



HAL
open science

GENRE, STATUT ET ETHNICISATION DES ḤARĀṬĪN DE MAURITANIE

Corinne Fortier

► **To cite this version:**

Corinne Fortier. GENRE, STATUT ET ETHNICISATION DES ḤARĀṬĪN DE MAURITANIE. L'Ouest saharien, 2020, Devenir visibles dans le sillage de l'esclavage : la question ḥarāṭīn en Mauritanie et au Maroc, 10 (11), pp.171-186. hal-02976761

HAL Id: hal-02976761

<https://hal.science/hal-02976761>

Submitted on 11 Dec 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

GENRE, STATUT ET ETHNICISATION DES *ḤARĀṬĪN* DE MAURITANIE

CORINNE FORTIER

Anthropologue
Chargée de Recherche au CNRS (LAS)

Résumé

Dans la société maure de Mauritanie, la catégorie statutaire de *ḥarāṭīn*, formée d'anciens esclaves ou de leurs descendants, loin d'être homogène, est constituée d'une pluralité de statuts, empruntant largement son vocabulaire au lexique chromatique. Je propose une nouvelle explication du terme *ḥarṭāni* dans la société maure, applicable aux autres sociétés sahariennes du Maghreb où ce terme est usité. Par ailleurs, le fait qu'il existe un terme spécifique pour désigner les femmes esclaves en arabe classique comme en *ḥassāniyya*, souligne l'importance de la différence des sexes au sein de cette catégorie sociale. Récemment, on observe un mouvement d'ethnicisation des *ḥarāṭīn* en Mauritanie dans la mesure où certains des partis politiques qui leur sont liés revendiquent qu'ils ne soient plus reconnus comme une catégorie statutaire au sein de la société maure mais comme une « ethnie » à part entière ou qu'ils soient rattachés à la catégorie ethno- raciale de « Négro-Africains ».

Mots-clés : *ḥarāṭīn*, esclaves, genre, statut, Mauritanie.

Abstract

In Mauritania's Moorish society, the statutory category of *ḥarāṭīn*, composed of former slaves or their descendants, is far from homogeneous; it includes a plurality of statuses that borrow their descriptive vocabulary largely from a chromatic lexicon. I propose a new explanation of the term *ḥarṭāni* in Moorish society that is also applicable to other Saharan societies in the Maghreb where this term is used. Moreover, the fact that, as in *ḥassāniyya*, there is a specific term for slave women in classical Arabic underlines the importance of gender differences within this social category. Recently, there has been a significant movement of ethnicization of the *ḥarāṭīn* in Mauritania. Some *ḥarāṭīn* political parties even claim that they should no longer be recognized as a statutory category within Moorish society but rather as an « ethnic category » in and of itself – or at least, an ethnicity related to Mauritania's « Negro-African » race.

Keywords : *ḥarāṭīn*, slaves, gender, status, Mauritania.

Une étymologie liée au statut social

En Mauritanie, l'abolition de l'esclavage ne fut déclarée qu'en 1980, et elle s'est vue confortée en 2007 par une loi du code pénal qui criminalise l'esclavage, et encore plus récemment, en 2015, par une loi qui reconnaît l'esclavage comme un « crime contre l'humanité ». Je ne traiterai ici que de l'esclavage dans la société maure, groupe arabo-berbère parlant un dialecte arabe, *ḥassāniyya*, et non d'autres formes d'esclavage telles que celles pratiquées dans les sociétés négro-africaines de Mauritanie que sont les sociétés soninké et peule (halpular), tandis que la société wolof, présente également en Mauritanie, semble avoir beaucoup moins pratiqué l'esclavage.

Dans la société maure, la catégorie statutaire des *ḥarāṭīn*, formée d'anciens esclaves ou de leurs descendants, loin d'être homogène, est constituée d'une pluralité de statuts. Le terme de *ḥarāṭīn* lui-même pose problème ; il n'est pas employé en arabe classique, mais est courant chez les populations sahariennes du Maghreb. Certains auteurs, tel que I. Hamet (1911 : 90-92), affirment qu'il signifie littéralement « affranchi » ; le mot *ḥarṭāni* pouvant être ainsi décomposé : *ḥarr-tāni*, « libre en second lieu ».

