groupes voisins. La principale distinction de rang est celle qui existe entre les esclaves nés en esclavage, et les esclaves achetés ou capturés, distingués à leur tour des anciens esclaves libérés. Les esclaves nés en esclavage sont nommés *woruso/sarida* chez les Soninké, *rimaybé* chez les Tukolor, *jaam buur* chez les Wolof. Les esclaves achetés sont nommés *komo* chez les Soninké, *maccuße* chez les *Tukolor* et *jaam* chez les *Wolof*. Enfin, les esclaves libérés sont nommés

xoore par les Soninké, *jyaado* chez les Tukolor et *baadolo* chez les Wolof —terme qui signifie paysan libre également.

Des esclaves “Blancs” dans les pays islamiques

Le deuxième fait important passé sous silence est que pendant longtemps, dans les pays islamiques les esclaves étaient aussi bien “Blancs” —des Caucasiens et des Turcs— que Africains. À ce propos, Lewis (1993 : 87) écrit :

« L’identification totale de la noirceur de peau et d’esclavage qui eut lieu en Amérique du Nord et du Sud, ne s’est jamais faite dans le monde islamique. Il y eut toujours des esclaves blancs comme des esclaves noirs, des Noirs libres et des Noires esclaves. Néanmoins, l’identification de la noirceur de peau avec certaines formes d’esclavage est allée très loin —et dans les siècles suivants, les esclaves blancs se firent de plus en plus rares. Déjà au Moyen Âge, il devint courant d’utiliser des mots différents pour désigner les esclaves blancs et les esclaves noirs. On appelait normalement les esclaves blancs *mamlūk*, mot arabe qui veut dire “possédé”, alors que les esclaves noirs étaient appelés ‘*abd*. Avec le temps, on n’utilisa plus le mot ‘*abd* que pour les esclaves noirs, et, dans beaucoup de dialectes arabes, le mot finit par ne plus signifier qu’homme noir, qu’il fût libre ou esclave. Ce glissement de sens du social à l’ethnique se trouve ainsi être inversé du développement sémantique de notre mot “esclave”, qui a commencé par désigner un groupe ethnique {slaves} pour finir avec une signification sociale. Dans l’islam occidental —Afrique du Nord et Espagne—, le mot *khâdim* “serviteur” (forme dialectale *khadem*), s’est spécialisé et a fini par signifier “esclave noir”, “femme esclave”, “concubine”. »

De son côté, l’historienne médiéviste E. Rucquoi (1993 : 113), en parlant de *al-Andalus*, l’Espagne musulmane, note :

« La présence et le maintien d’une population importante, souvent majoritaire, de non-musulmans sont l’une des caractéristiques d’*Al-Andalus* tout au long de son existence, qu’il s’agisse de *dhimmis* chrétiens et juifs, ou d’esclaves originaires d’Europe centrale. (...) L’esclavage, par ailleurs, hérité de l’époque antique, fut maintenu, et au commerce des esclaves venus d’Europe centrale ou d’Afrique s’ajoutèrent les prisonniers de guerre et ceux qui étaient capturés lors des razzias ; l’affranchissement des esclaves, encouragé par l’Islam, n’accordait cependant à ceux-ci que le statut de *mawali*, de clients de leurs anciens maîtres. »

La distinction historique entre esclaves “Blancs” et “Noirs” ne fut cependant pas neutre. Elle impliquait une hiérarchisation entre les deux catégories de serviteurs. Comme l’indique Lewis (1993 : 87), “dans les pays centraux de l’Islam, les esclaves noirs étaient communément utilisés à des fins domestiques et subalternes, souvent comme eunuques, mais quelquefois aussi dans des entreprises économiques (...), {ou} dans les mines de sel et de cuivre du Sahara, où on employait comme esclaves à la fois des hommes et des femmes.” Il en ressort qu’au fil du temps, les ‘*abid* devinrent plus nombreux et furent soumis à des conditions plus dures de dépendance *dans les pays de l’islam central*. La situation apparaît en effet assez différente lorsque l’on examine le cas des pays de l’islam *périphérique*, dont *Al-Andalus* et les régions saharo-sahéliennes. En *Al-Andalus*, la présence d’esclaves d’origine européenne fut à la source d’un type de discrimination particulière, Rucquoi (1993 : 129) note en effet :

« Les Omeyyades firent ainsi appel à un nombre croissant d’esclaves pour assurer leur garde, renforcer l’armée, remplir des fonctions palatines et administratives et nourrir leur harem. De nombreux esclaves furent en outre acquis par les citoyens pour le service domestique ou comme artisans, les *dhimmis* étant soumis à l’interdiction de posséder des esclaves musulmans. (...) Les campagnes contre les chrétiens du nord ou *aceifas* procuraient de façon régulière des esclaves qui, comme le reste du butin, revenaient à l’émir ou au calife à raison d’un cinquième. (...) Quelques unes des captives qui parvinrent ainsi à Cordoue aboutirent au palais. Les cheveux et les yeux clairs que les émirs et les califes Ommeyyades héritèrent de leurs mères furent longtemps considérés comme un défaut par les Arabes ; au XI^e siècle néanmoins, les poètes en firent l’une des spécificités d’un *Al-Andalus* en quête d’identité. (...) Chrétiens du nord de l’Espagne, habitants de tout le pourtour méditerranéen, Slaves, Celtes et Anglo-Saxons se retrouvèrent ainsi

dans l'Espagne des Ommeyyades, où ils parvinrent parfois à exercer un indéniable pouvoir, depuis le palais ou dans les rangs de l'armée ; les sources restent en revanche muettes sur la présence d'esclaves noirs. »

Les régions saharo-sahéliennes, arabisées et islamisées à une époque relativement tardive (par rapport au Proche-orient), étaient habitées par des grands nomades Berbères, pratiquant des inter-mariages avec des Africains, dont les activités économiques concernaient surtout le pastoralisme et le commerce et en moindre mesure l'agriculture. La situation périphérique, du point de vue religieux, ethnique et culturel, qui caractérise l'espace social et l'idéologie de la société Bidân, est un élément central à considérer pour l'examen de la relation entre statut servile, "race noire" et ethnicité chez les Bidân. Mais avant de préciser cette proposition, il semble nécessaire de spécifier le sens accordé à la notion de "race" et de groupe ethnique.

