
ANTHROPOLOGIE SOCIALE

Coordonné par Hélène Claudot-Hawad*

Dans le choix de leurs thèmes et de leurs hypothèses de travail, les publications des années 2000 et 2001 ne manifestent aucune rupture théorique sensible avec celles de la décennie précédente concernant l'espace appelé « Afrique du Nord », « Maghreb » ou « Tamazgha » selon les perspectives et le sens donnés à cet assemblage. Dans tous les cas de figures, le Sahara apparaît généralement comme un monde périphérique que ce soit dans le champ des études « maghrébines », dans celui des « études berbères », dans celui des études « sub-sahariennes », ou encore dans celui plus vaste des études sur le monde « arabe et musulman ». Cet espace qui formait une continuité territoriale il y a moins de cinquante ans apparaît souvent morcelé en autant d'objets ethnologiques que de frontières étatiques, montrant que les configurations politiques les plus récentes réorientent non seulement les pratiques sociales et les recadrages identitaires des acteurs sociaux, mais également le regard des ethnologues dont on pourrait attendre davantage de distance analytique pour mettre en perspective nombre de phénomènes se rattachant au temps long.

On retrouve un faisceau de problématiques déjà fréquentées sur cette aire aux frontières sociales et culturelles changeantes. Parmi elles, relevons les études nombreuses portant sur la place de l'islam au Maghreb et sa réévaluation à travers diverses études de cas notamment sur l'islam confrérique et le culte de saints (voir par exemple Sossie Andezian**, *Expériences du divin dans l'Algérie contemporaine. Adeptes des saints de la région de Tlemcen* ; F. Ait Faroukh, *Cbeikh Mohand, un saint kabyle* ; Younès Adli, *Si Mohand ou Mband. Errance et révolte*), le rapport à l'État et à l'identité nationale et régionale (K. Chachoua, *L'islam kabyle. Religion, État et société en Algérie* ; S. Messadi, *Nos sœurs musulmanes ou le mythe féministe, civilisateur, évangéliste du messianisme colonialiste dans l'Algérie colonisée* ; M. Shatzmiller, *The*

* CNRS-IREMAM.

** L'astérisque indique qu'un compte-rendu approfondi de l'ouvrage se trouve dans cette rubrique. Les références complètes des ouvrages cités étant accessibles sur internet, elles ne sont pas mentionnées ici.

Berbers and the Islamic State : The Marinid Experience In Pre-Protectorat Morocco), le rapport aux valeurs et aux représentations des frontières entre humanité et bestialité à travers les usages alimentaires musulmans (M.H. Benkheira, *Islam et interdits alimentaires : juguler l'animalité*).

Un autre domaine prolix est celui des relations de genre et de la construction sociale des rôles masculins et féminins, ainsi que celui de l'anthropologie du corps (M. Monkachi, *Pour une histoire des femmes au Maroc*, Actes du colloque de Kénitra ; D. Larguèche, *Histoire des femmes au Maghreb : culture matérielle et vie quotidienne* ; C. Lochon, V. Bodin, J.P. Doumenge (ed.). *Femmes et islam*. Actes du colloque Rôle et statut des femmes dans les sociétés contemporaines de tradition musulmane ; M. Lamari, H. Scuring, *Forces féminines et dynamiques rurales en Tunisie* ; M. El Bachari, *Homme dominant, homme dominé. L'imaginaire incestueux au Maghreb* ; K. Kateb, *La fin du mariage traditionnel en Algérie ? (1876-1998) : une exigence d'égalité des sexes* ; A. Tauzin*, *Figures du féminin en Mauritanie*).

L'anthropologie politique se déploie dans plusieurs secteurs comme l'aménagement et la gestion des relations socio-politiques au niveau local, la relation entre État, société et communautés dans une mise en perspective souvent historique (A.O. Yara, *Genèse politique de la société sabraoutie* ; A. Mahé, *Histoire de la Grande kabylie, XIX^e-XX^e siècle : anthropologie historique du lien social dans les communautés villageoises* ; P. Bonte, *L'Émirat de l'Adrar. Esquisses historiques*), enfin les constructions du politique (A. Hammoudi, *Maîtres et disciples : genèse et fondements des pouvoirs autoritaires dans les sociétés arabes - voir AAN 1999 -* ; P. Bonte et H. Claudot-Hawad, *Élites du monde nomade touareg et maure* ; H. Claudot-Hawad, *Éperonner le monde. Nomadisme, cosmos et politique chez les Touaregs* ; J. Sayad, *Philosophie politique de l'islam : l'idée de l'État de Ibn Khaldoun à aujourd'hui...*).

Dans le domaine des études berbères, les ouvrages concernant la langue (avec notamment la parution de plusieurs dictionnaires) et la littérature orale continuent leur expansion éditoriale (voir, par exemple, M. Kossman, *A Study of Eastern Moroccan Fairy Tales* ; M. Chadli, *Le conte merveilleux marocain : sémiotique du texte ethnographique* ; H. Stroomer, *Textes berbères des Guedmioua et Goundafa, Haut-Atlas, Maroc* ; Y. Alloui, *Contes kabyles. Timucuba : deux contes du cycle de l'ogre* ; N. Rhazali, *L'ogre entre le réel et l'imaginaire dans le conte populaire du Maroc*).

Parmi les thèmes émergeant de façon sensible dans la sphère scientifique, citons celui de l'« esclavage » qui est devenu dans beaucoup de pays africains un enjeu politique de premier plan, activé du côté occidental (et en particulier américain) sous les formes les plus médiatiques. Après les mouvements de libération politique et les réflexions théoriques et pratiques sur les facteurs d'émancipation des acteurs sociaux marginalisés sur divers plans (religieux, politique, culturel, linguistique, social...), des thèmes d'un nouveau type avec un retour en force de la vision « biologique » des différences ont fait leur apparition sur la scène politique, sociale, culturelle aussi bien que « scientifique ».

Soulignons l'influence en Afrique et en Europe des nouvelles tendances des mouvements noirs américains qui après les années 1960 caractérisées par

le slogan « Black is beautiful » réorientent leur discours vers des modèles plus proches de la raciologie du XIX^e siècle que des précédentes logiques marxistes en termes de luttes des classes. On constate en effet la transformation de revendications exprimées d'abord dans un registre politique et social en revendications à référents raciaux et ethniques, assortis de l'idéologie d'une Afrique qui serait « d'essence noire » et qu'il faudrait rendre à sa couleur originale, avec tout ce que cela implique. Dans cette propagande assez virulente qui emprunte une bonne part de son modèle conceptuel à l'antisémitisme européen, les Arabes et les Berbères, englobés dans la catégorie raciale des « blancs », sont dotés de traits négatifs opposés aux traits positifs des « Noirs ».

C'est pourquoi, nous consacrons à ce domaine trois comptes-rendus qui, tout en relevant d'appréciations très différentes de ce phénomène et des approches adoptées, montrent bien l'importance de la thématique et de ses traitements contrastés aussi bien au niveau politique et social qu'« universitaire », tant ces domaines apparaissent liés [B. Benachir, *Négritudes du Maroc et du Maghreb : servitude, cultures à possession et transtherapie* ; R. Botte (éd.)*, *L'ombre portée de l'esclavage. Avatars contemporains de l'oppression sociale, Journal des Africanistes* ; C. Chaulet-Achour et R. B. Fonkoua, *Esclavage, libérations, abolitions, commémorations* ; M. H. Ennaji*, *Soldats, domestiques et concubines. L'esclavage au Maroc au XIX^e siècle, 1997* ; U. P. Ruf*, *Ending Slavery. Hierarchy, Dependency and Gender in Central Mauritania*, ; M. Villasante-de Beauvais (éd.)*, *Groupes serviles au Sahara*].

Dans une perspective généraliste, l'ouvrage le plus énergique et stimulant sur le plan épistémologique est certainement le petit brûlot de Marcel Détienne, *Comparer l'incomparable* (Seuil, 2000), qui met en parallèle les démarches de l'histoire et de l'anthropologie. L'auteur rappelle à quel point l'histoire s'est élaborée dans une perspective de construction « nationale », s'interdisant pour la même raison de saisir des réalités proches « au-delà des Pyrénées » pour paraphraser Diderot. C'est ainsi, écrit Détienne, que « le champ du comparatisme est en friche ». Mais l'auteur entretient l'illusion sur l'anthropologie, discipline voisine qui se veut comparative, et pourtant guidée assez clairement par le même dessein, fortement dépendante jusqu'à aujourd'hui des principes évolutionnistes hérités du XIX^e siècle avec une adhésion à l'idée de « progrès » non seulement technique mais supposé culturel, social, quand ce n'est pas moral, des communautés humaines. Selon l'échelon atteint, celles-ci sont déclarées « incomparables », en particulier avec les processus à l'œuvre dans les sociétés « développées », c'est-à-dire européennes. Les séparations disciplinaires autant que les répartitions de « terrains » d'observation témoignent de la longévité de cette vision qui a contribué à fabriquer des « isolats », des mondes hors du temps, et qui prévaut encore en anthropologie. Ce fait est illustré, par exemple, par la division établie entre d'un côté les études sur le monde arabo-musulman auquel on reconnaît généralement l'âge du politique, de l'écrit, du droit, de la cité, et de l'autre le paradigme de la berbéricité nécessairement rurale, orale et segmentaire. Parmi bien d'autres, une récente publication dirigée par G. Humbert sur *La tradition manuscrite en écriture arabe* (numéro 99-100 de la *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*) illustre de manière exemplaire ces présupposés sur lesquels les spécialistes du monde arabe ne semblent guère s'interroger. En effet, bien que fort savante, cette recension générale

« oublie » de manière significative de prendre en compte les importantes collections de manuscrits berbères transcrits en arabe, de la même manière qu'une précédente livraison de la revue sur *Les littératures maghrébines* parue sous la direction de K. Basfao « oubliait » de traiter des littératures berbères pourtant fort dynamiques. Tandis que la position de la tamazight est en pleine évolution dans les États nord-africains sous la pression de mouvements revendicatifs importants contre cette occultation identitaire (avec notamment la création d'institutions pour gérer cette dimension en Algérie et au Maroc), il est remarquable que ce soit précisément des publications françaises qui s'acharnent à consolider, dans le champ « scientifique », le mythe politique de l'unicité arabe du Maghreb.

D'autres frontières plus ou moins étanches s'instaurent entre « terrains » différenciés à partir de divers critères comme le mode de vie ou encore le tracé des frontières étatiques modernes, interdisant de comparer des porteurs d'identités nationales exclusives les unes des autres sur le plan politique.

Certains travaux sur l'espace maghrébin et saharien insistent cependant sur les influx entrecroisés des constructions identitaires, des savoirs et des référents culturels, et dépassent pour cette raison certains barbelés conceptuels. Parmi ces déconstructions, citons par exemple l'ouvrage découpant de Kamel Chachoua sur *L'islam kabyle, Religion, État et société en Algérie* (Maisonneuve et Larose, Paris, 2001, 448 p.) qui propose plusieurs clefs de lecture nouvelles « de l'imbroglie dans lequel se débattent aujourd'hui le pouvoir et la société algérienne dès lors qu'il s'agit de penser le religieux ». À partir d'un pamphlet rédigé en arabe et imprimé à Alger en 1903 par un lettré berbère placé à un poste important à la Grande Mosquée d'Alger, l'auteur analyse les rapports entre la scolastique traditionnelle, l'État colonial et les nouveaux *'ulema* réformistes, soulignant la vitalité de l'écriture islamique en Kabylie avant son éradication par les nouveaux clercs pré-nationalistes, prenant à contre-pied « la prétendue désislamisation des Berbères, topo colonial largement entretenu depuis. Il montre l'assujettissement progressif de l'islam à la lutte nationaliste, en particulier dans les maquis. Enfin, prenant le terrain kabyle comme métonymie de la nation, il éclaire la manière dont l'islamisme prend ses racines dans un désert culturel et éthique. »

Mentionnons également l'ouvrage collectif *Voyager d'un point de vue nomade* (sous la direction d'H. Claudot-Hawad) qui montre les intenses circulations et brassages des savoirs au Sahara et les échanges au long cours menés avec les sociétés lointaines grâce à ces spécialistes de la mobilité que sont les nomades. Cependant, un nomade n'est pas nécessairement un voyageur et, inversement, un voyageur n'est pas forcément un nomade. Approfondir ces concepts conduit les auteurs à analyser non seulement les aspects très concrets de ces réalités, mais également à explorer des versants essentiels de l'imaginaire social et symbolique de ces sociétés de désert, que la modernité, de façon paradoxale, a isolées et repoussées dans les marges (voir également sur cet aspect l'ouvrage de H. Rachik, *Comment rester nomade*).

Ces thèmes renvoient finalement à la construction du regard sur l'autre. La question du positionnement particulier que les observateurs français ont adopté sur le monde musulman pour diverses raisons socio-historiques est abordée de façon très pertinente par l'ouvrage en anglais (peu connu en France) de Christopher Harrison* publié pour la première fois en 1988 et dont

la 3^e édition est sous presse : *France and Islam in West Africa*. Signalons également à ce sujet l'ouvrage marquant dirigé par N. Bancel, P. Blanchard, G. Boetsch, E. Deroo et S. Lemaire : *Zoos humains. De la Vénus hottentote aux reality shows*, abordant un épisode de l'époque coloniale complètement refoulé de la mémoire collective occidentale. À travers des études de cas significatives de ces exhibitions de l'exotisme fréquentées par des millions de spectateurs en Europe et en Amérique du nord, cet ouvrage montre comment s'est opéré le passage d'un racisme scientifique à un racisme populaire et comment se sont fondées les représentations identitaires stéréotypées de soi face à une sauvagerie imaginée et mise en scène dans ces spectacles, expositions, cabarets et terrains à domicile d'experts scientifiques.

Hélène CLAUDOT-HAWAD

Sossie ANDEZIAN, *Expériences du divin dans l'Algérie contemporaine*, CNRS, Paris, 2000,

Le premier intérêt de l'ouvrage de Sossie Andézian est dans la réévaluation de la place des femmes au sein de la société musulmane. L'affirmation de leur rôle dans la vie sociale et religieuse redresse l'image de soumission et d'effacement si communément répandue (voir p. 157, par exemple). L'auteure, femme et orientale, de ce fait très près d'être à la fois du dedans et du dehors, nous restitue un vécu souvent opaque à l'observateur, un « islam au féminin ».

Le second est de se situer dans le courant de l'islamologie qui affirme avec toujours plus de vigueur l'inadéquation – parce que schématique et réductrice – d'une vision binaire du phénomène religieux. La déjà longue fréquentation par l'auteure de la foi telle qu'elle est vécue en différents lieux de la terre d'islam, mais en même temps des grands textes canoniques et des traités musulmans, ainsi que des études qui leur sont consacrées, nous fait mesurer les limites d'une tradition académique qui a longtemps cherché à distinguer deux niveaux dans l'islam (tradition qui n'a pas non plus tout à fait disparu dans les autres grandes religions du monde) : d'un côté, le niveau savant, scripturaire, orthodoxe – qu'on qualifie bien souvent de religion citadine sinon de religion de l'élite –, de l'autre le niveau populaire, à la fois oral, extatique, pétri de culte des saints, qualifié d'hétérodoxe – et volontiers assimilé, à l'inverse, au monde rural.

L'auteure va parcourir ces deux axes à la lumière de la question du mysticisme, question qui traverse toute l'histoire de l'islam : le balancement entre approche mystique et approche textuelle, qui se joue autant sur le mode de l'interrogation réciproque que sur celui de la confrontation, structure en effet la pensée musulmane.

Sans doute est-ce le troisième mérite de l'ouvrage que de reprendre, à notre profit, la discussion sur la nature et le rôle des courants mystiques dans le monde musulman en s'appuyant sur un exemple concret, l'Algérie contemporaine. En même temps que leur est ainsi rendue la place qui est la leur dans le champ religieux – et qui est sans doute un paradoxe de cette fin de siècle –, une autre clé est proposée : ces courants mystiques ne sont pas une composante isolée des autres formes d'expression de la réalité religieuse tant les chevauchements sont nombreux. Paradoxe pour celui-là seul qui connaît superficiellement cette réalité.

Il est distingué trois périodes : les années trente, où le développement de l'*islah*, le réformisme issu de la Salafiyya, se fait aux dépens de l'influence des zaouïas ; la période Boumediène, qui voit l'apogée du mouvement anti-zaouïas ; enfin, à partir des années quatre-vingt, le retour en grâce des chefs de confréries... au moment même où l'islamisme en phase conquérante en fait une de ses cibles privilégiées.

Mais l'analyse de ce retour est vigilante et en cela l'auteure apporte sa contribution à la réflexion théorique sur la notion de fait religieux. En tenant d'abord le plus grand compte du profond renouvellement qu'a connu tout ce dernier siècle la condition sociale et religieuse des Algériens et qui ne permet pas de parler d'une simple remise en selle de formes religieuses anciennes. En affinant ensuite ses outils, notamment pour traiter de la diversité « des islam », préférant à la notion d'islam « populaire » celle, reprise de J. Berque, d'islam « local » afin de bien signifier que ce cadre peut permettre de mieux saisir « l'application de principes universels dans des contextes sociaux et historiques particuliers » (p. 30). J'y reviendrai.

L'auteure expose d'abord, avec un grand souci de vérité, les conditions dans lesquelles a été menée son enquête. Les réticences, malentendus, ambiguïtés qui, dans le meilleur des cas – et c'est bien, ici, un des meilleurs cas possibles – pèsent sur l'observateur. D'où son : « ni vraiment dedans, ni vraiment dehors » quand elle se définit. Ainsi se développe une réflexion salutaire sur les conditions de production de la science. Car ce que nous dit S Andezian de l'enquête qu'elle a conduite auprès d'adeptes de la confrérie des 'Îsâwâ à Tlemcen et dans le Sud-Est de la France est vrai de tout travail scientifique.

Et particulièrement de l'ethnologie/anthropologie, discipline née de deux à trois siècles de genèse spécifique au contexte européen, où s'est peu à peu précisée cette démarche de « l'observation participante » qu'elle ré-examine à notre bénéfice. Que l'observateur ne puisse prétendre au statut de neutralité est une donnée d'emblée évidente lorsqu'il ne peut échapper lui-même à la distinction première du genre humain, celle qui sépare hommes et femmes. Il ne peut déjà prétendre approcher de manière équilibrée les uns et les autres : tout ce que nous apprendrons de la vision féminine des conceptions et des pratiques des 'Îsâwâ débite d'autant notre perception de la vision masculine. C'est paradoxalement l'inégalité des rapports hommes-femmes à l'intérieur de notre propre sphère scientifique qui justifie l'intérêt d'un éclairage plus spécifiquement féminin.

Mais il y a plus. Le discours sur l'autre se prive de la subjectivité de l'autre. Première distorsion. Et c'est la subjectivité de l'observateur qui est, en outre, plaquée sur la réalité de l'autre. Double distorsion. D'où le cruel malentendu qui sépare l'auteure des adeptes de la confrérie : « Tu veux comprendre ? Entre dans la Voie ! ». Observation participante ou... participation ? Science ou... illumination ? Le débat ne date pas d'aujourd'hui.

Ce n'est pas seulement vrai de l'ethnologie/anthropologie, toutes les disciplines historiques et sociales en sont également affectées : qu'on traite de l'ordre des seigneurs médiévaux ou de la classe ouvrière contemporaine, il s'agit pour l'universitaire d'un Autre. Il est impossible d'être, de façon équilibrée, à la fois dedans et dehors. Ce que nous rappelle une longue citation de

J. Berque (p. 35) qui évoque les ressources du romancier comme un adjuvant possible dans la quête du réel, tant la science lui paraît un outil limité. Certains s'y sont dédiés, combinant l'approche scientifique et – comme Mouloud Mammeri, de cette même Algérie contemporaine – le poème et le roman.

En réalité, y a-t-il jamais connaissance scientifique sans projection de soi ? L'on sait maintenant que dans les sciences physiques aussi l'observation perturbe l'objet observé. Tout cela va de soi aujourd'hui et relève en principe du domaine commun. Malgré tout, on ne rencontre pas toujours, en sciences sociales, autant de scrupules à exposer sans concession les limites de l'enquête et la position inconfortable du scientifique.

Tous ces thèmes composent une introduction dense qui est sans doute le principal apport de l'ouvrage. Puis viennent plusieurs tableaux en autant de chapitres : la société tlemcénienne ; les lieux où se manifeste le culte des saints ; le rapport particulier des femmes à ce culte ; la confrérie tlemcénienne des 'Īsāwā ; les adeptes féminines vivant en France ; l'une puis l'autre des deux fêtes majeures du cycle annuel du rituel ; enfin, point d'orgue, le statut dans l'islam des rituels extatiques.

Plaçons-nous donc au cœur du mysticisme, avec la transe.

On retrouve de suite la réfutation de l'approche dichotomique. Au plan de la morphologie sociale, déjà : Tlemcen présente un paysage mystique qui exclut le clivage entre espace rural et espace urbain que certains des meilleurs croient pouvoir maintenir (« Le mysticisme extatique est une religion rurale, suggérait Gellner », p. 39) : les tombes de saints (*wali*, par extrapolation de la référence au saint homme, *qubba*, par référence au type de construction) que l'on visite se situent autant dans les vieux quartiers que dans la campagne. Cela est peut-être plus vrai à Tlemcen qu'ailleurs : ancienne capitale, elle est, jusqu'aux prémices de son déclin au XVI^e siècle, à la fois un foyer de science religieuse et un foyer de rayonnement mystique. Les pratiques confrériques ont ainsi été présentes dans toutes les couches citadines, donc dans la couche supérieure, deux pages fortes y insistent (50-51). Cela est encore dit plus loin :

« En outre, de par sa position géographique qui a toujours favorisé les échanges entre espace urbain et espace rural, la région de Tlemcen est l'une de celles où les relations entre mysticisme savant et expressions locales du mysticisme ont été très fortes » (p. 193).

Il y a, toutefois, une hésitation que l'on verra reparaitre à l'occasion. Ainsi (p. 43), cette même catégorie supérieure de la population (« les anciens habitants de la ville, Hadar-s et Kulughli-s ») est absente du tableau sur la pratique du mysticisme extatique. On ne saisit pas bien les raisons qui auraient détourné l'ancienne élite urbaine de cette expression de la foi qu'à une autre époque elle partageait.

Une autre réfutation forte des dichotomies qui ignorent les réalités, celle qui opposerait une religion propre aux femmes à une autre, masculine :

« On a souvent associé l'expérience de la transe extatique avec la religiosité féminine. Or, comme on peut le voir à travers l'exemple des 'Īsāwā, la conduite de transe est une pratique aussi courante chez les hommes que chez les femmes. De plus, le rapport entre langage du corps et langage du texte coranique est identique en milieu masculin et en milieu féminin ». (p. 190)

La description des rôles respectifs du *djinn* et du saint dans la transe est un dernier exemple de cette chasse aux oppositions simplificatrices (p.190-191). L'approche classique – qui offre de distinguer une religion populaire, envahie de cultes pré-islamiques ou africains et peuplée d'esprits, d'un mysticisme de l'élite centré sur les vertus du saint comme autant d'échelons vers Dieu – semble de prime abord confortée :

« (...) une présence étrangère en soi sous la forme d'un *djinn* est habituellement évoquée. La transe est alors pratiquée pour l'apaiser ou l'expulser » (p. 190).

Pendant, en approfondissant l'enquête, l'auteure dépasse la contradiction et montre comment esprit et saint – l'un et l'autre légitimés dans la Révélation – peuvent être combinés :

« Dans le cas de possession par un *djinn*, celui-ci (...) exerce une contrainte sur Dieu et les saints pour attirer leur attention (...). Même lorsqu'elle est pratiquée avec un objectif précis (se débarrasser d'une maladie...), la demande s'adresse à Dieu. Ainsi la transe constitue un moyen privilégié d'entrer en contact direct avec Dieu » (p. 191).

Reste à savoir comment les uns et les autres interprètent, en leur for intérieur, la combinaison...

Mais le principal développement est consacré, en particulier dans le second et le dernier chapitres, à la description et à la signification de la séance rituelle de la transe.

La *ziyâra* (qui est à bien distinguer du pèlerinage, lequel désigne la seule visite rituelle à La Mecque, le *hajj* ; c'est aussi, de façon plus précise, l'offrande faite au saint) est la visite au saint, basée sur le principe de l'échange (demande – intercession – offrande). Après cette démarche individuelle, le rituel central est le *dikr*, enraciné dans le Coran et codifié par le mouvement soufi pour faciliter l'extase mystique à travers une technique de récitation collective. La *ḥaḍra*, littéralement « présence » (de Dieu), est la phase finale de la transe, cette extase qui se conclut par une brusque chute de tension ou par une perte de connaissance. On appelle cependant communément *ḥaḍra* le rituel complet qui commence avec le *dikr*.

La discussion se poursuit autour de la notion de *zūbd*. Alors que, dans le soufisme classique, le terme – déjà présent dans le Coran – désigne « une des stations qui conduisent l'aspirant vers Dieu », en recouvrant assez tôt le sens plus explicite de « renoncement », la population se l'est appropriée pour traduire expressément l'état de transe. L'auteure semble alors hésiter encore entre deux interprétations. D'une part, elle caractérise ainsi les adeptes de ces pratiques :

« Or, nous sommes dans des milieux où l'initiation au mysticisme n'a pas suivi les voies du soufisme classique, où la culture religieuse est peu répandue, où la connaissance de la langue arabe classique est très faible » (p. 192).

Du coup, l'utilisation d'un terme comme *zūbd* se présente aux yeux de l'auteure comme une possible « stratégie de légitimation d'expériences considérées comme illégales par les autorités religieuses » (*idem*). Ce qui paraît bien constituer une concession aux thèses du double niveau en matière religieuse. On retrouvera plusieurs fois en filigrane cette vision d'un islam effec-

tivement « populaire » adonné aux manifestations extatiques et, comme tel, soumis à la réprobation si ce n'est à la censure de milieux plus « orthodoxes », *islah* ou islamisme).

D'autre part, quelques lignes plus loin elle insiste, en revanche sur :

« les liens étroits qu'ont toujours entretenus mysticisme savant et mysticisme local en islam et, de façon plus générale, religion savante et religions locales. Dès les origines, le soufisme s'est nourri des expériences à la fois des milieux savants et des milieux ordinaires. Par la suite, l'interpénétration entre mysticisme savant et expressions locales du mysticisme sera constante » (193).

On se souvient comment le propos était réitéré un peu plus loin :

« En outre, de par sa position géographique qui a toujours favorisé les échanges entre espace urbain et espace rural, la région de Tlemccn est l'une de celles où les relations entre mysticisme savant et expressions locales du mysticisme ont été très fortes » (p. 193).

Serait-ce trop s'aventurer que d'expliquer ce balancement par une difficulté objective de l'observateur à régler sa vue simultanément sur deux objets ? L'observateur, dans le texte qui nous occupe, est animé par une double fidélité : au contexte global, intégrant tout le spectre d'une discipline scientifique maîtrisée et refusant la coupure qu'on a dite au sein de ce qui serait une religion à deux étages ; au contexte local, où l'observateur a noué des familiarités « de terrain » avec plus particulièrement un milieu populaire peut-être plus disponible, peut-être aussi d'abord plus facile. Comment faire le lien entre ces deux moments de la connaissance ? D'un côté, une réflexion nourrie de lectures, depuis les textes canoniques jusqu'aux travaux scientifiques qui se font sur ceux-là et sur la société qui les porte, ont conduit à privilégier une approche non dichotomique. De l'autre côté, une implication personnelle, équilibrée et intime dans l'échange, s'est faite avec un public particulier (« local »), défini comme peu cultivé. L'auteure a ainsi précisé (p. 39) avoir choisi de s'attacher aux pas d'adeptes rencontrés au cours de leurs pérégrinations, ce qui l'aura amené à définir (à rétrécir ?) ainsi la définition de ce mysticisme :

« Le mysticisme extatique pratiqué par les groupes observés est donc une forme religieuse rurale ayant pénétré, à l'époque de la colonisation, d'abord, puis lors de l'Indépendance, dans l'espace urbain (...) » (p. 40).

