
Les formes extrêmes de dépendance au-devant de la scène politique en Mauritanie. *Le statut servile et la loi d'abolition de l'esclavage de 1980*

*Mariella Villasante Cervello**

La question de l'esclavage est restée au devant de la scène politique mauritanienne durant toute l'année 2002. En janvier, le thème a été discuté pour la première fois au sein de l'Assemblée nationale, et, chose étonnante et salutaire, les débats ont été retransmis en direct par la radio et la télévision mauritaniennes, des médias pourtant contrôlés par le gouvernement. Le principal porte-parole de cette grave question sociale a été Messaoud Ould Bulkheyr, secrétaire général du parti *Action pour le changement* (AC), et chef du groupe d'opposition au Parlement [voir l'entretien exclusif qu'il a accordé aux journalistes du *Calame* dans la Chronique politique Mauritanie]. Ses dénonciations de la persistance de l'esclavage dans le pays ont suscité des dénégations exaltées et un flot des réponses irritées de la part des membres des partis gouvernementaux, notamment le *Parti Républicain Démocratique et Social* [PRDS] au pouvoir depuis 1992. Le principal argument utilisé par les députés du PRDS est l'affirmation que l'esclavage a été aboli en 1980 et qu'en conséquence évoquer sa persistance aujourd'hui est - comme le note Ould Bulkheyr - « une provocation anti-nationaliste à la guerre civile et à la division des Mauritaniens ». L'importance politique de l'esclavage en Mauritanie ces dernières années mérite qu'on reprenne la question de manière synthétique autour : (1) des formes qu'a pris l'esclavage depuis l'époque coloniale, et (2) des effets idéologiques et pratiques de la loi d'abolition de l'esclavage de 1980. Nous avons tenté d'examiner ces questions, parmi d'autres, dans notre livre collectif *Groupes serviles au Sabara. Approche comparative à partir du cas des arabophones de Mauritanie*, M. Villasante (dir.), 2000¹. C'est à la lumière des acquis de cette œuvre collective, et de réflexions plus récentes, que je voudrais suggérer ici quelques éléments d'analyse.

Disons d'abord que la notion d'esclavage est couramment associée à la traite négrière des XVI-XIX^e siècles, alors qu'en réalité en Mauritanie et dans d'autres pays, il s'agit d'un *esclavage endogène* africain qui n'est pas directe-

* Chercheur associé à l'IREMAM.

1. Voir le compte-rendu écrit par Martin Klein dans *Canadian Journal of African Studies*, sous presse.

ment lié au commerce des esclaves entre l'Afrique, l'Europe et les Amériques. Pour éviter des confusions il est ainsi préférable de parler de « formes extrêmes de dépendance », périphrase forgée par Georges Condominas et son équipe [travaillant en Asie du Sud-est] pour étudier l'esclavage interne. Ces formes extrêmes de dépendance concernent : « [l']appropriation de personnes humaines qui perdent ainsi leur liberté, dont en particulier celle de décision, leur contrainte à des travaux sous les ordres de leurs maîtres, leur situation au plus bas de l'échelle sociale du groupe. » [Condominas 1998 : 541]. Autant de points qui concernent l'ensemble de groupes ethniques mauritaniens hautement hiérarchisés : les groupes non arabophones minoritaires [*Halpular'en* [*Tukolor* et *Peul*], *Soninké* (mandé) et *Wolof*] ; et le groupe arabophone majoritaire ou *bidân*, incluant les hommes libres *Bidân*, et les hommes de statut ou d'origine servile, englobés sous la dénomination de *brâtîn* [anciens esclaves et esclaves] [Villasante-de Beauvais, *AAN* 1999]. La situation hiérarchique des groupes non arabophones reste assez mal connue, dans ce texte il sera question de la société *bidân*, dont environ la moitié de membres appartient au groupe servile – sur un total de trois millions de Mauritaniens, on peut estimer que la population arabophone est de deux millions et demi de personnes, dans l'hypothèse précédente plus d'un million de personnes sont classées parmi le groupe servile.

Les formes extrêmes de dépendance : de l'époque coloniale à 1960

La persistance des formes extrêmes de dépendance au sein de la société *bidân* de Mauritanie est couramment associée à l'idée essentialiste et raciale selon laquelle les *Bidân*, en tant qu'Arabes, sont des esclavagistes « dans l'âme ». Ces idées opposent de manière simpliste les razzieurs *Bidân* aux raziés Africains, ou, dans un langage plus élémentaire les agresseurs et les victimes. C'est à partir de ces idées que furent, par exemple, développés les arguments « politiques » du Front de Libération des Africains de Mauritanie [FLAM] créée à Dakar en 1985, et qui joua un rôle idéologique de première importance dans le déclenchement des conflits sanglants entre *Bidân* et Africains, en Mauritanie et au Sénégal, en avril 1989 [Villasante Cervello 2003].

Certes, les groupes serviles de la société *Bidân* sont tous d'origine africaine, et proviennent dans leur grande majorité du commerce transsaharien – notamment dans la région de la boucle du Fleuve Niger – mais aussi des razzias dans les régions méridionales voisines – le Waalo, le Fuuta Tooro, le Bundu, le Bambuk et le Kaarta. Cependant on ne peut pas oublier que la quasi totalité des sociétés africaines et nord-africaines – colonisées en partie par la France depuis la seconde moitié du XIX^e siècle – possédaient des structures sociales hautement hiérarchisées qui incluaient un statut servile distribué en rangs divers selon les origines des esclaves et l'époque de leur affranchissement éventuel.