Les notions de "race" et de "groupe ethnique"

Dans le milieu académique postérieur à la Seconde guerre mondiale, l'usage du terme "race" a été et reste pour l'essentiel soigneusement évité au profit des termes *groupe ethnique* et *ethnicité*. Les raisons de cet état de choses sont directement associées à la répulsion et à la honte que soulèvent les doctrines raciales, de "supériorité des races", forgées en Europe, en particulier dans l'Allemagne nazie (Tonkin, McDonald et Chapman (1989 : 14). D'après ces historiens, c'est seulement après la deuxième guerre mondiale que les termes "groupe ethnique" et "ethnicité" acquièrent leur sens pleinement moderne. Or, dans le langage courant, le terme "ethnique" est encore associée au sens donné jadis au terme "race" (peuple ayant une langue et une culture spécifique), à l'exclusion du critère biologique —quoique pour les gens du commun ce soit ce dernier sens qui compte le plus. Cependant, le critère biologique, proche des vues de l'anthropologie physique du XIXe siècle, encore d'actualité (G. Boëtsch et J.N. Ferrié, dans cet ouvrage), a eu des implications directes dans l'élaboration des doctrines raciales et racistes, raison suffisamment pertinente pour ne pas le considérer comme un indice de catégorisation sociale d'un groupe social.

L'emploi du terme "race" sans aucune spécification quant à son sens, ou, comme le dit Lewis (1993 : 31), sans dire qu'il "a évolué de manière significative et substantielle", est source permanente "de confusion et des malentendus". Du point de vue biologique, disons-le encore une fois, *le terme "race" n'a aucun sens*. Michel Blanc (1985 : 276 et 286), biologiste, rappelle que la vision néodarwinienne des "races humaines" a été réfutée par les recherches modernes en anthropologie physique : d'une part, contrairement aux apparences, il est difficile de délimiter des "grands races" par des apparences distinctives extérieures [couleur de la peau, taille, traits du visage...]. D'autre part, la génétique des groupes sanguins et des protéines enzymatiques a apporté des arguments décisifs pour établir que les "grandes races" ne sont pas des entités génétiquement distinctes et éloignées les unes des autres. Ainsi :

« il est désormais acquis que l'espèce humaine est remarquablement peu différenciée sur le plan génétique. Il est donc acquis qu'il n'est pas légitime de parler de "sous-espèces" et de "grandes races" noire, blanche ou jaune. Il est désormais absurde de vouloir classer les populations en "races supérieures ou inférieures" sur des arguments biologiques. »

Certes, les gens du commun continueront probablement à parler de "races" car, comme le notent G. Boëtsch et J. N. Ferrié (1993 : 15), « *si effectivement la race n'a pas de réalité objective, elle a une réalité discursive dans le cours des échanges sociaux ; et cette réalité s'alimente continuellement à une production de vulgarisation, elle-même fondée sur les paradigmes abandonnés de l'anthropologie physique.* » Reste que nous, chercheurs, pourrions et devrions faire un effort de conceptualisation suffisant pour ne pas reprendre ses usages profanes à notre propre compte.

Comme nous le savons, F. Barth (1993 : 206-207), a présenté une longue critique de la définition conventionnelle selon laquelle “une race = une culture = une langue, et selon laquelle une société = une entité qui rejette les autres ou use à leur égard de pratiques discriminatoires.” Or une “telle formulation nous empêche de comprendre le phénomène des groupes ethniques et leur place dans la culture et la société humaine.” Les groupes ethniques peuvent être ainsi définis comme “une forme d’organisation sociale. Le trait décisif devient alors (...) la caractéristique de l’auto-attribution ou de l’attribution par d’autres à une catégorie ethnique. Une attribution catégorielle est une attribution ethnique quand elle classe une personne selon son identité fondamentale, la plus générale, qu’on présume déterminée par son origine et son environnement.” (*ibid.* Barth : 211). Dans cette proposition, il est entendu que les groupes ethniques —et les identités qui en résultent— ne sont pas des entités substantielles²⁶, mais qu’ils se construisent et se transforment dans le temps, et dont les éléments de culture et d’organisation sociale persistent malgré et en raison des contacts inter-ethniques, notamment par la reconstruction des frontières sociales qui délimitent —dans des temps et des espaces circonscrits— l’unité culturelle du groupe social considéré.

La notion d’ethnie, ou d’ethnicité, a notablement évoluée dans la pensée et dans la pratique islamique. Brièvement, dans l’Arabie ancienne, comme pour d’autres peuples de l’antiquité, la notion biologique de “race” n’avait aucun sens. Les distinctions entre “nous” et les “autres” s’établissaient selon les langues, les religions, les civilisations, c’est-à-dire en suivant le sens ethnique décrit ci-dessus. Après l’avènement de l’islam, l’éthique islamique ne distingue pas des “races supérieures ou inférieures” (Lewis 1993 : 85). L’association, au fondement raciste, entre le statut d’esclaves et les Africains ne ressort pas de cette éthique —qui distingue, elle, les peuples en fonction de leur croyance religieuse—, mais plutôt de l’histoire de l’expansion musulmane. C’est avec elle qu’un “type nouveau et parfois haineux d’hostilité et de discrimination raciales a émergé.” (*ibid.* Lewis : 60). Lewis explique cet “important changement d’attitude, survenu dans l’espace de quelques générations”, par trois faits nouveaux. D’abord, la conquête, qui impliqua des différences entre *conquérants* et *conquis* ; dès lors, les musulmans non-Arabes furent considérés comme inférieurs. On les appelait, collectivement, les *mawâlî* (sing. *mawlâ*), un mot dont le sens primitif est “affranchi” (*ibid.* Lewis : 61). Le deuxième facteur fut l’accroissement des connaissances acquises par les Arabes du fait de la conquête. Ils rencontrèrent en effet “des hommes à la peau claire et à la civilisation plus développée, et des hommes à la peau sombre et à la civilisation moins développée. Nul doute que, devant cette constatation, ils aient commencé à associer les faits. Le troisième élément, résultant de l’expansion de l’islam aux premiers siècles, est le développement de l’esclavage et de la traite.” (*ibid.* Lewis : 66-67).

Les justifications religieuses et éthiques de l’asservissement

Des justifications religieuses ou éthiques allaient légitimer cette situation globale d’asservissement des esclaves, notamment d’origine africaine. Citons d’abord la doctrine aristotélicienne de l’esclavage naturel, reprise par certains lettrés musulmans, et qui fournit une justification philosophique commode de l’esclavage (Lewis 1993 : 86-87)²⁷. Une autre justification, à caractère légendaire, fut élaborée au fil des siècles, il s’agit, comme le dit Lewis (*ibid.* : 87), de “l’adaptation musulmane de l’histoire biblique de la malédiction de Cham” :

²⁶ Comme le note Lévi-Strauss (1977 : 11): “En dépit de leur éloignement dans l’espace et de leurs contenus culturels profondément hétérogènes, aucune des sociétés constituant un échantillon fortuit ne semble tenir pour acquise une identité substantielle : elle la morcellent en une multitude d’éléments dont, pour chaque culture bien qu’en termes différents, la synthèse pose problème.”