Cela nous pose deux questions : représentativité de l'échantillon et vertu du local. Elles sont liées au point de s'emboîter. Celle de l'échantillon d'abord : représentativité, oui, mais de quoi ? Qu'il s'agisse de la fortune ou du savoir, mais aussi du nombre, la pyramide, large en sa base, est bien la meilleure représentation possible d'une société, on n'a pas encore fait mieux et cela du Sud jusqu'au Nord : il y a concentration des deux premiers (fortune et savoir) au sommet de la pyramide au détriment de ses parties moyenne et basse, c'est-à-dire au détriment du plus grand nombre. Par conséquent, la grande majorité de la population d'une société « x » est moins instruite et moins riche que ne l'est son élite, à la pointe de la pyramide. Elle peut même l'être peu ou pas du tout. C'est la question du « populaire » qui revient – on ne s'en débarrasse pas si facilement.

Représentativité ? Ceux qui détiennent un pouvoir ont plus de mal à se laisser voir de près que ceux qui n'en ont point. Trop de responsabilités, trop

d'enjeux... Les autres, une fois une première méfiance dissipée, ont moins de raisons de se fermer : ils parlent pour eux. Leur langue, moins assurée parfois est, en revanche, souvent plus spontanée. Voilà pourquoi l'observation directe, en sciences sociales, passe plus facilement par les gens du commun. Les ethnologues en sont bien conscients. Le confident du prince est tenu à plus de discrétion, il partage une fraction du pouvoir ; il témoignera, mais à terme.

De là, une distorsion du réel : l'échantillon n'est pas tout à fait représentatif, ordonné qu'il est suivant les principes de l'observation participante il s'est focalisé principalement sur les milieux « populaires » et même d'origine rurale.

Cette fois, c'est la question du local qui est posée. Le terme est venu très fort sur le devant de la scène dans un double but : de façon générale, pour trouver un contrepois au déferlement du global (au moins du discours sur le global) : et, dans le cas qui nous occupe ici, pour sortir de la division entre « savant » et « populaire » (dans les domaines de la religion mais aussi de l'art, de la culture...). Dans un contexte de laminage des « petites » entreprises, des « petites » économies, des « petites » nations, des « petites » cultures on a cherché des voies de résistance en s'appuyant sur les réalisations ou le potentiel des ensembles, des unités, des communautés de petite échelle. Dans une appréhension nouvelle des combinaisons multiples entre « haut » et « bas », savant et ignorant, expert et praticien – écrit et oral aussi –, composant des ensembles instables aux contours et aux contenus disparates, lieux de contradictions inépuisables portées tout autant par les groupes que par les individus, on a cherché à distinguer le discours, la norme, du comportement effectif, du vécu.

« Application de principes universels dans des contextes sociaux et historiques particuliers » : mais y a-t-il jamais eu de principes universels hors contexte ? De lecture et d'énoncé de la règle sans traductions au temps et à l'espace ? La page écrite a-t-elle jamais une existence hors du juriconsulte assis dans son cabinet qui, pour vaste que soit son information, est un être d'une époque et d'un lieu ? Al-Youssi, savant de l'Atlas berbère du XVII^e siècle, est pleinement partie prenante d'un « local ». Le savant observateur qui étudie un texte canonique est davantage dans la position de considérer celui-ci comme un objet à destination intemporelle que le fidèle qui l'étudie car, tout en le tenant aussi comme objet à destination intemporelle, celui-ci l'intègre dans sa dimension à lui, en fait une source vivante d'inspiration pour lui et pour ses contemporains. Ce texte, il le « localise » dans le temps *présent*, quand l'observateur le localise, lui, dans le temps de sa création.

Si l'on veut focaliser sur des acteurs concrets, bien circonscrits dans un environnement précis, si l'on veut pour cela délimiter un cercle de petite échelle afin qu'il offre un aspect accessible, bien visible, du réel, obtiendrait-on un objet tant soit peu homogène et représentatif ? Un milieu « populaire » (pour : « peu cultivé »), par exemple ? Il faudrait pour cela réduire notablement la focale et avoir le nez pratiquement collé au terrain pour ne plus percevoir les dissonances. Car dans une commune, dans un groupe de villages ou de quartiers, les acteurs sont multiples. Conservons le cas de figure des Tlemcénien : dans la rue et les immeubles d'un quartier « populaire » se côtoient, pour faire court, des membres de confréries, sans doute, mais aussi des imams, des cadres du FIS, des sympathisants du FLN... Le vécu religieux

de ceux-ci nous intéresse aussi, si on veut être *au plus près*... Et ils sont, tout autant que d'autres, partie prenante du vécu religieux d'une société. Pas simplement dans leur discours, mais dans leur pratique, dans leurs représentations. Probablement contradictoires à leur tour : ce n'est pas là une prérogative de l'homme ordinaire.

Le local n'est pas la garantie que l'on approche un hypothétique « croyant ordinaire », un *homo vulgaris* en matière de foi. Peut-être retrouve-t-on la même illusion lorsque l'on brandit à tout propos la notion de « société civile » : ce rassemblement de gens ordinaires, de ceux qui apparaissent dépouillés de tout attribut du pouvoir sur la société, exclut-il la seule « classe politique » - au plus, quelques milliers de personnes au sommet de l'appareil d'État et dans les appareils politiques ? Alors, le MEDEF, hier le Comité des Forges : tous des citoyens *lambda* ? À moins que cet homme ordinaire, modèle d'un citoyen de base dont on fera le grand nombre, ne soit celui, vierge de toute autorité, qui est systématiquement « en dessous ». Mais en dessous *de quel* degré hiérarchique ? S'en tenir aux « sans voix », à ceux qui ne structureraient pas leur action (en est-il jamais ?), cela éliminerait non seulement toutes sortes d'agents d'organes de communication, mais aussi les cadres de toutes sortes d'associations civiles, entre autres...

Le local n'est pas la garantie qu'on aura atteint un modèle courant du croyant, un non-spécialiste qui, en cela, serait représentatif du plus grand nombre. Pour être au plus près du vécu, du réel, il faut compter, toutes classes et tous milieux confondus, le peuple (la communauté) des fidèles dans son ensemble et observer la façon dont sont chaque fois traduits, dans la pratique quotidienne, les enseignements reçus - ou dispensés.

Et de cela il faudra débrouiller les fils, démêler à chaque fois, déjà le discours et le fait, mais, au-delà, l'interpénétration de la norme énoncée et de déterminations mineures ou occultées qui composent indissociablement la « croyance » et ordonnent donc le comportement effectif. En comptant les imams et les cadres du FIS dans le paysage local et leur vécu dans la *vox populi*. Même si, avec eux - c'est en général le cas avec tout responsable -, il est probable que le discours soit plus tenace.

C'est aussi cela qui se donne à lire dans l'ouvrage de S. Andezian. Il nous fait toucher du doigt ce mouvement de va-et-vient entre les élites et les masses, cette circulation des idées, ces contaminations réciproques qui n'aboutissent pourtant pas à un ensemble indifférencié, mais - à l'intérieur de valeurs et de références effectivement partagées : un « fonds commun » - définissent des courants, souvent contradictoires, découpés non pas sur un plan horizontal (comme c'est le cas avec les structurations de classe) mais traversant verticalement les couches sociales superposées, en fracturant aussi bien les élites que la *'amma*.

Cette culture partagée, ce partage de valeurs qui ne remet pas en cause les rapports de domination, sous-entend, par exemple, que les dominés partagent avec les dominants la conviction que leur domination est légitime. Ce qui n'est pas exclusif d'un autre registre à fondement tout aussi religieux, de contestation de cette domination, qui court parallèlement dans toute l'histoire de l'islam. C'est aussi cela qui est en jeu dans le rapport difficile et mouvant entre islamistes, orthodoxes, réformistes de diverses obédiences, adeptes de confréries, modernistes, etc., évoqué dans l'ouvrage.

Question centrale en sciences sociales : depuis l'axiome du XIX^e siècle (« l'idéologie dominante est l'idéologie de la classe dominante ») jusqu'aux plus récentes études sur la reproduction des élites par un système éducatif « démocratique », quel historien ou sociologue ne se poserait-il pas la question des mécanismes qui lient ensemble les différentes composantes d'une société, sans effacer – mais en reculant à l'extrême leur effet destructeur – les contradictions qui l'animent ? La portée de cet ouvrage tient particulièrement à ce que le prisme à travers lequel s'énonce ce questionnement n'est pas n'importe lequel, mais celui qui permet à l'individu de se situer dans le cosmos, sa religion.

Cet ouvrage est, indissolublement, une très vivante illustration de « l'islam des mystiques » et de « l'islam des femmes » dans une société contemporaine – dont une lecture trop rapide amènerait à penser qu'ils se chevauchent au point de se confondre – et la démonstration, conduite de bout en bout, que chacun de « ces islams » n'est pas enfermé sur lui-même, que d'essentielles passerelles lient chacune des lectures de l'islam, qu'aucune n'est affaire de sexe ou de milieu. Quelle leçon ! L'ouvrage refermé, le lecteur aura appris à mieux aborder et sonder le phénomène de la foi, à connaître et à admettre ses contradictions, à comprendre l'importance de l'observation au plus près, à retrouver, au-delà d'un symbolisme difficile d'accès, le rapport intime aux textes fondateurs – au moins à leur essence. Au mieux, il aura renouvelé ses interrogations. Ce n'est pas un mince acquis.

Jacques VIGNET-ZUNZ

Pierre BONTE, *L'Émirat de l'Adrar. Esquisses historiques*, Centre de recherches Inter-Africain en archéologie, Centre Culturel Français Antoine de Saint-Exupéry, Nouakchott, 1998, 155 p., photos.

Sous l'intitulé *L'Émirat de l'Adrar. Esquisses historiques*, Pierre Bonte présente une version synthétique des principaux arguments défendus dans sa thèse de doctorat d'État (1998, EHESS), « L'Émirat de l'Adrar. Histoire et anthropologie d'une société tribale du Sahara occidental » [voir le compte-rendu critique publié dans l'*Annuaire* 1999]. L'objectif de cette publication est de « mettre cette thèse à la disposition d'un public plus vaste que celui de l'université et de la recherche », mais aussi de « pallier l'absence de travaux scientifiques sur cette région qui a joué un rôle important dans l'histoire de la Mauritanie » (p. 7). L'auteur précise plus loin que le livre représente une somme de connaissances qu'il souhaite soumettre à la critique de ses « pairs universitaires », des Adrarais et des Mauritaniens (p. 14).

L'ouvrage est divisé en neuf chapitres. Les quatre premiers abordent les problèmes de définition de l'aire géographique de l'Adrar, les questions de méthode, les regards sur les origines et les fondations des villes anciennes. Les chapitres suivants sont consacrés aux questions historiques : d'abord l'Adrar dans la première partie du XVIII^e siècle, ensuite l'émergence de l'émirat de l'Adrar, et les « règnes » des émirs de la paix et de la guerre. Les deux derniers chapitres abordent les questions de la crise de l'émirat à la fin du XIX^e siècle, la conquête de l'Adrar par les troupes coloniales françaises et la mort du dernier émir, Sid Ahmed, en 1932.

Au fil des pages, Pierre Bonte s'est attaché à reconstruire les faits historiques concernant cette région de l'Adrar – au nord du territoire mauritanien,

bordant en partie le Sahara Occidental dont le statut international n'est pas encore défini. On trouve ainsi une grande quantité d'informations fondées essentiellement sur des récits oraux recueillis depuis le début des années 1970, lorsqu'il commença ses travaux en Mauritanie¹. De fait, les efforts déployés par l'auteur pour présenter une synthèse de cette histoire régionale sont remarquables. Ce travail présente également l'originalité de n'avoir jamais été entrepris de manière aussi détaillée et minutieuse.

Sources orales, sources écrites, mémoire généalogique

Bonte précise (p. 13-16) que sa reconstruction historique a été faite à partir des sources orales car les sources écrites anciennes, en arabe, sur l'histoire locale sont inexistantes dans l'Adrar. Il affirme cependant avoir utilisé quelques textes actuels de lettrés qui ont mis par écrit les traditions de leurs ancêtres. Sur cette question de l'écrit, précisons que les textes sont rares dans toutes les régions de la société *bidân* de Mauritanie et du Sahara en général. D'autre part, on peut se demander pourquoi les sources des archives coloniales françaises – citées dans la thèse – ne figurent pas comme sources d'information historique dans ce livre ? De plus, les archives coloniales espagnoles représentent aussi des informations intéressantes pour la région étudiée par Bonte, or elles n'ont pas été exploitées². Enfin, les textes actuels des lettrés ne sont pas clairement cités ; et lorsque l'auteur affirme qu'il a utilisé ces documents « qui complètent sur certains points la tradition orale » (p. 13), faut-il croire que les textes écrits aujourd'hui, avec des objectifs politiques indéniables, sont considérés comme ayant une valeur informative neutre et, parallèlement, qu'il existerait « une » tradition orale ?

Cela pose une question de méthode sur le statut accordé aux sources orales et sur leurs liens avec l'histoire. Si l'on peut être d'accord avec l'idée que la tradition orale est source d'information, elle n'est pas à proprement parler « historique ». Elle peut évoquer des faits historiquement vrais, tout en leur donnant une interprétation particulière, en accord avec la situation présente des groupes en question. En effet, il n'y a pas « une » tradition orale, mais plusieurs traditions selon les groupes considérés. Une méthode possible pour faire ressortir les faits historiques est de comparer les récits aux sources écrites (Villasante-de Beauvais 1995, 1998). Mais considérer une tradition X, véhiculée par un groupe Y comme étant « historique » semble peu pertinent. En revanche, on peut parler dans ce cas de *représentation de l'histoire* d'un tel groupe, nuance importante.

La mémoire généalogique est en effet un indice important du souvenir des faits passés. Cependant, il est vain de croire qu'elle peut remonter sur des siècles ; Ibn Khaldun lui-même reconnaissait qu'au delà de quatre générations la mémoire généalogique est illusoire :

1. L'auteur précise qu'à cette époque il fut chargé par le gouvernement mauritanien et par la société minière (transnationale) MIFERMA d'étudier les effets sociaux et culturels de l'implantation des industries minières dans l'Adrar (p. 7).

2. Sur les sources espagnoles, voir le texte de Alberto López Bargados dans ce volume.

« un lignage de source trop ancienne n'est qu'un faible stimulant pour l'imagination. Il n'a plus d'utilité, ce n'est plus qu'une idée « gratuite » (*majjân*), une sorte de jeu (presque) illicite ». C'est dans ce sens que l'on peut dire : « Le connaître ne sert à rien et l'ignorer ne fait aucun mal ». (Ibn Khaldun, trad. Monteil 1997 : 200).

Dans ce cadre, il est évident que la mémoire généalogique n'est pas neutre, mais subordonnée aux remaniements politiques et idéologiques effectués au sein du groupe en question. Sans faire directement allusion à la manipulation constante de toute mémoire collective, Bonte reconnaît qu'elle n'est pas « unifiée », cependant la comparaison entre diverses mémoires est-elle suffisante pour faire ressortir une version historique « plausible » (p. 14) ? Le sens accordé à cette expression n'est pas clair, s'agit-il d'une hypothèse plausible au sens d'un fait historique ou d'une hypothèse plausible pour les groupes locaux ? La confusion est entretenue par l'auteur lorsqu'il affirme :

« Il s'agit bien d'hypothèses, qui ne prétendent pas à une « vérité » historique absolue, et que j'assume personnellement, sans impliquer ceux qui m'ont apporté l'information ». (p. 14).

En synthèse, l'auteur nous propose un livre d'histoire régionale qui se fonde sur les traditions orales mais qui ne prétend pas être un texte d'histoire. Un balancement permanent s'observe dans le texte entre d'une part la volonté de reconstruire, y compris dans les détails les plus infimes, l'histoire de l'émirat de l'Adrar, et d'autre part, les abondantes spéculations qui tentent de remplir les lacunes sur des faits peu ou pas du tout connus.

Le nœud du problème semble se situer au niveau de la relation entre histoire et anthropologie. L'auteur explicite lui-même ses référents épistémologiques : l'anthropologie historique, l'ethnohistoire et l'analyse des textes (p. 14-16).

L'anthropologie historique consisterait à s'interroger sur le contenu des grandes catégories à travers lesquelles s'organise la mémoire du passé jusqu'à nos jours (p. 14). Proposition intéressante mais peu présente dans un livre où les analyses anthropologiques apparaissent souvent noyées dans la masse des faits décrits.

Pour l'auteur, l'ethnohistoire est l'histoire « telle que la conçoit la société » (p. 14). Ce qui implique que les faits sont rapportés selon des grilles - i.e. généalogiques -, ou des codes particuliers. Or il est aisé de constater combien cette ethnohistoire inspire le discours et jusque la manière de présenter les faits politiques et sociaux dont il est question. Ferro (1994) dirait qu'il s'agit là de l'histoire des peuples, importante certes, mais qui ne doit pas être confondue avec l'histoire vraie, qui s'écrit à partir d'analyses distancées.

Pour ce qui est de l'analyse des textes, Bonte précise qu'en dehors de quelques chroniques locales et de quelques documents réunis et traduits de l'arabe par Harris T. Norris⁵ - historien anglais dont les travaux sur le Sahara font autorité depuis les années 1960 - qui lui ont été d'un grand secours, il a dépouillé les archives coloniales françaises. Or, ces informations sont inexis-

5. Dont le célèbre texte *al-Haswa*, ouvrage écrit par un ressortissant du Hodh (Shaykh Muhammad Salih ibn Abd al-Wahhâb al-Nasîri) mort à la fin du XIX^e siècle (Norris 1986).

tantes dans le livre. J'ajouterai que les travaux de Norris ont effectivement aidé l'auteur à consolider ses hypothèses de travail (i.e. l'importance du contrôle des routes caravanières, l'installation massive de la culture arabe et de la patrilinéarité ou l'influence marocaine en Adrar, Norris 1986). Les cartes présentées s'inspirent aussi de celles présentées par Norris dans son excellent livre *The Arab Conquest of the Western Sabara* (1986).

Enfin, Bonte écrit avec raison que le travail sur l'Adrar mérite d'être poursuivi à partir de nouvelles recherches archéologiques. On pourrait ajouter que si les recherches dans cette discipline sont peu nombreuses (par manque des moyens), des archéologues mauritaniens y travaillent également et apportent des idées nouvelles⁴.

L'Adrar au cœur de la Mauritanie

Une idée centrale semble inspirer cet ouvrage. Celle qui considère que l'Adrar « a joué un rôle important dans l'histoire de la Mauritanie » (p. 7) et qu'il est le berceau de la future société mauritanienne *bidân*, arabophone⁵. Berceau des (berbères) Almoravides (p. 16-17), qui allaient jouer un rôle fondamental dans l'histoire saharienne occidentale, puis berceau des cités anciennes, commerçantes et lettrées, notamment Chinguetti, nom sous lequel vint à être connu *une partie du pays* habité par les *Bidân* (p. 34, 109), l'Adrar est enfin évoqué comme étant la dernière région à tomber sous l'occupation militaire française, et un haut lieu de la grande résistance anti-coloniale, qui s'achève en 1934 (p. 123-137).

Parler du rôle important d'une région appartenant à un pays ou à un État qui n'existait pas avant le début du XX^e siècle, et affirmer ensuite que cette région est le berceau de la société devenue dominante dans l'État moderne peut sembler quelque peu anachronique. Par ailleurs, les événements cités eurent lieu, historiquement, en Adrar. Mais des nuances importantes doivent être explicitées. D'abord, les cités anciennes *bidân* n'étaient pas seulement situées en Adrar, mais aussi dans les parties orientales du Sahara occidental, dont Walâta, Tichitt et Tombouctou, et plus tard Néma. Il est également discutable de dire que l'espace habité par les *Bidân* était connu sous le nom de « *trâb* ou *bilâd ash-Shingîti* » (p. 34, 53). C'est l'Adrar seulement qui reçut cette appellation et de plus à une date tardive, à la fin du XIX^e siècle, notamment après la publication du livre *Al-Wasîl* écrit par Ahmed ash-Shinguîti et paru au Caire, en 1911 (fait cité par Bonte p. 109). En fait, l'espace habité par les *Bidân* ne fut jamais unifié politiquement, n'eut jamais de frontières fixes et, en conséquence, ne reçut jamais de nom englobant. Toute hypothèse dans ce sens n'est que la projection des représentations actuelles (et des besoins de l'État mauritanien) vers le passé. J'ai avancé que l'espace ancien des *Bidân*

4. Citons ici Baouba ould Mohamed Naffé, qui a écrit la préface du livre, et Muhammad ould Khattar qui travaillait aussi dans l'équipe de Robert Vernet (Université de Nouakchott), l'une des plus dynamiques en Mauritanie.

5. C'est-à-dire la société *bidân*, ethnoterme répandu dans le pays et dont le deuxième sens, interne à la société, est statutaire et renvoie à « hommes libres et nobles ». Bonte, entre autres auteurs, préfère employer le terme colonial « Maure ».

était composé de deux grandes espaces politiques différents : un espace occidental, comprenant la *gebla* (sud-ouest) et l'Adrar au nord, comprenant l'actuel Sahara occidental ; et un espace oriental, *sharg*, comprenant les régions du Tagant, de l'Assaba, du Hodh et de l'Azawad, dans l'actuel Mali, région orientale de contact avec les *Imajagben* (Touaregs) (Villasante-de Beauvais 1995).

La présentation de l'Adrar comme étant au cœur de la Mauritanie ancienne et contemporaine n'est pas partagée par tous les Mauritanien(ne)s, bien au contraire, elle suscite des contestations assez énergiques. De fait, elle va à contre-courant d'une autre idée, bien plus ancienne - forgée au XVII^e siècle - qui considère la région de la *gebla* comme étant la plus représentative des valeurs culturelles et politiques des *Bidân*, la région qui la première a créé le modèle émiral *bidân*, celle qui a le plus donné de lettrés et de savants au pays, notamment entre les XVIII^e et le XIX^e siècles. Or cette région fut la première à entrer en contact avec les Européens, et la première à entrer (par le biais des chefs religieux) en collaboration avec les forces d'occupation du pays. De la *gebla* furent ainsi issus les premiers cadres de l'État moderne, y compris le premier président mauritanien, Mokhtar ould Daddah (1960-1978). Enfin, la prépondérance culturelle de ces deux régions - Adrar et *gebla* - est refusée et contestée par les groupes qui habitent les contrées orientales du pays (Assaba, Tagant et Hodh), le Sharg.

Dans ce travail, remarquons l'importance accordée à l'arabité des groupes guerriers qui ont construit l'émirat : Bonte écrit ainsi : « les grandes tribus *bassân* de l'Adrar sont les Awlâd Ammoni, tribu émirale, les Awlâd Akshâr et les Awlâd Qaylân » (p. 39). Notons rapidement que l'auteur utilise un terme statutaire, « *bassân* », unanimement méprisé par les *Bidân*, qui pour parler des guerriers, des hommes d'honneur et de religion, emploient le terme « *'arab* » (dont le premier sens est « nomade, bédouin », et le deuxième sens « arabe », d'Arabie ». Or cette mise en avant de l'arabité des élites guerrières émiraux correspond à la politique officielle de l'État mauritanien, étendue à l'ensemble des *Bidân*. Mais elle laisse dans l'ombre l'importance (reconnue dans les milieux académiques sahariens) des apports berbères, ou plutôt amazigophones, très importants dans cette région ouest-saharienne⁶.

6. A ce propos, il est choquant de voir que des groupes d'origine amazigophone de grand prestige politique comme les Idayshilli, sont présentés comme ayant de nombreuses - familles d'origine *bassân* » (p. 41), est-ce pour améliorer leur image, alors même qu'ils revendiquent fierement leurs anciennes parentèles berbères et arabes ? Et plus discutables encore, les Idayshilli sont présentés comme les grands vaincus dans les luttes d'installation de l'émirat ; ils durent s'enfuir de l'Adrar ou rester mais en situation de tributaires. Curieusement, aucune version des Idayshilli eux-mêmes sur cette situation de perte d'honneur n'est apportée par Bonte. Mieux, les Idayshilli contemporains, ainsi que grand nombre de ressortissants de l'Adrar ne reconnaissent pas cette version des faits ; bien au contraire, ils mettent en avant une interprétation bien plus fluide que la version excessivement rigide de Bonte sur les statuts sociaux de cette société *bidân*. (Villasante-de Beauvais 1995, 2000). Il est ainsi reconnu que les Idayshilli ne se sont jamais soumis aux Awlâd Ammoni, qu'ils ne se sont jamais considérés comme « protégés » de ces groupes étrangers, et enfin, qu'ils ont pu récupérer leur statut *'arab* assez rapidement (interviews recueillis à Nouakchott, avril 2001).

De même, notons l'importance quelque peu excessive (p. 18-20, 33-34, 41, 46-47, 49, 64, 66, 80, 105, 132, 135, 139) accordée à une *qabila* (« tribu ») religieuse (Smasid) dans l'histoire de l'Adrar. Non pas que ce groupement (dont le président mauritanien, Maauya Ould Sid'Ahmed Taya est issu) ne mérite pas notre attention de chercheurs, cependant, on peut se demander pourquoi d'autres groupes religieux, de formation plus ancienne, n'ont pas mérité le même intérêt. Il est ainsi affirmé que les Smasid revendiquent des origines sharifiennes (p. 34), et selon leurs traditions locales, ils seraient partis entre la fin du XVI^e et le début du XVII^e de Chinguetti (cité fondée par des groupes locaux anciens, les Idaw'ali et les Laglal), où les Smasid auraient exercés la haute fonction religieuse d'*imâm* (p. 49). Puis ils fondèrent la ville d'Atar (c. 1673), et au début du XVIII^e siècle la ville proche d'Oujeft. Ils sont aussi présentés (p. 47) comme les alliés de l'émir, jouant même le rôle d'arbitrage des conflits ; toutes choses qui leur permettent de s'engager dans un mouvement d'appropriation foncière au détriment des Ideyshilli (une très ancienne *qabila* locale). Enfin, Bonte rapporte que les lieux les plus hautement symboliques de l'émirat de l'Adrar, jusqu'à nos jours, sont les villes d'Atar et de Kanawal, « où les émirs effectuent la *getna* et construiront une maison » (p. 38).

Pour clore ce compte-rendu je poserai quelques points problématiques qui intéressent surtout les mauritanistes.

Le premier point concerne la défense réitérée de l'idée selon laquelle un fait politique régional (la « guerre de Sharbubba », vers 1670) auquel ont participé les *Bidân* « *bassân* » du Sud-Ouest (*gebla*, Trarza et Brakna), est présenté comme un événement fondateur du nouvel ordre politique dans cette société. En reprenant les visions locales, Bonte considère ce fait comme s'il était le seul produit des luttes des *Bidân*, alors que cette histoire régionale concerne plusieurs communautés, amazigophones, hassanophones, mais aussi wolophones et pulaarophones (Searing 1993, Taylor 1996, 2001). En réalité, Sharbubba n'est pas un fait fondateur global, mais simplement un élément important des représentations sociales des *Bidân* de la *gebla* et, si l'on suit Bonte, des *Bidân* de l'Adrar également. Dans toute la région orientale, Sharbubba n'a pas de signification historique ou politique et le fait est souvent méconnu dans les traditions orales actuelles (Villasante-de Beauvais 1995).

Deuxième point. Les analyses anthropologiques comparatives sont assez rares dans le livre. Cependant, un fait comparatif est rapporté sur la *gebla* et l'Adrar. D'après Bonte, le modèle politique émiral dans la *gebla* :

« repose sur une centralisation minimale du pouvoir au sein d'une lignée *bassân* et sur un déploiement des hiérarchies statutaires fixant les différences entre *bassân* et *znâga* entérinées par les taxes que versent ceux-ci, et favorisant le développement de la catégorie des *zawâya* dont les ouvrages de Muhammad al-Yadâli et de Muhammed Walid uld Khalûna définiront les valeurs au milieu du XVIII^e siècle ». (p. 43).

La distinction tripartite du modèle de la *gebla* est ainsi posée comme prémisses de base pour la comparaison avec l'Adrar. L'auteur considère ensuite que les « tribus » religieuses qui avaient construit des villes (en arabe *ksur*) dans l'Adrar oriental « préservent leur autonomie politique et connais-

sent une série de conflits dont les enjeux sont l'hégémonie politique et économique ». (p. 52). Ainsi,

« ces tribus *zawâya* s'inscrivent en fait largement hors du système émiral naissant. Cette situation continuera à prévaloir pendant la plus grande partie du XIX^e siècle (...) avant que l'influence de l'émirat ne finisse par s'exercer aussi sur ces zones orientales du massif par l'intermédiaire de l'implantation de nouvelles fractions *bassân* ». (p. 53).