La servilité constituait en effet la base de la vie économique des États africains dynastiques – tel les royaumes de Ghana, du Mali, et les royaumes *wolof* du Kaajor, de Sinn Saluum et du Waalo [Searing 1993, 2000]. Mais aussi des sociétés intermédiaires, non centralisées, selon le classement de G. Condominas [1998], de pasteurs nomades tel les *Bidân* de la future Mauritanie et les *Tuareg* du centre saharien. D'un point de vue général, la servilité s'oppose au statut de liberté des guerriers, des commerçants et des paysans libres, le trait distinctif

entre les groupes statutaires libres et serviles étant l'honneur [Klein 1998, voir mon compte-rendu dans ce volume, Villasante-de Beauvais 2000]. Alors que les groupes libres sont censés le défendre en toute circonstance pour « tenir leur rang », les groupes serviles et les groupes de métier étaient censés se comporter sans honneur, sans honte et avec grossièreté. Les groupes serviles se composaient principalement des esclaves récemment capturés, des esclaves nés en esclavage, des affranchis-clients et des affranchis de longue date – des distinctions couramment utilisées en Afrique [Klein 1998]. Les groupes de métier se composent des communautés endogames des artisans [forgerons, menuisiers, joailliers...] et des communautés des musiciens. Dans plusieurs cas, les anciens esclaves devenaient des artisans ou des musiciens pour améliorer leurs conditions statutaires. Mais on pouvait également observer le processus inverse, des membres du groupe de métier affaiblis par diverses circonstances pouvaient devenir des esclaves.

L'administration coloniale française en AOF ne changea rien à cet ordre social hiérarchique et contribua plutôt au maintien de l'esclavage et à sa reproduction. Les alliances politiques nouées entre les administrateurs civils et les militaires et les autorités ouest-africaines dépendaient en effet du maintien du *statu quo* : le travail servile était indispensable à l'existence et à la permanence des élites politiques locales. Les nouvelles mesures coloniales à l'encontre de l'esclavage endogène et au commerce d'esclaves de 1905 amorcèrent quelques changements : les transactions de personnes furent interdites et pénalisées par l'administration, et les plaintes des maîtres à l'encontre de leurs esclaves furent officiellement réfutées, ce qui donna aux esclaves la possibilité d'abandonner leurs maîtres. Comme le note Searing [2002 : 175], la fin de la traite accéléra le processus de transformation sociale, en particulier, la dynamique de transformation des esclaves en clients payant des redevances aux maîtres et leur fournissant divers services constituaient de nouvelles formes d'utilisation de leur force de travail. Avec le temps, les nouveaux groupes de clients n'avaient plus le devoir de travailler pour les maîtres, mais conservaient un statut social subordonné. Après 1920 les esclaves devinrent dans certains pays les acteurs des transformations en cours, abandonnant massivement leurs maîtres ou poussant les autorités et/ou les maîtres à renégocier leurs conditions de travail notamment l'accès à la terre et à la propriété des animaux et des cultures [Klein 1998 : 16]. Ce processus impliqua la disparition de la plus importante forme de richesse dans plusieurs sociétés africaines que constituait l'esclavage.

Cependant, d'autres sociétés ne connurent guère cette évolution sociale, tel est le cas de la Mauritanie, parmi d'autres pays du nord de l'Afrique. Ici les grands bouleversements statutaires s'amorcent dans les années 1920, mais l'auto-libération massive des esclaves date seulement des années 1970. Celle-ci apparaît comme une conséquence des sécheresses et des famines à répétition qui débutèrent à cette époque, obligeant les maîtres à laisser partir leurs esclaves, sans que cette obligation relève d'un processus de renégociation de leurs conditions de travail, ou d'une volonté des élites propriétaires d'esclaves d'améliorer leur situation d'extrême dépendance.

Les hiérarchies sociales *bidân* et la servilité

Dans cette société à basse densité démographique, faisant partie des espaces politiques intermédiaires, les hiérarchies sociales se construisent en

référence aux origines généalogiques, elles-mêmes étroitement associées au pouvoir politique. Ainsi seuls les membres les plus nobles de la société pouvaient exercer légitimement le pouvoir [Villasante-de Beauvais 1997, Condominas 1998]. La distinction la plus importante, on le notait précédemment, est celle qui existe entre hommes libres et hommes de statut servile. Dans le premier groupe peuvent être classés : les guerriers (*'arab, bassân*), les commerçants qui se donnent un statut religieux (*tolba, zwâya*), ou double (religieux et guerrier) et les paysans ou bergers libres dont le rang était considéré inférieur à celui des nobles. Ce groupe fournissait des biens pastoraux, agricoles ou d'artisanat aux groupes d'élite en échange de leur protection. Les *Bidân* arabophones leur ont donné le nom de *znâga*, qui désigne aussi les Berbères *Znâga*, anciens habitants du pays, probablement pour souligner la prédominance et le choix des ancêtres arabes. L'appartenance statutaire de ces groupes libres était extrêmement mobile : des guerriers puissants et des commerçants prospères pouvaient tomber en disgrâce et devenir des tributaires, et vice versa, les tributaires pouvaient se défaire de leurs liens de dépendance et acquérir un statut guerrier et/ou commerçant-religieux. La fixité statutaire revendiquée par une bonne partie des traditions orales *bidân* et des discours actuels sur le passé, a été reprise par les administrateurs coloniaux, puis par des chercheurs modernes, mais cela n'est en fait qu'une mystification de la hiérarchie sociale des *Bidân* [Cleaveland 1995, Villasante-de Beauvais 1995, Taylor 1996]. En effet, les membres de l'élite *bidân* ont fabriqué une vision hiérarchique rigide des statuts sociaux pour pouvoir légitimer leurs prétentions de dominance politique et culturelle. Certains chercheurs défendent cette vision sociale rigide pour pouvoir fonder leurs théories historicistes de la société *bidân*, en particulier celle qui considère que les émirats étaient des proto-États quasi comparables au *Makhzen* marocain.

Les groupes commerçants qui se donnaient en général un statut religieux étaient ceux qui exploitaient de manière la plus systématique la main-d'œuvre esclave. Leurs esclaves, considérés comme des investissements, étaient utilisés pour l'exploitation agricole [mil, sorgho], mais aussi dans les travaux pastoraux. Les femmes-esclaves étaient utilisées par tous les groupes libres/nobles comme nourrices, concubines, ménagères et cuisinières. Les groupes guerriers [*'arab, bassân*] utilisaient les esclaves comme soldats, palefreniers, bergers ou guides. Certaines familles appartenant aux groupes de métier pouvaient avoir elles aussi des esclaves, en général employés comme aides dans les travaux productifs destinés à la vente [objets de cuir, de métal...]. Si actuellement l'appartenance statutaire aux groupes guerrier ou religieux a perdu de son importance - au profit du régionalisme -, elle reste une source de fierté et d'honneur pour les groupes unis par la parenté [*qabâil*, sg. *qabila*].

