

L'IDENTITÉ AU SERVICE DE L'INÉGALITÉ À PROPOS DE L'ESCLAVAGE EN MAURITANIE¹

Amel DADDAH*

Encore peu fouillée par la recherche fondamentale, en particulier au niveau de ses expressions et de ses ramifications les plus contemporaines, la question de l'esclavage en Mauritanie a en revanche souvent été évoquée par la presse. Des âmes bien pensantes, dans l'écrasante majorité de cas, y colportent une image déformée du phénomène, omettant notamment de rappeler que l'ensemble des communautés ethniques du pays ont traditionnellement entretenu en leur sein des systèmes de production de type esclavagiste. Il est vrai que l'image de « blancs » asservissant cruellement de pauvres « noirs » perd alors de sa netteté, mais il faut se résoudre à sacrifier cette référence typiquement occidentale à la cause d'une appréhension plus complète de la question de l'esclavage et de son héritage culturo-politique et socio-économique dans le pays.

Comment parler de l'esclavage sans se pencher sur le stigmate social associé à l'identité servile ? Or à ce jeu là il devient rapidement évident qu'en Mauritanie aucune ethnies – maure ou *bidân*, *soninké*, *halpulaar*, *wolof* – ne se présente comme bonne élève de l'idéal d'une citoyenneté démocratique. Dans les perceptions comme les comportements, l'empreinte d'une stratification sociale fortement hiérarchisée reste au contraire vivante et forte, toute couleur de peau confondue. Pourquoi, dans les cimetières *soninkés*, maîtres et esclaves ne peuvent-ils toujours pas reposer côte à côte ? Pourquoi les esclaves *halpularen* bénéficient-ils d'un accès si réduit à la terre, principale source d'émancipation économique au sein de cette communauté ? Pourquoi dans l'une ou l'autre de ces deux communautés, principales composantes de la minorité afro-mauritanienne, serait-il encore aujourd'hui jugé scandaleux, indécent, qu'un homme d'origine servile prétende épouser une femme non « castée » ?

La véritable spécificité de l'ordre arabo-berbère (maure), majoritaire dans le pays, relève non pas des pratiques esclavagistes qui y ont été – ou y sont, pour certaines² – de mise, mais de l'échelle plus vaste d'un phénomène pratiqué par tous³. Cela se traduit aujourd'hui par un héritage comparati-

1. Une première version de ce texte – considérablement remaniée par les éditeurs –, est parue dans *Le Monde Diplomatique* n° 536 de novembre 1998 : 13. La version ici présentée est celle qui fut originellement envoyée par l'auteur, Amel Daddah.

* Docteur en sociologie.

2. Quand des parents se voient séparés de force de leurs enfants, quand ces derniers n'ont pas accès à leur héritage, ou quand le travail des uns et des autres n'est pas rémunéré par les maîtres-employeurs.

3. Certes en milieu maure, l'ingérence moins marquée de l'autorité coloniale, puis l'option d'y tolérer l'esclavage pour gagner l'appui des notabilités, aura assuré une plus longue autonomie du mode de vie traditionnel. Pour autant, l'effet « émancipateur » de la colonisation au sein des communautés africaines de Mauritanie n'aura pas abouti à une différenciation marquée en terme de « mentalité » et de perception de l'esclavage.

vement massif, justifiant pleinement qu'on s'y arrête, à savoir le sort de la communauté haratine de Mauritanie, vaste population des esclaves maures « libérés » et de leur descendance.

Une « caste » ou une classe ?