D'autres auteurs, comme F. Nicolas (1978 : 101-106), pensent que ce terme désigne l'agriculteur ; le mot *ḥarṭāni* serait construit sur la racine *ḥrt* qui renvoie aux labours. Or, s'il est vrai que dans les cités oasiennes et dans le sud de la Mauritanie, les *ḥarāṭīn* s'occupent des tâches agricoles, dans le reste du pays et particulièrement à l'est, la plupart s'adonnent à l'élevage. Cette réalité de terrain, peu soulignée, ne correspond donc pas à l'étymologie qui rattache le mot *ḥarṭāni* à l'agriculture¹.

Je propose une autre explication du terme *ḥarṭāni* dans la société maure, qui est probablement applicable aux autres sociétés sahariennes du Maghreb où ce terme est usité (Fortier 2000). Le mot *ḥarr* en arabe signifie libre, mais aussi pur dans le sens de noble ; la noblesse est inextricablement liée à l'idée de pureté, ainsi que le montre l'expression *ḥassāniyya* utilisée pour souligner l'origine d'un individu ou d'un groupe : « Plus pur que le soleil de l'au-delà » (*āḥarr min shams lāḥra*). Le terme *ḥarr* désignant la pureté a pour contraire celui de *ḥarṭāni* qui renvoie à l'impureté.

L'opposition *ḥarr/ḥarṭāni* qui a le sens de pur/impur se retrouve dans de nombreux contextes linguistiques. Les forgerons, par exemple, différencient

¹ Cette étymologie est citée par l'interviewé Iselmou Ould Abd el-Kader (Entretien 9). Enfin, une interprétation locale affirme que les *ḥarāṭīn* ne seraient pas un groupe statutaire mais un groupe tribal, descendant d'une tribu berbère du Maroc, appelée *Aḥardīn*, installée au pays maure au début du XVIII^e siècle avec Aly Chandora. Étymologie dont on peut douter de la crédibilité.

la qualité des métaux en employant cette opposition : un métal pur de grande valeur est qualifié de *ḥarr*, tandis qu'un alliage de peu de valeur est qualifié de *ḥarṭāni* ; les forgerons distinguent notamment « le fer pur », dit *ḥadid ḥarr*, du « fer allié à un autre métal », dit *ḥadid ḥarṭāni*. Cette opposition est d'autre part appliquée dans l'évaluation de la qualité des matériaux. C'est le cas de la matière textile ; l'expression « c'est du vrai » (*ḥarr*) est employée pour juger de la qualité d'un « boubou » (*darā'a*) de coton (*šigga*) ou de bazin (*bazin*) par exemple, et s'oppose à l'expression dépréciative : « ce n'est pas du vrai » (*mahu ḥarr*). Le terme *ḥarr* sert également à qualifier la valeur d'une pierre : une pierre précieuse est dite *ḥarnza ḥarra* ou *ḥabba ḥarra*.

Les chevaux de race en *ḥassāniyya* comme en arabe sont dénommés par un terme dérivé de *ḥarr*, *laḥrayr*. Le terme de *ḥarṭāni*, utilisé pour désigner un ancien esclave est d'autre part employé dans la société maure pour nommer un cheval croisé (Webb 1993 : 128). Ainsi, ce terme, appliqué dans les zones sahariennes du Grand Maghreb à un affranchi, ne véhiculerait donc pas nécessairement les notions de liberté ni d'activité agricole mais plutôt celles de mélange et de moindre noblesse.

Le terme de *ḥarṭāni* fait aussi référence dans les autres sociétés du Grand Maghreb à l'idée de mélange et de « métissage », puisque P. Marçais (1951 : 14-15), qui a réalisé une étude comparée de ce terme dans plusieurs sociétés, remarque que tous les auteurs et informateurs s'accordent sur cette signification. Par une série d'associations d'idées : le métissage renvoie à une pureté relative, soit à une valeur moindre, et à une moins grande noblesse d'un point de vue social. L'idée de métissage dans la société maure se réfère moins à la couleur de peau, comme c'est le cas dans d'autres sociétés, qu'au statut social. Le mot *ḥarṭāni* désignerait donc par extension un individu qui n'est pas aussi noble que les autres. Par conséquent, ce terme n'évoquerait pas nécessairement, ainsi que cela a été établi par différents auteurs, l'activité de cultivateur ou l'état ancien de servitude, mais bien le statut social.