²⁷ Ceci n’a, évidemment, rien de surprenant, les dominants et les dominés ayant toujours tendance à “objectiver” leurs relations en invoquant l’idée arbitraire d’une dominance “naturelle” (Bourdieu 1998 : 41).

« Dans la version biblique (Genèse, IX, 1-27), la malédiction concerne la servitude, pas la négritude, et tombe sur Canaan, le plus jeune fils de Cham, pas sur ses autres fils, dont Kush, considéré plus tard comme l'ancêtre des Noirs. La raison d'être de cette histoire est évidente : les esclaves des Israélites, les Cananéens, étaient d'une parentèle proche ; il fallait donc une justification religieuse (c'est-à-dire idéologique) à leur asservissement, d'où la théorie de la malédiction de Canaan. Les esclaves des musulmans n'étaient pas des Cananéens, mais des Noirs ; on transféra donc sur eux la malédiction et on ajouta la négritude à la servitude dans leur fardeau héréditaire. L'histoire, quoique fort répandue ne fut pas pour autant universellement acceptée. Ibn Khaldun et quelques autres auteurs Arabes la rejettent comme absurde et attribuent la couleur de la peau à des facteurs climatiques et géographiques. »

Il est vrai que Ibn Khaldun construisit son histoire universelle, *al-Muqaddima*, en suivant une décomposition géographique en "sept parties du monde". Comme il l'explique lui-même, il suivait en cela l'approche adoptée par les auteurs grecs, tels Ptolémée, et par les géographes Arabes, notamment al-Idrîsî (XII^e s.), qui considéraient que le climat avait des influences directes sur l'histoire des peuples et, plus précisément, sur leur "état de civilisation" (Ibn Khaldun, trad. Monteil 1997 : 73). Le discours de Ibn Khaldun souligne, nous le savons, une opposition fondamentale entre nature et civilisation, étroitement associée à une distinction religieuse entre infidèles ou païens et musulmans —à partir de cette grille analytique il organise son discours sur les bédouins et les sédentaires, le pouvoir politique et les sciences en général. Dans le Livre Premier de son ouvrage *al-Muqaddima*, deux chapitres sont consacrés aux problèmes "De l'influence de l'air sur la couleur de la peau" (III : 127-133), et "De l'influence du climat sur le caractère" (IV : 133-134). Dans la partie introductive, en parlant des "Noirs" qui vivaient dans la Ière partie du monde (immédiatement au nord de l'équateur), au sud du pays des Lamtûna [le pays des futurs Bidân], il écrit :

« Au sud de ce Nil est un peuple de Noirs qu'on appelle *Lamlam*. Ce sont des païens qui portent des scarifications au visage et aux tempes. Les gens de Ghâna et du Takrûr (*at-Takrûr*) viennent les envahir, les capturent et les vendent aux trafiquants qui les emmènent au Maghreb, où ils constituent la masse courante des esclaves. Au-delà, dans le sud il n'y a plus de civilisation proprement dite. Il n'y a que des hommes plus proches des animaux que d'êtres raisonnables. » (Ibn Khaldun, trad. Monteil 1997 : 92).

Mais Ibn Khaldun précise davantage sa conception sur l'influence du climat lorsqu'il évoque (chapitre III, Premier livre) la situation des peuples vivant dans des régions "à climat extrême", très chaudes ou très froides :

« ...leur caractère a quelque chose de bestial. On prétend même que la plupart de Noirs (*Sûdân*) de la Ire partie du monde vivent dans des cavernes ou dans la jungle, mangent des herbes, vivent à l'état sauvage et non en société, et sont anthropophages : c'est la même chose pour les Slaves (*Saqâliba*). La raison en est que leur éloignement de la zone tempérée leur vaut de se rapprocher, par le caractère, des animaux stupides et de s'éloigner d'autant de l'humanité (*insâniyya*). Il en va de même de leurs religions. » (Ibn Khaldun, trad. Monteil 1997 : 129).

Dans le chapitre IV du Premier livre, l'auteur de la *Muqaddima* ajoute encore :

« Les Noirs du Soudan, on l'a vu, sont généralement caractérisés par la légèreté (*khiffa*), l'inconstance (*taysh*) et l'émotivité (*kathrat at-tarab*). Ils ont envie de danser, dès qu'ils entendent de la musique. On les dit stupides. C'est que selon les philosophes, la joie et le contentement résultent de la dilatation et de la diffusion de l'esprit animal (*rûh hayawânî*). Inversement, la tristesse est due à la contraction de celui-ci. (...) Or les Noirs vivent dans les pays chauds. La chaleur domine leur tempérament et leur formation. (...) L'Égypte en est un autre exemple. Les Égyptiens sont remarquables pour leur gaieté, leur légèreté et leur insouciance. » (Ibn Khaldun, trad. Monteil 1997 : 133-134).

Si Ibn Khaldun rejeta, comme le dit Lewis, l'histoire légendaire de Cham, qui justifie l'asservissement des "Noirs" en invoquant une "malédiction divine", en revanche l'on peut dire

que sa pensée tend à *naturaliser* leur mise en esclavage en invoquant des facteurs climatiques et de civilisation. Mais les “Noirs” ne seraient pas les seuls à être ainsi influencés par l’air, les Slaves et les Égyptiens, le seraient tout autant. Il est clair que Ibn Khaldun partageait en cela des vues répandues dans son temps parmi les lettrés et les érudits, et tout jugement moderne serait, bien évidemment, anachronique. Quoiqu’il en soit, la légende de Cham est largement répandue dans les contrées sahariennes (Norris, 1972). Et elle est également évoquée dans la société Bidân actuelle, aussi bien par les membres des groupes libres que par ceux d’origine ou de statut servile (Acloque, 1995). Historiquement, la légende semble se renforcer par le fait que les “Noirs” étaient considérés, comme le dit Ibn Khaldun, comme des “païens non-civilisés” et étaient donc, comme les slaves, sujets de choix pour la mise en esclavage. Ceci étant, la principale justification islamique de l’esclavage est d’ordre juridique et suit de près l’expansion conquérante de l’armée musulmane. Comme le dit Lewis (1993 : 89), “la loi est claire. On peut réduire en esclavage un incroyant, pas un musulman ; mais l’adoption de l’islam par un incroyant après son asservissement n’entraîne pas automatiquement sa libération”.