Les groupes dits religieux seraient donc dépendants des guerriers dans la *gebta*, et autonomes en Adrar. Les tributaires seraient, eux, présents dans les deux régions. Or cette idée de la tripartition des groupes *bidân* est avant tout issue des représentations sociales des *Bidân* de la *gebta* et de l'Adrar. Tandis que dans le Sharg, il existe seulement deux référents, religieux et guerrier, considérés d'ailleurs comme étant parfaitement fluides et sujets aux changements. De nombreux groupes sont ainsi religieux et guerriers à la fois (Villasante-de Beauvais 1997, 2000). Au total, la seule région où la distinction religieux/guerriers semblerait affirmée est la *gebta*. La rigidité des analyses de Bonte sur ces aspects de la structure sociale et politique *bidân* pose donc question et, en particulier, sa vision d'une hiérarchie politique verticale, qui place le dit émir au-dessus de tous, et le pouvoir guerrier au-dessus de l'autorité religieuse. Le pouvoir politique ne fut jamais personnalisé dans les contrées sahariennes, et le référent guerrier était toujours accompagné, légitimé, par l'autorité religieuse.

Ceci nous mène au troisième point. Bonte affirme que l'émirat est né en Adrar, vers 1785, lorsque le politique s'autonomise des luttes segmentaires et lorsque les biens liés à l'émirat sont rattachés au titre d'émir, fixé dans une lignée particulière Ahl Utman des Awlâd Ammoni (p. 59). Pourtant, les prérogatives de ces « émirs » ne sont pas bien expliquées ; en dehors de la mention qu'ils interviennent dans les conflits factionnels des groupes *bidân*. Du reste, la chronique politique, longuement évoquée, fait état des conflits permanents, sans qu'une explication du sens de cette violence ne soit apportée.

Enfin, concernant l'emprise politique de l'émirat, s'il est né à la fin du XVIII^e siècle, et si les groupes religieux des *ksur* de l'Adrar oriental sont restés en dehors de l'influence émirale, alors on doit conclure que le dit émirat de l'Adrar concernait seulement les groupes nomadisant dans la partie occidentale, à l'exclusion des groupes du Sahara occidental (i.e. Awlâd Dlaym et Rgaybat), sur lesquels on nous dit très peu de choses, sauf qu'ils étaient autonomes. Du reste, d'après Bonte l'emprise politique se traduisait par la levée des droits de passage sur les routes caravanières étrangères et par les redevances levées sur les palmeraies (p. 87-89). Mais en quoi ces traits du contrôle politique étaient-ils différents de ceux de n'importe quel groupe guerrier saharien puissant ?

Quatrième point. En suivant toujours les visions locales, Bonte évoque l'émirat des Idawish au Tagant, au sud de l'Adrar. Certes, l'évocation est très rapide et concerne plutôt les luttes politiques entre les groupes guerriers du Tagant et l'Adrar. Cependant, ayant travaillé longuement sur cette question (Villasante-de Beauvais 1995, 1998), je voudrais lever quelques malentendus. En fait, la lignée de chefferie des Idawish, d'origine Lamtûna, n'est pas placée chez les Ahl Swayd Ahmed (p. 51, 83), mais dans la lignée plus ancienne des

Ahl Muhamad Shayn⁷. Les Idawish se sont séparés en deux factions segmentaires devenues autonomes (Abakâk et Shratit) dans les années 1820-1830 ; après cette date on ne peut plus parler d'« émirat du Tagant », ce n'est que dans les récits locaux que cette idée peut faire jour et dans les discours officiels. D'autre part, Bonte cite un chef des Abakâk (Bakkar ould Swayd Ahmed, m. 1905), qui a joué, en effet, un rôle important dans les luttes contre l'occupation coloniale. Mais il est déplacé de considérer qu'il était un « émir », le dit émirat du Tagant n'existait plus depuis 1829. Cela même si les Français considéraient - parce qu'ils avaient besoin d'interlocuteurs -, que Bakkar était encore émir pendant un temps, avant de lui donner le simple titre de chef des Abakâk (Villasante-de Beauvais 1998 : 51). Bref, le besoin d'affirmer l'existence des « quatre émirats » ayant à leur tête des « émirs » aux pouvoirs absolus, semble influencé par certaines idées historiques héritées du passé, mais aussi liées à des besoins politiques présents.

Le livre tente ainsi de présenter une ethnohistoire, c'est-à-dire, une *histoire de peuple* comme s'il s'agissait d'une *histoire vraie* (Ferro 1994) et les travaux et débats actuels qui remettent en question les hypothèses avancées sont passés sous silence (Villasante-de Beauvais 1995, 1997, 1998, Cleaveland 1995, Taylor 1996, Bhrane 1997).

Mariella VILLASANTE CERVELLO

Références citées

- 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.
- CLEAVELAND Timothy, 1995. « Becoming walati : Social Identity in a Saharan Town ». Ph.D thesis, Northwestern University.
- FERRO Marc, 1994. *Histoire des colonisations. Des conquêtes aux indépendances, XIII^e-XX^e siècle*. Seuil.
- IBN Khaldun, *Al-Muqaddima*, 1997. Traduction de V. Monteil. Paris, Simbad.
- SEARING James F. 1988. « Aristocrats, Slaves and Peasants : Power and Dependency in the Wolof States, 1700-1850 », *International Journal of African Historical Studies*, 21 : 475-503.
- 1993, *West African slavery and Atlantic commerce. The Senegal River valley, 1700-1860*. Cambridge, Cambridge University Press.

7. Le lignage de chefferie des Idaw'ish est issu des Ahl Muhammad min Huna, descendants du chef almoravide Yahya banu Umar. Leur puissance politique s'affirme à partir de 1761 avec Muhammad Shayn ould Bakkar, mort en 1788. Après des guerres factionnelles, Muhammad ould Muhammad Shayn assume la chefferie des Idaw'ish en 1794. À sa mort en 1821, la *qabila* se divise durablement en deux ensembles politiques autonomes. La puissance politique des Idaw'ish eut donc une courte durée, quarante années, et deux chefs guerriers et religieux à la fois, Muhammad Shayn et son fils Muhammad. À la mort de ce dernier, son fils Swayd Ahmed revendique l'héritage politique du père. Mais en fait il fut seulement chef reconnu des Abakâk, et meurt en 1829. Après de longues luttes, un fils de Swayd Ahmed, Bakkar, assume la chefferie de cette branche des anciens Idaw'ish, et meurt en combat contre les français en 1905.

- TAYLOR Raymond, 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.
- NORRIS Harris T., 1986. *The Arab Conquest of the Western Sabara. Studies of the historical events, religious beliefs and social customs which made the remotest Sabara a part of the Arab World*. Longman, Librairie du Liban (10 photos, 6 cartes).
- VEYNE Paul, 1971. *Comment on écrit l'histoire. Essai d'épistémologie*. Paris, Seuil.
- VILLASANTE-DE BEAUVAIS Mariella, 1995. « Solidarité et hiérarchie au sein des Ahl Sidi Mahmūd. » Essai d'anthropologie historique. Thèse nouveau régime en ethnologie et anthropologie sociale. Paris, EHESS, 4 vols.
- 1997. « Genèse de la hiérarchie sociale et du pouvoir politique *bidân* », *Cahier d'Études africaines*, 147, XXXVII : 587-633.
 - 1998a. *Parenté et politique en Mauritanie. Essai d'anthropologie historique. Le devenir contemporain des Ahl Sidi Mahmūd*. Paris, L'Harmattan.
 - 2000a. « La question des hiérarchies sociales et des groupes serviles chez les *Bidân* de Mauritanie », in M. Villasante-de Beauvais (éd.), *Groupes serviles au Sabara. Approche comparative à partir du cas des arabophones de Mauritanie*. Paris, CNRS-Éditions : 277-322.

Roger BOTTE (sous la direction de), *Journal des africanistes*, tome 70, Fasc. 1-2, 2001, *L'ombre portée de l'esclavage. Avatars contemporains de l'oppression sociale*, Paris, Société des africanistes, 413 p.

Cette livraison du *Journal des Africanistes*, publiée en février 2001, est centrée sur le problème de l'esclavage ancien et moderne. Elle est constituée de quinze articles, dont une longue introduction de Roger Botte, qui a dirigé ce numéro spécial. Sur un total de 413 p., 337 concernent le thème de l'esclavage. Cet ensemble plutôt hétéroclite, présenté à tort comme un « premier état des lieux » sur la question (p. 8), mêle dans le même espace de réflexion et sans aucune précaution conceptuelle des discours de militants et de chercheurs sur un thème fort délicat. En fait, ce n'est pas tant le mélange des genres qui pose problème – encore faudrait-il en fonder les raisons – mais plutôt la manière peu rigoureuse et improvisée d'aborder un thème si complexe, dans le cadre d'une revue de sciences sociales.

D'autre part, aucune explication cohérente n'est donnée sur le choix de présenter une « large variété de cas empiriques », dans des sociétés aussi éloignées culturellement, politiquement et juridiquement que la France, le Sénégal, Madagascar, le Niger, le Bénin, la Mauritanie ou la Côte d'Ivoire. Peut-on comparer, mettre sur le même plan, des sociétés aussi dissemblables en invoquant le fait que le « dénominateur commun » est « l'esclavage » ? Cela alors même que ce terme n'est défini conceptuellement nulle part dans cet ouvrage ? Est-ce que des euphémismes comme « phénomène de l'esclavage », « fléau social » ou « esclavage moderne », peuvent être considérés comme des notions analytiques ? Est-ce qu'on peut traiter de l'esclavage chez les *Soninké* de Paris, chez les mineurs en France et au sein de certaines sociétés africaines, de l'exploitation des fillettes en Côte d'Ivoire, du fait esclavagiste en Guyane, de la mémoire de la traite au Bénin, et des castes au Sénégal sans prendre aucune précaution théorique et méthodologique ?

Cette question nous intéresse de près car, avec une équipe de douze historiens et anthropologues, nous avons travaillé sur le thème des *formes extrêmes de dépendance* [notion forgée par G. Condominas, 1998] dans les cas des sociétés arabophones [*bidân*] de Mauritanie, *wolof* du Sénégal et touarègue du Niger : *Groupes serviles au Sahara. Approche comparative à partir du cas des arabophones de Mauritanie* (M. Villasante-de Beauvais, dir., CNRS, Paris, 2000). L'analyse approfondie de ces sociétés nous a amenés à la conclusion que les formes extrêmes de dépendance sont largement répandues au Sahara dans un cadre marqué par la hiérarchie sociale. C'est à partir de la hiérarchie que nous pouvons comprendre le développement et le maintien des groupes serviles, selon diverses modalités, dans le monde contemporain. Cela implique que les situations d'exploitation de la force de travail dans un cadre occidental, marqué par l'individualisme et l'égalité sociale comme valeurs holistiques [Dumont, *Homo hierarchicus*, 1966], sont complètement différentes des formes extrêmes de dépendance que l'on trouve en Afrique.

Il semble nécessaire de commencer par une critique du texte introductif écrit par Roger Botte qui reprend en grande partie un article antérieur « Rimaybe, Harâtin, Iklan : les damnés de la terre, le développement et la démocratie » [in André Bourgeot, *Horizons nomades en Afrique sabélienne*, Karthala, 1999 ; voir mon compte-rendu in *Annuaire de l'Afrique du Nord* 1999). La principale nouveauté du texte de 2001 est la présentation des travaux inclus dans ce numéro spécial du *Journal des Africanistes*.

L'occultation du phénomène de l'esclavage

La première idée avancée par Botte est celle de « l'occultation du phénomène de l'esclavage » (7-9 et 1999 : 55-56). Il part du « constat que l'esclavage ou l'ancien esclave est un acteur quasiment invisible dans le paysage africain contemporain, un impensé ou un « point aveugle » de la recherche en sciences sociales » (p. 8). Et d'ajouter « il s'agit donc de le rendre visible à la manière des *gender studies*... » (*ibidem*). Mais est-il possible de croire que l'on n'a jamais entrepris des travaux semblables dans le champ des recherches internationales ? Depuis quand doit-on se cantonner à la prise en compte des seuls travaux français ou francophones pour établir un « bilan » ? De toute évidence, Botte ignore qu'un grand nombre de recherches et de publications sur l'esclavage endogène et sur le commerce des esclaves sont menées dans les pays anglophones, mais aussi en France, où ont été publiés deux volumes contenant quatre-vingt contributions sur le thème de *De la traite à l'esclavage* en 1988 (*Actes du colloque international sur la traite des Noirs*, Nantes 1985). Des maigres titres cités par Botte, seuls les travaux de J.-P. Olivier de Sardan représentent des analyses approfondies sur le thème [*Quand nos pères étaient captifs*, 1976, et *Les sociétés songbay-zarma. Chefs, guerriers, esclaves, paysans*, 1984]. Des bilans aussi sommaires sont présentés sur la production africaine et maghrébine, et de déclarer que la Mauritanie est le seul pays où des chercheurs africains se sont préoccupés de la question (p. 9). Mais les études citées se limitent à : deux mémoires de maîtrise (Ould Ahmed, 1983 ; Kamara, 1993), un mémoire de DEA (Ould Saleck, 1994), un article de journal (Ba Boubacar Moussa et Mohamed Ould Mouloud, 1997) et un court article de Ould Cheikh, paru dans le livre *Nomades et commandants* publié par Bernus, Boilley et Triaud en 1994. Enfin, son bilan sur le

Maghreb se borne à un article sur le Sud tunisien de Bédoucha (1984) ; alors que parmi les dernières publications importantes, il faudrait au moins citer le livre de Mohammed Ennaji, *Soldats, domestiques et concubines. L'esclavage au Maroc au XIX^e siècle* [Préface de E. Gellner, Casablanca, 1997. Voir mon compte-rendu ci-après].

Le procès contre les anthropologues

Le thème de « l'occultation du phénomène de l'esclavage » est repris une dizaine de pages plus loin sous forme de procès à l'encontre de la majorité des « anthropologues » accusés d'analyser les sociétés africaines à partir d'une histoire fondée sur les représentations des « producteurs patentés de la mémoire sociale » : les groupes dominants, les spécialistes. Ce qui disqualifie les anciens esclaves (p. 21-22). Cependant, aucune source n'est citée pour appuyer ces opinions. On dira simplement qu'il n'y a aucune raison méthodologique pour évincer les spécialistes et les élites, des recherches sur l'histoire d'une société, mais qu'il est clair que les études sur l'esclavage doivent tenir compte des discours des groupes serviles et des groupes libres *et nobles*, seule démarche qui permet une approche distanciée du problème. Aussi les affirmations hâtives de Botte sur le fait que la « figure de l'esclave est muette » et que le discours académique méconnaît la communauté servile (p. 25) semblent exagérées.

Botte prétend que le Colloque sur l'esclavage organisé à Antananarivo, Madagascar, en 1996, « reste à ce jour une initiative scientifique unique » (p. 9) C'est oublier qu'en juillet 1985 plus de 80 personnalités, représentant vingt-et-une nations, ont participé au Colloque international sur la traite des Noirs, organisé par l'Université de Nantes [Voir *De la traite à l'esclavage du I^{er} au XVIII^e siècle*, 1988] dont on citera, dans le premier volume : Georges Niamkey Kodjo (« Razzias et développement des États du Soudan occidental »), François Renault (« Problèmes de recherche sur la traite transsaharienne et orientale en Afrique »), Boubacar Barry (« Traite négrière et esclavage interne en Sénégambie au XVIII^e siècle »), Jean Boulègue (« L'expression du refus de la traite négrière dans les sociétés sénégalaises (XVII^e-XVIII^e siècles) »), Jean Suret-Canale (« De la traite à l'aristocratie négrière : les Walsh-Serrant »), J.-M. Deveau (« L'Afrique occidentale vue par les négriers Rochelais »). Mais aussi, dans le deuxième volume : Josette Fallope (« Contribution de Grand Lahou au peuplement afrocaribéen (Guadeloupe-Martinique), Boniface Obichere (« Slavery and the Slave trade in Niger Delta cross River Basin »), Catherine Coquéry-Vidrovitch (« Traite négrière et démographie »), H. S. Klein, J.J. Henry et C. Garland (« The allotment of Space for African slaves aboard 18th century slave ships »), Gervase Clarence-Smith (« La traite portugaise et espagnole en Afrique au XIX^e siècle »), Hubert Gerbeau (« Fabulée, fabuleuse, la traite des Noirs à Bourbon au XIX^e siècle »), Gérard Prunier (« La traite soudanaise (1820-1885) »), Philip Curtin (« Africans at home and abroad »), et enfin Denise Bouche (« Les villages de liberté en Afrique noire française : un aspect de l'humanitarisme à la fin du XIX^e siècle »).

Parmi les travaux anglophones récents, citons en particulier l'historien Martin Klein qui est l'un des plus fertiles chercheurs sur le thème pour l'Afrique de l'ouest [*Islam and Imperialism in Senegal : Sine-Saloun 1847-*

1914, Edinburgh, 1968 ; « Servitude amongst the Wolof and Sereer of Senegambia », in Suzanne Miers & Igor Kopitoff (eds.), *Slavery in Africa*, Madison, 1977 ; « The Impact of the Atlantic Slave Trade on the Societies of the Western Sudan », *Social Science History*, 1990, 14 : 2 : *Breaking the Chains. Slavery, Bondage and Emancipation in Modern Africa and Asia*, Madison, 1993. Et son dernier ouvrage, *Slavery and Colonial Rule in French West Africa*, 1998.

Parmi les études générales sur l'esclavage et le commerce d'esclaves en Afrique, citons : Evsey D. Domar, « The Causes of Slavery or Serfdom : A Hypothesis », *Journal of Economic History*, 30, 1970 : 18-32. Paul Lovejoy & Steven Baier, « The Desert-Side Economy of the Central Sudan », *International Journal of African Historical Studies*, 8, 4, 1975 ; Paul E. Lovejoy, *Transformations in Slavery: A History of Slavery in Africa*, Cambridge, 1983 ; James Webb, « Shifting Sands : An Economic History of the Mauritanian Sahara, 1500-1850 », thèse, Johns Hopkins University, 1984 ; Richard L. Roberts, *Warriors, Merchants, and Slaves : The State and Economy in the Middle Niger Valley, 1700-1914*, Stanford, 1987. Pour une vision plus large de la question voir Moses Finley, *Ancient Slavery and Modern Ideology*, New York, 1980.

Citons aussi les auteurs du livre *Groupes serviles au Sahara. Approche comparative à partir du cas des arabophones de Mauritanie* (CNRS-Éditions, 2000), Villasante-de Beauvais (dir.) : James Searing (« Aristocrates, esclaves et paysans : pouvoir et dépendance dans les États wolof, 1700-1850 »), James Webb (« L'échange commercial de chevaux contre esclaves entre le Sahara occidental et la Sénégambie, XVII^e-XIX^e siècle »), Raymond Taylor (« Statut, médiation et ambiguïté ethnique en Mauritanie précoloniale (XIX^e siècle) »), Benjamin Acloque (« Embarras de l'administration coloniale. La question de l'esclavage au début du XX^e siècle en Mauritanie »), Ann McDougall (« Un monde sans dessus dessous : esclaves et affranchis dans l'Adrar mauritanien, 1910-1950 »), Olivier Leservoier (« Les hrâtin et le Fuuta Tooro, XIX^e-XX^e siècle : entre émancipation et dépendance »), U.P. Ruf (« Diguettes, barrages, bétail : les enjeux de l'émancipation des *brâtîn* et des *'abid* en Mauritanie centrale »), Meskerem Brhane (« Histoires de Nouakchott : discours des *brâtîn* sur le pouvoir et l'identité »), Hélène Claudot-Hawad (« Captif sauvage, esclave enfant, affranchi cousin. La mobilité statutaire chez les Touaregs »), G. Boëtsch & J.N. Ferrié (« De la modernité paradoxale du point de vue d l'anthropologie physique sur les groupes serviles du Sahara »), et M. Villasante-de Beauvais, « La question des hiérarchies sociales et des groupes serviles chez les *Bidân* de Mauritanie ». En supplément Caro Baroja (« Hiérarchies sociales et esclaves noirs au Sahara espagnol, 1952-1953 »).

Sur les études de genre dans le cadre de l'esclavage, voir : Martin Klein, « Women and Slavery in the Western Sudan », in Claire C. Robertson & Martin Klein (eds.), *Women and Slavery in Africa*, Madison, 1983 ; Paul Lovejoy, « Concubinage in the Sokoto Caliphate (1804-1903) », in *Slavery and Abolition*, 11, 1990 : 158-189.

Sur les estimations démographiques, voir Martin Klein « Slavery, The Slave Trade, and Legitimate Commerce », *Études d'histoire africaine*, 2, 1970 ; David Richardson, « Slave Exports from West and West-central Africa, 1700-1810 : New estimates on volume and distribution », *Journal of African History*, 30, 1989 : 1-22.

Sur la société *wolof* et *sereer*, on peut lire les travaux de Boubacar Barry, *La Sénégambie du XV^e au XIX^e siècle. Traite négrière. islam et conquête coloniale*, Paris, 1988. Ouvrage dans lequel on trouvera une critique des positions de Philip Curtin. Aussi : Abdoulaye Bara Diop, *La société wolof : tradition et changement. Les systèmes d'inégalité et de domination*, Paris, 1981. Et Rokhaya Fall, « Le royaume de Bawol du XVI^e au XIX^e siècle. Pouvoir Wolof et rapports avec les populations Sereer », thèse de 3^e cycle, Université de Paris I, 1983. Voir aussi les travaux de James Searing (University of Illinois), qui travaille depuis des nombreuses années sur la hiérarchie dans la société *wolof* [voir son article dans notre livre *Groupe serviles au Sahara*, 2000], mais qui reste inconnu en France [voir son article « Blancs et Noirs à la frontière du désert mauritanien » dans ce volume, et mon compte-rendu de son livre *West African Slavery and Atlantic commerce. The Senegal river valley, 1700-1850*, 1993, dans la prochaine livraison de l'Annuaire].

Des études historiques sur la hiérarchie et l'esclavage dans les sociétés *mandingue*, ou *mandé*, ont été effectuées par : François Manchuelle, « Slavery, Emancipation and Labour Migration in West Africa : The Case of the Soninke », *Journal of African History*, 30, 1989. Voir aussi : John William Johnson, *The Epic of Son-Jara : A West African tradition*, Bloomington, 1986. Et David C. Conrad, *A State of Intrigue : The Epic of Bamana Segu according to Tayiru Banbera*, Oxford, 1990.

« Déconstruire l'unité du monde servile »

D'après Botte, l'objectif visé dans cette livraison est de « déconstruire dans le champ scientifique l'unité imaginaire d'un "monde servile" supposé soumis à des règles d'identité et d'homogénéité », ajoutant que les points de vue africains ou malgaches sont privilégiés pour « mieux saisir les logiques du dedans, et enfin qu'un des points forts de ce numéro est l'association de chercheurs et de militants des droits de l'homme ; enfin, toujours sans donner aucun contenu au terme « esclavage », il affirme qu'il semble utile d'inclure dans la réflexion les « castes » (p. 10). Tout cela est assez confus. On ne sait pas en effet à quelles sources il fait référence lorsqu'il parle de l'unité du monde servile, mais cela ne l'empêche pas de reprendre cette même idée à son compte plus tard, lorsqu'il parle de « monde servile » (p. 26) ou de l'« esclavage africain » (p. 29). Ainsi, en dernière instance, et à la manière des auteurs coloniaux, Botte défend une vision fixiste et rigide du « phénomène de l'esclavage » : il parle ainsi de « recomposition perpétuelle » du lien social par le biais des mariages endogames (p. 11), qu'il qualifie « d'apartheid social ». Des amalgames conceptuels on ne peut moins rigoureux.

Dans notre livre collectif, notre point de départ conceptuel est l'inclusion de ce que nous appelons avec Georges Condominas (1998), les « formes extrêmes de dépendance », dans la hiérarchie globale des sociétés sahariennes et sahéliennes. Il est ainsi erroné de continuer à penser que « l'esclavage » - c'est-à-dire la soumission extrême des hommes par d'autres hommes et leur mise en vente -, peut continuer à être étudié en isolat, comme s'il existait en dehors d'un système hiérarchique matériel et symbolique, sujet à des transformations dans le temps, qui lui donne forme selon les périodes historiques analysées. De ce point de vue, il est évident que les

diverses formes de servilité ont des contours fort hétérogènes selon les sociétés, l'espace et le temps dans lesquels elles apparaissent. Une distinction cruciale que nous avons établie concerne ainsi les formes extrêmes de dépendance endogène - ou esclavage domestique - en Afrique, et le commerce atlantique d'esclaves qui relève d'un type différent d'asservissement.

« *Les obstacles à l'étude du monde servile* »

Plusieurs obstacles existeraient, d'après Botte, à l'étude du *monde servile*. Il considère ainsi que certains thèmes ou institutions seraient rejetés par les « esprits occidentaux » et « africains contemporains » en tant que « manifestations par excellence du primitivisme » : l'esclavage, les sacrifices humains, le cannibalisme et la sexualité (p. 26). Mais l'auteur doit confondre les époques, car si au temps colonial ce type de travaux était encore rare, depuis les années 1980, on vient de le voir, des recherches importantes se font dans tous ces domaines ; cela même si certaines sociétés restent moins connues que d'autres, par exemple, les sociétés du Proche-Orient.

Le deuxième obstacle évoqué par Botte considère qu'étant donné que le marxisme a contribué à l'émergence des études sur l'esclavage en Afrique, ces études subissent aujourd'hui une « disqualification épistémologique » (p. 27). Évidemment, l'auteur ne parle ici que de la situation française, car la recherche anglosaxonne est peu redevable des apports théoriques marxistes. Ceci dit, il est vrai que les travaux de Claude Meillassoux ont influencé pendant longtemps les études sur l'esclavage en France ; et qu'on a mis du temps pour critiquer ses positions idéologisantes qui se reflètent, par exemple, dans son hypothèse de l'exclusion des esclaves de la parenté de la société à laquelle ils sont incorporés. Des idées qui collent bien avec les idées raciales de certains auteurs marxistes - il faut séparer racialement les dominants des opprimés -, mais qui sont étrangères à la réalité observable en Afrique ; ici ce sont les métissages qui priment, tous statuts confondus [Voir Searing et Villasante-de Beauvais in *Groupes serviles au Sabara*, 2000].

Troisième obstacle, le silence des chercheurs français sur la traite négrière, l'esclavage dans les Caraïbes, la colonisation et la décolonisation (p. 27-28). Une sorte d'« inconscient collectif » les aurait empêchés de travailler sur ces thèmes, débouchant sur « l'amputation de l'esclavage africain du champ scientifique ». Mais on a déjà parlé du colloque de Nantes de 1985, qui contredit de manière patente cette affirmation par Botte. Un *Livre Noir du Colonialisme* est actuellement sous presse, sous la direction de Marc Ferro, avec la collaboration d'une quinzaine d'auteurs français ou francophones.

Le quatrième obstacle cité par Botte concerne les Africains. Après avoir évoqué le « singulier manque de curiosité des créateurs africains (écrivains, dramaturges, plasticiens, cinéastes) à l'égard de la violence esclavagiste sur le continent (p. 32-33), il s'attaque aux universitaires africains. Et il déclare ensuite que l'attitude la plus répandue des chercheurs est de nier « catégoriquement l'existence d'un esclavage africain endogène », d'autres chercheurs érigeaient en vérités des traditions orales anti-esclavagistes, et enfin d'autres refuseraient d'analyser le colonialisme comme une conséquence de la traite (p. 33-34). Bien évidemment, aucune source n'est citée

pour justifier ces déclarations hâtives. La lecture du livre *Myth, Literature and the African World* [Cambridge University press, 1976], de Wole Soyinka, dramaturge, poète et essayiste, prix Nobel de Littérature en 1986, Professeur de littérature à l'Université de Ife (Nigeria), donne un aperçu brillant des grands thèmes littéraires en Afrique, dont l'esclavage, les colonisations et les traditions mythologiques. Soyinka propose également une excellente critique des idéologies de la Négritude, forgées sur des bases raciales et racistes par des écrivains tels que Léopold Senghor, Aimé Césaire et Léon-Gontran Damas. Depuis une vingtaine d'années, les recherches des Africains sur l'histoire africaine sont très fertiles, aussi bien dans les anciennes colonies françaises, que dans les colonies anglo-saxonnes, allemandes et belges.