Comme dans les autres sociétés africaines, dans la société *bidân* on distinguait deux rangs au sein des esclaves (*'abîd*) : ceux qui avaient été capturés [*terbîa*] avaient un rang insignifiant, alors que ceux qui étaient nés en esclavage [*na'ama*] avaient un rang supérieur qui leur procurait certains avantages - meilleure nourriture, travail moins pénible, meilleur traitement.

Les sources d'esclaves étaient, on le notait précédemment, le commerce transaharien - dans lequel les *Bidân* étaient des intermédiaires entre les demandeurs d'esclaves marocains et les fournisseurs ou marchands d'esclaves des confins saharo-sahéliens -, et la *razzia*, très fréquente en périodes de

sécheresses et de famines. Alors que des bouleversements de la traite d'esclaves à l'intérieur de l'Afrique étaient visibles à la fin du XIX^e siècle, les *Bidân* continuaient à se procurer des esclaves dans les marchés africains, notamment à Banamba, cité fondée en 1840, au nord du cours moyen du fleuve Niger. À la fin du XIX^e siècle Banamba était devenu le plus important centre de distribution du sel, denrée que les *Bidân* acquéraient contre des esclaves; ces derniers étaient échangés également contre des chevaux du désert : le prix était de deux ou trois esclaves pour un cheval [Klein 1998 : 55].

Les relations qui existaient entre les maîtres et les esclaves étaient largement caractérisées par l'exploitation du travail, les mauvais traitements, la mauvaise alimentation et les châtements corporels qui étaient très fréquents - le voyageur René Caillié (1830) en parle longuement. Ces pratiques sont en contradiction patente avec les recommandations de la loi islamique, censée être connue des maîtres commerçants-religieux, qui conseille même les libérations des esclaves comme œuvre pieuse dédiée à *Allâh*. Mais il est évident que chez les *Bidân*, comme ailleurs, l'islam ne jouait qu'un rôle mineur dans les affaires touchant aux formes extrêmes de dépendance presque entièrement soumises aux droits coutumiers, *'orf*. Notons que l'idée contraire, que l'esclavage était pratiqué « selon la loi islamique », est souvent défendue par certains chercheurs contemporains dans le but implicite de minimiser les relations de violence entre maîtres et esclaves, dans le passé et dans le présent.

Certains théoriciens de l'esclavage, tel Claude Meillassoux [1975, 1986], ont prétendu que les relations de parenté étaient inexistantes entre maîtres et esclaves, ces derniers étant en quelque sorte des morts sociaux, sans parents, sans ancêtres, sans lignages, sans descendance... Cette posture conceptuelle semble commandée par des nécessités idéologiques telles que : « la distance biologique entre maîtres et esclaves est indispensable pour montrer la déshumanisation des relations esclavagistes ». Cette vision des choses implique une idée raciale sous-jacente : les maîtres appartiennent à une « race » différente et ne se mélangent pas avec leurs esclaves. Mais la réalité observable est fort différente. Chez les *Bidân*, comme ailleurs dans les sociétés intermédiaires de pasteurs nomades, il n'existe pas de distance ethnique entre maîtres et esclaves, les deux groupes se mêlaient dans le passé, comme ils se mêlent de nos jours, soit par le biais du concubinage, soit par le biais du mariage légal. Les enfants nés de ces unions héritent du statut libre de leurs pères, sauf dans le cas où ceux-ci ne les reconnaissent pas en tant que tels, ils héritent alors du statut servile de leurs mères. L'usage sexuel des femmes esclaves était et reste largement courant dans cette société saharienne.

La distance statutaire produite, reproduite et maintenue par les membres de l'élite ne passe donc pas par le refus d'établir des relations de parenté avec les groupes serviles. Ainsi, dans une même famille, certains enfants peuvent avoir une mère libre et d'autres une mère d'origine servile, ils restent cependant enfants de leur père - les distinctions de rang existent parfois entre eux, mais cela n'est pas systématique. À Walâta, vieille cité caravanière, les mélanges entre les groupes *mandé* et *bidân*, ainsi que les concubinages avec des femmes esclaves africaines étaient tellement courants que Cleaveland [2002] avance que les groupes libres et serviles avaient pratiquement les mêmes généalogies [voir mon compte-rendu, dans ce volume].

En général, les groupes serviles vivaient près des maîtres, ou dans leurs propres maisons, il n'y avait pas ici de distance résidentielle qui devrait rappeler la distance statutaire entre les deux groupes - comme c'était le cas chez les esclaves agricoles *Wolof* [Searing 2002]. Les campements d'esclaves pouvaient se constituer pendant les travaux agricoles, et disparaître ensuite. Un autre moyen de recréer et de maintenir la distance statutaire était de ne pas manger ensemble, mais là aussi en général les esclaves et les maîtres pouvaient manger dans la même assiette, ou s'asseoir côte à côte. Des changements notables ont eu lieu après les années 1970.

Les premières transformations sociales datent des années 1920, après la première guerre mondiale, lorsque les administrateurs français s'installèrent durablement et en nombre important dans les forts qu'ils avaient créés au cours de la période d'occupation du pays. Ils suscitèrent ainsi des besoins de main-d'œuvre salariée pour l'entretien et le ravitaillement inexistant dans le passé. Les petits emplois de cuisiniers, gardiens, employés de maison, blanchisseurs, bouchers, boulangers, entre autres, furent massivement occupés par des membres des groupes serviles qui purent ainsi acquérir leur autonomie économique. Ce processus s'est développé notamment dans le nord du pays, dans la région de la ville de Atar, capitale de l'Adrar [McDougall 1988, 2000]. L'exode rural vers les villes du pays commence donc à cette époque et concerne les groupes serviles sans distinction de sexe.