Résumons les idées qui émanent de ces propositions. Si au départ, dans l’Arabie préislamique le facteur racial n’avait pas d’importance pour le classement des groupes — associé plutôt au facteur culturel, ce qui suppose l’intégration des populations voisines—, l’expansion de l’islam dans le monde, notamment en Afrique, conduisit à un changement profond des attitudes envers les Autres, non-Arabes. D’une manière générale, les “étrangers islamisés, non-Arabes” occuperont un rang inférieur associé à leur extériorité culturelle, linguistique et généalogique —rappelons que les généalogies se réorganiseront désormais en fonction de l’arabité et de la construction étatique de l’islam. Les peuples “africains”, considérés comme “païens, non-civilisés”, sujets de choix pour l’asservissement (car il devenait de plus en plus difficile de se procurer des esclaves “Blancs”), seront classés à l’extrême périphérie de cette nouvelle catégorisation sociale et statutaire de domination. Pour les Arabes des pays centraux d’islam, l’appartenance aux peuples “Noirs” deviendra donc un synonyme universel de statut servile réel ou en puissance²⁸. Mais la caractéristique la plus importante de cette histoire faite d’expansion, de re-classements de civilisation et d’attributions ethniques et statutaires est peut-être ce que l’on peut nommer “le souci de la distinction généalogique” des Arabes. Lewis (1993 : 63) note à ce propos :

« La lutte pour l’égalité des droits des convertis non Arabes est l’un des thèmes principaux des deux premiers siècles de l’Islam. Un autre thème, d’importance comparable, est la lutte des sang-mêlé pour l’égalité avec les Arabes de souche. Les conquérants Arabes, en dépit des enseignements de l’islam et des protestations des gens pieux, ont régné comme une sorte d’aristocratie tribale de *conquistadores*²⁹. Seuls les vrais Arabes en faisaient partie, c’est-à-dire ceux qui avaient pour ancêtres des Arabes libres des deux côtés, maternel et paternel. Exerçant les droits immémoriaux des conquérants, les Arabes prirent des concubines parmi les filles des conquis : mais les rejetons de ces femmes esclaves ne furent jamais considérés comme des Arabes à part entière et ne furent pas admis dans les postes les plus élevés du pouvoir. »

Certes, les attitudes se transformèrent ultérieurement :

« En fait, les limites de la tolérance à l’égard des Africains, purs ou métissés, ont considérablement varié selon les époques et les lieux. En Arabie, où les sentiments islamiques étaient les plus forts, les Africains esclaves et affranchis pouvaient occuper des positions influentes, même s’ils avaient beaucoup moins de chances d’y parvenir que leurs homologues blancs. Ce n’est qu’après la quasi disparition de l’esclave blanc que l’esclave noir a vraiment eu ses chances de monter aussi haut. (...) » (Lewis 1993 : 150).

²⁸ De fait, comme l’écrit Bourdieu (1998 : 69), “le propre des dominants est d’être en mesure de faire reconnaître leur manière particulière comme universelle.”

²⁹ En espagnol dans le texte traduit.

Ceci étant posé il faut souligner avec Lewis que :

« Le mythe de l'innocence de l'islam en matière de racisme est une création occidentale, au service d'un but occidental. (...) le mythe d'une totale harmonie raciale dans le monde islamique semble avoir surgi comme une reproche aux hommes blancs pour leurs pratiques dans les Amériques et en Afrique du Sud, auxquelles les réalités islamiques offraient un brillant contraste. » (*ibid.* Lewis : 150).

Le cas des arabophones de Mauritanie : métissages

Ces longs développements étaient nécessaires pour placer le cas des arabophones de Mauritanie. Contrairement à la situation qui était et qui reste majoritaire dans les pays centraux de l'islam, où prédominent les ethnicités arabes, dans les pays périphériques saharo-sahéliens, et particulièrement dans l'espace habité par les futurs Bidân, la stricte séparation entre groupes ethniques arabes et étrangers a eu cours seulement à une époque reculée, celle des premiers contacts. En effet, la société Bidân est, elle-même, le produit d'un métissage relativement ancien entre les populations locales —berbères et africaines— et les populations arabes qui commencèrent leur installation dès le XIV-XV^{ème} siècle (Norris, 1986). Il s'en suit que les Sahariens métissés ne pouvaient pas développer des attitudes hostiles envers les gens "à la peau sombre" ayant, eux-mêmes, des mères et des pères à la peau sombre...

Il est vrai que contrairement aux autres groupes berbères sahariens, dont les Tuareg, les Bidân ont opté pour l'adoption de la langue et de la culture arabes. Ce faisant, ils ont choisi de privilégier leur auto-attribution d'arabité ethnique au détriment d'origines ethniques plus anciennes. Pour affirmer ce choix, les Bidân se donnent soit des généalogies arabes ou islamiques, soit des généalogies dans lesquelles les ancêtres Znâga (tel les chefs almoravides) sont directement rattachés à d'autres personnages Arabes prestigieux. Néanmoins, il semble bien que cette reconstruction ou fabrication identitaire, définissant d'abord une frontière sociale et en moindre mesure une frontière territoriale, s'est forgée dans l'histoire récente de cette société et ne date pas, comme le pensent certains, de "temps immémoriaux". Le cas de la confédération des Kunta, étudié par Thomas Whitcomb (1975) et H.T. Norris (1986), illustre bien cette pratique de reconstruction des origines ethniques, selon ces chercheurs, leur adoption des ancêtres Arabes date seulement du XVIII^{ème} siècle.

Compte tenu de ces faits, je voudrais suggérer que l'association entre statut servile et "négritude" présente ici des caractéristiques forts dissemblables par rapport aux autres pays centraux de l'islam. Pour des raisons historiques et géographiques, dans les contrées périphériques saharo-sahéliennes, largement métissées, les groupes soumis à la dépendance extrême étaient des "Noirs" d'origines diverses. Néanmoins, après la période de soumission initiale ils s'intégraient culturellement, et les femmes devenaient couramment des mères et des nourrices des enfants des hommes libres Bidân —cette question a été récemment illustrée par la publication de la thèse de Tim Cleaveland sur l'histoire de Walâta (1995, 2002).