Ni le communiqué officiel du Comité Militaire de Salut National abolissant pour la troisième fois en 1980 l'esclavage en Mauritanie⁴, ni l'accès depuis 1984 d'acteurs de souche haratine à des postes gouvernementaux n'a modifié en profondeur le sort de la communauté haratine, dont toutes les sources s'accordent à estimer qu'elle constitue une « bonne moitié » de la population mauritanienne de souche maure – soit 30 à 35 % au moins de la population nationale totale. En milieu rural comme dans les grands centres urbains du pays (où, du fait de la sécheresse, les haratines se sont massivement joints au cours des deux dernières décennies au flux de l'exode rural), ce segment de la société traditionnelle – la strate servile au sein de la société maure – donne toutes les apparences de s'être « prolongé » en une classe sociale située au bas de l'échelle socio-économique moderne. Du système traditionnel au système moderne, les citoyens haratines se sont, dans la vaste majorité des cas, maintenus en tant que pauvres parmi les pauvres et, dans la perception de leurs concitoyens voire dans la leur propre, en tant que bas de gamme social.

En milieu rural l'esprit de la réforme foncière de 1983, potentiellement une formidable mesure d'appoint à l'émancipation haratine, a sérieusement souffert du poids des réseaux du clientélisme d'État dominés par les notabilités tribales et, plus récemment, par des *lobbies* d'affaires. Dans la basse et moyenne vallée du fleuve Sénégal en particulier, le développement de l'agriculture irriguée s'est manifesté par la croissance d'une riziculture opérée sur de moyennes et grandes exploitations tenues par des hommes d'affaires maures venus des villes. Option discutable tant au plan écologique qu'économique, la riziculture y supplante peu à peu les petites unités de production traditionnelle (cultures pluviales et de décrue) cependant qu'endettées, encombrées dans le dédale administratif des procédures d'attribution de concession et/ou de demande d'appui, les populations autochtones se retrouvent dans de nombreux cas occupant des postes d'ouvriers agricoles au service des nouveaux exploitants.

Si la faible sécurisation foncière des petits exploitants constitue un problème qui touche l'ensemble de la population rurale mauritanienne sans distinction de « caste » ni d'ethnie, la difficulté particulière rencontrée par une communauté haratine structurellement handicapée (moindre accès à la scolarisation de base, moindres ressources) mérite d'être soulignée et prise

4. L'esclavage avait été aboli une première fois par l'administration coloniale au début du siècle, en tant que volonté de l'État mauritanien indépendant en 1960 (affirmation de l'égalité des mauritaniens devant la constitution), puis en 1980 par communiqué officiel du Comité National de Salut National (CMSN) le 5 juillet 1980 (décision qui sera confirmée par l'ordonnance n° 81-234 du 9 novembre 1981).

en compte dans l'effort de planification et de gestion du développement. C'est ainsi, comme l'explique O. Leservoisier (1994) dans le cas du Gorgol, que les haratines tirant leur subsistance des cultures sous pluie n'y ont d'autre choix que de s'en remettre aux notabilités traditionnelles, renforçant d'autant leur dépendance vis-à-vis de l'ancien maître et, plus généralement, vis-à-vis du segment tribal d'origine.

Les haratines poussés vers les villes sont quant à eux devenus omniprésents dans le secteur informel, qui y a connu à partir des années quatre-vingts une véritable implosion. Après avoir été dans un premier temps concentrés dans les rangs d'une main-d'œuvre non qualifiée ou du « personnel de maison », ils sont aujourd'hui devenus également très présents dans la sphère des petits métiers (bouchers, blanchisseurs, charretiers, chauffeurs de bus ou de taxis, vendeuses de légumes, etc.). Dans le même temps, les hommes d'affaires haratines ayant « réussi » à se hausser à un certain niveau de chiffre d'affaires se comptent sur les doigts d'une main. A Nouakchott, la vaste majorité des haratines restent concentrés dans la *kebba* (bidonville – du verbe hassanya *keb*, verser ; littéralement *dépotoir*), illustrant une fois de plus ce handicap structurel dont ils sont victimes : si la grande pauvreté n'est l'apanage exclusif d'aucun groupe, d'aucune communauté dans ce pays, un haratani aura significativement plus de chances d'être très pauvre – et moins armé pour modifier cette situation.