L'indépendance mauritanienne, en 1960, ne changea rien à la situation hiérarchique des groupes ethniques, et les formes extrêmes de dépendance continuèrent à s'actualiser sans changement majeur tout au long des années 1900-1970. Le nouveau discours officiel du premier président Mauritanien, Mokhtar Ould Daddah (1960-1978), est centré sur la modernisation du pays qui doit passer, d'après lui, par « l'élimination des tribus ». La question de l'esclavage n'est pas évoquée, elle n'est pas une priorité, et aucune mesure officielle n'est prise pour contribuer à la transformation des structures sociales hiérarchiques. L'entrée de la Mauritanie dans la guerre saharienne en 1975 [après l'abandon du territoire par l'Espagne] alliée au Maroc, tous deux contre le Front Polisario du Sahara occidental, aidé par l'Algérie, concentre l'essentiel des forces et des moyens financiers du pays alors même qu'une terrible sécheresse s'abattait sur tout le Sahel depuis la fin des années 1960. Les premiers secours gouvernementaux arrivent à l'intérieur du pays seulement en 1973, après que des milliers de personnes aient décédé ou aient été déplacées, et que des millions de têtes de bétail eurent péri [Villasante-de Beauvais 1995].

Les bouleversements ultérieurs à 1970 : auto-libérations massives

La grande sécheresse sahélienne provoque l'exode massif de la plupart des esclaves qui s'auto-libèrent en allant chercher du secours et du travail dans les villes. Après la période la plus difficile, certains groupes serviles ont préféré rester dans les zones rurales, fondant des villages autonomes dans lesquels ils contrôlent et s'approprient la production agricole. Une nouvelle vie commença pour eux, complètement distincte et incertaine de celle qu'ils avaient connue jusqu'alors. Pourtant, les relations entre maîtres et esclaves, ou plutôt anciens esclaves, restent ambiguës car les liens qui les unissent sont

aussi faits d'affections, de sentiments doubles et parfois de la volonté de partager une même parenté [McDougall 1988, ; Brhane 2000].

Les anciens maîtres migrèrent, eux aussi, parfois dans les capitales régionales, parfois dans des villages de fortune créés près des routes pour pouvoir recevoir le secours national et l'aide internationale - la première a avoir été mise en place et qui perdure jusqu'à présent sous forme de projets d'aide au développement.

Cette libération massive qui n'a pas été le résultat de la volonté expresse des maîtres, ni des lois gouvernementales, mais qui est une conséquence inattendue d'une catastrophe naturelle, a conduit à une évolution idéologique et pratique particulière en Mauritanie. Tout d'abord, la distance statutaire qui auparavant ne s'exprimait pas très ouvertement dans les habitus quotidiens, devint très marquée : les membres de l'élite s'attachèrent à cultiver les différences entre guerriers et religieux [insistant sur les codes d'honneur des premiers, et sur la piété des seconds], et fabriquèrent de nouvelles règles de commensalité [on mange désormais dans des plats différents, les esclaves ne mangent en général que les restes des maîtres], mais aussi interdirent désormais que des personnes ayant des origines serviles - réelles ou supposées - dirige la prière des hommes libres. Enfin, les mariages avec des femmes de statut servile, assez courants dans le passé, sont désormais mal vus et déconseillés dans les bonnes familles. Et les hommes de statut servile ne peuvent pas épouser des femmes de statut libre.

Par ailleurs, si la libération de fait après la grande sécheresse est une réalité pour la grande majorité des groupes serviles soumis aux formes les plus extrêmes de dépendance, leur libération idéologique tarde encore à s'affirmer. Il en va de même pour les « anciens esclaves » et leurs descendants qui restent attachés par des liens de clientèle à leurs anciens maîtres - coutume reconnue dans la *shari'a* et dans le *'urf*.

Dans la terminologie couramment employée pour désigner les groupes serviles de la société *bidân*, on distingue : les esclaves, ou *'abîd* (sg. *'abd*, sg. f. *khadem*) et les anciens esclaves, ou *brâtîn* (sg. *bartâni*, sg. f. *bartâniyya*). Cependant, depuis une époque indéterminée mais récente [le début du XX^e siècle ?], les hommes libres englobent les esclaves et les anciens esclaves sous le terme *brâtîn* qui est ainsi devenu un euphémisme pour faire allusion aux groupes serviles sans distinction de rang [Cleaveland 1995, Villasante-de Beauvais 1995, Taylor 1996]. Cet euphémisme a été cependant repris dans les discours politiques apparus dès la fin des années 1970 en Mauritanie, notamment le Mouvement El-Hor [Mouvement pour l'homme libre] qui évoquait la revendication des droits des *brâtîn*, notamment le droit à la « liberté et à l'égalité » dans un État de droit. Des revendications qui insistaient sur la dépendance des esclaves mais qui laissaient dans l'ombre celle des anciens esclaves, « affranchis » ou supposés tels. On y reviendra.

Actuellement, la situation des groupes serviles n'est pas homogène mais diffère selon les milieux citadins et ruraux. J'ai suggéré ailleurs (2000 : 291) que les formes extrêmes de dépendance les plus importantes se trouvent dans les campements et dans les villages alors que dans les villes moyennes (les capitales régionales) et les grandes villes (Nouakchott et Nouadhibou), les traits de modernité (salariat, éducation) sont plus présents et la dépendance moindre, voire inexistante. On peut ainsi distinguer trois paliers de la condition servile.

(1) Le premier palier implique l'exploitation économique pure et simple de personnes soumises aux formes les plus extrêmes de dépendance d'un maître, d'une maîtresse, et de leurs familles, l'utilisation sexuelle des femmes esclaves est très répandue.

(2) Le deuxième palier concerne les groupes ou les individus qui ont réussi à se libérer en partie de la dépendance extrême et qui sont devenus des clients des anciens maîtres et de leurs familles ; en milieu rural ceci implique des redevances agricoles issues du travail sur des terres appartenant, selon la coutume, aux hommes libres ; et en milieu urbain ceci implique l'exécution de travaux ou de services gratuits, parfois l'obligation morale d'offrir des cadeaux aux anciens maîtres [Brhane 1997, 2000].

(3) Enfin, le troisième palier concerne les groupes et les individus qui ont réussi à se rendre indépendants des anciens maîtres et de leurs familles, en milieu rural cela implique l'émergence d'une nouvelle paysannerie qui crée des villages entièrement autonomes et exploite la terre sans payer de redevances à personne.