Deuxièmement, si l'on considère que dans cette société de pasteurs nomades, les activités agricoles ne se développèrent qu'au cours du XIX^{ème} siècle, l'on peut en déduire que les groupes serviles n'étaient pas démographiquement importants auparavant. C'est justement dans ce contexte historique qu'un certain nombre de préjugés hostiles à l'encontre des "Noirs non musulmans", issus de l'histoire maghrébine et musulmane, furent probablement répandus dans le pays habité par les Bidân. Pourtant, dans cette société, les préjugés associés aux appartenances ethniques semblent bien moins importants que les préjugés culturels. La grande distinction hiérarchique concerne ici un clivage de civilisation, exprimé dans un cadre hiérarchique par la distinction entre les statuts libre et servile. Ainsi, si les membres des groupes serviles sont méprisés —tout comme d'autres groupes subalternes—, c'est plutôt en fonction des croyances fabriquées par les élites, et non pas, directement, en fonction de leur appartenance ethnique "noire" ou africaine.

La situation est fort différente dans les pays centraux d'islam, au Proche-orient, où, comme on l'a vu précédemment, les groupes arabes ont construit une distinction hiérarchique entre eux et les autres peuples non-Arabes. Ils ont par ailleurs réaffirmée cette situation, historiquement, par la fermeture relative des inter-mariages. Ceci étant, il est clair que dans une société musulmane comme la société bidân, le métissage des populations (libres et serviles, arabophones et non-arabophones), l'ouverture relative des mariages, rend difficile, voire impensable, une discrimination réelle entre "Blancs" et "Noirs", comme des pays puissants ont connu jusque dans les années 1960 (i.e. les États-Unis d'Amérique), ou l'Afrique du sud d'avant Mandela.

Dans une même famille bidân, on trouve des enfants qui ont une même mère (mariée plusieurs fois dans sa vie, souvent à l'extérieur de sa *qabila*), mais qui appartiennent à diverses *qabâ'il* car la transmission de l'appartenance segmentaire se fait par les pères. Et également des familles dont le père a épousé plusieurs femmes, libres ou d'origine servile, et dont les enfants ont des "couleurs de peau", des rangs et des éducations différentes. La véritable *distance* est *statutaire*, cependant, la hiérarchie sociale n'entraîne pas l'émergence de "sous-groupes ethniques" distincts (Barth 1993 : 232). Elle s'exprime par la distance conservée entre les individus et les groupes qui ont acquis récemment leur statut de autonomie (qui ne possèdent donc pas encore les manières d'être des groupes nobles et libres, et qui, globalement, ont tendance à la fermeture des mariages), et les groupes libres et nobles, impliquant des rangs différents. Cette situation, sommairement décrite ici, peut cependant se transformer de façon significative dans le cadre actuel de grande mobilité statutaire induite par l'éducation moderne et par la richesse.

La question identitaire : reclassements statutaires en cours

Dans l'analyse de la situation actuelle des groupes d'origine ou de statut servile, certains discours politiques —dont ceux du Mouvement El-Hor—, et certains auteurs ont posé le problème identitaire de l'opposition entre origines arabes et origines africaines. Dit autrement, on soulève la question essentialiste et racialisée de l'arabité des "anciens esclaves Noirs"³⁰.

La question identitaire en Mauritanie est très complexe, cependant elle peut être située, dans ses grandes lignes, dans le cadre d'un *reclassement* social interne à cette société. Ici comme ailleurs, il s'agit, en dernière instance, de luttes politiques posées en termes identitaires : c'est-à-dire de luttes pour le reclassement des groupes en vue d'accéder, en fonction de leurs origines et de leurs identités actuelles, à des postes de pouvoir et, parallèlement, à une nouvelle place dans la société. Si l'on voulait modéliser la situation, on pourrait avancer que la principale opposition —ou frontière sociale— est de nature hiérarchique et concerne les arabophones, majoritaires, et les non-arabophones. Sur ce problème, les options de l'État mauritanien, depuis qu'il s'est installé en 1960, privilégient la prédominance des premiers sur les seconds. C'est un choix de construction étatique et nationale qui soulève, régulièrement, des contestations sociales des communautés qui sous l'influence de l'idéologie de la Négritude [conceptualisée par Léopold Senghor] s'auto-désignent "négro-mauritaniennes"³¹.

Mais il n'en reste pas moins que la situation au sein des arabophones n'est pas homogène en vertu du clivage statutaire qui sépare, dans les perceptions et dans les pratiques, les groupes libres, englobés —du point de vue interne à la société— sous le terme Bidân, des groupes

³⁰ Voir Pierre Bonte, Être arabe au Sahara. Dénomination, identité, classement, *L'Astrolabe*, Revue de l'AFEMAM n° 2, 2000 : 63-76.

³¹ Voir Villasante Cervello, La Négritude : une forme de racisme héritée de la colonisation française ?, in Marc Ferro (dir.), *Livre noir du colonialisme*, Robert Laffont, 2003 : 726-761.

serviles englobés sous le terme euphémisé « *hrâtîn* ». Une lutte de reclassement interne est ainsi observable entre les Bidân libres, parfois nobles, et les groupes serviles devenus leurs clients coutumiers, leurs dépendants, les *hrâtîn* (sg. *hartâni*). Comme je le notais précédemment, sous la même appellation sont ainsi confondus les esclaves, *'abîd*, et les personnes qui sont censées avoir des origines serviles lointaines ou récentes, mais aussi celles qui n'ont aucun passé de servilité.

Certes, un certain nombre de *hrâtîn* ont accédé aux hautes sphères du pouvoir politique de l'État, ce qui représente une évolution sociale et politique très importante en Mauritanie. De plus, les actions politiques de revendication des droits à l'égalité statutaire menées par le Mouvement El-Hor —et par d'autres groupes semblables—, se sont considérablement développées au cours des dernières années. Mais il faut aussi reconnaître, par exemple, que l'accession aux postes de commandement des anciens clients se place dans le cadre d'un parcours individuel et qu'il n'est pas le produit d'une annulation des distances statutaires. Autrement dit, ces hommes ou femmes politiques sont devenus ce qu'ils sont en fonction de leurs *identités actuelles*. D'autre part, en laissant de côté ce que Bourdieu (1998 : 122) appelle une "représentations idéalisée des opprimés", il faut dire que la situation politique interne des mouvements de revendication des droits des esclaves reste encore confuse, en particulier parce que les droits des "affranchis" *hrâtîn* d'origine servile réelle ou supposée, ne sont même pas évoqués. D'autre part, en suivant un modèle politique de scission récurrente chez les Bidân anciens et modernes, le Mouvement El-Hor s'est divisé en diverses factions (au sens de groupes ayant des objectifs politiques communs, fixés dans le temps) qui, de plus, semblent assez éloignées de leurs bases sociales.