En reprenant une idée avancée par certains historiens révisionnistes, Botte écrit à la fin de son texte que les mouvements religieux réformistes du XIX^e siècle, tels ceux de Umar Tall, de Sokoto ou de Samori, peuvent être considérés comme des « entreprises négrières et esclavagistes » (p. 34). Ce qui est très éloigné des faits. En effet, l'historien James Searing (1993) a montré que les sources de ces affirmations sont des rapports coloniaux français qui mentionnent qu'environ 10 000 esclaves passèrent par Médina en 1889, et un autre qui estime que 60 000 esclaves par an étaient exportés du Kaarta [Mali actuel] au fleuve Sénégal. Or, il y a des bonnes raisons d'être sceptiques sur ces chiffres : il s'agissait de rapports écrits à des fins politiques qui employaient la rhétorique coloniale sur la barbarie des Africains razzieurs d'esclaves [voir mes notes de lecture sur le livre de Searing dans la chronique Mauritanie].

Les études sur la Mauritanie : idéologisation et militantisme

En reprenant les idées présentées dans son article de 1999, Roger Botte affirme que la communauté d'anciens esclaves arabophones est majoritaire en Mauritanie (p. 8), et propose un dossier de quatre articles sur ce pays, incluant les sociétés *halpulaar'en* et *soninké* pour « remettre dans son contexte global l'habituel et réducteur face à face Maures/Harâtin » (p. 10). Or, il faudrait savoir : si les « anciens esclaves » *brâtîn* sont majoritaires, alors les minorités négro-africaines ne peuvent pas représenter un « contexte global ». En réalité les connaissances de R. Botte sur la Mauritanie paraissent assez fragmentaires. Par exemple, il affirme qu'en Mauritanie : « [des] affranchis depuis des générations ne sont toujours pas considérés comme des ingénus, tels les descendants d'anciens esclaves (*nânma*) du temps de l'imam almoravide Abu Bekr ibn Umar (mort en 1676) qui ne voient toujours pas leur état antérieur entièrement oblitéré. » (p. 12)

Il est rare d'accumuler autant d'affirmations erronées dans un aussi court paragraphe. L'affranchissement des esclaves dans les contrées sahariennes est antérieur à l'islam, aussi fait-on appel couramment à l'*urf* [coutume] et à la *sbari'a* [règle islamique] pour l'établir, selon diverses modalités. Il n'y a donc pas lieu de comparer ce type d'affranchissement avec les lois qui régissaient la Rome antique, dans laquelle les « ingénus » étaient détachés de leurs anciens maîtres et déclarés « hommes libres ». Le système romain était, comme nous le savons, particulièrement strict et les termes de classificatoires utilisés lui sont propre. Deuxième erreur, Bûbakar ibn Amar – selon la trans-

cription habituelle – était l'un des deux chefs légendaires du mouvement politico-religieux almoravide du XI^e siècle – l'autre était Yusuf ibn Tashfin. Ni l'un ni l'autre ne reçurent jamais le titre de « *imam* », réservé à des chefs religieux dans un cadre étatique. Nous savons grâce à al-Bakri, que Bûbakar fut tué – par une flèche empoisonnée lancée par un *sudâni* selon la légende – en 1070. Troisième erreur, nulle part dans les régions sahariennes il est possible de trouver des hommes soumis ou non au statut servile qui puissent « revendiquer » des ancêtres vivant au XI^e siècle. Le terme « *nâ'ma* » désigne chez les *Bidân* l'esclave qui est né dans la maison des maîtres, alors que ceux acquis par la capture ou l'achat sont dits « *terbîa* » (Villasante-de Beauvais 2000 : 295).

En exprimant des visées légalistes, Botte se demande à deux reprises (1999 : 56-58, 2001 : 10-11), pourquoi malgré l'abolition de l'esclavage, celui-ci persiste, notamment en Mauritanie ? Mais comment peut-on espérer qu'une simple loi anéantisse des systèmes hiérarchiques forgés depuis plusieurs siècles, dans un cadre global marqué par l'inexistence d'un seul État de droit dans toute l'Afrique et le Proche-Orient ?

Une autre idée reprise dans ce texte est celle de la fixité des statuts sociaux, de l'enracinement dans le sang et dans la race de la servilité. D'après Botte, « la quasi totalité des articles montre que des identités s'héritent d'une génération à une autre » (p. 11). On ne pourrait donc espérer aucun changement dans le temps ? Et de généraliser hâtivement en disant que « certaines sociétés semblent d'ailleurs totalement incapables de réformer leurs vues traditionnelles en y intégrant des valeurs sociales nouvelles » (*ibidem*), l'exemple qu'il donne concerne l'article sur les *Soninké* de Paris, cas d'une communauté immigrée, non intégrée à la société française, et désirant conserver des privilèges anciens. Cet exemple singulier devient bientôt général et la société *soninké* est taxée « d'incapable » ! Les idées raciales de Botte trouvent un terrain de prédilection dans le cadre des alliances matrimoniales. En parlant toujours du cas *soninké*, il indique que la « rémanence de stigmates est fondée sur le préjugé biologique » (p. 11-12). L'idéal d'isogamie, courant dans plusieurs sociétés africaines et proche-orientales, est ainsi confondu avec des préjugés racistes typiquement européens.

Dernier point. Botte évoque encore une fois les mouvements de défense des groupes serviles, notamment SOS-Esclaves en Mauritanie, et Timidria au Niger (pp. 13 et 15, 1999 : 68-72), en apportant des informations fausses et tendancieuses. Il reprend ainsi à son compte la propagande qui prétend que Timidria « regrouperait près de 200.000 anciens esclaves des Touaregs » (p. 15), alors qu'il s'agit d'un mouvement fantôme, créé de toutes pièces par l'État nigérien dans le but évident d'affaiblir les positions politiques des Touaregs, tous statuts sociaux confondus, qui ont mené une nouvelle rébellion dans les années 1990 [Voir *Annuaire* 1999 : 423].

Le classement racial adopté par Botte est réaffirmé lorsqu'il reprend à son compte la distinction coloniale entre « Maures blancs » et « arabes » d'un côté et « négro-africains » – auto désignation issue des idées de la Négritude – mauritaniens de l'autre (p. 26). Le même schéma simpliste est adopté pour diviser le peuple touareg en « Touaregs noirs » et « Touaregs blancs » ou « bleus » (p. 15), et pour détourner les propos d'un chercheur – Lina Brock – pour parler de « société esclavagiste touarègue » (p. 23). Des révisions de

l'histoire sont proposées, directement empruntées à Timidria, lorsque Botte déclare que Kaosen, chef de la révolte anti-coloniale, ainsi qu'autres chefs – Tegama, Kodogo et Fihrun – seraient membres de la « communauté touarègue noire », assertion qui dément donc la thèse de la domination éternelle des « noirs » par les « blancs » ! On patauge dans l'absurde.

Je ne pourrai pas traiter les quatorze articles restants de manière détaillée, mais tenterai de donner un aperçu général en les groupant selon les thèmes abordés.

*La question des « castes » et de mariages endogames
[chez les Soninké et chez les Halpulaar'en [Tukolor et Fulbe (Peuls)]*

Yaya Sy, docteur en anthropologie [Paris V, 1997], traite de « L'esclavage chez les Soninkés : du village à Paris » (p. 43-69). Son analyse se fonde sur l'hypothèse de l'insertion totale de la société *soninké* dans le système de castes (p. 43). En Afrique de l'ouest, celles-ci sont définies par « la pureté, la professionnalisation et l'endogamie », mais contrairement à l'Inde, dit-il, il existe « une certaine permissivité des mariages transversaux », établis « entre deux individus appartenant à des castes différentes » (*ibidem*). Un autre texte écrit par Penda Mbow, politologue à l'Université de Dakar, est entièrement centré sur le thème « Démocratie, droits humains et castes au Sénégal » (p. 71-91). Elle présente ainsi un « plaidoyer » pour l'égalité des « castés » dans son pays, sans mentionner pour autant les esclaves ou anciens esclaves.

Cette manière d'approcher la hiérarchie dans la société *soninké* et dans la société *wolof* dominante au Sénégal, comme si elle avait des traits exactement comparables à l'Inde, est très peu rigoureux. Il est vrai qu'en Afrique le langage importé par les coloniaux, et le terme « caste » en particulier, est utilisé pour désigner des groupes de métier. Mais cela n'implique pas son emploi dans le cadre académique. En suivant Dumont, on reconnaît l'existence de « castes » [*jati*] réparties dans quatre ordres [*varna*] seulement en Inde. Aussi, en Afrique, et ailleurs dans le monde, manque un trait central de la société indienne, le principe du pur et de l'impur, issu de la cosmologie et présent dans tous les aspects matériels et symboliques des Indiens.

Yaya Sy présente un tableau détaillé des diverses catégories d'esclaves et d'affranchis chez les *Soninké* du Mali, de Mauritanie et du Sénégal, insistant sur la fixité des statuts serviles, et en adoptant, lui aussi, l'idée de Meillasoux qu'ils sont placés hors de la parenté (p. 48). Mais l'essentiel de son propos est de décrire comment les *Soninké* immigrés en France depuis les années 1950, tentent de reproduire le système hiérarchique de leurs bleds d'origine. En particulier l'endogamie matrimoniale, l'exclusion des esclaves de la prière des morts, leur exclusion de la prière devant la communauté, et enfin leur exclusion (relative) de la propriété de la terre. Plusieurs cas, parfois tragiques, de défense de l'endogamie matrimoniale par les membres nobles de cette communauté d'immigrés à Paris sont décrits avec luxe de détails. Une seule réflexion nous vient à l'esprit à la lecture de ces tristes faits, c'est l'absence totale d'intégration, et la reproduction, anachronique à Paris, de pratiques sociales locales. Cependant, l'auteur ne propose pas d'explication à cette situation hormis l'absence de volonté politique des pays où les « castes » et les esclaves existent toujours.

Penda Mbow aborde le problème des « castes », sans attribuer aucune définition à ce terme, qu'elle doit supposer évident pour tout le monde. Le but central de son article est de dénoncer la situation de mépris et d'humiliation des « castés » du Sénégal. Elle dénonce aussi bien les intellectuels que les politiciens. Le cas ne concerne pas seulement le Sénégal mais la plupart des pays sub-sahariens, avec des nuances notables. Dans sa tentative de donner une explication historique à la naissance des « castes », elle reprend les thèses discutables de Cheikh Anta Diop et avance que les « castes » en « Afrique noire » ont une « origine égyptienne » (p. 81). Et de continuer à broder sur des écrits de Yoro Dyao, un historien traditionnel *wolof* qui fut éduqué à l'*École des otages* créée par Faidherbe en 1856 (Searing 1993 : 203). Elle écrit ainsi :

« On peut appréhender l'origine des castes au Soudan occidental à partir de l'hypothèse développée par Yoro Dyao sur la caste des Ñoole, ces « bouffons », constituée biologiquement, et qui serait née au cours de l'émigration Jaa-Ogo partie de l'Égypte » (p. 81).

Curieusement, cette universitaire ne cite pas les travaux de James Searing sur la société *wolof* ancienne, ce qui lui aurait été d'un grand secours dans ses tentatives pour comprendre la place des groupes de métier dans sa propre société. Enfin, on trouve plusieurs propositions étranges dans ce texte, dont voici quelques exemples : la bourgeoisie européenne existait au Moyen Âge (p. 84) ; « l'adaptation de l'islam au système des castes est en contradiction avec ses principes égalitaires » (p. 87) ; « la culture africaine est figée. Elle est seulement capable de saisir des apports extérieurs et des adapter » (p. 88) ; « on note la prédominance de castés dans les filières scientifiques (...) ce phénomène peut s'expliquer par l'existence d'un esprit scientifique chez les castés de métier » (p. 88). Sans commentaires.

L'esclavage des mineurs en France et en Côte d'Ivoire

Céline Manceau Rabarijaona, coordinatrice juridique du Comité contre l'esclavage moderne, aborde le thème de « L'esclavage domestique des mineurs en France » (p. 93-103). Elle considère que « dès lors qu'il est objet de transaction, la frontière entre travail et esclavagisme est souvent franchie » (p. 93). On objectera à cette vision de choses de tenir compte seulement d'un critère, « la transaction », pour classer le travail des mineurs comme « esclavagiste ». Certes, on peut estimer qu'en France existent des systèmes d'exploitation de main-d'œuvre - mineure et adulte -, mais il s'agit d'un État de droit dans lequel l'esclavage, au sens statutaire de distinction entre hommes libres et hommes esclaves, est inexistant. Par ailleurs, même un discours militant ne devrait pas utiliser des raccourcis de langage courant pour dénoncer le travail des enfants.

La même confusion parcourt l'article de Mélanie Y. Jacquemin, « Petites nièces » et petites bonnes : le travail des fillettes en milieu urbain de Côte d'Ivoire » (p. 105-122), qui aborde l'exploitation des mineurs dans le cadre domestique. Or, sans qu'aucune définition conceptuelle ne soit proposée, ni sur l'esclavage, ni sur la surexploitation du travail domestique, elle conclue que dans le cas des « enfants domestiques », la multiplicité de situations ne permet pas de parler d'esclavage, alors que dans le cas de « trafic d'enfants »

on peut parler de « formes contemporaines d'esclavage » (p. 121). Des formes dont ignore tout et qui relèvent d'un qualificatif creux.

Le référent de l'esclavage à Madagascar et aux Caraïbes

Une politologue, Christiane Rafidinarivo, aborde le thème du « Référent de l'esclavage dans les représentations transactionnelles marchandes à Madagascar » (p. 123-144). Avec le langage propre des politologues, l'auteur tente de décrire comment la pratique de l'esclavage se mue en référent au cours du temps (p. 123). Apparemment, il s'agit d'avancer que les représentations serviles perdurent dans ce pays et sont observables dans le monde du « travail moderne », si on peut utiliser ce mot à Madagascar où le chômage est généralisé. Donc, « travailler pour soi est considéré comme un travail libre. [Alors que] être salarié est considéré comme une situation à fort potentiel de servilité » (p. 127). Mais en quoi cette manière de voir serait-elle spécifique à Madagascar ? Est-ce que l'usage des mots « [travailler] comme un esclave » est significatif, alors que l'expression existe dans de nombreuses langues ? La deuxième question avancée concerne le fait que dans ce pays il serait « anachronique » d'occulter les origines africaines d'une partie de la population (p. 133-135). Mais pourquoi un fait social concernant l'identité remaniée d'un peuple serait-il hors du temps ?

L'historien Serge Mam présente une étude de lecture intéressante sur « Les sociétés créoles des départements français d'Amérique et le fait esclavagiste : une laborieuse reconnaissance » (p. 145-171). Il tente de montrer que les sociétés créoles de la Guyane et des Antilles françaises (Martinique et Guadeloupe), ont choisi l'assimilation politique à la France et adopté la stratégie de l'oubli de « l'oppression esclavagiste au profit d'affirmations identitaires qui sur-valorisaient la culture française » (p. 145). Il présente une description du parcours identitaire de ces sociétés dont la grande majorité a choisi d'adhérer à la nation française, et une minorité [mais on ne sait pas le nombre] tente de revendiquer le passé esclavagiste comme partie intégrante d'une sorte d'identité globale créole. Apparemment l'auteur adhère à ces dernières idées portées par les mouvements nationalistes qui, pour s'opposer à l'idéologie de l'assimilation, puisent leurs référents dans l'idéologie de la Négritude (1955-1960), de la « créolité » (1960-1980), et de l'idée du peuple guyanais, incluant les Amérindiens et les Businenge (actuellement) (pp 160-161). Les informations sont intéressantes et bien présentées, mais elles laissent dans l'ombre au moins trois points importants. D'abord, on peut se demander comment un référent d'esclavage pourrait devenir une source identitaire positive dans ces sociétés qui, de toute évidence, ont fait un choix d'identité depuis 1848 (abolition de l'esclavage par la France) ? Deuxièmement, l'idéologie de la Négritude sert mal la cause nationaliste des « Noirs » car elle est un héritage de la colonisation, au sens où elle revendique les valeurs des Africains en termes de « race noire »⁸. Enfin, on peut rester stupéfaits de constater, encore une fois, que ces

8. Ce qui m'a mené à avancer qu'il s'agit d'une forme de racisme différentiel – qui revendique une différence raciale, placée comme supérieure, voir Villasante Cervello, in *Livre Noir du Colonialisme*, Marc Ferro (dir.), sous presse.

sociétés françaises des Caraïbes ne tiennent jamais compte de leur insertion régionale dans l'Amérique du Sud et dans l'Amérique centrale. De toute évidence, leur adhésion à la France est si totale qu'ils oublient où ils vivent. C'est probablement pour cela qu'en Amérique latine, on les considère comme des étrangers à leur terre.

La mémoire de la traite négrière au Bénin et au Togo

Nassirou Bako-Arifari, historien et anthropologue, aborde le thème de « La mémoire de la traite négrière dans le débat politique au Bénin dans les années 1990 » (p. 221-231). L'auteur se propose de « jeter un bref regard sur les enjeux, les acteurs, les perceptions et les termes du débat autour de l'esclavage », des sujets fort intéressants mais qui sont traités de manière trop rapide pour qu'on comprenne tous les fils du discours. Au XIX^e siècle, la société dahoméenne était constituée d'une classe bourgeoise composée de « négriers blancs » et des « esclaves affranchis de retour du Brésil » ; et d'une classe composée de « serviteurs locaux », en général des « esclaves ». Ces deux groupes serviles ont adopté des noms de famille portugais et, comme les « négriers », se sont christianisés (p. 221-222). La première élite post-coloniale sortit de la bourgeoisie. Plus loin on apprend que les « négriers » appartiennent au groupe ethnique Fon, et que les « victimes » d'esclavage sont Nago, Mahi et Aizo vivant au sud (p. 226, p. 230). On ne sait pas pourquoi, en 1993 l'UNESCO lance le projet de « La route de l'esclave » au Bénin. Et cela conduisant à un grand débat national sur la question de l'esclavage. En 1999 est organisé un « Sommet du pardon » au cours duquel les « Blancs » reconnaissent le « péché » commis contre la « race noire » qui en retour pardonne mais sans pour autant oublier (p. 224). L'auteur affirme cependant que les discours officiels sur l'esclavage représentent une stratégie utilisée par le régime à des fins politiques, de promotion touristique et de recherche de rente extérieure. En revanche, la mémoire de l'esclavage est présente dans les relations quotidiennes au sein desquelles les « victimes » actualisent une « culture de la méfiance » contre les ressortissants Fon du Nord (p. 230).

Kodjo Koffi, politologue, présente une courte note sur le thème de l'esclavage dans la politique du Togo actuel (p. 222-237). Difficile d'évoquer ce texte tant il est succinct et descriptif. On dira simplement que les esclaves domestiques de cette région étaient « intégrés dans les familles en position de cadets perpétuels » (p. 233). Les esclaves de la région d'Agouégan, sur le littoral béninois, devinrent des paysans libres en 1897, lorsque l'Allemagne établit sa colonie (p. 234). La question de l'esclavage est perçue comme honteuse. Mais les régimes en place l'utilisent pour créer l'image fautive d'un Togo divisé entre un Nord « acheteur » d'esclaves et un Sud « pourvoyeur d'esclaves ». Un clivage qui se perpétue en partie grâce aux cultes *vodus* qui ritualisent les mânes des ancêtres du « Nord » et du « Sud » (p. 236-237).

L'esclavage ancien et moderne au Soudan

L'écrivain Ahmed Bachir dit Bola, habitant à Paris, présente un article analytique très intéressant, agréablement écrit, nuancé et très bien documenté sur son pays, le Soudan (p. 197-220). Voici le déclenchement du débat actuel : en 1987, deux universitaires soudanais dénoncèrent la « résurgence »

de la pratique de l'esclavage au Soudan, ce qui provoqua un scandale et l'affirmation de trois positions. La première, constituée par des militants de gauche et de libéraux qui appuyaient la dénonciation ; la seconde groupait ceux qui niaient l'existence d'une telle pratique, et enfin une troisième position conciliante qui refusait de parler d'esclavage (p. 197).

Comme d'autres pays, le Soudan a connu l'esclavage depuis l'Antiquité (p. 200). Le point culminant sera atteint lors de la domination égyptienne, avec le gouverneur Muhammad Ali qui conquiert le pays en 1821. Le Mahdi se contenta d'appeler au bon traitement des esclaves. À l'époque coloniale l'esclavage est formellement interdit par les Anglais, mais ils cèdent aux pressions des grands propriétaires d'esclaves, influencés par les trois principaux chefs de confréries religieuses, al-Margani [Mighrani], al-Mahdi et al-Hindi (p. 201). Seul le « Mouvement du drapeau blanc » prit une position honorable contre l'esclavage avant l'indépendance. Mais leur mouvement est liquidé par les Anglais qui installent au pouvoir des « modérés » et leurs alliés, les chefs confrériques. Le Soudan indépendant se déclare majoritairement composé par des Arabes soudanais, vivant au Nord, et une « minorité négro-africaine », pourvoyeuse d'esclaves, vivant au Sud. Or « dans les quarante dernières années, on n'a trouvé qu'une solution pour répondre à leurs revendications sur l'égalité dans la citoyenneté : la guerre » (p. 202).

Si l'esclavage a été aboli formellement – le fait de traiter quelqu'un d'esclave (*'abd*), est passible de six mois de prison ferme –, l'idéologie esclavagiste reste intacte (p. 203). Le terme arabe *buriyn* ou *abrar*, dont le sens ordinaire est « gens libres », désigne, dans le contexte socioculturel Nord-soudanais, des [« non-arabes »]⁹, comme les Bija, les Nubiens et les Azande ; or « rien ne peut épargner à une personne d'origine « négroïde » d'être qualifiée de l'épithète *'abid*, même quand elle est de religion musulmane, i.e. les Fur (*ibidem*). Le classement [indigène] des « hommes libres » fonctionne ainsi selon le degré de sang arabe ou l'absence de racines « négroïdes » (p. 215) ; les « Arabes du Nord soudanais » sont le produit d'un métissage complexe (p. 214), et parmi ceux-ci, les Baggara [composés de Rizeigat et Misseriya] (p. 198), occupent le bas de l'échelle (p. 215). Les Baggara étaient partisans du Mahdi, et jusqu'à une date récente les « Arabes propres du Nord » ne se marient pas avec eux (*ibidem*). Enfin, les « Arabes purs » sont restés dans les déserts de al-Boutana, de Kassala, du Kordofan et du Darfour. Mais ces Arabes ne sont pas respectés des métis arabo-africains du Nord qui les traitent de « Bédouins bruts non civilisés » ; en revanche, ces derniers se considèrent comme les « vrais Arabes » et ne reconnaissent pas l'arabité des métis (p. 214-215). Bref, la théorie indigène soudanaise sur les ethnicités nous fait songer au fait que chaque groupe ethnique tente d'avoir son propre peuple « négroïde » à discriminer.

L'auteur souligne avec raison que les simplifications occidentales répartissent le pays en Arabes du Nord musulmans, et Africains du Sud animistes (p. 213). Alors que les populations qu'on appelle « Arabes » sont tout aussi africaines que les populations du Sud. Simplement, dit-il, la

9. Dans le texte on a écrit par erreur « non négroïdes », alors que les groupes ethniques cités sont de toute évidence non-arabes. Je remercie François Ireton, spécialiste du Soudan, de m'avoir signalé cette coquille d'impression.

« noirceur de la peau varie dans le Nord en fonction du degré de métissage subit par les régions » (p. 214). Or il aurait fallu que l'auteur précise qu'il faisait état des *classements indigènes* qui ne sauraient être pris comme étant objectifs dans l'analyse. Apparemment les classement statutaires au Soudan sont étroitement associés aux caractères extérieurs, les « Arabes » étant considérés supérieurs aux « Négroïdes ».

L'auteur affirme que le long conflit soudanais ne se fonde pas non plus sur des différends religieux. Les classes politiques du Nord ne sont jamais inquiétées de religion, leur seul souci étant le pouvoir et les honneurs. Et les populations n'ont jamais été fanatisées sur le plan religieux (p. 216). La guerre est ainsi expliquée par la politique d'arrogance et de chauvinisme racial et religieux ; mais c'est l'arrivée des islamistes au pouvoir qui a mis en évidence le danger d'un État fondé sur la religion (p. 217-218). L'esclavage existe ainsi au Soudan comme un « sous-produit » de la guerre civile que mènent les élites islamistes contre le Sud, et un « fruit pourri » des séquelles de l'ancienne institution de l'esclavage au Soudan. Les principaux responsables étant les élites du Nord-Soudan (p. 213). Remarquons que cette analyse reprend la distinction Nord/Sud précédemment contestée.

Maintenant on peut comprendre les événements de 1987. Les cas d'esclavage dénoncés cette année là, concernaient la capture et l'asservissement entre les « Négroïdes » Dinka et les « Arabes » Baggara. Si les captures concernaient d'abord les Dinka, un certain nombre de Baggara ont été également assujettis par les Dinka (p. 206-207). Cette situation date de plusieurs décennies, avec des périodes de réconciliation et même d'inter-mariages – notamment entre 1976 et 1986 (p. 209). Les processus de capture sont ceux de l'esclavage traditionnel : razzia, incarcération et mauvais traitements (p. 211). En 1995, la mise en esclavage des Dinka par des Rizeigat-Baggara fut dénoncé dans les médias occidentaux et surtout par les ONG chrétiennes. L'auteur note cependant leur grande naïveté et simplisme, l'approche chrétienne relevant plutôt d'une morale et non d'une analyse du problème (p. 200). Ce sont des militants chrétiens qui ont ainsi proposé la solution de « racheter des personnes réduites en esclavage », action vivement critiquée par Bola qui soutient que cela « revient en quelque sorte à reconnaître les malfaiteurs », et dans la situation de crise actuelle cette « solution » peut aboutir à la création d'un véritable marché noir des « marchandises humaines » (p. 218).

De nos jours, la mise en esclavage des Dinka continue, et le régime au pouvoir s'y trouve directement impliqué : les corps armés des tribus Baggara des Rizeigat [al-Firssan] et Misseiriya [al-Ouqada], sont recrutés dans les *Forces de défense populaire* (FDP) ; milices du parti islamiste au pouvoir, autorisées à conserver les butins de leurs attaques contre des villages considérés ennemis (p. 208). Sur un autre registre, s'il semble qu'un marché d'esclaves soit inexistant au Soudan, des cas des ventes clandestines ont été signalés, dont le cas d'un jeune garçon vendu à un Égyptien¹⁰ (p. 212). La

10. En fait, les riches Égyptiens possédant des esclaves soudanais sont nombreux, mais compte tenu du fait que les enquêtes officielles sur l'esclavage sont absolument interdites en Égypte, on ne dispose d'aucune donnée formelle sur ces cas (communication personnelle F. Ireton).

situation de guerre civile soudanaise et la crise générale - aggravée par les projets soutenus par les États Unis d'Amérique de partition du pays, chose impensable pour le grand frère égyptien -, prendra sûrement beaucoup de temps à être résolue. L'auteur a raison de dire que la seule solution à long terme est la création d'un État de droit (p. 219).

Les études sur le Niger et sur la Mauritanie

Mahaman Tidjani Alou, politologue, présente un article sur « Démocratie, exclusion sociale et quête de la citoyenneté : cas de l'association Timidria au Niger » (p. 173-195). Le but annoncé est « d'effectuer une micro anthropologie du processus démocratique en examinant les activités d'une association nigérienne qui pose le problème de la démocratie, dans un de ses principes les plus fondamentaux, celui de la citoyenneté », particulièrement « la manière dont elle s'élabore à partir du cas de Timidria, une association de lutte contre l'esclavage » (p. 173-174). Tidjani présente une longue description des merveilles démocratiques accomplies par Timidria, reprenant les mêmes déclarations idéologisantes et parfaitement éloignées des faits d'autres auteurs sur le même thème, dont André Bourgeot (p. 174) et Roger Botte (p. 193). Les termes néo-coloniaux employés par Bourgeot et Botte sont également adoptés par Tidjani : citons ici la notion d'« interdits sociaux » - pour parler de préférences d'endogamie - (p. 175) ; « Touaregs noirs » (*ibidem*, p. 180, 181) ; et enfin « Bouzou », « Bella » - termes méprisants utilisés par les non-Touaregs. En fait, on le notait précédemment, cette association n'a aucune existence réelle, elle est une création du gouvernement nigérien destinée à être instrumentalisée dans leur gestion du soulèvement touareg de ce pays.