Des élites démissionnaires

Sous le régime du Parti du Peuple Mauritanien (PPM), le Président Moktar Ould Daddah estimait justifiée une mise au placard « provisoire » du dossier de l'esclavage. Il aurait ainsi affirmé en 1978 à un dirigeant du Mouvement de Libération et d'Émancipation des Haratines (plus connu sous le nom d'El Hor – l'Homme Libre), trois mois avant son renversement par les militaires : « Le problème de l'esclavage en Mauritanie peut être résolu de deux manières ; soit par une révolution sanglante, ce dont le pays n'a pas les moyens, soit par une évolution lente de la société grâce au développement économique, et cela est en train de se réaliser. La preuve en est que les propriétaires d'esclaves disaient « nos esclaves », et que depuis quelques années ils se gênent et cherchent des périphrases pour s'exprimer. En tout état de cause nous ne pouvons pas affronter les féodaux sur ce terrain à l'heure où le pays est en danger [référence à la guerre du Sahara]. Cependant le problème nous préoccupe »⁵. Vingt ans plus tard, et dix-sept ans après avoir été promulgué, le texte de loi portant abolition de l'esclavage en Mauritanie n'a toujours pas fait l'objet d'un décret d'application.

Une telle lenteur n'est pas sans relation avec l'importance de l'identité islamique en tant qu'instrument de légitimation du pouvoir. En d'autres termes, la grande timidité du législateur est à lier à cette dimension du sens commun selon laquelle remettre en question la légitimité de l'esclavage

5. Cité par Mohamed Lemine Ould Ahmed (1983).

reviendrait, d'une certaine manière, à porter atteinte aux préceptes de l'Islam, religion officielle de l'État, partagée par l'ensemble des mauritaniens. Cette tension est d'ailleurs fortement illustrée par la teneur même de la fameuse ordonnance de 1981 – probablement la plus courte de la République –, dont l'article le plus étoffé officialise le principe d'un dédommagement des maîtres, mais qui, il vaut de le préciser, n'engage « aucune mesure en faveur des affranchis pour en faire des mauritaniens de première zone, c'est à dire des citoyens soumis aux mêmes obligations et jouissant des mêmes droits que tous les autres nationaux » (Ould Ahmed 1983 : 7).

Cette option n'est pas sans conséquence, à l'échelle de la société mauritanienne toute entière. En particulier, si le principe de l'abolition de l'esclavage peut, au fil des ans, de moins en moins être totalement ignoré, il n'en met pas moins bien plus de temps que nécessaire à se frayer un chemin dans les consciences. D'autant plus qu'au sein de l'opposition, l'on ne semble pas beaucoup plus disposé à bousculer le *statu quo*. Ainsi, par exemple, les dirigeants des partis d'opposition ne se sont-ils jusqu'ici guère empressés de mettre en avant deux idées-forces, deux axes possibles de justification auprès de l'opinion publique d'une lutte ouverte contre l'esclavage : d'une part le fait, évident mais opposé à la tradition dans le pays, que l'Islam déconseille la mise en esclavage de musulmans, et d'autre part l'existence, dans l'histoire du pays, de véritables poches autochtones de combat pour l'émancipation.

Dans la mesure où le processus de démocratisation du régime – ou ce qui en fait office – entamé depuis 1991 a renforcé, à travers des stratégies électoralistes, les réseaux d'allégeance d'ordre tribal, régional et ethnique, le moins qu'on puisse dire est que le poids politique de ces derniers autant que l'idéologie qu'ils véhiculent n'ont pas été ébranlés (Daddah 1994). Sur le dossier de l'esclavage, la principale concession du pouvoir a été d'injecter à l'opinion publique la théorie officielle dite des « séquelles » de l'esclavage. Le propre de cette thèse, initialement lancée par le Comité National pour l'Éradication des Séquelles de l'Esclavage en Mauritanie (CNESEM), est le souci d'effacer du langage (et des attentes, notamment en terme d'orientation des programmes publics) toute notion de particularisme national⁶. Il suffirait donc, pour faire des haratines des citoyens à part entière, de lutter contre la pauvreté « en général », hypothèse qui n'a jamais été confirmée par la moindre étude systématique, par la moindre compilation de données de quelque envergure.