Du point de vue identitaire, les idées politiques de ces groupes organisés sont assez hétérogènes, mais peuvent être classées en trois positions idéologiques : une première position défend l'insertion des groupes serviles dans le groupe ethnique, dans la culture ou dans la société Bidân-arabe ; une deuxième position considère prioritairement leur insertion dans la communauté africaine, explicitant ainsi une même appartenance "raciale" ; et enfin la troisième position défend l'existence d'une ethnie distincte, composée par les groupes serviles, faisant alors coïncider l'insertion statutaire avec une appartenance ethnique particulière. Ces diverses positions politiques sur la question de l'identité actuelle des groupes serviles sont, évidemment, associées à la construction d'une nouvelle frontière statutaire —pour le dire à la manière de Barth— au sein de l'ensemble Bidân, mais ne semble pas impliquer la création d'une nouvelle frontière ethnique : tous les groupes statutaires partagent les mêmes critères d'attribution culturelle.

Dans un autre registre, on peut dire que ces positions expriment aussi la recherche d'un nouveau classement statutaire, jugé plus juste eut égard des droits de l'homme, dans le contexte de la société bidân et mauritanienne en général. Leur poids démographique —50% des arabophones ou plus— a en effet de lourdes implications pour le futur politique de la société mauritanienne, probablement plus cruciales que celles qui concernent les reclassements entre arabophones et non-arabophones (classés par l'État comme minoritaires). En dernière analyse, les positionnements politiques observables révèlent les contradictions structurales qui existent au sein même des groupes dominés statutairement. Comme le note Pierre Bourdieu (1998 : 132, note 2), les mouvements issus des groupes dominés et stigmatisés semblent condamnés à un balancement entre l'invisibilisation et l'exhibition, entre l'annulation et la célébration de la différence. De telle sorte qu'ils "adoptent, selon les circonstances l'une ou l'autre stratégie en fonction de la structure des organisations, de l'accès à la politique, et des formes d'opposition rencontrées." Compte tenu de la situation politique actuelle de la Mauritanie, où l'on observe une démocratisation de style mauritanien, fondée sur l'affirmation d'un seul parti unique, l'avenir de ces groupes politiques semble gravement compromis. Dans la pratique, la grande majorité des clients qui ont acquis un niveau culturel et politique égal à celui des autres Bidân, participe activement à la vie politique nationale, notamment dans le cadre du *Parti Républicain, Démocratique et Social* (PRDS), le parti au pouvoir depuis 1992.

Dans un cadre plus fondamental, l'opposition essentialiste entre "arabité" et "négritude"³² ne concerne que fort peu les sociétés périphériques et métissées, comme la société bidân de Mauritanie. Ici, comme du reste au Soudan, les populations arabisées, de quelque origine ethnique qu'elle soient, s'auto-attribuent, ou sont en train de s'attribuer, l'ethnicité arabe. Cette adscription identitaire joue cependant de manière différente selon que l'on considère la situation endogène et exogène. Du point de vue interne, l'arabité est directement associée à l'usage de la langue arabe et au prestige des origines d'un peuple de haute civilisation, conquérant et cultivé, ayant apporté un nombre incalculable de bienfaits, dans les sciences et les lettres, à la civilisation humaine. Ainsi, pour les Bidân, habitant le Maghreb al-aqsa, à l'extrême occidental du nord de l'Afrique, l'arabité n'a aucun rapport avec la "couleur de peau" plus ou moins sombre. La situation est autrement distincte si l'on considère maintenant la perception extérieure, des autres sociétés, notamment celles qui se considèrent comme étant au centre de l'arabité et de l'islam. Pour ces sociétés — nous le savons bien mais le disons rarement —, l'expansion islamique a créé de frontières ethniques claires. Ils sont au centre et, de ce fait, se considèrent comme les représentants de la vraie arabité, y compris et peut-être surtout au sens "racial" du terme. Les conséquences pratiques de cette situation de fait, largement redevable de l'histoire des Arabes et de leur expansion dans le monde, ne doivent pas nous surprendre outre mesure.

Conclusions

Pour clore cette réflexion sur la question des hiérarchies et des groupes serviles arabophones de Mauritanie, je voudrais préciser quelques points qui me paraissent importants pour les analyses futures. (1) D'abord, il semble évident que le problème des groupes serviles ne saurait être traité de manière isolée mais qu'il nécessite une contextualisation, en l'occurrence, dans le cadre des hiérarchies internes qui caractérisent la société Bidân. Cette manière de concevoir la problématique des formes extrêmes de dépendance dans la région saharo-sahélienne semble encore faire défaut dans nos disciplines.

(2) Un autre problème qui obscurci la compréhension de la pratique de l'esclavage domestique saharo-sahélien est son extrême idéologisation. De manière courante, les pré-supposés de la recherche soulignent, implicitement ou explicitement, la défense des visions égalitaristes, occidentales et ethnocentriques naturellement contraires à l'existence des formes extrêmes de dépendance et aux hiérarchies statutaires qui les sous-tendent. Ce faisant, on s'interdit de *comprendre* la situation réelle de hiérarchisation qui prédomine dans les sociétés concernées. Il ne s'agit pas ici de légitimer tel ou tel système hiérarchisé, mais d'éviter le piège récurrent de l'anachronisme qui, en ce sujet plus qu'ailleurs, conduit à introduire nos positions politiques et idéologiques comme le fondement légitime et légitimé de l'analyse. En bref, à *juger* d'abord ce que l'on devrait d'abord *comprendre*. À l'heure actuelle, les trois quarts des sociétés humaines — dont une bonne partie en Asie du Sud-Est (Condominas, 1998) —, restent fondées sur des organisations sociales hiérarchiques qui incluent des formes extrêmes de dépendance. Et la mondialisation économique et éthique ne concerne qu'une infime partie de la population mondiale. Il faudrait prendre acte de ce fait, l'étudier et le comprendre avant de nous en faire les juges, pour le plus grand profit de notre idéologie et de nos valeurs (de défense de

³² L'arabité" et la "négritude" peuvent être ici associées à ce que Bourdieu (1998 : 69-70) appelle une vision *différentialiste* qui, tout en s'opposant aux valeurs universalistes des dominants, et en tentant de revaloriser la situation des dominés, n'échappe pas non plus "à une forme douce d'essentialisme : comme la négritude à la manière de Senghor acceptait certains traits de la définition dominante du Noir tels que la sensibilité, elle oublie que la "différence" n'apparaît que lorsqu'on prend sur le dominé le point de vue du dominant et que cela même dont elle entreprend de se différencier (...) est le produit d'une relation historique de différenciation."

l'égalité et de la liberté des personnes) certes, mais aussi pour le plus petit bénéfice de la recherche.