Comme Bourgeot et Botte, l'auteur adopte également une vision remaniée et faussée de l'histoire de la lutte anti-coloniale des Touaregs, dont le seul objectif est de disqualifier l'action armée menée contre les Français, au profit d'une réécriture de l'histoire qui attribue la gloire de la résistance au seul groupe de « Touareg noirs ». Or nous savons que ces classements coloniaux étaient destinés à diviser les ensembles politiques sahariens, et que les chefs principaux de cette résistance étaient simplement des Touaregs. Signalons aussi que le procès contre les chercheurs qui occulteraient la « véritable histoire » de ce peuple (p. 181), est mal venu. En dehors de ce discours sur « Timidria » qui reprend mot à mot le discours de propagande de cette association, qu'une communauté d'anciens esclaves tente de reprendre une dignité nouvelle ne justifie aucunement ce traitement fantaisiste des faits !

Le texte cherche à faire croire que Timidria est le principal mouvement démocratique au Niger, aidé par divers pays occidentaux - USA, Danemark, Allemagne, Pays-Bas, Suisse, PNUD -, qui lui offrent « une légitimité complémentaire » (p. 188). Mais où sont les preuves de tout cela ? Nulle part, on ne nous dit comment est né ce mouvement, ni qui sont les dirigeants, ni les courants qui le traversent, ni non plus par quel miracle le gouvernement nigérien accepte tranquillement qu'un groupement d'anciens esclaves reçoive de l'aide internationale, fasse des séminaires et des conférences de dénonciation des faits « esclavagistes » que toutes les communautés ethniques négro-africaines connaissent au Niger.

Il en va autrement en Mauritanie, où les quelques mouvements de lutte contre l'esclavage ont été interdits et les dirigeants mis en prison, comme il est courant dans une dictature – civile en l'occurrence – africaine. Sur ce thème, El Arby Ould Saleck, docteur en sciences politiques (Paris I, 2000), présente l'article « Les Haratin comme enjeu pour les partis politiques en Mauritanie » (p. 255-263), qui a le mérite de poser quelques questions de fonds, mais reste influencé par les idées coloniales de la fixité des statuts, alors même que l'un des grands changements des dernières années concerne l'amélioration de la situation des anciens esclaves [dits *brâtîn*], et un net recul de l'esclavage – en tant que forme extrême de dépendance, statut coutumier dans la société *bidân*, soumis aux règles coutumières et islamiques pour tout ce qui concerne l'achat, la vente, l'héritage et les mariages.

Je soulèverai ici quelques points critiques [pour en savoir plus sur la question des groupes serviles en Mauritanie, voir notre livre *Groupes serviles au Sabara* (2000)]. Ould Saleck considère que le groupe « haratin » existait tel quel au lendemain de l'indépendance (p. 256), et qu'il aurait fallu en tenir compte pour la construction de l'identité mauritanienne. Les « haratin » occuperaient une position charnière entre l'ensemble « maure » et l'ensemble négro-africain (*ibidem*). Or cette analyse est issue de la situation nouvelle née après les années de sécheresse, lorsque des milliers de membres des groupes serviles migrent en ville et commencent à prendre conscience de leur situation de dépendance extrême. C'est dans ce cadre qu'est né le mouvement El Hor, l'homme libre, à la fin des années 1970. C'est également à cette époque que des groupes auto-désignés comme « Négro-africains », ou « Négro-mauritaniens », font leur apparition dans la vallée du Gorgol. Ils expriment avant tout les revendications des *Halpulaar'en*, qui sont majoritaires du côté sénégalais du fleuve Sénégal, et moins nombreux en Mauritanie.

Considérer que les « Haratin » n'ont qu'une « parenté fictive » avec les « Maures » (p. 258) revient à nouveau à l'idée darwiniste des marxistes de vouloir distinguer « biologiquement » les membres libres et serviles d'une même société. Si cela fut le cas dans les situations d'exportation d'esclaves aux Amériques, c'est tout à fait différent dans les cas d'esclavage endogène africain.

Sur un autre registre, Ould Saleck évoque l'existence de trois pôles « nationalistes » – le terme est mal choisi ici – : le pôle arabophone, le pôle négro-africain francophone, et enfin le pôle des « Haratin » de El Hor. Ce dernier étant un enjeu à récupérer par les deux autres (p. 261). Après l'ouverture démocratique des années 1990, ces courants politiques teintés d'ethnicité et de revendications sociales ont commencé leur lent processus de désintégration. En fait, non seulement les dirigeants de El Hor – qui, eux, ne sont pas fantomatiques comme ceux de Timidria – ont commencé leurs luttes internes pour le pouvoir : Messaoud Ould Bulkheir, fondateur de El Hor, allié à un groupe de Négro-africains créa son propre parti d'opposition, *Action pour le Changement*, et deux autres courants ont rejoint le parti du président (PRDS) auto-désigné, Ould Sid'Ahmed Taya (p. 262). Mais depuis 1998 la donne est différente, le PRDS a commencé à récupérer tous les dissidents. Et lorsque Messaoud Ould Bulkheir pose le débat sur l'esclavage sur la scène parlementaire, le Président Taya interdit son parti au début 2002. Il est raison-

nable de penser que seule l'émergence d'un mouvement large de contestation et de défense des droits démocratiques, tenant compte de la question servile, des droits des femmes et des minorités négro-africaines, pourra changer la situation mauritanienne en profondeur.

La situation des groupes serviles dans quelques villages du Tagant

Un sociologue allemand, Urs Peter Ruf, présente un article intitulé « Du neuf dans le vieux : la situation des *brâtîn* et *'abid* en Mauritanie rurale » (p. 239-254), dont le contenu est très proche de son texte publié dans notre livre collectif *Groupe serviles au Sabara* : « Diguettes, barrages, bétail : les enjeux de l'émancipation des *brâtîn* et des *'abid* en Mauritanie centrale » (Ruf 2000 : 169-194). Comme je l'ai noté précédemment (2000 : 20), l'auteur a une vision fixe et rigide des formes extrêmes de dépendance, présentée sous un angle inchangé de « persistance d'anciennes relations de force » (2000 : 192 ou de « persistance de toutes sortes de pratiques esclavagistes » (2001, p. 252). Contrairement aux allégations de Ruf (p. 239), des changements notables ont été observés en Mauritanie depuis les années 1970, dont plusieurs études - non citées - font état.

D'autre part, le terme englobant « *sûdân* » cité par l'auteur n'est guère employé pour désigner les *brâtîn* et les esclaves. C'est le terme euphémisé de *brâtîn* qui désigne, sans distinction de rang servile, les affranchis et les dépendants. Précisons aussi que l'idéal égalitaire de la société *bidân* concerne exclusivement le sens de la solidarité entre tous les membres d'un même groupement lié par la parenté et par l'alliance politique, et en aucun cas ne se réfère à la « possession animale » (p. 240). Les biens sont possédés selon la richesse des personnes ou des groupes, et couramment cette richesse est reliée à un rang hiérarchique supérieur - la hiérarchie est le deuxième trait qui caractérise la structure collective des *Bidân*.

Enfin, Ruf ne précise nulle part que ses données procèdent d'une région peu habitée du pays, le Tagant, qui n'a aucun poids économique ou politique, et que son travail de terrain s'est effectué alors qu'il travaillait dans un projet de développement de la coopération technique allemande (GTZ) basé à Achram, un petit village où il a effectué ses enquêtes prioritairement, au bord de la Route de l'Espoir. Pour affirmer avoir travaillé dans le Tagant il aurait fallu enquêter dans la ville historique de Tidjikja (fondée au XVII^e siècle), et dans les villages de l'intérieur de la région habités par les Idaw'ali et les Kunta.

De son côté, Ould Cheikh, sociologue mauritanien, présente un compte-rendu de la thèse de Ruf (p. 373-379), somme toute assez favorable, et se contente de critiquer deux points. Le premier est que Ruf n'apporte aucune donnée démographique ne serait-ce que dans un seul village du Tagant où il a travaillé (p. 378), pour « aider à sortir de l'interminable débat entre les tenants des « séquelles » et les partisans d'une vision massivement carcérale de la société maure » (*ibidem*). Mais est-ce que des informations sur un village isolé d'une région peu habitée peut être une source pertinente pour déterminer le chiffre d'esclaves existants en Mauritanie ? Par ailleurs, Ould Cheikh ne dit pas d'où provient l'estimation de 40 % de *brâtîn* dans la société « maure » (Voir *Nomades et commandants*, 1994). Le sociologue mauritanien conteste aussi, non sans raison, l'idée d'une sécularisation du savoir reli-

gieux en raison de l'extension de l'enseignement public avancée par Ruf ; mais il pose la question cynique de savoir pourquoi les *brâtîn* ne seraient pas tentés de faire de l'islam un outil de rébellion contre les « *ulema* du casse-croute » (p. 379) ; comme s'il ignorait que les membres des groupes serviles ont adopté la vision hiérarchique de l'islam et ne peuvent pas être qualifiés de « néo-urbains pauvres » (*ibidem*) – comme certains riches « marabouts » francophiles osent les appeler –, mais simplement de personnes marginalisées en quête de la reconnaissance [par l'islam] de leur dignité humaine.

Les changements hiérarchiques et identitaires chez les Halpular'en

Un autre article écrit par Ousmane Kamara aborde « Les divisions statutaires des descendants d'esclaves au Fuuta Tooro mauritanien » (p. 265-289). Le texte tente de présenter un aperçu des hiérarchies des *Halpular'en* – sédentaires pulaarophones, dits aussi *Tukolor* – pour rendre compte des changements identitaires en cours. Notons que R. Botte a changé d'opinion sur la question hiérarchique dans les sociétés pulaarophones, car dans son article de 1999 il affirmait que l'évolution de la « condition servile » dans les sociétés « peules » est plus dynamique qu'elle ne l'est dans les sociétés maures et touarègues, peut-être est-ce dû au fait qu'elles s'ordonnent selon une *hiérarchie statutaire moins stricte* » (1999 : 66-67).

Les groupes hiérarchiques décrits par Kamara sont tout à fait semblables à ceux des *Bidân* et des autres groupes sahariens voisins : les nobles (*rimbe*), les « marabouts » (*toorobbe*), les « Peuls » (*fulbe*), les guerriers (*sebbe*), les conseillers (*jaawambe*) et les pêcheurs (*subalbe*) ; viennent ensuite des artisans divisés en « courtisans-flatteurs » (*nyeenybe*), dont les griots (*awlube*), les forgerons (*waylube*) et les coordonniers (*sakkeebe*) ; enfin le « troisième ordre » composé des esclaves (*maccube*). De nouveaux groupes identitaires apparus récemment : les *baraatiin* [transcription du terme *brâtîn* en *hassâ-niyya*], désignant « ancien esclave des *Halpulaar'en*, en rupture avec les relations de domination » ; ce alors qu'existait le terme *bardaane* : « l'esclave des Maures » (p. 267-268). Au sein des *Halpulaar'en*, les *baraatiin* réclament un statut social supérieur aux anciens esclaves *maccube*. L'autre groupe est celui des *Safalde Hormankoobe*, dont les origines ne sont pas claires : *Safalde* est le terme *pulaar* pour nommer les « Maures », aussi bien qu'insérés dans la société *Halpulaar'en*, ils conservent un mode de vie spécial, « fortement coloré d'une touche maure » (habits, cuisine...). Ils revendiquent des origines libres et leur statut serait supérieur à celui des affranchis (p. 268). Malgré cela, dans les villages les deux groupes restent au sein du groupe *halpulaar*, alors que dans les villes les *Safalde Hormankoobe* jouent sur leurs origines *bidân* et sont courtisés par les partis politiques et par El Hor (p. 274).

Les nobles considèrent ces deux groupes comme faisant partie de la « caste » des esclaves (*maccube*) (p. 269), ce qui se réaffirme par le fait que les trois groupes accomplissent le « travail cérémoniel » qui est la principale fonction sociale des esclaves : il s'agit de servir le banquet offert dans les cérémonies comme le mariage ou le « baptême » [égorger les animaux, les découper, préparer le mil, cuisiner, servir, faire le thé...] (p. 285). Voilà donc comment les nobles de cette société reproduisent les relations de domination avec certains groupes subordonnés qui, même en tentant de se déclarer

« libres », acceptent les rapports serviles. Or une étude comparative avec la société *bidân* aurait pu montrer que la situation de changement identitaire et d'affirmation de rigidité statutaire de la part de nobles conservateurs n'est pas particulière aux *Halpulaar'en* du Gorgol. En outre, l'emploi du terme « caste » pour désigner ces groupes n'est pas pertinente. Enfin, l'auteur fait état des sentiments particulièrement négatifs au sein de cette communauté mauritanienne à l'égard des *Bidân*, notamment chez les nobles qui parlent de « société maure ennemie » (p. 281), d'« ennemi maure » (p. 282) ou de « confrontation avec les Maures » (p. 287). Des propos qui semblent étonnants de nos jours, lorsqu'on observe que les conflits ethniques des années 1980 ont cédé la place à une large entente nationale. Ceci dit, il fait état des évolutions politiques récentes, et du fait que les *Fulbe*, Peuls [nomades], revendiquent une parenté arabe avec les *Bidân*, et leur montée en puissance en Mauritanie se fait au détriment des *Halpular'en* ou *Tukolor* [sédentaires], dont le pouvoir est incarné par les nobles *toroodo* (p. 275). Le rapprochement identitaire des *Fulbe* face aux *Bidân* majoritaires, peut être mise en relation avec la *wolofisation* des minorités ethniques vivant du côté sénégalais du fleuve, dont les *Tukolor*.

Un texte militant de dénonciation des cas d'esclavage en Mauritanie

Le dernier article est écrit par Boubacar Messaoud, architecte et militant mauritanien, membre de l'association « SOS Esclaves », qui présente un long texte dénonçant le maintien des situations « d'esclavage » dans le pays, appuyées par une recension d'environ 36 cas d'exactions recueillis par les membres de cette association civile. Messaoud affirme avec raison que le thème de l'esclavage est tabou dans le pays (p. 291), mais il faudrait ajouter que cela est vrai pour toute l'Afrique et le Proche-orient, où existent des relations serviles. Les chercheurs mauritaniens auraient, d'après lui, occulté cette question de l'esclavage (*ibidem*), affirmation hâtive car on sait que Ould Cheikh a écrit un article sur le thème en 1994, et que deux thèses lui ont été aussi consacrées [Ould Saleck et Kamara, *supra*]. Cela dit, des raisons évidentes de crainte des représailles du régime peuvent être évoquées pour expliquer que le sujet n'ait pas été plus étudié. Parler de ce thème en termes d'anachronisme (*ibidem*) n'est pas juste car l'esclavage endogène est répandu en Afrique, et donc appartient à notre temps.

L'idée centrale qui guide sa réflexion semble être que l'État mauritanien est surpuissant et qu'il pourrait, s'il le voulait, éradiquer les « pratiques anachroniques de l'esclavage » du jour au lendemain. En particulier, l'État est accusé de ne pas appliquer la loi d'abolition de 1980 et son texte d'application de 1981 (p. 296-297), de ne pas appliquer la loi de réforme foncière de 1983 (p. 303-304), et d'utiliser la nomination de quelques « *brâtîn* » aux postes importants à des fins politiques. D'un point de vue de la recherche fondamentale, ces propositions nous paraissent peu rigoureuses. S'il est certain que les relations serviles continuent à exister en Mauritanie – tant chez les *Bidân* comme chez les Négro-africains –, et que des situations d'extrême dépendance subsistent aussi bien en ville que dans les campagnes, il serait déplacé de rendre l'État exclusivement responsable de cet état de faits. L'État mauritanien n'est pas un État riche et cohérent du nord, mais un État du sud pauvre et faible, composé d'une administration réduite – vue l'étendue du

pays -, mal formée, mal payée, et qui dispose de très peu de ressources pour subsister et pour faire respecter les lois. Cela ne signifie pas qu'on ne doit pas remettre en cause les pratiques étatiques, encore faut-il s'adresser au cadre pertinent : celui du Ministère de la Justice. On y reviendra.

La deuxième idée centrale de cet article est que les formes d'exploitation concernent tous les « *brâtîn* » du pays : qui ne possèdent pas d'emploi salarié mais seulement informel (p. 302) ; qui n'ont pas d'accès à la terre car la réforme bénéficie seulement les investisseurs (p. 303-304) ; et qui sont rarement instruits (p. 304-305). Or, dans notre livre collectif *Groupes serviles au Sahara* nous avons montré que les groupes classés comme *brâtîn* [litt. affranchis], relèvent en fait de statuts serviles divers [allant du '*abd* au '*bidâni* d'origine africaine], et de formes diverses d'exploitation, leur condition étant très loin d'être homogène. Ainsi, j'ai identifié trois grandes catégories de membres des groupes serviles : ceux qui restent attachés à leurs maîtres par des liens de protection et de clientélisme, ceux qui sont en voie d'acquérir leur autonomie en milieu rural [paysans avec terres] et en milieu citadin [notamment par le biais du commerce], et ceux enfin qui l'ont acquise définitivement en fondant des villages autonomes [par exemple à Barkeol, Assaba], en intégrant pleinement la *qabila* et en développant des activités économiques et éducatives importantes [grands commerçants, hommes d'affaires, docteurs] (Villasante-de Beauvais 2000 : 307). Ce qui est loin d'être le cas pour les groupes serviles des sociétés africaines.

Il semble évident que les groupes serviles dont parle Messaoud sont *seulement* ceux qui se trouvent en bas de l'échelle, ou à l'extrême périphérie si l'on préfère, de la hiérarchie des *Bidân*. Il oublie du reste que c'est par la hiérarchie que l'on doit analyser les faits sociaux en Mauritanie, et non par une idée d'égalité sociale (p. 307) qui est encore étrangère à la structure des toutes les communautés ethniques de ce pays. Cependant, alors qu'on sait que chez les négro-mauritaniens on trouve également des groupes serviles, on constate qu'ils ne sont pas intégrés dans l'organisation SOS-Esclaves.

Messaoud semble oublier aussi que la Mauritanie est l'un des pays le plus pauvres d'Afrique, dans lequel le lot commun de la grande majorité de la population [actuellement estimée à 2 800 000 d'habitants] est la pauvreté, le chômage, le manque d'écoles, d'hôpitaux et de services sanitaires minimaux. La misère touche tout le monde, les groupes serviles comme les groupes libres. Pour ce qui est de l'accès à la terre, nous avons montré que les allégations selon lesquelles les groupes serviles en sont exclus est fausse [voir Villasante-de Beauvais 2000 : 306]. Contrairement à ce qu'affirme Messaoud, l'appropriation individuelle existe bel et bien dans le système foncier, notamment dans les oasis, au sein desquels on peut trouver des *zriba* [parcelles] appartenant à des anciens *brâtîn* [par exemple, dans l'oasis de Kurudiel (Assaba), où j'ai mené des enquêtes de terrain en 1990]. L'appropriation de la terre dans les villages du fleuve est cependant complètement exclue pour les groupes serviles négro-africains [voir Kamara *supra*].

L'État mauritanien est aussi accusé de dissimuler les données démographiques, incluant le groupe *brâtîn* dans la communauté arabe (p. 305), ce qui rend la connaissance de leur nombre exact impossible. En fait comme d'autres États dans le monde, l'État mauritanien a adopté lors du dernier recensement des classements linguistiques de la population. Recenser des

« esclaves » serait comme recenser des Juifs dans les États modernes, une incongruité. La base d'une nation c'est la citoyenneté, non la division des groupes en termes raciaux ou statutaires. Cependant, on estime que les groupes serviles d'origine africaine représentent entre 40 % et 50 % de la population totale des arabophones [Bonte 1998, Villasante-de Beauvais 2000 : 306], et en aucun cas on ne peut estimer que les groupes serviles *Bidân* représenteraient entre 40 % et 50 % de la population de la Mauritanie comme l'affirme Messaoud (p. 305).

La lecture des nombreux cas de sévices, d'exploitation et de misère des personnes insérées ou placées dans les groupes serviles est désolante, injuste et tragique. Cependant, il semble impératif de savoir qu'il ne s'agit pas de la situation de la grande majorité de cette communauté, mais les rangs le plus touchés par l'ignorance de la part des « propriétaires » d'esclaves, et par la bêtise des administrateurs locaux. *In fine*, on peut se demander pourquoi tous ces cas, dont une bonne partie a été soumis à la justice mauritanienne, n'a pas fait l'objet de plaintes très formelles adressées au Mufti de Mauritanie, la plus haute autorité en matière de justice, et largement diffusées sur la scène internationale ? Nous inclinons à penser qu'une action politique de ce genre pourrait faire si grand scandale, que le Mufti, le président du pays et ses conseillers seraient dans l'obligation de répondre. Et peut-être même d'amorcer – par le biais d'une campagne nationale – une prise en compte sérieuse des problèmes d'injustice sociale qui existent toujours dans un pays gouverné par une dictature civile, autoritaire et arbitraire qui a interdit tous les partis d'opposition.

Il serait illusoire cependant de continuer à déclarer que le seul pays concerné par des pratiques d'extrême dépendance est la République Islamique de Mauritanie. Comme il a été démontré par l'écrivain Ahmad Bachir Abdallah, on trouve des situations de résurgence d'esclavages anciens sous des habits modernes au Soudan. Mais ces pratiques existent également dans tous les pays sub-sahariens et au Proche-Orient, des travaux autrement rigoureux ont déjà commencé à être effectués dans diverses sociétés de ces régions. Avancer le contraire, et parler d'occultation comme fait Botte, est une pure fiction.

Mariella VILLASANTE CERVELLO

Dominique CASAJUS, *Gens de parole. Langage, poésie et politique en pays touareg*, Paris, La Découverte, 2000, 190 p., bib.

Cet ouvrage propose un parcours à travers le langage et ses implications en milieu touareg. En huit chapitres, qui se répondent très (trop ?) didactiquement les uns les autres, l'auteur parle « des Touaregs, de leurs façons de dire et de se dire, de se taire aussi [...] » (p. 5). Qu'un ethnologue traite du langage nous intéresse au plus au point. Avec l'auteur, nous conviendrons que la parole est un outil essentiel, sinon primordial, dans cette discipline. Ce livre présente donc une double entrée à la fois théorique et méthodologique : la valeur du langage chez les Touaregs, et la valeur de celui-ci pour l'ethnologue.

Deux petits détails ont retenu mon attention dans la transcription : p. 23, l'auteur note *tamesgeres* alors que l'on attendrait plutôt *tamesgerest*, et tout au long du texte, les termes vernaculaires accordent le français en genre mais non en nombre. Ainsi p. 62-63, le genre des termes touaregs accorde le français « au jeu de la *tangâlt* » qui est un féminin singulier, par

contre p. 113 on peut lire « des anciens *amenokal* » qui est un singulier là où l'on attendrait un pluriel, ce qui donnerait « des anciens *imenokalen* ».

Le style de l'écriture a visiblement été un souci pour D. Casajus. On a l'impression que chaque mot a été longuement mûri et réfléchi avant d'être écrit. Les références à Proust et l'utilisation de termes choisis insistent encore, cette fois de façon formelle, sur les deux niveaux de son analyse, l'expression et la fonction du langage. La thèse de l'auteur est que l'identité touarègue ne repose que sur la langue (*tamahaq*, *tamajaq* ou *tamashaq*) et il s'attache à nous le montrer en détaillant trois types de sources. Il y a tout d'abord les notes de terrain de D. Casajus (déjà analysées et publiées ailleurs pour la plupart) relevées entre août 1980 et janvier 1988 ; puis les corpus de poésies touarègues rapportées par plusieurs auteurs : C. de Foucauld, G. Mohamed, G. ag Alojaly, et enfin les textes scientifiques (d'ethnologues, linguistes...). C'est sur le statut des sources et leur interprétation que portera ma critique essentielle.

Les propos des Touaregs rapportés par D. Casajus sont pauvres et cela s'explique sans doute par les conditions dans lesquels ils ont été relevés. L'auteur nous apprend ainsi (p. 29-30) qu'il n'utilise jamais le magnétophone et que tout ce qu'il rapporte ici a été noté après coup, parfois même « un peu plus tard » (*ibid.*). Ethnologues, nous savons tous par expérience à quel point une analyse fine des propos enregistrés ou notés directement au cours de l'entretien est importante. C'est dans le mot à mot, grâce à une analyse sémantique précise que la parole apporte réellement. On aurait ainsi aimé avoir de petits paragraphes où les Touaregs discutent eux-mêmes du sens d'une notion (comme *sentî*, *tangält*, *assbek*, *takarakit*...), plutôt qu'une analyse à partir de dictionnaires pas toujours réalisés par des spécialistes.

L'analyse du deuxième type de sources pose sans doute des problèmes encore plus importants. D. Casajus se spécialise visiblement dans l'exégèse des travaux du Père de Foucauld. L'affection qu'il lui porte, qui relève presque de la mystique, le pousse à le citer pratiquement à toutes les pages et souvent plusieurs fois par page. Je ne reviendrai pas à nouveau sur les raisons idéologiques qui ont poussé C. de Foucauld dans l'Ahaggar ni sur le rôle politique occulte qu'il a joué en faveur de l'autorité coloniale, d'autres plus compétents que moi l'ont déjà fait, mais j'insisterai sur le fait que l'auteur, en utilisant ces informations de seconde main sans aucune précaution critique, oriente ses analyses dans le même sens que celles de C. de Foucauld. Ainsi, la terminologie employée, complètement désuète, précieuse, relevant plus du verbiage que du style, projette le lecteur dans un passé que l'on espérait révolu. Discutant de la hiérarchisation du social chez les Touaregs, D. Casajus se demande : « La roture serait donc la conséquence de l'assujettissement ? » (p. 110). Il oppose systématiquement les nobles et les tributaires et insiste sur le fait qu'actuellement « le noble est resté noble et le roturier ignoble » (p.112) et que ce dernier fait « figure de parvenu » (*ibid.*), qu'il se caractériserait par « une bassesse d'âme » (p.102). Ces propos livrés tels quels sont censés nous convaincre que l'*ameghid* (tributaire) est l'inférieur de l'*amajagh* (noble).

Ailleurs, l'auteur analyse un tract qui reprend fort à propos sa thèse : « Nous pouvons tout perdre, si nous gardons le Tamajaq, nous gardons toute

notre différence. Car rien ne diffère [*sic* de l'auteur] un peuple d'un autre plus que sa langue » (p. 22). Dans la même page, D. Casajus nous apprend (note 11) que le tract en question n'est ni daté ni signé. Je ne doute pas un seul instant de l'existence de ce tract, mais me demande comment il est possible de fonder une analyse scientifique sur un document dont on ne sait pas d'où il émane.

D. Casajus tente, en analysant ses sources, de montrer qu'« Assurément, l'identité touarègue est une réalité onduoyante et instable » (p. 50), que « la configuration politique du monde touareg n'a cessé de se modifier au cours des temps, mais [que] les ordres sociaux qui le composent ont largement résisté à la sanction de l'histoire » (p. 111). La société est ici présentée comme figée dans sa hiérarchie, et catégorie sociale se confond avec condition. Sans chercher un autre niveau de compréhension des propos qui lui sont énoncés, D. Casajus rapporte que « on (qui « on » ?) voit dans la couleur de la peau la marque de l'indignité qui les destine [les esclaves] par nature à un rôle misérable » (p. 99). Quelques pages plus haut (p. 96) l'auteur souligne que les « *éklan* [gens d'origine servile] de la jeune génération relèvent la tête, ils s'impatientent dans la morgue de leurs anciens maîtres et sont de plus en plus nombreux à militer au sein de l'association Timidriya (« fraternité »), fondée en 1991, pour l'instauration de relations réellement égalitaires au sein du monde touareg ». Dans cette association nigérienne, on glisse, comme l'ont d'ailleurs remarqué certains auteurs, de revendications sociales vers des revendications raciales. Il faut être noir pour appartenir à Timidriya et reposant sur des prérogatives raciales, cette association est difficilement crédible dans des revendications égalitaires.