Dans les villes, les situations de servilité sont également fort hétérogènes [Brhane 2000], les personnes concernées sont des domestiques soumis aux pires formes de dépendance, exploités et sans salaire ; mais d'autres développent des petits métiers subalternes [vendeurs ambulants, blanchisseurs, ouvriers...], et enfin certaines familles peuvent accéder à l'éducation, voire à la richesse - il s'agit en général de familles qui ont bénéficié d'aides et de postes au cours de la période coloniale, et qui ont su faire fructifier ce capital économique et symbolique. Ceux qui ont acquis une autonomie réelle, la culture et les bonnes manières des hommes libres entrent dans la parenté des anciens maîtres [c'est la condition pour l'intégration], et sont reconnus comme des *Bidân*, dont le rang inférieur en fonction de leurs origines serviles peut s'effacer au cours du temps.

Signalons ici que la « couleur de la peau » n'a dans cette société saharienne aucune signification statutaire : grâce aux métissages anciens, avec des Africains libres ou non, les *Bidân* peuvent être aussi « sombres » que les personnes issues des groupes serviles. Chez les Africains, la « négritude » a fait l'objet d'une analyse idéologique importante - conceptualisée par Léopold Senghor - dont les effets néfastes sur la scène politique et dans la racialisation des conflits sociaux a été visible lors des tragiques événements mauritano-sénégalais d'avril 1989 [Stewart 1989, Villasante Cervello 2003]. À cette occasion, de nombreux *brâtîn* venant surtout de l'intérieur du pays ont été utilisés par des *Bidân* de Mauritanie pour « venger » les massacres de centaines de Mauritaniens au Sénégal. En échange de ces actions ils devaient recevoir des terres dans la région du fleuve...

La situation est fort différente dans les pays du nord de l'Afrique. En effet, au Maroc, en Algérie et en Tunisie la couleur de la peau est un indicateur statutaire, et l'on considère que les personnes à la peau foncée ont, en général, des ancêtres esclaves et sont en conséquence méprisés par les habitants « de souche », Berbères et Arabes. La situation des groupes serviles dans ces pays du Maghreb, couramment attachés aux travaux agricoles dans les oasis du sud, reste encore mal connue alors qu'ils étaient les principaux commanditaires, le destin final de la traite transsaharienne, où ils étaient achetés également par l'État qui

les utilisait comme soldats dans les armées. Des travaux récents [Ennaji 1997, McDougall 1998, Jouili 2001] sont cependant en train de dévoiler des pans entiers de ce passé régulièrement minimisé et passé sous silence au Maghreb, mais dont les séquelles idéologiques restent encore vivaces de nos jours.

La loi d'abolition de l'esclavage de 1980 : idéologie égalitaire versus idéologie hiérarchique

À la fin des années 1970, les Mauritaniens connaissaient l'une des crises sociales, politiques et économiques les plus profondes de toute leur histoire. La crise climatique forçait les groupes de pasteurs *Bidân* qui nomadisaient encore dans le nord du pays, à descendre vers la seule région utile à l'agriculture, la vallée du fleuve Sénégal, dans laquelle les divers groupes africains contrôlaient l'essentiel des terres cultivées. Certaines parcelles étaient exploitées par des esclaves des *Bidân*, mais ils préféraient migrer en ville à la recherche de nourriture. Les luttes pour la terre devinrent des luttes ethniques entre des *Bidân* et des *Halpular'en*, *Soninké* et *Wolof*, tous pauvres et affamés.

Dans ce contexte social doublement marqué par l'auto-libération massive des esclaves et par la persistance des relations de servilité, le gouvernement militaire de Mohammed Khuna Ould Haidallâh (1979-1984) décréta une loi d'abolition de l'esclavage en 1980. Ould Daddah avait été renversé par un coup d'État en 1978, et depuis lors plusieurs coups d'État militaires avaient marqué la vie politique du pays.

Avec son simplisme habituel, la presse internationale diffusa alors l'image d'une République Islamique de Mauritanie où les « esclaves existaient encore », sans mentionner cependant que les formes extrêmes de dépendance étaient largement répandues en Afrique et au Proche-Orient. Le sujet est régulièrement évoqué, dans les mêmes termes, par des journalistes en mal de célébrité... De leur côté, la majeure partie des auteurs qui ont écrit sur cette abolition répète *ad nauseam* qu'elle avait été précédée par deux autres : d'abord en 1903, lorsque la Mauritanie devient officiellement une colonie française adhérant ainsi à la constitution qui déclare que tous les citoyens français d'outre-mer sont égaux en droits devant la loi française ; ensuite en 1961, lorsque la Mauritanie ratifia la déclaration universelle des droits de l'homme. Cependant l'évocation de ces deux cadres légaux semble particulièrement absurde car ni l'un ni l'autre n'explique le sens majeur de la loi de 1980 : l'abolition de l'esclavage et la reconnaissance publique de l'existence d'esclaves.

La promulgation de cette loi semble le résultat d'une restructuration profonde de l'État mauritanien, sensible aux revendications du Mouvement El-Hor pour une véritable égalité sociale entre tous les Mauritaniens, ainsi qu'aux dénonciations des institutions internationales telle Amnisty International. La loi tendait donc à favoriser une égalité sociale moderne que le gouvernement de Ould Daddah, malgré son discours moderniste, n'avait jamais évoquée.

Les lacunes de la loi

Si la loi d'abolition de l'esclavage représente un pas en avant dans la transformation sociale de la Mauritanie, les nombreuses lacunes qu'elle

comporte la rendent insuffisante pour transformer une pratique sociale vieille de plusieurs siècles.

Le premier article déclare que « toutes les formes d'esclavage sont abolies dans tout le territoire de la République Islamique de Mauritanie », sans définir cependant quelles sont ces « formes », et sans spécifier quels sont les groupes ethniques concernés. Ainsi tous les commentateurs de cette question considèrent comme un fait que cette loi concerne exclusivement les « *brâtîn* » de la société *bidân*.

Le deuxième article déclare que l'abolition se fait « conformément à la *sbari'a*, et qu'en conséquence on prévoit des compensations aux propriétaires d'esclaves », c'est-à-dire que l'État mauritanien accepte de payer les maîtres en contrepartie de la libération de leurs esclaves. Le troisième article déclare que les modalités de paiement de ces compensations seront organisées par une commission nationale des *ulema*, docteurs de la loi islamique. Et enfin le quatrième article déclare qu'il s'agit d'une loi étatique.