Opposée à la lecture officielle, celle proposée par l'association « SOS-Esclaves » a le mérite de souligner le carcan psychologique associé au statut servile, cette pression insidieuse et forte, susceptible d'émousser chez l'esclave ou le descendant d'esclave (quelque soit son ethnie !) sa détermination à agir sur son sort, à revendiquer pour soi. Dans ce cas aussi pourtant, l'on pêche par manque de clarté : non seulement une certaine confusion reste (volon-

6. Cette aversion pour toute notion de particularisme national est certainement compréhensible de la part d'un pouvoir qui n'a toujours pas assumé le drame de 1989 ni les violentes purges ethniques de 1990-91, et qui s'entête depuis à ignorer le sort des réfugiés afro-mauritaniens.

tairement ?) de mise entre la vaste – et très actuelle – question haratine, et des pratiques « résiduelles » de l'esclavage d'antan d'autre part (pratiques qui, pour révoltantes qu'elles soient, n'en sont pas moins dans une phase de régression, probablement irréversible), mais, dans l'effort de dénonciation de ces dernières, l'on s'est jusqu'ici suffi de quelques cas isolés, régulièrement (res)servis aux intervenants étrangers.

Si aucune de ces deux associations n'a été officiellement reconnue par les pouvoirs publics, la première a été nettement mieux tolérée. Qu'il suffise de noter que Mohamed Salem Ould Merzoug, principal porte-parole du CNESEM et hartani de son état, est aujourd'hui ministre de l'Hydraulique et de l'Énergie, poste jugé à la fois important et juteux, cependant que Boubacar Ould Messoud, également membre de la communauté haratine, président de « SOS-Esclaves », a été condamné le 12 février 1998 à treize mois d'emprisonnement pour appartenance à une association non reconnue ! L'accusé, dont la sentence a été confirmée le 24 mars par la cour d'appel, a cependant bénéficié le jour même d'une remise de peine, dans le contexte de la réunion à Paris du groupe consultatif pour la Mauritanie de la Banque mondiale, et la perspective toute proche de la visite du Président des États-Unis Bill Clinton à l'île de Gorée (Sénégal).

Prudence autant que susceptibilité, dans le camp du pouvoir, ont été il est vrai exacerbées ces dernières années par des campagnes de presse de l'extérieur. En particulier, des journalistes et des chercheurs afro-américains, visiblement en quête de sensationnalisme autant qu'empêtrés dans les repères de leur propre vécu historique, auront servi de dernier recours à des réfugiés mauritaniens au Sénégal (et dorénavant, pour les plus habiles ou les plus chanceux, sur la côte Est des États-Unis), grands oubliés de la crise de 1989. Au fil des récits et articles proposés⁷, en effet, l'on perçoit l'amalgame, ahurissant de la part de qui est sensé s'être documenté et avoir été sur le terrain, entre deux problèmes nationaux d'envergure, mais qui demeurent néanmoins bien distincts : la question haratine d'une part, et le statut des minorités ethniques d'autre part.

Le pouvoir se cloîtrant de plus en plus dans une dynamique de répression et une sorte de psychose sécuritaire, l'opposition étant occupée à ses interminables scissions et négociations internes – quand elle ne participe pas elle-même à entretenir la confusion –, le citoyen moyen se sentant peu interpellé par un langage qui, dans tous les cas, se situe loin des réalités, c'est finalement un recul sur la gestion des deux dossiers qui a été enregistré.