Dans ce livre, à aucun moment, l'auteur ne jette un regard critique sur ces sources (écrites ou orales), n'expose clairement le contexte dans lequel elles ont été énoncées, collectées, restituées, analysées... Qu'un travail qui traite du langage dans toute sa complexité tienne aussi peu compte du contexte de l'énonciation de la parole pose réellement problème. Si l'ethnologie repose sur le langage, il me semble que l'observation et la compréhension des contextes d'énonciation sont primordiaux pour en saisir la portée et faire ainsi véritablement œuvre scientifique.

Quel est donc au final le propos de D. Casajus ? Nous convaincre que les Touaregs sont uniquement mus par un « inexorable et belliqueux mouvement vers le sud » (p. 150) tout en nous mettant en garde quelques pages plus haut (p. 107) : « N'imaginons pas cependant les Touaregs emportés par le flux d'un mouvement sans répit ». Au-delà de la contradiction, le nomadisme est ici associé à l'errance et à l'anarchie. Le manque de rigueur théorique et méthodologique, la faiblesse des sources avancées pour essayer d'établir que « *s'ils n'ont certainement jamais formé un ensemble politique unifié, les Touaregs ont une langue en commun* » (p. 138, souligné par l'auteur), rendent au final ce livre peu convaincant.

Mohamed Hassan OULD MOHAMED

Mohammed ENNAJI, Préface de Ernest Gellner. *Soldats, domestiques et concubines. L'esclavage au Maroc au XIX^e siècle. Casablanca*, Éditions EDDIE, 1997 (3^e édition).

Dans ce livre, Mohammed Ennaji présente une description détaillée de la situation de l'esclavage légal dans la société marocaine du XIX^e. La principale source d'information, pour la rédaction de cette étude, est constituée par les archives de l'État marocain¹¹, qui apportent des informations historiques inédites et de première main, en particulier les consultations juridiques (p. 12). L'auteur a utilisé également la littérature disponible, au demeurant peu nombreuse, sur la question. Autant de références d'une grande valeur méthodologique qui peuvent nous aider à mieux comprendre le délicat et controversé thème de l'esclavage dans une société du Maghreb telle que la société marocaine.

L'auteur précise lui-même que son livre n'a pas d'ambition théorique car, d'après lui, cette perspective « semble encore prématurée et appelle des travaux plus nombreux et mieux documentés à l'échelle du monde arabe » (p. 12). Il se propose alors de traiter des différents aspects de l'esclavage tel qu'il existait au XIX^e siècle et jusqu'à l'avènement du protectorat français. Les principales questions qui ont guidé son travail sont ainsi : « Quels furent les rôles joués par les esclaves ? Quels rapports entretenaient ces derniers avec leurs maîtres ? De quel traitement faisaient-ils l'objet ? Comment l'esclavage était-il perçu dans la société ? » (*ibidem*).

Mohammed Ennaji propose également des remarques générales qui montrent bien la lucidité avec laquelle il aborde son thème de recherche. Il signale, ainsi, que si les traits de l'esclavage dans le monde arabe sont connus dans ses grands traits, on sait en revanche peu de choses sur la vie matérielle et affective des esclaves dans cette région du monde. Il explique cette situation en évoquant plusieurs raisons : la recherche historique aurait dédaigné les divers aspects de la vie quotidienne, l'esclavage avait un faible impact dans la production matérielle des pays arabes, dans le présent ces pays ne connaîtraient pas des conflits raciaux (p. 11). Par ailleurs, ce thème aurait été délaissé, d'une part, du fait de l'idéalisation du passé et d'autre part, de la pauvreté de la documentation mise à contribution (*ibidem*). Le recours à cette documentation a contribué à présenter une vision édulcorée de l'esclavage. Il constate en effet que la plupart d'auteurs qui ont abordé le sujet ont puisé leurs informations dans les recueils de droit musulman, des récits des voyageurs ou des écrits littéraires (*ibidem*).

Quelques remarques sur ces points. Si l'on peut admettre que la vie quotidienne n'ait pas beaucoup intéressé les historiens du Maghreb, on peut rester cependant quelque peu sceptiques quant aux autres affirmations de l'auteur. En effet, l'esclavage avait un poids important dans la production matérielle, notamment agricole, non seulement dans les pays arabes mais dans la plupart des sociétés sahariennes et sahéennes ; y compris au Maroc, comme l'explique longuement Ennaji lui-même (p. 55, 102-105).

Quant à l'idée que les pays arabes seraient exempts des conflits politiques posés en termes ethniques (c'est probablement le sens que Ennaji accorde au terme dépassé « raciaux »), on peut évoquer au moins un cas dans

11. Citons ici la Bibliothèque Hassaniyya, la direction des Archives royales, les Fonds Moulay Abdclaziz, Hassan I^{er}, Sidi Mohammed ben Abderrahman, Moulay Abderrahman, Sanhaji, Moulay Yousouf et Ibn Zaydan (p. 199).

lequel les oppositions politiques sont posées en termes d'origine ethnique et statutaire, la Mauritanie, pays dans lequel une lutte de classement oppose les groupes serviles anciens et actuels, aux groupes libres arabophones.

Ennaji a cependant raison d'évoquer les idéalizations du passé qui ont fait croire que l'esclavage était pratiquement inexistant au Maroc – ou ailleurs au Sahara, au Sahel ou au Proche Orient. Cette vision édulcorée ne concerne pas seulement les chercheurs étrangers, mais au premier chef les Marocains eux-mêmes. Il écrit ainsi : « Notre façon de penser notre histoire, notre société passée, a été souvent faussée parce que nous nous sommes fiés sans précaution à l'historiographie traditionnelle. Celle-ci privilégie dans sa vision, l'image sécurisante d'une société musulmane totalement débarrassée des pratiques ante-islamiques » (p. 12). Or il est évident que si les sources du droit islamique sont intéressantes, « elles ne peuvent pas donner une idée exacte du fonctionnement de l'institution. C'est plutôt une représentation rassurante, sécurisante que fournit cette lecture » (p. 12). Quant aux récits des voyageurs occidentaux, on s'accordera avec l'auteur pour penser qu'ils véhiculent souvent des idées et des préjugés sur les « Orientaux » qui ne font que conforter les clichés et les stéréotypes de la littérature sur l'esclavage. Enfin, il faudrait considérer aussi que si les études sur l'esclavage sont encore rares, c'est parce qu'elles soulèvent le scandale et la honte dans un monde dominé par les idéaux modernes et égalitaristes. On s'étonnera ainsi que cette proposition n'ait pas été considérée par l'auteur.

Le livre est divisé en neuf chapitres. Le premier, concerne le thème « Les esclaves dans la société marocaine » (p. 15-28) ; le deuxième, « Au fil des jours », traite de la vie quotidienne des esclaves (p. 29-60) ; le troisième est centré sur le problème de la « Famille et sexualité » (p. 61-76) ; les questions liées à « La fuite » (p. 77-90), à « L'affranchissement » (p. 91-110), et au « Rapt » (p. 11-126) sont traitées dans les quatrième, cinquième et sixième chapitres. Sont abordés par la suite les thèmes de la « Vente des proches et don de soi » (p. 127-144), puis celui concernant « Les esclaves du *makhzen* » (p. 145-170) et enfin le chapitre sur « Le commerce, l'Europe et l'abolition » (p. 171-198). On regrettera qu'une conclusion synthétisant les principaux acquis de cette recherche documentaire n'ait pas été ajoutée à la fin de l'ouvrage. Il en va de même de l'évocation, même rapide, de la situation actuelle des groupes d'origine servile dans le Maroc contemporain.

Quelques remarques sur des points problématiques. Si l'on peut comprendre la limitation descriptive adoptée dans les objectifs de cet ouvrage, la perspective théorique sur l'esclavage ne serait pas, à vrai dire, inutile. Certes, les études sur le thème restent encore peu nombreuses ; cependant, elles semblent suffisantes pour amorcer une discussion conceptuelle sur les récurrences, voire les invariants, de cette pratique sociale – à ce propos il est étonnant de voir que l'auteur ne cite pas les travaux de Bernard Lewis sur la question¹². Il s'agit là d'un travail plus anthropologique qu'historique, certes, mais les échanges interdisciplinaires et les études comparatives

12. B. Lewis. *Race et couleur en pays d'islam* (1971), Paris, Payot 1982. Et *Race et esclavage au Proche Orient* (1990), 1993, Paris, Gallimard.

sont indispensables à l'heure actuelle pour aller plus loin dans notre compréhension des sociétés passées et présentes.

Ces recherches ne peuvent plus se concevoir comme devant être restreintes à une seule et unique aire culturelle, en l'occurrence, « l'échelle du monde arabe » (p. 12). Ceci semble d'autant plus fondamental que la traite d'esclaves dont il est question dans le livre de Mohammed Ennaji, concernait les sociétés voisines Ouest-sahéliennes (*wolof*, *balpulaar'en*, *mandingue*, parmi d'autres), et les sociétés Ouest-sahariennes (*bidân*, Touaregs). Le paradigme classique de fermeture du monde arabe et musulman (face au reste du monde) devrait donc être abandonnée au profit d'un paradigme comparatif autrement plus élargi, et donc plus proche des histoires - étroitement mêlées - des sociétés et des peuples maghrébins, sahariens et sahéliens.

Deuxième remarque. Dans le premier chapitre, Ennaji décrit de manière fort intéressante les traits globaux qui caractérisent l'esclavage dans le Maroc du XIX^e siècle. On apprend ainsi qu'ils étaient très nombreux (p. 18), que leurs occupations concernaient les travaux domestiques, notamment en ville ; mais également les travaux agricoles dans les oasis du sud et dans les *zaouïas* (p. 19-22). Les esclaves étaient une marchandise soumise à l'achat et à la vente, ils pouvaient être hérités, et appartenir soit aux particuliers, soit à l'État, le *makhzen* (p. 19-28). En effet, à partir du XVII^e siècle, Moulay Ismaïl dissout l'armée de renégats chrétiens islamisés créé au XVI^e siècle, et choisit de créer « une armée permanente de Noirs à côté des corps traditionnels recrutés dans les tribus » (p. 23). Les détails sur l'achat, le contrôle et l'éducation des esclaves d'origine noire-africaine, notamment les soldats, sont expliqués plus loin (p. 145-170).

Cependant, la description de la situation de l'esclavage au XIX^e siècle est présentée de manière isolée, séparée du cadre hiérarchique général qui caractérisait cette société. Or, il semble évident que le thème de l'esclavage doit être analysé à l'intérieur de la hiérarchie sociale, sur laquelle Ennaji ne nous dit que très peu de choses. D'autre part, sa description est plutôt concentrée sur les faits citadins, au détriment de ceux qui concernaient les campagnes et le monde tribal et nomade. Du reste, celui-ci est dépeint de manière assez négative. Ainsi, par exemple, on peut lire : « la société tribale, en pleine décomposition, offrait une place idéale, dans ses interstices, au banditisme » (p. 88). Et plus loin : « exacerbée en période de troubles, la pratique du rapt entre les tribus était si bien inscrite dans leurs relations, qu'elle devait remonter à la nuit du temps » (p. 120). Enfin : « On en voyait de ces pères indignes descendre leur progéniture du sommet des montagnes en direction des campements des nomades grossiers et tyranniques, dans le seul but de gagner de l'argent. (...) On comprend dès lors que la fuite de femmes soit un phénomène si répandu dans les tribus » (p. 137). L'auteur cite des documents pour appuyer ses propos, cependant - à moins de reprendre à notre compte les préjugés des citadins, bien exprimés par Ibn Khaldun - il serait déplacé de considérer que le banditisme, les raids et les raptés - surtout de femmes -, la grossièreté ou la tyrannie aient été les seules caractéristiques des nomades, gens des tribus.

Du reste, Ennaji fait ouvertement allusion à la violence ordinaire qui régnait dans ce XIX^e siècle marocain et écrit : « la violence n'épargnait dans le pays, parmi les dominés, ni les esclaves ni les hommes libres. (...) Dans cette

société caïdale, la force, érigée en moyen de commandement, dénuée la plupart du temps de légitimité, était le plus sûr moyen de venir à bout des récalcitrants, de juguler la fronde, de pressurer les ouailles » (p. 57). Il est ainsi intéressant de constater que les châtiments et les cruautés infligés aux esclaves sont ainsi abordés à partir de cette réalité ordinaire à l'époque, et non pas – comme il est souvent le cas – à partir d'idées anachroniques, comme celles par exemple portées par les idéologies occidentales modernes sur ce thème.

Troisième remarque. L'ensemble de questions abordées dans le chapitre sur la famille et la sexualité (p. 61-76) présente des similitudes évidentes avec la situation passée – et en partie actuelle – des formes extrêmes de dépendance dans la société arabophone, *bidân*, de Mauritanie. Avec cette distinction importante que les concubines chez les *Bidân*, étaient (et restent) cachées, alors qu'elles avaient une existence publique et légale dans la société marocaine du XIX^e siècle. D'après les données de Ennaji, on peut dire que dans les deux sociétés les femmes avaient deux rôles majeurs : concubines et nourrices ; et que les mariages s'établissaient en suivant la règle coutumière d'hypogamie féminine (p. 107). Ainsi, des notables épousaient des femmes esclaves, donnant lieu aux métissages statutaires et ethniques auxquels j'ai fait allusion dans ma contribution au livre collectif *Groupes serviles au Sahara* (CNRS, 2000 : 277-322).

Dans d'autres domaines, la différence est cependant importante entre la situation des esclaves au Maroc et en Mauritanie – et probablement au Sahara en général. Chez les *Bidân*, les marchés publics d'esclaves n'ont pas existé ; les affranchis étaient progressivement incorporés dans une famille et dans son groupe de parenté (*qabîla*), alors que selon Ennaji les esclaves au Maroc n'avaient pas de famille (p. 68), et ils ne connaissaient avec certitude que leurs mères, le statut du nouveau-né venant ainsi de la mère, cela arrangeait les propriétaires qui s'assuraient de la servilité de leur progéniture (p. 75). Cette situation est cependant fort différente chez les esclaves du *makhzen*, et n'a jamais existé chez les *Bidân*.

Si au Maroc, « la couleur brune ou noire était ainsi considéré comme un défaut majeur un vice rédhibitoire dans la coutume des populations » (p. 107), l'énoncé de Ennaji est ailleurs plus nuancé lorsqu'il écrit que « ce n'était pas tellement la couleur de la peau qui était en question, mais d'abord et surtout, le statut » (p. 108), se rapprochant alors des perspectives existant chez les *Bidân* et les Touaregs (voir *Groupes serviles au Sahara*, Villasante, Claudot-Hawad). Et de citer le cas de gens de noble condition nés de mères esclaves et de pères libres, qui avaient la peau brune sans que cela pût nuire à leur position sociale (p. 108). On retrouve une situation exactement semblable chez les *Bidân* et les Touaregs, où le statut social différencie avant toute chose les hommes libres (*abrâr*) des hommes de condition servile (*abîd*).

Quatrième remarque. La prise en compte des termes utilisés pour nommer les esclaves est fondamentale dans un ouvrage descriptif. Or, on ne trouve ici aucune remise en question du terme très imprécis et connoté d'« esclavage » – auquel nous avons préféré à la suite de Condamines « formes extrêmes de dépendance » (voir *Groupes serviles au Sahara*). D'autre part, l'explication des termes employés pour désigner les « esclaves » est apportée seulement à la fin de l'ouvrage. Cette explication, quelque peu tardive, nous

aide cependant à comprendre que la spécificité la plus significative de la pratique de servilité au Maroc est la distinction entre esclaves du commun et esclaves du *makhzen* (p. 150). Cette distinction se reflète dans la terminologie juridique. Les esclaves du commun sont nommés : *abd* et *mamelouk* pour les hommes, et *ama* pour la femme, plus rarement *jariya* (pl. *jawâri*) pour les concubines ; qui sont nommés couramment *khadîm* (p. 150). Un autre terme est donné pour l'esclave en berbère (sans préciser de quelle région) : *ismgan* (p. 26). Les mêmes termes – sauf *ama* – sont utilisés par les *Bidân*. Or l'auteur précise que « dans telle localité du Maroc présaharien », « un individu du noir le plus foncé » se présente « comme *Bidân* (blanc) entendez de statut libre » (p. 108). Précisons qu'en *bassâniyya*, l'arabe ouest-saharien, le terme *Bidân* (sg. *Bidâni*), comporte deux sens, le premier implique « tous ceux qui parlent *bassâniyya* », et le deuxième sens est celui d'hommes libres et nobles – la traduction littérale « blanc » n'a aucun sens « racial » ou ethnique.

Contrairement aux termes courants, le *makhzen* n'usait pratiquement jamais du terme *abd*, mais nommait l'esclave *wasif* (pl. *wasfân*), « faisant référence au moment où un domestique est en âge de rentrer en activité » (p. 150). D'après Ennaji, le *makhzen* tentait, par ce biais, de se démarquer des pratiques sociales courantes et de réaménager l'institution par là-même vers une « libéralisation » (contrôlée) de plus en plus importante (p. 151). Mais les historiographes continuaient de leur côté à utiliser les oppositions classiques entre *abid* (esclaves) et *abrâr* (hommes libres). Cependant, cette distinction aurait été éloignée de la réalité de l'époque où des hommes libres étaient enrôlés de force, et où les recrues esclaves d'hier ne l'étaient plus dans les faits (p. 151). Selon toute vraisemblance, l'auteur tente ici de rendre compte des grands bouleversements qui avaient lieu au début du XX^e siècle, lorsque sous l'influence du Protectorat français, des esclaves pouvaient être aussi assimilés aux tribus (p. 152).

Pour l'auteur, l'opposition entre liberté et servitude n'était pas tranchée (p. 143), on était en présence d'une multitude de statuts qu'il était difficile de démêler dans les mentalités de l'époque. Ainsi la catégorie de serviteurs nommés *ashab* (litt. : amis, sg. *sabib*), formée de compagnons, clients, homme de main, associés, avait à son plus bas échelon un statut proche de l'esclave (p. 144). L'esclave affranchi faisait partie de la couche des *haratine* (*brâtîn*, sg. *bartâni*), terme que Ennaji traduit par « {hommes} libres de second ordre » (p. 96), et qui est également usité chez les *Bidân* de Mauritanie. La liberté de l'ancien esclave était pratiquée au Maroc sous diverses modalités (en raison de la mort *tadbîr*, de l'affranchissement contractuel *moukataba*), cependant Ennaji souligne qu'elle était durement acquise, et que la société opposait bien des obstacles à cette reconnaissance (p. 91-110). Dans tous les cas, le droit de patronage (*wala*) était pratiqué et, de ce fait, l'ancien esclave et ses descendants mâles demeuraient liés à perpétuité à l'affranchisseur (p. 96).

Cinquième remarque. De toute évidence, la mobilité sociale des esclaves et des affranchis semblait très réduite dans le cadre de l'esclavage ordinaire marocain et concernait surtout les affranchis des grands notables. En revanche, les esclaves du *makhzen* connaissaient une situation tout à fait différente, et les possibilités de mobilité, voire d'enrichissement, étaient très

importantes pour les anciens soldats, statutairement supérieurs aux esclaves serviteurs, organisés en corporations selon leurs métiers (p. 160-163). Pour mieux la cerner, la situation de ces esclaves pourrait être mise en relation avec celle des *ceddo*, esclaves-soldats attachés aux royaumes *wolof* (voir Searing, *Groupes serviles au Sahara*).

Enfin, quelques pages sont consacrées à l'examen de l'abolition de l'esclavage au Maroc (p. 171-198). D'après l'auteur, le trafic serait important jusqu'à la fin du XIX^e siècle, et malgré les abolitions édictées par quelques pays musulmans (la Tunisie en 1846, l'État Ottoman en 1850, 1857), il faudra attendre les mesures prises par les Français. Une circulaire promulguée en 1922 prohibe ainsi le commerce public des esclaves et donne à ceux qui le désirent la possibilité de devenir des personnes libres (p. 182). Cependant, Ennaji considère que l'esclavage a disparu au Maroc non pas tant en vertu des édits mais plutôt « par la force des choses » (p. 198).

S'il est certain qu'avec cet ouvrage nos connaissances sur l'esclavage marocain au XIX^e siècle se sont considérablement affinées, d'autres études devraient rendre compte des évolutions de cette pratique au cours du XX^e siècle. On se demande en particulier quelles furent les implications de la fin de l'esclavage par « la force des choses » ? autrement dit, comment les nouvelles injonctions anti-esclavagistes d'un État à peine entré dans la modernité purent transformer les idéologies hiérarchiques vieilles de plusieurs siècles ? Par ailleurs, n'y-a-t-il pas des régions dans lesquelles les anciennes relations de protection, *wala*, sont maintenues de nos jours ? Enfin, que restait-il des anciennes pratiques d'esclavage dans les idéologies des marocains contemporains ?

Mariella VILLASANTE CERVELLO

Marceau GAST, *Moissons du désert. Utilisation des ressources naturelles en période de famine au Sahara central*, Paris, Ibis Press, 2000, 160 p., bib., ill.

Ce livre de M. Gast est une version à peine modifiée de chapitre V de son étude ethnographique sur l'*Alimentation des populations de l'Ahaggar* (p. 195 à 261), publiée en 1968 et aujourd'hui épuisée. Les seules différences véritablement notables dans ces *Moissons du désert*, sont l'ajout d'une plante à son énumération (*Rumex vesicarius*) et la suppression d'un pourtant très intéressant paragraphe portant sur l'anthropophagie en milieu touareg.

Le cœur de ce travail se présente comme un catalogue raisonné des végétaux (p. 31 à 121) et des animaux (p. 122 à 131) consommés en période de disette, augmenté d'un bref chapitre sur quelques « Autres moyens de survie devant la faim » (p. 132 à 137). Ce livre, richement illustré en photos et dessins donne un panorama complet des ressources disponibles dans l'Ahaggar au début des années 1960. À ce titre, il a véritablement valeur de document.

Les deux glossaires présentés en annexe, l'un en *tamâbaq* (p. 147 à 152) et l'autre en arabe (p. 153), seraient à notre sens tout à fait utiles et intéressants si les mots étaient classés, comme pour l'ensemble des langues chamito-sémitiques, par la racine et non en suivant l'alphabet latin. S'agissant de la transcription, le lecteur est averti (p. 11) que les termes seront écrits

phonétiquement « en petite capitales en conformité avec l'orthographe du Père de Foucauld [ce qui] rend la lecture plus accessible au lecteur possédant le Dictionnaire touareg-français et son lexique ». Depuis le tout début du xx^e siècle où C. de Foucauld rédigea son dictionnaire, la linguistique berbère a quelque peu progressé et l'on est donc en droit de discuter de la validité de ce choix. Certes, l'auteur ajoute souvent à côté de la notation de C. de Foucauld, une notation plus contemporaine, mais on regrette que M. Gast ne se soit pas clairement affranchi de cette première notation.

L'introduction s'ouvre par cette phrase : « Dans toutes les langues berbères le mot *faim* a la même racine : « *lz* ». Les Touaregs du Sud-Ouest avec lesquels nous travaillons emploient ce terme, mais utilisent également le terme *gelik* (G. ag Alojaly, 1980, *Lexique Touareg-Français*, Copenhague, Akademisk Forlag, p. 52). Il aurait sans doute été intéressant de ne pas s'en tenir au seul terme *laz*, mais de proposer aussi une analyse sémantique des différents modes d'expression de la faim afin d'exposer les représentations touarègues de ce phénomène.

Au-delà de ces points de détails, il nous semble que le décalage entre le contexte dans lequel ces lignes ont été écrites (il y a plus de trente ans) et le contexte dans lequel elles sont republiées pose un véritable problème. En lisant en 2001 un livre publié en 1968, nous sommes prêts à prendre quelques distances face à des expressions telles que « la société archaïque nomade » (p. 45 de l'édition de 1968). Je pense, par contre, que nous sommes enclins à être beaucoup plus critiques lorsque l'on retrouve dans un livre publié en 2000 des expressions aussi connotées que les « nobles guerriers, hautains et batailleurs » (p. 139) ou encore « l'expression d'un monde archaïque, décadent en face de la civilisation mécanique et du règne de l'économie de marché » (p. 139). L'absence d'actualisation dans la formulation et de distanciation par rapport au contexte idéologique et politique où ce livre sur l'alimentation a été écrit, rend le livre dont il est issu parfois difficile à digérer.

Dans le même sens, certaines sources bibliographiques sont, elles aussi, sorties de leur contexte et exposées sans aucun avertissement. Ainsi, R. Randau (cité p. 25), dans son livre sur l'administrateur colonial X. Coppolani, dresse un tableau extrêmement sombre, car idéologiquement orienté, des razzias en Mauritanie. M. Gast reprend à son compte les lignes de cet auteur et les applique sans autre forme de procès à l'exemple des Kel Ahaggar.

La réédition d'un texte, des années plus tard, est un exercice courant. Cependant, l'ethnologie, me semble-t-il, parle d'hommes qui vivent, meurent et évoluent. Le chercheur suit le même parcours en tant qu'être humain et en tant que scientifique. On peut regretter ici que l'auteur n'ait pas jugé bon, si ce n'est de réactualiser, du moins de contextualiser ces données vieilles de plus de trente ans pour en situer sans ambiguïté la pertinence.

Catherine HINCKER

Christopher HARRISON, *France and Islam in West Africa, 1860-1960*, Cambridge, Cambridge University Press, première édition 1988, deuxième édition 1990, 3^e édition sous presse, 242 p., carte.

Pour des raisons assez mystérieuses, le livre *France and Islam in West Africa*, de C. Harrison, est resté jusqu'à présent, près de quatorze années après sa parution, totalement inconnu dans les milieux académiques français. Cependant, il s'agit de l'une de meilleures synthèses historiques (sinon la meilleure), élaborées sur la colonisation en Afrique Occidentale Française (AOF). Étudiant de la *School of oriental and African Studies* (SOAS), *University of London*, Christopher Harrison a mené ses recherches dans les archives de Londres, de Paris, et de Dakar. Il a également suivi des séminaires à l'Université de Paris VII, notamment avec Jean-Louis Triaud. A Dakar, il a longuement discuté avec Saliou M'Baye, alors directeur des Archives Nationales du Sénégal. À la même époque, il a connu James Searing (Princeton University), un autre historien dont le travail, très stimulant, est resté tout aussi inconnu en France (voir ma recension de son livre *West African Slavery and Atlantic commerce*, 1993, Cambridge University press, dans ce volume, chronique Mauritanie).

La thèse de Harrison, soutenue en 1985, a servi de matière première à l'élaboration du livre. Celui-ci représente une contribution d'importance à l'histoire sociale, politique et intellectuelle de l'un des plus grands États coloniaux en Afrique, l'AOF, qui regroupait le Bénin, le Burkina Faso, la Guinée, la Côte d'Ivoire, le Mali, la Mauritanie, le Niger et le Sénégal. Cet État colonial fut gouverné pendant une cinquantaine d'années, de 1904 à 1956, « par une seule administration étrangère, basée à Dakar » (p. 1).

L'apport central de cet ouvrage est celui de sa méthode. En effet, Harrison ne se contente pas de décrire un état de faits, adoptant soit une vision noire, soit une vision rose, sur cette période historique encore problématique en France. Sa vision des choses se veut objective et distanciée, remettant en question les très nombreuses idées reçues sur cette période historique française et africaine. Son argumentation est ainsi présentée à partir d'un débat d'idées et de prises de position claires sur les travaux (anciens ou modernes) relatifs à la période coloniale française. Par ailleurs, contrairement à un grand nombre de travaux récents, son analyse de la situation coloniale africaine prend en compte les particularités de l'histoire française et européenne ; ce qui donne un fonds contextuel fondamental pour appréhender le cadre dans lequel cette conquête et cette colonisation française de l'Afrique fut concrétisée. Enfin, la vision globale adoptée par l'auteur – qui examine la situation de l'AOF toute entière –, tranche de manière salutaire avec la vieille coutume académique française de restriction des études à une seule aire culturelle et géographique, voire d'une (nouvelle) nation.