(3) S'agissant de la société bidân en particulier, de nombreuses études soulignent la fixité des statuts hiérarchiquement constitués. J'ai tenté de montrer dans cette contribution que ladite fixité n'est pas actualisée dans les pratiques sociales, anciennes et modernes. Bien au contraire, c'est la grande fluidité et mobilité entre les groupes de statut qui ressort de l'analyse historique et contemporaine de cette société.

(4) L'examen des groupes serviles de la société bidân a été souvent organisé sur la base de leur exploitation économique, et, parallèlement, à partir de l'influence de l'islam dans l'actualisation des pratiques serviles. Si ces deux points ont de l'importance, il me semble que nos analyses gagneraient en profondeur si l'on tenait compte du *cadre coutumier* ('orf) dans lequel se sont déployés et continuent à se déployer les relations entre les groupes serviles et les groupes libres.

(5) De fait, considérer que l'islam introduit une sorte de norme unanimement acceptée et pratiquée ne me semble pas pertinent. Non seulement parce que, comme toute norme, les normes juridiques islamiques sont simplement un *réfèrent* éthique et juridique, non pas la réalité elle-même, mais surtout parce que ces référents, bien qu'existants, ont été répandus tardivement : dans sa forme actuelle depuis le XIXème siècle.

(6) La situation des groupes serviles contemporains ne saurait se comprendre, dans sa grande complexité, sans tenir compte, sur le plan des discours et sur le plan des pratiques, des *relations entres les groupes libres et serviles* ou, dans un autre langage, des relations entre dominants et dominés, sans oublier que, loin d'être "anhistoriques", "elles sont *le produit d'un travail incessant (donc historique) de reproduction* auquel contribuent des agents singuliers" et "des institutions" (Bourdieu 1998 : 40-41).

(7) Enfin, la situation hiérarchique que nous observons aujourd'hui en Mauritanie est caractérisée par une reconfiguration globale du système social, économique et politique encore en cours de transformation et de redéfinition Ceci est vrai et évident malgré la position anachronique et ultra conservatrice des divers gouvernements qui, par honte ou par mépris des droits civils des Mauritaniens, nient purement et simplement qu'il y ait des groupes serviles dans le pays. Dans l'examen de cette situation, aussi bien du point de vue de l'État, des syndicats et de la société civile, que du point de vue de la recherche fondamentale, on ne peut donc pas négliger le fait qu'il s'agit d'un *processus en voie de reconstruction*, dont les effets sont encore à venir au cours du XXIe siècle.

*

Références citées

Entretiens oraux

- Ahmed Mahmûd wull Mûdi (m. 1993). Kiffa, 1991.
- H. wull M. Entretien enregistré à Kiffa, 1991.

Sources Internet

- Mauritania, U.S. Bureau of the Census, International Data Base. Site Web, août 1999.
Mauritania, Site Web de la CIA, août 1999.
RIM, République Islamique de Mauritanie, Site Web Mauritanie, FAO/GIEWS, octobre 1998.

Sources bibliographiques (* références ajoutées)

- ACLOQUE Benjamin, 1995. "Identité et statut de dépendant en Mauritanie : l'exemple de l'identité sociale des Hratin dans le système segmentaire et hiérarchique Bidân", Mémoire de maîtrise en ethnologie, Université de Paris X-Nanterre.
- BARTH Fredrik, (1969) 1993. "Les groupes ethniques et leurs frontières". Texte traduit de l'anglais par J. Bardolph, Ph. Poutignat, J. Streiff-Fenart, in Ph. Poutignat et J. Streiff-Fenart (éd.), *Théories de l'ethnicité*. Paris, Presses Universitaires de France : 203-249.
- BLANC Michel, 1985. "L'histoire génétique de l'espèce humaine", in *La recherche sur la génétique et l'hérédité*. Paris, Seuil : 261-287.
- BOËTSCH Gilles et FERRIÉ Jean-Noël, 1993. "L'impossible objet de la raciologie. Prologue à une anthropologie physique du Nord de l'Afrique", *Cahiers d'Études africaines*, 129, XXXIII-1 : 5-18.
- BONTE Pierre, 1998a. "L'émirat de l'Adrar. Histoire et Anthropologie d'une société tribale du Sahara occidental", Thèse d'État. Paris, EHESS. Inédite.
- 1998c. "Esclaves ou cousins. Évolution du statut servile dans la société mauritanienne", in B. Schlemmer (éd.), *Terrains et engagements de Claude Meillassoux*. Paris, Khartala.
- *— 2000. Être arabe au Sahara. Dénomination, identité, classement, *L'Astrolabe*, Revue de l'AFEMAM n° 2 : 63-76
- BOURDIEU Pierre, 1982. *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*. Paris, Fayard.
- 1998. *La domination masculine*. Paris, Seuil.
- BRHANE Meskerem, 1997. "Narratives of the Past, Politics of the Present : Identity, Subordination and the Haratines of Mauritania", Ph. D. Thesis, University of Chicago. Inédite.
- BRUNSCHVIG R., 1960. "'Abd", in *Encyclopédie de l'Islam*, Leyde, E.J. Brill. Paris, Maisonneuve, Max Besson : 25-41.
- CARO BAROJA Julio, (1955) 1990. *Estudios Saharianos*. Madrid, Ediciones Júcar.
- CLAUDOT-HAWAD Hélène, 1996. "Identité et altérité d'un point de vue touareg. Éléments pour un débat", *Cahiers de l'IREMAM*, 7-8 : 7-16.
- *CLEAVELAND Timothy, 1995. *Becoming Walâtî; A Study of Politics, Kinship and Social Identity in Pre-Colonial Walâta*, PhD dissertation, Northwestern University (Chicago).
- 2002. *Becoming Walâta. A History of Saharan Social Formation and Transformation*, Portsmouth, Heinemann.
- COLIN G.S., 1960. "Hartâni". *Encyclopédie de l'Islam*, Leyde, E.J. Brill, Paris, Maisonneuve, Max Besson : 237-238.
- CONDOMINAS Georges, 1998. *Formes extrêmes de dépendance. Contributions à l'étude de l'esclavage en Asie du Sud-Est*. Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- DUMONT Louis, 1966. *Homo Hierarchicus*. Paris, Gallimard.
- 1983. *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris, Seuil.
- FERRO Marc, 1994. *Histoire de colonisations. Des conquêtes aux indépendances, XIIIè-XXè siècle*. Paris, Seuil.
- *— 2003. *Livre noir du colonialisme*, Paris, Robert Laffont.
- HÉRITIER-AUGÉ Françoise, 1994. "Identité de substance et parenté de lait dans le monde arabe", in P. Bonte (sous la direction de), *Épouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*. Paris, Éditions de l'EHESS : 149-164.
- HÉRITIER Françoise, 1996. *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*. Paris, Odile Jacob.
- HUNWICK J.O., 1992. "Black Slaves in the Mediterranean World : Introduction to a Neglected Aspect of the African Diaspora", in E. Savage (ed.), *The Human Commodity. Perspectives on the Trans-Saharan Slave Trade*. London, Frank Cass : 5-38.