L'identité haratine en pleine mutation

Aline Tauzin (1989 : 76) s'est basée sur une série de chants et de contes issus de la strate servile, recueillis dans les deux Hodhs (à l'est du pays)

7. Voir par exemple : Elinor BURKETT, « God Created Me To Be a Slave », *The New York Times*, 12 octobre 1997 ; Ken Ringle, « Activists Say Slavery Exists In N. Africa », *The Washington Post*, 14 mars 1996 ; Howard W. French, « Where Proud Moors Rule, Blacks Are Outcasts », *The New York Times*, 11 janvier 1996 ; Samuel Cotton, « Arab Masters Black Slaves. The African Slave Trade : 1995 », *The City Sun*, 1-7, 8-14 et 15-21 février 1995.

entre 1983 et 1987, pour illustrer l'ambivalence qui préside en milieu rural traditionnel à la relation entre maîtres et esclaves. C'est dans la tente des esclaves, à travers les chants et les contes véhiculés par ces derniers, que « s'exprime avec le plus de force une violente critique à l'endroit des maîtres ». L'analyse de ces textes permet pourtant à l'auteur de conclure, en terme de la « résistance » des esclaves à leurs maîtres, qu'« elle est d'abord résistance à une perversion des rapports « normaux » maîtres-esclaves, à une exploitation exacerbée, et non à la condition même d'esclave » (Tauzin, *ibid. supra* : 87). De son côté, Abdel Wedoud Ould Cheikh (1985 : 453) a évoqué le « syndrome de l'oncle Tom » assorti à l'identité haratine. Il faut en effet, selon lui, « nuancer la misère morale – la misère physique constitue jusqu'à un certain point un lot commun « traditionnel » de la société maure, toutes classes confondues – des esclaves souvent liés à leurs maîtres [...] par des liens sentimentaux complexes et ambigus, relevant de ce qu'on pourrait appeler le « syndrome de l'oncle Tom », un attachement en quelque sorte au statut de servitude qui servira aisément, en ville, à proroger une dépendance d'origine statutaire et rurale sous forme de rapports clientélares ».

La grande sécheresse des années soixante-dix, bouleversant l'équilibre du système de production traditionnel, a commencé d'entamer une telle « intégration » du rapport maître-esclave, le jeu électoraliste des élites politiques, mené dans un contexte de malaise économique croissant, est en train de faire le reste. En zone rurale, des formes plus radicales de distanciation des haratines sont apparues au cours des dix à quinze dernières années. La multiplication et la radicalisation des conflits fonciers y expriment une détermination plus forte des haratines à faire entendre leur souci de justice, et l'amorce d'une nouvelle étape dans la prise de revers par les haratines de l'exploitation dont ils continuent de faire l'objet. En ce sens l'argument de O. Leservoisière (1994), selon lequel les intérêts respectifs des haratines et de leurs anciens maîtres – et le contexte économique et politique où ils s'expriment – font que le rapport entre ces deux parties devient plus stratégique qu'identitaire, est crédible et important.

A présent dans les villes de l'intérieur, et jusque dans les petits villages, coexistent des statuts et des rapports très variables entre haratines et « anciens » maîtres (rapports traditionnels, rapports de salariat, autonomie de production). Mais l'élément nouveau vient surtout des grands centres urbains, où la dimension plus aiguë d'initiative personnelle a fortement accentué le processus de désolidarisation du lien tribal originel, ébranlant plus qu'ailleurs le carcan de la dépendance psychologique des haratines. Étant donné que le cycle annuel de la migration haratine reste ponctué d'un retour au terroir, où ils fournissent la main-d'œuvre durant la saison des cultures (hivernage), il ne semble guère hasardeux de supposer que s'y trouve régulièrement transplanté quelque chose de la « culture » haratine urbaine naissante.