L'ouvrage est centré autour de l'examen des attitudes et des politiques françaises vis-à-vis de l'islam dans cet immense État colonial de l'AOF. Une étude sur les relations de la France avec l'islam en Afrique, nous dit Harrison, n'est pas vraiment original. Des experts français ont été envoyés en Afrique pour étudier cette question dès la fin du XIX^e siècle ; la première mission fut celle de Le Chatellier, en 1898 ; et en 1915 deux thèses furent soutenues en France sur le thème. Durant la période coloniale de nombreux administrateurs, spécialistes (*scholars*) et témoins ont produit des textes sur les rapports de la France et de l'islam ; mais également pour suggérer les politiques à adopter face aux populations musulmanes des colonies. Cependant, dans la période post-coloniale, l'intérêt pour comprendre le problème administratif

de l'islam en Afrique fut abandonné au profit de tentatives pour saisir les dynamiques sociales sub-sahariennes.

Ainsi, probablement en raison de l'augmentation des conversions à l'islam, les spécialistes ont centré leurs analyses sur de thèmes tels que le *jihâd*, les mouvements de réforme islamique, les relations entre islam et esclavage en Afrique, la réponse islamique au colonialisme, et enfin l'économie politique de l'islam au XX^e siècle. Parallèlement, les spécialistes, autant que les chefs musulmans, ont montré avec anxiété leur besoin d'intégrer l'islam africain – dit « islam noir » dans la littérature française –, dans le cadre large de l'islam mondial. Pour Harrison, ceci constituerait une réponse au fait que, pour de nombreux experts coloniaux, les musulmans Africains n'étaient pas de « vrais » musulmans, parce qu'ils pratiquaient une forme « bâtarde » de cette religion.

En fait, l'originalité de l'étude de Harrison est celle de sa perspective de travail : l'examen non pas du « problème de l'islam » (vision coloniale), mais celui du problème de la compréhension coloniale française de l'islam (p. 2). Nuance importante, qui laisse transparaître le projet épistémologique sous-jacent à l'ensemble du livre, observable à travers l'analyse distanciée et les argumentations bien documentées qui considèrent l'interrelation entre la politique globale française, les discours des politiciens et des administrateurs, les parcours personnels de certains personnages clé de cette histoire, et les analyses minutieuses des pratiques adoptées dans l'État colonial de l'AOF. Enfin, Harrison signale qu'il a travaillé avec des sources européennes exclusivement, préférant laisser le traitement des sources africaines à d'autres collègues (p. 2).

Six thèmes sont abordés, et apparaissent distinctement énoncés dans les pages d'introduction. Le premier thème pose la nécessité de réanalyser l'État colonial dans les termes de sa grande complexité et de ses contradictions internes. L'idée centrale considère que la colonisation en Afrique impliqua de profonds changements dans les sociétés africaines, dont l'installation d'une économie capitaliste, la création d'infrastructures selon les besoins en capitaux de la métropole, la création de frontières qui de manière patente n'ont aucun sens. À ceux qui pensent que les changements coloniaux ne furent pas autre chose qu'un « interlude » dans l'histoire africaine, l'auteur répond qu'ils rendent peu de justice à l'énormité des changements imposés. Cependant, il s'empresse de nuancer cette assertion car il y eut des choses et des faits que les coloniaux ne virent, ni n'entendirent jamais. Et de préciser que certains changements ont eu lieu sans que les coloniaux aient pu les anticiper, et, parallèlement, que *les Africains ne furent pas les sujets passifs imaginés souvent par les administrateurs* ; ils – si on peut se permettre cette généralisation –, purent souvent garder leurs identités et prendre avantage de chaque nouvelle occasion offerte par les politiques coloniales (p. 2). Une manière de voir qui s'éloigne considérablement des idées encore couramment admises, dont celle qui souligne la seule légende noire de la colonisation (pour reprendre le mot de Marc Ferro), en revendiquant les seuls méfaits commis contre des peuples supposés sans défense ; mais cette « victimisation » récurrente des peuples colonisés, souvent accompagnée de l'idée de la surpuissance coloniale, ne fait-elle pas partie des héritages coloniaux dans le milieu académique français ?

Harrison poursuit son argumentation en affirmant que le pouvoir colonial français ne fut ni homogène, ni surpuissant. Les intrigues politiques et le carriérisme fleurissaient dans ces sociétés coloniales réduites ; ainsi, alors que la rhétorique coloniale insistait sur l'altruisme de la mission civilisatrice, la majorité des Français qui allaient aux colonies le faisaient pour des raisons simplement carriéristes. Or, comme chacun sait, la fabrication d'une carrière est un processus fortement compétitif, cercle vicieux qui n'était pas une exception dans les colonies. Harrison précise par ailleurs que si au début de l'occupation coloniale les Français n'avaient pas besoin de se soucier trop de la concurrence [personnelle], en revanche, ils étaient sérieusement menacés par les maladies. La mortalité était très importante parmi les agents coloniaux ; ainsi par exemple, en 1914, un administrateur sur dix, sortant de l'École coloniale mourait au cours des premières années de son service aux colonies (p. 2-3).

Le deuxième thème traité dans le livre concerne le problème de la compréhension d'autres sociétés et d'autres cultures non-occidentales ; vaste question dont les fondements sont à la base du paradigme anthropologique. Les idées avancées par C. Harrison sur ce point sont très intéressantes et méritent d'être prises en compte dans les travaux sur le thème, aussi bien en anthropologie qu'en histoire. L'auteur rappelle d'abord que les études sur les représentations européennes des sociétés non-occidentales en soulignent la nature profondément raciste et européocentrique. Or, si dans le livre on trouve divers exemples de ces représentations, Harrison souligne l'intérêt du débat entre M. Rodinson (*La fascination de l'islam*, Paris, 1980) et E. W. Said sur la question ; le premier adresse en effet une critique au second, dans son livre *Orientalism* (London, 1978), en affirmant qu'on ne peut pas invalider les perceptions des spécialistes occidentaux ou des administrateurs par leur seules appartenances de « race » ou de classe sociale. Pour nuancer cette position, Harrison nous dit qu'il est difficile, cependant, de ne pas être d'accord avec l'argument central de E. Said, selon lequel le monde arabe et musulman a été grossièrement déformé dans les perceptions occidentales, et que ces déformations convenaient bien aux conceptions politiques occidentales.

Un autre point important souligné par E. Said concerne la nature a-historique de la vision occidentale de l'islam, véhiculée notamment par les orientalistes. Pour Said (Voir *Orientalism* 1978 : 70), l'attitude orientaliste partage avec la mythologie et la magie le même caractère refermé des systèmes clos, dans lesquels les objets sont ce qu'ils sont, *parce qu'ils* sont ce qu'il sont, une fois pour toutes et pour toujours. Dans son livre, Harrison montre que cette vision a-historique est évidente dans plusieurs récits européens du passé africain et que ceci devint un facteur important dans la formulation des politiques coloniales. Et de préciser qu'il faut reconnaître qu'aux XVIII^e et XIX^e siècles, les Européens percevaient leur propre histoire de manière également a-historique, les chroniqueurs de la culture populaire, par exemple, assumaient un passé indifférencié et bucolique (p. 3).

Le troisième thème est directement associé au deuxième, il concerne la contribution des sciences sociales aux politiques coloniales. L'auteur avance que l'une des caractéristiques de l'ère coloniale était la poursuite incessante

des faits et des statistiques. Les raisons de cet état de choses sont assez claires. D'abord, à la fin du XIX^e siècle, les Européens se retrouvent investis d'un commandement sur de vastes zones géographiques qu'ils connaissaient assez mal. Deuxièmement, le modèle européen de gouvernement, avec des États bureaucratiques et interventionnistes, nécessitait des sources statistiques. Troisièmement, au même moment, les spécialistes en sciences sociales revendiquaient eux-mêmes la reconnaissance de leurs disciplines ; ainsi au tournant du XX^e siècle, Durkheim pouvait écrire que la sociologie était dans le langage de tous les jours. Pourtant, le chemin vers la construction des sciences sociales n'était pas exempt d'obstacles, les revendications des spécialistes et des administrateurs pouvaient être conflictuelles (i.e. le débat entre Malinowski et le futur gouverneur du Kenya, Mitchell, dans *Africa*, le journal du *International African Institute*). Et même avec la meilleure volonté, il n'est pas sûr que les administrateurs aient été à même d'utiliser les idées des spécialistes, dont les anthropologues. Ainsi par exemple, R. Buell, un politologue nord-américain qui étudiait plusieurs pouvoirs coloniaux africains, écrit que le *Bureau colonial français* possédait une immense bibliothèque et des archives importantes, mais que ni les administrateurs, ni les spécialistes ne pouvaient s'en servir car il manquait un système de classement adéquat (Buell, *The Native Problem in Africa*, 2 vols. New York, 1928 : 93). Si la situation était telle à Paris, on peut difficilement imaginer qu'elle ait été meilleure dans les colonies, mais, selon Harrison, l'anecdote de Buell illustre avant tout l'usage de la « connaissance » spécialisée dans l'administration pratique. Un dernier point associé à ce thème concerne le fait que les données des sciences sociales, dans le cadre positiviste hérité de Comte, eurent des liens directs avec la politique coloniale. Ainsi des considérations académiques relatives à la supériorité de l'islam sur les religions animistes, relativisée par Durkheim qui inverse les termes, eurent-elles une importance pratique dans le choix de la politique coloniale (p. 4).

Le quatrième thème traité par Harrison tient compte de la transposition des préoccupations métropolitaines et des luttes politiques des Français vers les colonies. L'affaire Dreyfus, qui divisa la France en deux camps, introduisit un style de conspiration particulier dans les politiques françaises. À partir de cette époque, la méfiance – voire la paranoïa – des conspirations devint une caractéristique de la pensée politique coloniale. Cette tendance reflétait, d'une part, les profondes divisions de la société française elle-même, et d'autre part la méfiance qu'inspiraient les intentions de l'Allemagne. L'auteur souligne qu'il est important de comprendre que les scandales d'espionnage et les peurs d'invasions étaient significatifs, et ils perturbaient la paix sociale aussi bien au Royaume-Uni, que dans la France de la Troisième République (p. 5).

Le dernier thème concerne l'organisation interne du livre, qui s'intéresse aussi bien à la chronologie des événements qu'aux idées que caractérisaient les diverses périodes abordées. Le livre est divisé en quatre parties, la première couvre la deuxième moitié, lorsque les Français commençaient à pénétrer à l'intérieur de l'Afrique à partir de leurs comptoirs commerciaux des côtes (p. 7-23). L'objectif de l'auteur n'est pas de proposer un récit détaillé des relations entre les Français et toutes les sociétés africaines concernées, mais plutôt de mettre en avant quelques dilemmes auxquels ils étaient confrontés dans cette première phase de leur occupation. Une attention

spéciale est accordée à l'expérience algérienne, qui allait devenir centrale dans la politique coloniale de l'Ouest africain au début du ^{xx}e siècle.

La deuxième partie couvre les années qui séparent le tournant du ^{xx}e siècle du début de la Première Guerre mondiale. Au cours de cette période, les Français tentaient de mettre à profit les connaissances acquises en Algérie, dans un contexte marqué par la croissance du nationalisme arabe, par les activités politiques allemandes en Europe, au nord de l'Afrique et au Proche Orient, qui préoccupaient les esprits coloniaux et tendaient à déformer leurs perceptions des réalités locales (p. 25-89).

La troisième partie aborde l'émergence des interrogations de spécialistes (ethnologues, ethnographes-administrateurs) entre le début de la Première guerre mondiale et les années 1920. L'auteur montre ce ces derniers contribuent à la modification de l'évaluation française de l'islam, allant dans le sens de l'établissement d'un système stable des alliances, fondé sur l'idée de l'existence d'un « islam noir » (p. 91-136).

La quatrième partie aborde ce que l'auteur appelle l'enjeu français de l'islam africain durant les années 1920-1930 (p. 137-193). Au cours de ces années, les Français établirent des alliances très fermées et très rigides avec un nombre limité de chefs musulmans qui avaient été identifiées comme des alliés potentiels par les spécialistes-administrateurs décrits dans la troisième partie. Bien que ce modèle très personnalisé des relations politiques ait été quelque peu perturbé pendant le régime de Vichy, il continue à exister jusqu'aux indépendances de l'ancien État colonial de l'*Afrique Occidentale Française* – thème rapidement considérée dans l'Épilogue de l'ouvrage (p. 194-201).

À partir d'une perspective stimulante et originale, le livre de Harrison retrace une période historique de la France coloniale qui reste encore mal connue, malgré la parution de quelques ouvrages sur le thème, mais trop proches de l'historiographie coloniale. En effet, les manières de penser l'histoire africaine en France ne se sont pas complètement débarrassées des « apports » des administrateurs et de certains anthropologues qui les aidaient ; notamment pour les travaux sur l'islam et sur les hiérarchies sociales. Depuis quelques années, on voit ainsi paraître en France des ouvrages étranges : des histoires nationales qui sont les mêmes que celles produites au lendemain des indépendances dans une perspective coloniale¹³ ; des mémoires de soldats¹⁴ ; des tables-rondes réunissant des administrateurs et des spécialistes modernes¹⁵, des ouvrages récents qui gardent l'empreinte de l'historiographie

13. Histoire de Mauritanie, Geneviève Désiré-Vuillemin (1962), 1997, Paris, Karthala.

14. Commandant Frèrejean, *Mauritanie 1903-1911, Mémoires de randonnées et de guerre au pays des Beïdanes*, présenté par Désiré-Vuillemin, Paris, Karthala, 1995 ; Général Édouard Berthomé, *Méhariste en Mauritanie. En colonne vers Smara 1907-1913*, Paris, Karthala, 1996.

15. Colloque « Administration et sociétés nomades dans l'ancienne AOF », réunissant des anciens administrateurs coloniaux, des anciens administrés, des chercheurs africains et Français, « afin qu'ils aient l'occasion de mettre en commun le fruit de leurs travaux et leurs points de vue respectifs » (Boilley, p. 9). Actes publiées sous le titre *Nomades et commandants. Administration et sociétés nomades dans l'ancienne AOF*, Edmond Bernus, Pierre Boilley, Jean Clauzel, et Jean-Louis Triaud, Paris, Karthala, 1993.

coloniale¹⁶, et même des biographies trop bienveillantes d'africanistes au service de l'État colonial français¹⁷. Une littérature étrange et suspecte en ce début de XXI^e siècle, ceci d'autant plus qu'elle est présentée en vrac et en grande quantité, sans qu'aucune analyse approfondie ne soit proposée. Très loin de ces travaux, le livre *France and Islam in West Africa*, représente une véritable contribution à la connaissance contextualisée des relations entre la France coloniale et les Africains, et devrait faire l'objet d'une publication en France aussitôt que possible.

Mariella VILLASANTE CERVELLO

Urs Peter RUF, *Ending Slavery. Hierarchy, Dependency and Gender in Central Mauritania*, Transcript Verlag, Bielefeld, 1999.

Mariella VILLASANTE-DE BEAUVAIS (études réunies par), *Groupes serviles au Sahara. Approche comparative à partir du cas des Arabophones de Mauritanie*, Paris, CNRS Éditions, 2000.

Il m'a semblé logique d'effectuer ensemble les comptes-rendus de ces deux ouvrages, aussi différents soient-ils dans la forme – une monographie régionale dans le premier cas, un recueil de textes ouverts au comparatisme dans le second –, car les thèmes qu'ils abordent se recoupent pour une part et se croisent autour de références et de problématiques communes largement commandées par ce que l'on pourrait appeler la « demande sociale ».

Même si le domaine était loin d'être vierge, comme le laissent parfois entendre les auteurs, qui citent pourtant les nombreux travaux publiés sur ce thème par les anthropologues et historiens français et anglo-saxons durant les dernières décennies – saluons au passage le rôle pionnier de Claude Meillassoux –, on assiste actuellement à un regain d'intérêt pour le thème de l'esclavage africain¹⁸ et même de l'esclavage en tant que tel¹⁹. Il serait intéressant de s'interroger sur les raisons de cet engouement à l'heure de la mondialisation, au delà des aspects conjoncturels, tels les procès pour esclavage domestique qui ont fait récemment la une des journaux. Il me semble résulter d'une certaine fascination à l'égard de la persistance de formes de hiérarchies, en l'occurrence d'« extrême dépendance » pour reprendre le terme que M. Villasante-de Beauvais emprunte à Georges

16. David Robinson et Jean-Louis Triaud (eds.), *Le temps des marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française, v. 1880-1960*, Paris, Karthala, 1997. Un autre ouvrage allant dans la même direction : D. Robinson, *Paths of Accomodation. Muslim societies and French colonial Authorities in Senegal and Mauritania, 1880-1920*, Ohio University press, 2000.

17. Par exemple, le livre de Jean-Loup Amselle et Emmanuelle Sibeud, *Maurice Delafosse. Entre orientalisme et ethnographie : l'itinéraire d'un africaniste (1870-1926)*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1998.

18. Auquel les *Cahiers d'Études africaines* ont consacré un numéro récent, autour de textes réunis par Roger Botte.

19. Comme en témoigne le numéro de *L'Homme* qui consacre un dossier à ce thème sous l'égide d'Alain Testart.

Condominas²⁰ qui résume le mouvement conjoint de rejet et d'adhésion que suscite cette occidentalisation-mondialisation du monde. Tout comme dans le cas du travail des enfants, des prisonniers, etc., la persistance de l'esclavage soulève des problèmes politiques, idéologiques et éthiques qui interrogent sur la nature et le sens des évolutions sociales en cours : sous l'égide des droits de l'homme assiste-t-on à l'instauration d'une nouvelle éthique, dont certains revendiquent un relais politique, voire militaire, assumant la promotion égalitaire des individus ou voit-on s'instaurer de nouvelles formes de dépendance extrême où ceux-ci sont le jouet des lois « naturelles » du marché mondial ? Au-delà des évidences – qui pourrait défendre l'esclavage –, rien n'est simple cependant comme en témoignent certaines des positions qui se reflètent dans ces deux ouvrages.

Ce n'est pas par hasard si le débat s'ouvre ici à propos de la Mauritanie. Relancé par l'abolition officielle de l'esclavage en 1980, alimenté par les conflits ethniques qui ont pris un tour dramatique en 1989 et ont contribué à radicaliser l'opposition entre arabophones, *baydân*, les « blancs » comme se dénomment eux-mêmes les Maures, et « négro-africains », terme qui recouvre localement les différentes populations de la vallée du Fleuve, le débat sur la persistance de l'esclavage a pris un tour international. Non sans outrances, ni arrières pensées politiques de la part de ceux qui dénoncent, à juste titre, et pêle-mêle, l'expulsion des agriculteurs africains de la vallée du Sénégal, la domination politique des *baydân*, et les formes d'exploitation héritées de l'esclavagisme, mais aussi le pouvoir des « Blancs », terme qui prête à sourire quant on considère la pigmentation moyenne des Mauritaniens, ou encore celui des « Arabes »²¹, que les frasques d'un Khadafi ou d'un Saddam Hussayn diabolisent sur la scène internationale, à la mesure des enjeux pétroliers, au nom d'idéologies de la négritude qui perdent la charge critique et humaniste des travaux d'un Césaire ou d'un Senghor pour traduire le racisme à rebours que revendiquent clairement certains mouvements négro-africains aux États-Unis. Ce n'est pas par hasard si cette question de l'esclavage en Mauritanie est prioritairement soulevée en ce dernier pays qui s'épuise à effacer les séquelles de son propre passé esclavagiste. Entre silence négationniste et répression, les réactions du gouvernement mauritanien ne contribuent pas à éclaircir le débat : l'ouvrage collectif dont je vais rendre compte est d'ailleurs le résultat immédiat de l'arrestation il y a quelques années de plusieurs militants anti-esclavagistes mauritaniens qui suscita une vive réaction de la (petite) communauté des mauritanologues.

Même s'ils ne sont pas à l'origine de ce débat, les chercheurs, essentiellement historiens et anthropologues, n'ont pas échappé à ses enjeux, ou plutôt, en fonction de leurs engagements personnels, de terrain au premier

20. G. Condominas, *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, 1998.

21. Souvent dénommés Arabo-berbères pour autant que l'usage de la langue arabe ne préjuge pas des origines réelles, les « Berbères » perdant la le capital symbolique de vertu hérité de la période coloniale et de leur statut de minorité en Afrique du Nord. Sans que l'on puisse parler d'Arabes, les Touaregs sont sujets aux mêmes préjugés, dans le contexte de rébellion des deux dernières décennies, de la part de certains mouvements liés aux États africains dont ils relèvent (voir. H. Claudot-Hawad, *in* M. Villasante-de Beauvais, 2000).

chef, ils ont été amenés à prendre position dans ce cadre²². Tout cela n'est pas sans ambiguïtés. Croissant, le nombre de thèses, achevées ou en cours, sur ce thème de l'esclavage en Mauritanie souligne moins une distanciation par rapport au terrain que l'impact de nos idéologies « modernes » quant au choix des « terrains », ceux-ci pouvant se dérouler à la limite sur internet où s'expriment les positions des uns et des autres. Si l'anthropologue doit, sous peine d'y perdre sa discipline, prendre en charge la modernité, ceci n'en implique par moins des précautions méthodologiques, voire épistémologiques, qui ne sont pas toujours prises en compte. Bref, sans entrer dans les détails, certains anathèmes qui se reflètent dans le débat scientifique, et dont on retrouve des traces dans l'ouvrage édité par M. Villasante-de Beauvais, mais aussi dans le travail de P.U. Ruf, auraient mérité d'être l'objet de réflexions plus approfondies. Ils traduisent, sur un plan politique et éthique, une tension qui a toujours traversé la problématique anthropologique et que Louis Dumont a contribué à mettre en évidence. L'opposition entre *homo aequalis* et *homo hierarchicus*, rend compte du fond de ce débat dont Dumont, plus intéressé par les totalitarismes modernes, n'explore pas tous les attendus épistémologiques : l'égalitarisme moderne et ses conséquences (démocratie, droits de l'homme...) sont-ils le reflet positif des évolutions en cours, qui rejoignent un certain sens de l'histoire abandonnant ses présupposés évolutionnistes (et marxistes) pour s'inspirer de nouveaux idéaux hérités de la démocratie occidentale, ou le masque qui nous trompe, et trompe l'anthropologue, de nouvelles hiérarchies. J'en resterai là sur ce point pour, revenir au propos de ces comptes rendus.

P.U. Ruf présente le premier travail monographique sur la condition servile en Mauritanie, en l'occurrence dans une petite région du Tagant, celle d'Achram-Diouf où s'est implanté, sous l'égide de la coopération allemande, un projet de développement agricole dont les réalisations contribuent à souligner les transformations en cours de cette condition dans le monde rural. Tout en s'attachant à mettre en évidence la nature de ces évolutions, qui aboutissent à des conclusions assez différentes de celles qui sont tirées de l'analyse menée en milieu urbain par Meskerem Brhane (dans son PhD, « Narratives of the Past, Politics of the Present : Identity, Subordination and the Haratines of Mauritania », 1997, University of Chicago, et *in* M. Villasante-de Beauvais, 2000), conclusions sur lesquelles nous reviendrons par la suite, P.U. Ruf mène une enquête exhaustive qui relève les principales caractéristiques du travail servile au Sahara occidental. Je retiendrai les principaux points acquis.

L'étiquette « travail servile » recouvre en fait différents ordres de réalité. Il faut distinguer en particulier la situation des esclaves proprement dits (*ʿabîd*) de celle des « affranchis » (*barâtîn*) dont le statut social et économique varie lui-même en fonction du contenu des relations de patronage (*mawala*) qui les lient, ou non, à leurs anciens maîtres. En partie masquée dans le contexte actuel, où euphémiquement le terme *barâtîn*, dans un

22. Je fus moi-même, jadis, de même qu'une collègue danoise, l'objet d'une campagne dans la presse norvégienne, dénonçant mes affinités pro-arabes, de la part d'un mouvement « négro-africain » radical dont l'objectif était d'empêcher l'attribution d'un don de la Norvège à la Mauritanie pour développer un programme de développement pastoral dont j'avais, avec cette collègue danoise, assuré l'expertise.

contexte abolitionniste qui se dessine dès la période coloniale et se précise après 1980, tend à recouvrir les deux catégories, synonyme du terme *sudân*, « noirs »²³, ces distinctions statutaires se retrouvent en recoupant une distinction de genre.

P.U. Ruf souligne justement le destin différent des hommes et des femmes esclaves. Traditionnellement, et contrairement à ce que l'on observe dans le cadre de la traite atlantique, l'esclave femme, la *kbadem*, est valorisée en tant que contribuant à la reproduction démographique du groupe servile (les enfants appartiennent au maître de la femme) et en tant que concubine ou maîtresse, mais aussi, pour les mêmes raisons, sauf si elle devient mère d'enfants reconnus par son maître, elle apparaît plus soumise à son statut esclavagiste. L'affranchissement des hommes est, et était, de fait ou légalement, plus facilement consenti. Dès lors, dans le contexte d'une assignation agricole privilégié du travail servile, la nature et le contenu des relations foncières au sein de la société tribale et régionale, contribuaient à la distinction des statuts et des conditions économiques et sociales des *barâtîn*. Quelques-unes des meilleures p.s de l'ouvrage de P.U. Ruf sont consacrées aux diverses stratégies qui se déploient, à l'heure présente où se développent les cultures de barrage et où les anciens pasteurs ruinés par la sécheresse investissent eux mêmes dans le travail agricole, allant dans le sens d'une plus ou moins grande assimilation à l'ordre tribal, susceptible d'opposer entre eux les *barâtîn* de différentes tribus, d'une autonomie de ces *barâtîn* sur des terres marginales aménagées sous forme de diguettes, d'une forte compétition entre *barâtîn* et *baydân*, marquée par des conflits violents, des grèves et de longs procès, pour obtenir une redistribution des terres.

L'ouvrage de P.U. Ruf met aussi en évidence certaines difficultés méthodologiques, qui tiennent à la nature du sujet abordé et qui se retrouvent dans l'ouvrage collectif dirigé par M. Villasante-de Beauvais. Ces difficultés sont de trois ordres : l'extrême différenciation contextuelle de la condition servile, le manque de données historiques et le manque de données quantitatives.

Il serait difficile d'extrapoler certaines des observations de P.U. Ruf à d'autres contextes historiques et régionaux. C'est le cas des oasis de l'Adrâr où l'on observe localement de fortes concentrations de travail servile dans la production dattière, elle-même pour une part à vocation commerciale. Des formes anciennes d'affranchissement semblent avoir existé²⁴ et les contrats de comptant permettaient à certaines lignées de *barâtîn*, parfois très anciennes, de détenir des biens fonciers privatifs non négligeables. Sous réserve d'analyses plus approfondies, il me semble que la situation dans les *adabwe* (villages) de l'Est, ou les zones pastorales et agricoles sont nettement séparées, de même que *baydân* et *sudân*, souvent installés au Mali, présente aussi des caractères originaux. Il faudrait de même prendre en compte les

23. Qui s'opposait alors à *baydân*, dans une opposition substantive qui restait néanmoins relative puisque dans l'autres contextes *baydân* peut désigner l'ensemble des populations arabophones.

24. Qu'évoque l'auteur à propos des *humriyim* des Idaw⁶ali de Tijjgka qu'il associe, à tort à mon avis, aux Aqzâzîr dont le statut, ni de hartâni ni de znâga est original (voir ma thèse, « L'enlèvement de l'Adrâr. Histoire et anthropologie d'une société tribale du Sahara occidental », 1999, Thèse d'État, EHESS, Paris).

fonctions politiques (à Wadân par exemple, ou dans la Gebla) et militaires exercées par des groupes de *barâtîn* qui en tirent un prestige certain. Il faudrait encore considérer le cas des *barâtîn* intégrés avec le statut de « cousin » dans leur tribu d'appartenance. Cette situation moins exceptionnelle à mon avis qu'il ne pourrait y paraître souligne la seconde difficulté avancée. Les *barâtîn* rentrent dans l'histoire, celle des tribus, sous réserve de nier leur propre histoire. Ou plutôt leur dé-socialisation, initialement nécessaire, implique qu'ils n'ont pas d'« histoire », l'absence de données historiques le rappelle à l'observateur.