Il semble évident qu'une loi de ce type, qui se limite à prohiber la pratique de l'esclavage et qui offre des compensations aux propriétaires pour ne pas entraîner des conflits sociaux, mais qui n'offre rien aux groupes serviles - alors même qu'il s'agit d'une recommandation islamique -, ne peut transformer la situation de servilité que connaissent plus d'un million de Mauritanien. Plus précisément :

(1) La loi reconnaît explicitement la prééminence de la *sbari'a* dans les affaires qui ont trait aux biens *'ard* et aux propriétés, en l'occurrence les esclaves. Ce faisant, l'État mauritanien, comme auparavant l'administration coloniale, préfère respecter les coutumes hiérarchiques qui incluent des formes extrêmes de dépendance plutôt que l'imposition de règles étatiques censées favoriser le bien public, l'égalité sociale et la protection des citoyens mauritanien.

(2) La loi n'introduit aucune sanction légale à l'encontre des transgresseurs des principes juridiques de l'abolition. Ce qui limite fortement les possibilités de concrétiser la libération des esclaves encore en possession des propriétaires qui, ce faisant, enfreignent la loi. Rappelons qu'en France, la loi d'abolition de l'esclavage de 1848 sanctionnait par la perte de la citoyenneté française les personnes qui ne la respectaient pas. Rien de semblable en Mauritanie, où les propriétaires d'esclaves ne craignaient aucune pénalisation, aucune amende, aucune peine de prison, s'ils enfreignaient la loi d'abolition de l'esclavage.

(3) Mais la difficulté la plus grave de cette loi est que la situation des anciens esclaves, des affranchis, ou plus largement des personnes censées avoir des origines serviles, n'est nullement évoquée. Le statut des *brâtîn* - « affranchis » au sens littéral du mot - est en effet l'un des plus ambigus, flous, incertains et obscurs qui existent en Mauritanie. Si formellement les *brâtîn* sont censés avoir acquis le statut d'hommes libres, avec un rang inférieur en raison de leurs origines serviles [réelles ou supposées], la majorité des Mauritanien considère qu'ils ne sont pas vraiment libres, les rabaisse au rang infamant de « descendants d'esclaves » et les traite comme tels. Mais qui sont les *brâtîn* ? Pour les Mauritanien ce sont tous ceux qui ont des origines africain, qui parlent l'arabe local, le *bassâniyya*, et qui n'ont pas de bonnes

manières, sont grossiers et sans culture. Ces critères sont-ils suffisants pour caractériser un groupe statutaire ? Apparemment ce sont les seuls critères qui sont pris en compte pour leur classement au bas de l'échelle sociale, les *'abîd*, ou esclaves avec un propriétaire, étant au plus bas de celle-ci.

Les origines véritables de la plupart des personnes classées comme *brâtîn* sont cependant fort diverses et elles n'impliquent pas forcément la condition servile. Ainsi, comme le note Raymond Taylor [1996, 2000], des groupes de paysans libres *Wolof*, *Halpular'en* ou *Soninké* qui voulaient échapper aux guerres d'occupation française de la fin du XIX^e siècle dans la région du fleuve Sénégal, ont choisi de s'intégrer à la société *bidân*, ont appris la langue locale et ont préféré avoir le statut d'« affranchis » protégés par les hommes libres *Bidân*, plutôt que de souffrir de la famine et de la guerre dans leurs sociétés. D'autre part, des groupes de métier [artisans, musiciens] composés en général de familles ayant des ancêtres africains perdaient parfois leurs moyens de subsistance, à cause de désastres naturels ou de guerres et, appauvris et affaiblis, ils devaient vendre leurs services pour labourer la terre ou s'occuper du bétail. Avec le temps ils en venaient à être considérés comme des *brâtîn*, des « affranchis » agriculteurs. Ce fut probablement à cette époque que la nouvelle catégorie statutaire de *brâtîn* se forgea et permit de les insérer conceptuellement dans la structure hiérarchique de la société *bidân* [Taylor 2000 : 93]. Après les années 1970 et les auto-libérations massives d'esclaves et de clients [qui donnaient des redevances aux maîtres de la terre], émergea un groupe important de personnes qui avait un passé de servilité récent.

En outre, si la loi évoque explicitement la loi islamique concernant les droits des propriétaires pour l'obtention de compensations étatiques pour la « perte des esclaves », elle reste muette sur les droits énoncés dans cette même loi islamique, en faveur des personnes affranchies – en particulier des aides financières – qui se retrouvaient complètement démunies.

Ni les auto-libérations des esclaves postérieures à 1970 ni la loi d'abolition de l'esclavage de 1980 n'ont transformé profondément les idéologies associées aux formes extrêmes de dépendance – qu'on appelle les « mentalités » en Mauritanie . Ainsi, si certains affranchis ne considèrent pas indispensable l'obtention d'une attestation de libération de la part des anciens maîtres/maîtresses, d'autres pensent que celle-ci est indispensable pour affirmer leur nouvelle condition de liberté statutaire. Les associations de défense des droits des *brâtîn* [notamment SOS-Esclaves] ainsi que le parti *Action pour le changement* (AC), dirigé par Messaoud Ould Bulkheyr, chef historique du Mouvement El-Hor, évoquent ouvertement les démarches qu'entreprennent certains *brâtîn*, y compris des fonctionnaires salariés, auprès de leurs anciens maîtres et qui incluent le paiement d'une somme d'argent fixée par ces derniers pour le « rachat » de leur liberté. De leur côté, la majorité des hommes libres considère que la possession d'un « papier de libération » est indispensable pour prouver le statut libre des personnes censées être d'origine servile.