- IBN ABI ZAYD AL-QAYRAWÂNÎ A.M.A. (m. fin 10è. s.). 1983. *La Risâla, ou Épître sur les éléments du dogme et de la loi de l'islam selon le rite mâlikite*. Texte arabe et traduction française par Léon Bercher. Alger, Éd. Populaires de l'Armée.
- IBN KHALDUN, 1997. *Discours sur l'Histoire Universelle. Al-Muqaddima*. Traduit de l'arabe, présenté et annoté par Vincent Monteil. Paris, "Thesaurus" Sindbad.
- *KLEIN Martin 1998. *Slavery and Colonial Rule in French West Africa*, Cambridge, Cambridge University press.
- LÉVI-STRAUSS Claude, (1952) 1987. *Race et histoire*. Paris, Folio.
- (1977) 1987. *L'identité*. Paris, Presses Universitaires de France.
- LEWIS Bernard, (1990) 1993. *Race et esclavage au Proche Orient*. Paris, Gallimard.
- McDOUGALL E. Ann, 1992. "Salt, Saharans, and the Trans-Saharan Slave Trade : Nineteenth Century Developments", in E. Savage (ed.), *The Human Commodity. Perspectives on the Trans-Saharan Slave Trade*. London, Frank Cass : 61-88.
- MEILLASOUX Claude, 1975. *L'esclavage en Afrique précoloniale*, Paris.
- 1986. *Anthropologie de l'esclavage. Le ventre de fer et d'argent*. Paris, Presses Universitaires.
- NORRIS H.T., 1972. *Saharan Myth and Saga*. Oxford, Clarendon Press.
- 1986. *The Arab Conquest of the Western Sahara*. Beirut, Longman, Librairie du Liban.
- *PARK Mungo, [1799] 1996, *Voyage dans l'intérieur de l'Afrique*, Paris, La Découverte.
- RAO Aparna, 1985. "Des nomades méconnus. Pour une typologie des communautés péripatétiques", *L'Homme* 95, XXV (3) : 97-120.
- RAO Aparna (ed.), 1987. *The Others Nomads*. Köln, Böhlau Verlag.
- ROSENTHAL F., 1960. "Hurriyya", in *Encyclopédie de l'Islam*, Leyde, E.J. Brill, Paris, Maisonneuve : 609.
- RUCQUOI Adeline, 1993. *Histoire médiévale de la Péninsule ibérique*. Paris, Éditions du Seuil.
- SAVAGE Elizabeth (ed.), 1992. *The Human Commodity. Perspectives on the Trans-Saharan Slave Trade*. London, Frank Cass.
- SEARING James, 1988. "Aristocrats, Slaves, and Peasants : Power and Dependency in the Wolof States, 1700-1850", *International Journal of African History Studies* 21 : 475-503.
- 1993. *West African Slavery and Atlantic Commerce : The Senegal River Valley, 1700-1850*. Cambridge, 1993.
- *— 2002. *"God Alone is King" : Islam and Emancipation in Senegal. The Wolof Kingdoms of Kajoor and Bawol, 1859-1914*, Portsmouth, Heinemann.
- TAYLOR Raymond, 1995. "Warriors, Tributaries, Blood Money and Political Transformation in the Nineteenth Century Mauritania", *Journal of African History*, 36 : 419-441.
- 1996. "Of Disciples and Sultans : Power, Authority and Society in the Nineteenth Century Mauritanian Gebla", Ph.D. Thesis, University of Illinois at Urbana-Champaign. Inédite.
- TONKIN E., McDONALD M., CHAPMAN M. (eds.), 1989. *History and Ethnicity*, ASA Monographs 27, London and New York, Routledge.
- VILLASANTE Mariella, 1991. "Hiérarchies statutaires et conflits fonciers dans l'Assaba contemporain, Mauritanie", *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, 59-60 : 181-210.
- 1995. "Solidarité et hiérarchie au sein des Ahl Sîdi Mahmûd. Essai d'anthropologie historique". Thèse nouveau régime en ethnologie et anthropologie sociale. Paris, EHESS.
- 1997. "Genèse de la hiérarchie sociale et du pouvoir politique bidân", *Cahier d'Études africaines*, 147, XXXVII : 587-633.
- 1998. *Parenté et politique en Mauritanie. Essai d'anthropologie historique. Le devenir contemporain des Ahl Sîdi Mahmûd*. Paris, L'Harmattan.
- 1999. "Catégories de classement identitaires et discours politiques dans la société Bidân de Mauritanie. Les origines étymologiques des termes "maures" et Mauritanie, *Annuaire de l'Afrique du Nord* 1997.
- 2000. "Partis politiques modernes et factions néo-traditionnelles. Quelques réflexions sur la parenté, le politique et la démocratie au sein de la société Bidân de Mauritanie", *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*.
- 2003. La Négritude : une forme de racisme héritée de la colonisation française ? Réflexions sur l'idéologie négro-africaine en Mauritanie, in Marc Ferro (dir.), *Livre noir des colonisations*, Paris, Robert Laffont.
- sous presse. 'They work to eat and they eat to work'. The *m'allemin* Blacksmiths and Theoretical Considerations on Classification and Discourse among the Mauritanian Bidân Nobility, in Joseph C. Berland and Aparna Rao (eds.), *Persisten Strangers*, Greenwood, New York.
- *— La place de la parenté dans le système politique mauritanien. Les termes du débat académique actuel, *Annuaire de l'Afrique du Nord* 2000-2001.

La question des hiérarchies sociales et des groupes serviles chez les Bidân de Mauritanie

- WEBB James, 1995. *Desert Frontier. Ecological and Economical Change among the Western Sahel, 1600-1850*. Madison, The University of Wisconsin Press.
- WHITCOMB Thomas, 1975. "New Evidence on the Origins of the Kunta", *Bulletin of SOAS*, XXXVIII, part 1 : 103-123 and part 2 : 407-417.

*