Une enquête généalogique reste néanmoins possible, telle celle que j'ai effectuée sur l'ensemble des *barâtîn*, affranchis anciens ou assimilés à des affranchis dans la période récente, dans le cadre de la palmeraie d'el-Meddah, au sud-est de l'Adrâr qui a commencé à se développer à la fin de la première partie du XIX^e siècle à l'instigation de familles idaw al-hajj issues de Wadân (Voir thèse 1998). Si elle révèle l'importance des mouvements de population et la dispersion des lignées suite aux héritages ou au départs volontaires, elle établit aussi des continuités qui correspondent au contrôle des *zrayb* (parcelles plantées de palmiers) et aux relations de clientèle avec les familles *baydân*. L'enquête généalogique ouvre ainsi à des données quantitatives qui, pour être rares, et d'une fiabilité qui demande à être établie, existent aussi dans les archives coloniales et m'ont permis d'estimer la population servile dans l'Adrâr au moment de la colonisation, la répartition par sexe qui souligne le plus grand nombre de femmes esclaves et la répartition selon les ordres statutaires qui met en évidence l'importance de l'affranchissement dès cette époque parmi les tribus *zawâya* principales exploitantes des palmeraies²⁵

Il ne faut donc pas désespérer des enquêtes quantitatives ou historiques sur ces questions, ainsi que le soulignent d'autres travaux²⁶. L'ouvrage collectif dirigé par M. Villasante-de Beauvais fait d'ailleurs une large place à l'approche historique qu'illustrent les contributions de plusieurs auteurs. James Webb revient ainsi sur l'échange des esclaves contre des chevaux dans les régions situées au sud du pays *baydân* en montrant qu'il se prolonge jusqu'au milieu du XIX^e siècle et représente un apport important de travail servile dans les régions sahariennes. B. Acloque rappelle les hésitations et les embarras de la politique coloniale française, après l'abolition officielle de l'esclavage en 1848, à appliquer ces idéaux aux populations sahariennes soumises. À partir d'une enquête circonstanciée sur l'Adrâr, Ann McDougall analyse les effets de la rupture coloniale, les évolutions statutaires qu'elle induit et les transformations des conditions socio-économiques qui en résultent : paupérisation d'une partie des populations serviles d'un côté à

25. Les *'abid* représentent, en Adrâr, les deux tiers de la population servile chez les *bassân* et seulement 40 % chez les *zawaâya*. Ces chiffres sont tirés des recensements coloniaux, plus particulièrement de ceux de 1931, qui comptent à part les *'abid*, et de ceux de 1954 qui, sous l'intitulé Maures noirs, regroupent *'abid* et *barâtîn*. La dégradation des archives locales, particulièrement des « cahiers de recensement des tribus » nominatifs qui permettaient un certain contrôle et une plus grande fiabilité des résultats, rend il est vrai un tel travail de plus en plus difficile.

26. Je pense à l'ouvrage dirigé par E. Savage sur le trafic transsaharien et ses débouchés sahariens et maghrébins au XIX^e siècle : *The human commodity. Perspectives on Trans-Saharan Trade*, Franck Cass, 1994.

l'occasion des crises et famines, particulièrement celles du début des années quarante dont les conséquences sont aggravées par la Seconde Guerre mondiale, mais aussi promotion de certaines familles grâce à leurs contacts avec le colonisateur. Dans sa monographie, P.U. Ruf, de son côté, ne néglige pas cette approche historique en s'intéressant aux contextes différents de la traite atlantique et transsaharienne, et surtout en revenant sur l'abolition de 1980, sous le régime militaire du lieutenant-colonel Haidallah et sur les nouvelles ruptures qu'elle dessine : réforme foncière et mise en place des SEM (Structures d'éducation des masses), considérées par les *barâtîn*, malgré le caractère répressif du régime, comme le début d'un mouvement de promotion au niveau national qui se traduira par la création du mouvement contestataire *el-Hor*.

L'ouvrage *Groupes serviles au Sabara* pose par ailleurs deux questions qui me semblent essentielles, celui de la dimension ethnique, voire raciale, d'un classement qui distingue, sur la base de la servilité ou de ses stigmates, « Blancs » et « Noirs », *baydân* et *sudân*, ou encore dans un langage plus ethnique « Arabo-berbères » et « Négro-africains ». L'opinion générale des auteurs est que ces distinctions n'opèrent pas sur la base des critères occidentaux de la race ou de l'ethnie. James Searing nous rappelle, en décrivant les relations esclavagistes dans les sociétés wolof méridionales qu'elles y étaient tout autant développées qu'en zone saharienne même si des différences apparaissent : le rôle des esclaves militaires (que l'on retrouve néanmoins au Trarza et au Brakna voisins, l'assimilation au bout de quelques générations à une paysannerie libre, mais toujours susceptible d'être elle-même réduite à l'esclavage... Olivier Leservoisier explore de son côté les conditions historiques et contemporaines dans lesquelles les populations *balpulaar* (Toucouleurs) de la vallée du Sénégal sont entrées en contact avec les *barâtîn* et esclaves maures. Les solidarités négro-africaines qu'invoquent les mouvements radicaux s'estompent alors : longtemps les paysans *balpulaar* ont tenté d'utiliser à leur profit, tout en perpétuant la dimension statutaire de leurs origines serviles, le travail de ceux-ci, fuyant l'oppression et la misère ; à l'inverse les *barâtîn* se font largement les instruments de l'État mauritanien désireux, après les travaux d'aménagement de la vallée du Sénégal, de récupérer les nouvelles terres irrigables en expulsant massivement les populations *balpulaar*. La dimension raciale qu'en viennent à prendre les affrontements est paradoxalement, notent G. Boetsch et J.-N. Ferrié, un effet de « modernité » dont ils rapprochent les tenants de ceux de l'anthropologie physique occidentale.

De quel type de hiérarchies relèvent alors des distinctions statutaires persistant à la libération des esclaves ? La question est bonne qui amène à les repenser dans le cadre de la société globale ; les réponses proposées cependant ne sont pas toujours convaincantes, ne serait-ce que parce qu'elles mêlent parfois deux acceptions du terme hiérarchie : celle avancée par Louis Dumont qui identifie celle-ci avec la totalité, ce qui assure la cohérence du système à un niveau idéal, pour reprendre la distinction avancée et qui me semble en ce cas pertinente, par Maurice Godelier, et les hiérarchies concrètes qui organisent l'ordre économique et social.

Le problème est soulevé par H. Claudot-Hawad dans sa contribution à l'étude de l'esclavage chez les Touaregs, que l'on peut rapprocher de celui

pratiqué par les Maures. L'esclavage s'inscrit dans une série d'oppositions, celle de la nature à la culture en particulier, qui font de l'esclavage, ou plutôt du destin générationnel des esclaves, un apprentissage, voire une initiation. À terme, intégrés à leur place dans les valeurs, celles véhiculées par la langue et s'exprimant dans l'*éthos* touareg, les anciens esclaves peuvent même occuper des positions dominantes dans la société : celles de passeurs vers l'invisible, celles d'arbitres politiques investis des plus hautes fonctions sociales (sultanat d'Agadès).

Il n'est pas sûr que la démonstration soit applicable telle quelle à la société saharienne occidentale, arabisée et islamisée en profondeur, mais les ambiguïtés terminologiques du terme *baydân*, excluant ou incluant les *harâtîn*, soulignent les mêmes effets de sens. Le problème est cependant que la notion de hiérarchie telle que l'entend Dumont ne nous informe pas directement sur les hiérarchies concrètes²⁷. Le lien ne peut s'effectuer qu'en explorant les structures sociales particulières qui ne peuvent être déduites directement de la hiérarchie comme totalité. La tentative que présente M. Villasante-de Beauvais d'explorer sous cet angle l'ordre social *baydân* oscille ainsi entre deux systèmes d'interprétation. Suivant en cela les orientations dessinées par H. Claudot-Hawad, elle tend à fixer cet ordre social dans une opposition hommes libres et esclaves qui n'est pas sans pertinence. Au nom d'une mobilité statutaire qu'ont identifié tous les auteurs, et de la diversité contextuelle des contextes politiques dans lesquels se déploient les systèmes tribaux au Sahara occidental²⁸ peut-on pour autant nier les formes particulières de hiérarchie statutaire tripartite (*bassân/zawâya/znâga*) qui se développent à des degrés divers dans la société émirale sans les interpréter certes à la seule lumière des idéologies, qui ont néanmoins leur propre intérêt et signification, qui renvoient aux Almoravides par exemple, mais en se fondant sur les structures de compétition et de protection qui gèrent les relations tribales²⁹.

À cet égard la distinction entre guerriers *bassân* et tributaires *znâga* est essentielle qui, dans sa dimension terminologique à connotation « ethnique », « Arabes » hilaliens *versus* « Berbères » *sanhâja*, mais surtout dans son contenu parental, féminisant les *znâga*, « donneurs de femmes » et acceptant la protection qui en découle, a pour contrepartie la *hurma*, le prix de l'honneur. D'autres pratiques de la protection, se fondant sur le contrat, celui qui lie les partenaires du sacrifice, ou celui qui prend la forme juridique islamisée du *ghaver*, celui encore qui lie maître et disciple religieux, assurant

27. Dont témoignent la diversité des statuts et des états issues de la condition servile dans la société touarègue elle-même, telle que la traduit la terminologie : *igbawelen*, *iderfan*, *iklan n'tausbit*... que n'explore que partiellement H. Claudot-Hawad.

28. Véritable laboratoire où s'opposent les hiérarchies d'ordre statutaire que fixent idéologiquement les sociétés émirales, les confédérations tribales fortement hiérarchisées politiquement de l'Est du pays, et les sociétés « segmentaires » nettement « égalitaires » du Nord, distinctions qui doivent être traitées comme un système de transformation structurale, au sens où l'entend Claude Lévi-Strauss, du même ordre social tribal, à la fois égalitaire et hiérarchique.

29. Il faut alors abandonner l'idée d'un ordre « segmentaire » qui générerait les relations tribales, héritage de la théorie fonctionnaliste des groupes de filiation anglo-saxonne, et qui ne représente en fait qu'une vision partielle et partielle des relations entre les hommes, en entendant là un ordre « masculin ».

ainsi sa protection spirituelle et sociale, doivent être analysées en tant que telles pour traduire dans leur diversité les hiérarchies sociales et statutaires dans ces sociétés sahariennes. La traduction des textes de J.C. Baroja qui clôt l'ouvrage souligne, s'il en était besoin, que ces pratiques se retrouvent sur les mêmes bases tribales dans les différentes configurations politiques sahariennes occidentales, qu'elles apparaissent égalitaires ou développent de fortes hiérarchies statutaires et politiques.

Bref le problème n'est pas de savoir si l'essence des hiérarchies sociales est duelle - liberté *versus* servilité dans la vision holiste que suggère M. Villasante-de Beauvais après H. Claudot-Hawad, ou *bassân* (guerrier) *versus* *zawâya* (religieux) dans la vision politique inspirée de la théorie segmentaire de Charles Stewart³⁰ - ou tripartite, intégrant l'ordre statutaire des *znâga* dans la société émirale, mais de prendre en compte le déploiement différencié des hiérarchies sociales concrètes dans la société saharienne occidentale³¹. Le travail de déconstruction suggéré par M. Villasante-de Beauvais est parfaitement légitime quand il remet en cause une vision figée de l'organisation tripartite de la société émirale - que défendent très peu d'auteurs en fait - il l'est moins quand elle remet en cause l'existence d'un statut de *znâga* considéré par elle comme éphémère et transitoire, à l'encontre des évidences historiques, y compris à l'époque coloniale³².

Une image caricaturale des excès de ce déconstructivisme nous est fournie par la contribution de Raymond Taylor³³ qui, à partir d'un exemple très localisé, la région du sud du Trarza où coexistent depuis des siècles Wolof et Berbères, tente de ramener les structures politiques tribales et émirales à un jeu infiniment ouvert de relations de pouvoir et de distinctions ethniques que la seule vision coloniale aurait rigidifié. Le problème est que les données historiques fournies par l'auteur sont non seulement fortement localisées mais elles-mêmes infiniment contestables. Il ignore les traces, dans les traditions locales, d'une étroite association politique entre les ethnies qui se traduit dans la gestion des généalogies allant généralement dans le sens d'une *baydan*-isation de celles-ci : descendance commune de personnages religieux qui ont contribué, vers le XVI-XVII^e siècles à une réislamisation de la

30. « Political Authority and Social Stratification in Mauritania », p. 375-393 in E. Gellner et C. Michaud, *Arabs and Berbers*, London, Duckworth, 1973.

31. De même que dans les sociétés touarègues. La démonstration de H. Claudot-Hawad s'appuie sur le seul exemple des Kel Ayr et du système politique des *ighbollan*, plus égalitaire et où n'intervient pas la catégorie statutaire des *imghad* - que l'on peut rapprocher de celle des *znâga* - que l'on retrouve dans la plupart des autres confédérations touarègues.

32. Il est juste de noter que le statut de *znâga* est actuellement « innommable » car il correspond à des relations de protection qui ont disparu. Encore faut-il noter aussi que cette disparition est récente. Le rachat des redevances tributaires *brûm* en Adrâr date des années 1950 et le problème pesait encore lourdement sur l'administration coloniale (communication personnelle de Pierre Messmer alors commandant du cercle de l'Adrâr, qui organisa ce rachat) comme il avait pesé depuis la conquête, amenant l'administration à un enregistrement soigneux des redevances, dont j'ai pu prendre connaissance dans les archives, et à la gestion quotidienne des contestations et des conflits. Ce n'était point là l'effet d'un biais « féodal » dans la vision qu'aurait eu l'administration coloniale de la société maure, mais de la pratique très concrète des hiérarchies sociales et politiques dans cette société.

33. Voir aussi le PhD du même auteur « Of Disciples and Sultans : Power, Authority and Society in the Nineteenth Century Mauritanian Gebla », University of Illinois, 1996.

région, tel le Shraf Bubazzûl, archétype de l'arabisation des populations locales, tant Maures que Wolofs (les groupes *hamdât*), rattachement de certaines lignées royales wolof à Abu Bakr ibn 'Umar et à la geste almoravide, etc. À vouloir gommer les frontières et ne retenir que la fluidité des rapports entre les groupes ethniques et statutaires, la déconstruction post-moderniste de ceux-ci faillit inmanquablement non seulement à identifier les hiérarchies sociales concrètes mais aussi tout simplement les identités historiques.

L'objectif des ouvrages dont je tente de rendre compte est aussi, dans le contexte de « demande sociale » que j'ai initialement évoqué, de juger de l'avenir des populations sahariennes d'origine servile en Mauritanie. Même si j'ai quelques doutes sur les effets prédictifs de l'analyse anthropologique, qui traduisent souvent la vision propre aux anthropologues eux-mêmes, cette analyse nous fournit ici des informations nouvelles et intéressantes. Tentant de replacer le problème dans le cadre des idéologies politiques occidentales, inspirées de Marx et de Gramsci, P.U. Ruf souligne que la question de l'avenir de ces populations se pose moins en terme de « conscience fautive » que d'ouverture de choix contradictoires. En milieu rural, de l'assimilation au conflit, se développent une série de stratégies dont il estime en dernière analyse les conséquences positives et allant dans le sens d'une reconnaissance progressive de la position de ces populations dans la société nationale. En milieu urbain – près de la moitié de la population mauritanienne actuelle – les conclusions de M. Brhane sont quelque peu différentes, quelque peu seulement puisque le mouvement, qui n'est pas note-t-elle un « mouvement social » dans son acception présente, va dans le sens d'une même contradiction entre l'assimilation aux élites nationales *baydân*, au prix d'une certaine acceptation de leur statut, et une radicalisation plus militante. Certaines insuffisances des analyses affaiblissent cependant la portée de ces conclusions.

Les enjeux « ethniques », il serait préférable de parler d'*éthos*, ou d'*habitus* dans la terminologie de Pierre Bourdieu, ne me semblent pas suffisamment mis en évidence, alors même que les auteurs montrent clairement que le destin des *barâtîn*, au sens euphémique du terme, se joue entre l'assimilation à la société *baydân*, le rejet de celle-ci au profit de l'incorporation dans une hypothétique nation, voire, race, négro-africaine, solution que les faits présents démentent, ou encore l'affirmation de valeurs spécifiques de ce groupe. P.U. Ruf, plus particulièrement, souligne les particularités de cet *éthos* servile et les oppositions qu'il continue à dessiner entre *baydân* et *sudân* : distinction du travail pastoral et du travail agricole, contrôle tribal de la terre et négociation de rapports de clientèle, campement nomade, *vrig*, et campement plus ou moins sédentarisé, *adabay*, etc. Si l'on ajoute la question des origines ancestrales, dans une société saharienne qui depuis des siècles, et le processus s'est accéléré récemment, revendique son arabité ancestrale et produit des généalogies à cette fin – comment faire des sudân des Arabes³⁴ –, mais aussi le rapport avec l'invisible qui oppose magie blanche et magie noire, marabouts et sorciers, ceux-ci étant surtout d'origine servile – point totale-

34. Il est intéressant de constater que la question se pose dans les mêmes termes parmi les *maccobe* (plus ou moins équivalent des *barâtîn*) des Halpulaar et il est curieux de noter qu'ils ont été plus loin en ce sens en s'intitulant *bermankoo*, descendants des Ormans du XVIII^e siècle, d'origine marocaine, qui se sont installés à cette époque dans la vallée du Sénégal.

ment négligé dans ces textes –, la dimension symbolique et culturelle de la distinction entre *baydân* et *sudân* apparaît bien comme une réalité et l'assimilation des uns et des autres comme un enjeu majeur et ouvert.

Faute de tenir compte de la nature de ces distinctions, et de leurs implications politiques et idéologiques, certaines des voies d'évolution possible de ces populations serviles mauritaniennes ne sont pas même évoquées. L'idéologie nationalitaire des mouvements ba^cthistes ou nassériens présents dans le pays, il est vrai plutôt en milieu *baydân*, n'est pas prise en compte. Le rôle de l'islam, et plus particulièrement des nouveaux *imâm* prédicateurs dont on sait le poids à Nouakchott est plus gravement encore occulté, alors que l'on sait l'influence qu'ils ont dans les *kebe* (bidonvilles) de la capitale. Intégrisme et nationalisme exacerbés apparaissent bien pourtant comme des détours potentiels, aussi peu souhaitables soient-ils, pour assurer l'assimilation des *harâtîn* dans le monde *baydân* auquel ils ont choisi d'appartenir, et dont ils signifieraient alors la fin.

L'intérêt que j'ai éprouvé à la lecture de ces deux ouvrages, et dont témoigne la place que je leur ai accordé dans ces comptes-rendus, est à la mesure des problèmes qu'ils abordent. Au-delà des interpellations immédiates auxquelles ils répondent, ces travaux, œuvre pour l'essentiel d'une nouvelle génération d'anthropologues, posent des questions essentielles, même si l'on peut être critique à l'égard de certaines des conclusions auxquelles ils aboutissent. Le chantier de l'esclavage, au delà du regard que nous portons sur nos propres sociétés à l'heure de la mondialisation reste ouvert.

Pierre BONTE

Aline TAUZIN, *Figures du féminin dans la société maure (Mauritanie). Désir nomade*, Karthala, Paris, 2001, 212 p.

Cet ouvrage analyse la gestion du « féminin » dans la société maure de Mauritanie.

L'hypothèse sous-jacente de l'auteur rejoint d'autres travaux d'anthropologues (dans la lignée de Françoise Héritier) sur l'idée de la valence différentielle des sexes avec une prééminence attribuée au masculin par rapport au féminin. Ce principe structurant serait partagé par la plupart des sociétés humaines, si ce n'est la totalité. Tout au long de ce livre, la position sociale et le sort symbolique réservés aux femmes sont systématiquement rapportés et en quelque sorte explicités par rapport aux valeurs et aux règles du monde arabo-musulman auquel s'identifient les Maures d'aujourd'hui. Ainsi, écrit A. Tazuin, « le trait par lequel l'ethnie maure se rattache à l'ensemble des sociétés arabes » est « l'idée de dangerosité associé à la femme » (10). Le féminin y apparaît donc comme une menace pour l'ordre social construit autour d'un principe masculin. Dans ces représentations, la femme est un être des marges, placé dans la position « de l'autre, du différent, de l'étranger ». Sa nature dangereuse se cache derrière ses infinies capacités de séduction et les subterfuges qu'elle utilise pour entraîner à leur perte les hommes et la collectivité tout entière grâce à la ruse et à la trahison, thèmes que l'auteur repère également dans la mythologie maghrébine.

Cependant, contrairement aux autres « sociétés arabes », constate A. Tazuin, la solution adoptée par les Maures pour neutraliser ce danger n'est

pas l'enfermement ou la dissimulation de la femme, mais le façonnage de son corps par l'excision, le massage et le gavage « de façon à prévenir en elle le manque et le jaillissement de son propre désir » (p. 13). Ainsi, « tout est mis en œuvre pour que les corps n'aspirent pas à s'êtreindre ». Pour analyser cette construction du genre en Mauritanie, A. Tauzin fait recours aux concepts de la psychanalyse occidentale, parlant d'« angoisse de castration » et de « jouissance interdite ».

La riche panoplie des données descriptives fournies et du vocabulaire qui leur est attaché a le grand intérêt de permettre des comparaisons dans le détail avec les pratiques et les représentations d'autres sociétés. A. Tauzin met l'accent sur les ressemblances avec le monde arabe. Mais celles-ci sont extrêmement frappantes également avec la société touarègue voisine – qui n'est pas arabe – en ce qui concerne par exemple les comportements féminins, le déroulement des rites matrimoniaux, les chants de mariage, les mises en scène littéraires de la femme, le modelage du corps par les cures de gavage, à l'exception notable cependant de l'excision qui n'est pas pratiquée chez les Touaregs.

On retrouve dans ces deux sociétés le même type de récits légendaires avec des images absolument identiques illustrant, par exemple, l'idée que des êtres surnaturels peuplent l'espace non domestiqué et peuvent prendre la forme d'une femme séduisante qui égare les voyageurs. De ces narrations, A. Tauzin dégage à nouveau le portrait féminin stéréotypé construit dans les sociétés arabes. Cependant, du côté touareg, ces récits parlent moins d'une nature « féminine » que des figures diverses que les génies sont capables de prendre, adoptant des formes séduisantes très variées dont la beauté exerce sur les passants un attrait irrésistible, qu'il s'agisse d'une gazelle, d'une chamelle, d'un arbre, d'un homme, d'une femme, d'une musique... Ce qui est mis en scène dans ce contexte, est la ruse des génies et leur aptitude à la métamorphose.

Les pages 38 et 39 consacrées aux lieux fréquentés par les « diables » pourraient s'appliquer textuellement aux représentations touarègues de l'*essuf*, y compris les dénominations et les qualificatifs utilisés pour désigner les habitants de ce monde parallèle (par exemple « les gens du désert » : *kel ténére* en touareg). Cependant, alors que le portrait de cette altérité menaçante est renvoyé chez les Maures uniquement à la « femme » et au modèle des relations de genre dans cette société, cet extérieur étrange, chez les Touaregs, peut être rapporté à un domaine très vaste (tout ce qui est « inconnu ») et en dernière analyse à la nature masculine dont seul l'appivoisement (et le voilement !) permet de neutraliser la dangerosité. L'assimilation du masculin au monde sauvage qui est patente dans les représentations touarègues est illustrée par le thème de la « bestialité » masculine menaçant l'univers féminin dans les chants de mariage chez les Maures.

On a donc ici une inversion du modèle qui sert à penser les relations de genre dans les deux sociétés. On voit bien à ce propos que ce ne sont pas les formes des phénomènes sociaux décrits qui jouent un rôle fondamental dans l'interprétation et l'usage social qui en est fait, puisque celles-ci sont tout à fait proches et comparables. Par contre, le sens qui leur est attribué diffère fondamentalement.

Évidemment, cette constatation nous renvoie également à nos outils d'analyse et aux modèles invoqués pour expliquer ces « coutumes » et ces

pratiques, nous faisant mesurer la fragilité de nos concepts, tant ils sont conditionnés par la sociologie spontanée locale, c'est-à-dire les représentations que les acteurs sociaux se donnent de leurs pratiques. Il est certain que les Maures se sentent parfaitement arabes et musulmans et rapportent tous les épisodes de leur vie à ces cadres. Mais, d'un point de vue historique, leur métamorphose identitaire et linguistique (de berbérophones, ils sont devenus arabophones) n'a que quelques siècles. C'est pourquoi, ramener toutes les représentations exprimées par les rites, la littérature orale, les mythes... aux modèles légitimants actuels de l'islam et de l'arabité ne permet pas nécessairement d'en comprendre la logique ni les articulations complexes.

La comparaison avec le monde touareg - à dominante matrilineaire - donne des pistes nouvelles pour appréhender sous un autre angle la présence de nombreux traits difficilement intégrables à la logique patrilineaire et « phallique » prêtée à la société maure, comme par exemple le lien entre la mère et la fille réputé le plus solide et durable des liens du sang (p. 89), la relation privilégiée entre le mari de la fille et la mère de la fille car « la fille attire l'époux qu'on lui a choisi vers son propre groupe » (p. 88), la « déférence dont les femmes font l'objet » (p. 111, 132), ou encore le fait que la tente soit un bien et un espace féminins (118)...

Au sujet du gavage, le commentaire thermique sur cet acte qui « refroidit » selon le terme dialectal est associé par A. Tauzin à un procédé d'inhibition du désir féminin : cependant, si l'on compare cette idée du caractère refroidissant du gavage avec les représentations touarègues auxquelles correspondent de nombreuses pratiques rituelles et thérapeutiques (voir à ce sujet Figueredo, C., *Conceptualisation des notions de chaud et de froid. Système d'éducation et relations hommes/femmes chez les Touaregs (Imedédaghen et Kel Adagh, Mali), Thèse de doctorat*, Paris, EHESS, 2001), elle prend un sens différent. Le froid définit ici la nature féminine (tandis que le chaud convient au masculin). Dans cette logique, gaver est l'une des pratiques (parmi d'autres) qui permet de construire la féminité à travers l'image d'un corps non pas indifférent et frigide, mais capable de mettre en scène la stabilité, car la femme est vue comme le pilier de la société autour duquel gravite le reste du monde. Ainsi, les thèmes de l'immobilité féminine et du mouvement masculin semblent structurer aussi bien les représentations maures que touarègues et ne peuvent être utilisés pour démontrer l'appartenance des Maures au seul monde « arabo-musulman », pas plus qu'à des modèles sociaux bâtis autour d'un principe exclusivement masculin, et inversement.

Au sujet du rôle des musiciens également et de l'association établie entre musique et trans-sexualité, la comparaison avec le monde touareg et les conceptions éducatives qui s'y expriment pourrait donner d'autres clés interprétatives que celles qui se dessinent dans le cadre musulman où religion et musique apparaissent antagonistes.

Enfin, la portée des chants de mariage est-elle véritablement de ridiculiser la sexualité (p. 184) au sens abstrait, comme l'interprète A. Tauzin, ou bien de se mesurer, sur un mode verbal offensif, au camp de « l'extérieur », c'est-à-dire au monde de l'altérité, aux alliés avec lesquels on se trouve en relations d'égalité et donc de rivalité ? On retrouve du côté touareg ces joutes et ces affrontements entre les représentants respectifs des mariés, montrant que ce mariage n'est finalement utile à aucun d'eux.

Sur le plan linguistique, notons encore que « l'étymologie imprécise » de nombreux termes (par exemple, p. 55) renvoie le plus souvent à des termes berbères attestés et en usage chez les Touaregs.

Il apparaît évident que comparer ces deux mondes si proches sur le plan culturel et si différents par rapport à leurs inscriptions identitaires modernes (entreprise que nous avons entamée avec plusieurs chercheurs ; cf. H. Claudot-Hawad et P. Bonte éds, *Savoirs et pouvoirs au Sahara. Formation et transformation des élites du monde nomade touareg et maure*, Nomadic peoples, 1998, Berghahn, UK) ne peut qu'enrichir la connaissance respective de ces sociétés et du caractère complexe et polyvalent de leurs référents symboliques.

Hélène CLAUDOT-HAWAD