(4) Si l'on peut considérer que la reconnaissance publique de l'existence de formes extrêmes de dépendance est un pas en avant dans la construction d'une société mauritanienne plus égalitaire, la loi d'abolition de 1980 n'a pas transformé l'ordre social hiérarchique prédominant. Non seulement elle

comporte des lacunes importantes, que l'on vient d'évoquer, mais aucune campagne nationale de sensibilisation contre l'esclavage et ses implications n'a eu lieu en Mauritanie. Si l'État ne se donne pas les moyens de diffuser une nouvelle loi qui est censée éradiquer les formes extrêmes de dépendance, on peut raisonnablement remettre en question la véritable volonté politique qui l'animait. Ceci est patent lorsqu'on constate que les directives données aux administrateurs de l'État sont – comme pour le cas des terres collectives « tribales » – de refuser toute requête et toute plainte des populations. Une situation aggravée du fait qu'en Mauritanie persistent trois référents juridiques : la *sbari'a*, le droit coutumier et le droit moderne, pluralité juridique qui introduit une grande confusion dans le règlement des conflits sociaux. Dans ce contexte, la stratégie gouvernementale d'occultation des problèmes sociaux était exactement celle qu'utilisèrent les administrateurs coloniaux sur la même question de l'esclavage et de ses implications. Le résultat final est lamentable : officiellement l'esclavage n'existe pas, il est censé avoir disparu avec la loi d'abolition.

Cette situation globale que je viens d'esquisser, et qui reste prédominante encore aujourd'hui, vient d'être affectée par une décision étatique d'importance. En effet, après vingt-trois ans d'attente, le gouvernement mauritanien de Ould Sid'Ahmed Taya vient de promulguer le décret d'application de la loi d'abolition de l'esclavage lors du conseil des ministres du mercredi 4 juin 2003. Il est en particulier affirmé que l'exploitation de l'homme par l'homme est un crime puni par la loi et dont les auteurs peuvent subir des peines variant de six mois de prison à la perpétuité [voir la chronique politique Mauritanie].

La loi de réforme foncière de 1983

En 1983, le même gouvernement militaire de Ould Haidallah promulguait la loi de réforme foncière qui déclarait que la terre appartient à qui la travaille, sans distinction de sexe, d'ethnie ou de condition sociale. Elle était censée compléter et affirmer la précédente loi d'abolition de l'esclavage de 1980, rendant surtout légal l'accès à la propriété foncière des « *brâtîn* », principaux ou parfois uniques exploitants agricoles. Cependant, cette loi, comme celle de 1980, n'a conduit à aucune grande transformation des campagnes mauritaniennes, qui restent soumises, pour la plupart, aux droits coutumiers de concentration de la propriété de la terre aux mains des hommes libres *Bidân*.

Les changements que l'on peut observer dans certaines régions, semblent en réalité plutôt associés aux nouvelles renégociations des droits et des redevances entre les paysans *brâtîn* et les propriétaires fonciers ; et non pas à l'application de la loi de 1983. En particulier, les conflits terriens sont rarement posés devant les autorités gouvernementales ou aux *qadi* [juges], les gens préférant encore demander l'arbitrage des chefferies coutumières ou des assemblées d'anciens. La concrétisation du nouvel décret d'application de la loi d'abolition de l'esclavage risque de transformer cette situation dans l'avenir.

La force avec laquelle les membres du gouvernement refusaient d'accepter l'existence des formes extrêmes de dépendance en Mauritanie semble traduire un grave malaise dans les couches dirigeantes : elles expriment leur profonde faiblesse, leur incapacité et leur manque de volonté poli-

tique pour restructurer la Mauritanie sur la base d'une transformation des idéologies sociales qui s'accordent au bien public et à l'égalité des citoyens.

Deux exemples peuvent illustrer la longue crispation du pouvoir politique mauritanien sur cette question. (1) Lors de la conférence de Durban (Afrique du Sud) contre le racisme et la xénophobie de 2001, Messaoud Ould Boulkheyr a dénoncé sur la scène internationale la persistance de l'esclavage en Mauritanie. Mais une délégation officielle mauritanienne avait été dépêchée pour nier publiquement l'existence même de l'esclavage dans le pays. Elle comptait parmi ces membres des « *brâtîn* » appartenant au parti au pouvoir, le *Parti Républicain Démocratique et Social* [PRDS], qui se présentaient comme autant de preuves patentes des calomnies et des affirmations mensongères de Messaoud Ould Boulkheyr. À la fin de cette importante réunion internationale, la délégation officielle mauritanienne a réussi à effacer le nom de la Mauritanie de la liste de pays où l'on pratique l'esclavage. (2) Au cours de l'année 2002, l'esclavage a été au devant de la scène politique mauritanienne, notamment à l'Assemblée nationale où il a été évoqué à plusieurs reprises par le chef de l'opposition, le député Messaoud Ould Boulkheyr [voir la chronique politique Mauritanie]. Or les députés du parti au pouvoir, ont mis un point d'honneur à refuser systématiquement et violemment qu'on puisse dénoncer un esclavage censé ne plus exister dans le pays.

En interdisant le seul parti politique qui avait centré son action sur les formes extrêmes de dépendance, *Action pour le changement*, en rendant illégal la constitution d'un autre parti qui voulait reprendre le flambeau [voir la chronique politique Mauritanie], le gouvernement de Ould Sid Ahmed Taya - au pouvoir depuis 1984 - joue avec le feu. La répression étatique n'a jamais apporté de solutions aux problèmes sociaux, elle a seulement retardé leur éclosion, souvent très violente. Au reste, comment pouvoir fermer les yeux sur un problème social qui concerne plus d'un million de personnes ?

C'est probablement pour ces raisons que le gouvernement mauritanien a changé de stratégie récemment, promulguant un décret d'application de la loi d'abolition de l'esclavage le 4 juin 2003, après vingt trois ans d'attente et d'inaction. Mais il est encore tôt pour analyser et pour comprendre le sens de cette mesure étatique qui se place à l'opposé de la stratégie utilisée par le parti au pouvoir sur la scène publique et parlementaire depuis 1992.

Entre-temps, on peut estimer qu'une nouvelle paysannerie, moins dépendante des anciens maîtres, est en train de se constituer dans les campagnes mauritaniennes, et qu'un nouveau groupe de travailleurs manuels citadins, autonomes et acquérant l'éducation formelle, est en progression constante dans le pays. De fait, la mobilité sociale se concrétise de manière plus importante que dans le passé et l'on voit de nombreuses personnes censées avoir des « origines serviles » accéder aux postes de fonctionnaires et de cadres gouvernementaux. Certes, ces tendances ne règlent pas tout le problème de la reconnaissance de l'égalité des citoyens mauritaniens, et des barrières sociales fortes perdurent encore : par exemple, la distance statutaire est reproduite par l'interdiction de mariages entre les hommes de condition servile et les femmes libres, et la plupart des « *brâtîn* » éduqués ne se sentent pas directement concernés par le sort de ceux qui n'ont ni éducation ni reconnaissance de leur dignité humaine, ils se contentent d'imiter les manières et le mode de vie des *Bidân* espérant, à terme, être considérés

comme tels. Pourtant, la dénonciation publique de la persistance de l'esclavage a ouvert de nouvelles perspectives d'amélioration statutaire et de nouveaux comportements sociaux voient le jour : la seule mention de l'esclavage suscite désormais la honte explicite.