L'expression politique d'un tel processus était déjà perceptible lors des élections municipales de 1990, notamment à travers l'aisance avec laquelle un fougueux Messaoud Ould Boulkheir, homme politique de souche haratine, parvenait à Nouakchott à attirer des foules de citoyens haratines, brisant

l'espace d'un meeting les barrières tribales et régionales. Aujourd'hui, c'est l'ensemble de la classe politique qui tient compte de ce nouveau rapport de force, même si l'on peut douter que la véritable émancipation puisse suivre des voies aussi tortueuses, éminemment politiciennes. Car si l'État, dans sa dynamique de distribution de prébendes, accorde désormais « plein statut » à quelques heureux représentants haratines, et si la question de la citoyenneté haratine figure officiellement parmi les grands axes de travail de l'opposition, l'on se garde bien de part et d'autre d'intervenir franchement sur le terrain. A peine en marge de cette logique attentiste et prudente, les chefs du parti d'opposition *Action pour le Changement* (AC), formation atypique associant principalement des haratines et des afro-mauritaniens, ont pu exprimer ça et là des velléités d'action politique plus radicale, en même temps que leurs hésitations traduisent la crainte (ô combien fondée) de voir leurs desseins diabolisés par leurs compétiteurs auprès de l'opinion publique maure dominante.

En attendant, alors que se poursuit la dynamique de paupérisation exacerbée de la population haratine, se trouve amplifiée la possibilité de formes violentes de participation de ce segment aux prochaines crises que traversera le pays⁸, crises dont il n'est pas exclu qu'il se retrouve, par la force des choses, parmi les principaux instigateurs.

La communauté haratine ne constitue donc pas le seul héritage de l'esclavage en Mauritanie, mais il est certainement le plus lourd. Dans le même temps, l'adresse culturelle de ce groupe (une portion importante de la majorité ethnique, à laquelle il s'identifie culturellement) le rend à priori plus apte que des minorités traumatisées par plusieurs années de répression violente et systématique, auxquelles la nation n'a toujours pas fait face, à émerger à l'avant-garde du processus d'émancipation. La question est de savoir si le pouvoir, et plus généralement les élites, vont se contenter comme elles l'ont fait jusqu'ici de faire passer instincts prédateurs et/ou calculs politiques avant l'ambition de voir évoluer la société vers un idéal de démocratie et de développement pour tous, ou si l'on se résoudra enfin à heurter de front certains repères de la société mauritanienne contemporaine.

Il s'agira vraisemblablement, pour que les descendants d'esclaves ne continuent pas d'être plus souvent que les autres relégués au ban de la société, de lacunes à combler, en terme d'accès à l'éducation et à la formation professionnelle, à une justice assainie, à des formes adaptées d'appui économique – autant de facteurs pour l'heure difficiles à chiffrer en raison du grave déficit de recherche. Et il s'agira inévitablement aux uns et aux autres de parvenir à imposer, pour le bénéfice de tous, les conditions d'un débat digne de ce nom sur les principes fondamentaux sensés battre depuis quelques années déjà au cœur de l'État.

8. Déjà, on a pu voir comment la question haratine se trouvait singulièrement compliquée par la présence de cet « autre culturel », le citoyen afro-mauritanien qui, en particulier dans la vallée du fleuve Sénégal, se pose en compétiteur économique direct. Qui a pu oublier les pogroms urbains d'avril 1989, où des haratines armés de massues se sont volontairement mis au service de meneurs maures pour « taper sur du noir », constituant l'essentiel de la force de frappe au cours de ces journées de folie meurtrière ?

Références bibliographiques

- DADDAH Amel, 1994, « Le fragile pari d'une presse démocratique », *Politique Africaine* n° 55, p. 40-45.
- LESERVOISIER Olivier, 1994, *La question foncière en Mauritanie. Terres et pouvoirs dans la région du Gorgol*, L'Harmattan, Paris, 1994.
- OULD AHMED Mohamed Lemine, 1983, « L'abolition de l'esclavage en Mauritanie », mémoire de maîtrise, Université de Dakar.
- OULD CHEIKH Abdel Wedoud, 1985, *Nomadisme, islam et pouvoir dans la société maure précoloniale (x^e-xix^e siècle). Essai sur quelques aspects du tribalisme*, thèse de doctorat, Paris V.
- TAUZIN Aline, 1989. « Le gigot et l'encrier. Maîtres et esclaves en Mauritanie à travers la littérature orale », *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée* 51 (1), 1989.