Enfin, loin de l'émergence d'une nouvelle ethnicité « *brâtîn* », comme certains le pensent, il est probable que ces nouveaux groupes sociaux cesseront progressivement d'être « serviles » en créant, en tant qu'acteurs sociaux, un nouvel espace de liberté et de dignité au sein de la société arabophone *bidân* au sein de laquelle ils sont intégrés culturellement et ont choisi d'appartenir. L'intégration pouvant se faire en suivant diverses alternatives : l'adhésion à la *qabîla* des anciens maîtres [surtout dans les villages et les villes], la création d'un groupe de parenté différent et autonome [situation courante en milieu rural], ou enfin le refus de l'insertion dans un cadre social plus large [même s'il constitue le mode de vie social le plus courant chez les *Bidân*] et qui concerne souvent des personnes ou des familles isolées et affaiblies.

Les grandes transformations en marche vers l'établissement de l'égalité sociale nécessiteront cependant une longue période pour s'affirmer, peut-être plusieurs générations.

Références bibliographiques

- BRIANE Meskerem, 1997. *Narratives of the Past, Politics of the Present : Identity, Subordination and the Hratines of Mauritania*, PhD thesis, University of Chicago.
- 2000. *Histoires de Nouakchott : Narrations de brâtîn sur le pouvoir et l'identité*. In M. Villasante-de Beauvais (dir.), *Groupes serviles au Sahara. Approche comparative à partir du cas des arabophones de Mauritanie*, Paris, 195-234.
- CAILLÉ René, [1830], 1996, *Voyage à Tombouctou*, t. 1 et 2, Paris, La découverte.
- CLEAVELAND Timothy, [1995]. *Becoming Walati : Social Identity in a Saharan Town*, PhD en histoire, Northwestern University, Evanston, Chicago.
- 2002. *Becoming Walâta. A History of Sabaran Social Formation and Transformation*. Portsmouth, Heinemann.
- CONDOMINAS Georges (dir.), 1998. *Formes extrêmes de dépendance. Contributions à l'étude de l'esclavage en Asie du Sud-Est*. Paris, EHESS.
- ENNAJI Mohammed, 1997. *Soldats, domestiques et concubines. L'esclavage au Maroc au XIX^e siècle*, Casablanca, Éditions EDDIE.
- JOUELI Mohammed, 2001. *L'esclavage dans le sud de la Tunisie*, thèse en sociologie, Université de Tunis, inédite, en arabe.
- MCDUGALL Ann, [1988] 2000. *Un monde sens dessus dessous : esclaves et affranchis dans l'Adrâr mauritanien, 1910-1950*, in M. Villasante-de Beauvais (dir.), *Groupes serviles au Sahara. Approche comparative à partir du cas des arabophones de Mauritanie*, Paris, 121-143.
- 1998. *A Sense of self : The Life of Fatma Barka*, *Canadian Journal of African Studies*, vol. 32, 2 : 285-315.
- MEILLASSOUX Claude, 1975. *L'esclavage en Afrique précoloniale*, Paris.
- 1986. *Anthropologie de l'esclavage, le ventre de fer et d'argent*, Paris.
- KLEIN Martin, 2002, *Slavery and Colonial Rule in West Africa*, Cambridge University Press.

- SEARING James, 1993. *West African Slavery and Atlantic Commerce : The Senegal River Valley, 1700-1860*, Cambridge University Press.
- 2000, Aristocrates, esclaves et paysans : pouvoir et dépendance dans les États wolof, 1700-1850. In M. Villasante-de Beauvais (ed.), *Groupes serviles au Sahara. Approche comparative à partir du cas des arabophones de Mauritanie*, Paris, 25-57.
 - 2003. Blancs et Noirs à la frontière du désert mauritanien. Notes critiques sur le livre de James Webb, *Desert Frontier* (1995), *Annuaire de l'Afrique du Nord* 2000-2001, p. 379.
- STEWART Charles C., 1989. Une interprétation du conflit mauritano-sénégalais, *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, 54 : 161-170.
- TAYLOR Raymond, 1996. On Disciples and Sultans : Power, Authority and Society in the Nineteenth Century Mauritanian *gebla*, PhD Thesis, University of Illinois at Urbana.
- 2000, Statut, médiation et ambiguïté ethnique en Mauritanie précoloniale (XIX^e siècle), in M. Villasante-de Beauvais (ed.), *Groupes serviles au Sahara. Approche comparative à partir du cas des arabophones de Mauritanie*, Paris, 83-95.
- VILLASANTE-DE BEAUVAIS Mariella, 1995. Solidarité et hiérarchie au sein des Ahl Sîdi Mahmûd. essai d'anthropologie historique, Thèse de doctorat, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- 1997a. Genèse de la hiérarchie sociale et du pouvoir politique *bidân*, *Cahiers d'Études Africaines*, 147, XXXVII-3 : 587-633.
 - 1999. Mauritanie : Catégories de classement identitaires et discours politiques dans la société *bidân*, *Annuaire de l'Afrique du Nord*, 1997, t. XXXVI, 79-100.
 - 2000. La question des hiérarchies sociales et des groupes serviles chez les *Bidân* de Mauritanie. In M. Villasante-de Beauvais (ed.), *Groupes serviles au Sahara. Approche comparative à partir du cas des arabophones de Mauritanie*, Paris, 277-322.
- VILLASANTE CERVELLO Mariella, 2003. La Négritude : une forme de racisme hérité de la colonisation française ? Réflexions sur l'idéologie négro-africaine en Mauritanie. In Marc Ferro (dir.), *Livre Noir des Colonisations*, Paris, Robert Laffont, 726-761.