Parrallèlement, dans la société maure, le terme utilisé pour nommer le maître, *arbi*, littéralement « l'arabe », fait moins référence, comme c'est le cas dans d'autres sociétés, à une origine ethnique ou au mode de vie nomade, qu'à un statut social ; s'il est spécifiquement employé en *ḥassāniyya* pour nommer le guerrier, il désigne plus généralement le maître, que celui-ci soit d'origine guerrière ou maraboutique.

Polychromie statutaire

Dans les cités anciennes de Mauritanie, en particulier de l'Adrar (Chinguetti, Wadan) et du Tagant (Tijikja, Tichit), il existe une catégorie particulière de *ḥarāṭīn* appelés *ḥamriyyīn* ou *ḥaḍriyyīn*. Cette catégorie de *ḥarāṭīn* se retrouve également à l'est du pays où ils peuvent pratiquer l'élevage. Le terme de *ḥamriyyīn* peut être traduit par « les rouges » puisqu'il dérive d'un mot qui signifie rouge, *aḥmar*. Le terme de *ḥaḍriyyīn* peut, quant à lui, être rendu par « les bleuâtres », « les verdâtres » ou « les brunâtres », dans la mesure où il dérive du mot *axḍar* qui désigne indistinctement le bleu, le vert ou le marron. Les termes de *ḥamriyyīn* et de *ḥaḍriyyīn* renvoient au même registre lexical, celui de la couleur.

Là encore, la référence à la couleur ne sert pas à désigner des individus d'un même phénotype mais plutôt d'une catégorie statutaire particulière. À la différence des autres *ḥarāṭīn*, les *ḥamriyyīn* ou *ḥaḍriyyīn* seraient libres depuis très longtemps. Ils occupent dans la hiérarchie sociale maure une position plus élevée que les tributaires qui sont, d'habitude, supérieurs aux *ḥarāṭīn*. La supériorité des *ḥamriyyīn* ou *ḥaḍriyyīn* par rapport aux tributaires transparaît dans leurs alliances matrimoniales ; si les hommes épousent des femmes tributaires (*znāgiyyāt*), la réciproque n'est pas vraie.

Affranchir des esclaves de sexe masculin était dans l'intérêt des plus nobles pour plusieurs raisons : des raisons politiques d'une part, puisque les affranchis en devenant des membres à part entière de la tribu devaient participer aux différents devoirs (défense, *diyya*) qu'implique la solidarité tribale (*asabiyya*) et des raisons économiques d'autre part, puisque, récompensés pour leur travail, ils pouvaient se voir confier des tâches exigeant une certaine responsabilité telle que la phéniciculture dans les oasis ou l'élevage dans le désert habité (*bādiyya*). C'est le cas des *ḥamriyyīn* ou *ḥaḍriyyīn*, dont la liberté leur a permis de conclure des contrats de complants avec des propriétaires de palmeraies. Au cours des générations, ils ont acquis des palmiers qui leur procurent une indépendance économique, voire une certaine richesse ; aujourd'hui, la plupart travaillent dans leurs propres palmeraies.

Une catégorie supragénérique, *sūdān*, subsume l'ensemble des catégories d'esclaves et d'affranchis. Elle s'oppose à *bīḍān* qui désigne toutes les autres catégories statutaires : nobles, tributaires, forgerons ou griots. Le terme *sūdān* peut être traduit par « les noirs » dans la mesure où il est construit sur la même racine que le mot arabe *aswad* qui signifie noir ; cette couleur est toutefois plus souvent désignée en *ḥassāniyya* par le mot *ākḥal*². Le terme *bīḍān* peut,

² L'interviewé D. O. S. de Garalla (Entretien 7), parle en l'occurrence du fait d'avoir la « peau noire » (*jill ākḥal*).

quant à lui, être rendu par l'expression « les blancs », puisqu'il dérive du mot arabe *byaḍ* qui indique la couleur blanche.

Donc, la catégorie des esclaves et des anciens esclaves est distinguée, d'un point de vue lexical, des autres composantes de la société maure grâce à un vocabulaire emprunté au registre de la couleur. L'opposition entre noir et blanc semble se référer à la couleur de la peau, mais elle ne permet pas d'identifier les *bīḍān* des *sūdān* ; en effet, il existe des *shurfa* à Néma et Walata qui ont une peau foncée, et des *ḥarātīn* chez des tribus du Sahel (nord) comme les Ahl Barikallah, les Awlād Ghaylān et les Amgārij qui ont la peau claire.

Les voyageurs arabes employaient les expressions respectives de « terre des blancs » (*trāb al-bīḍān*) et de « terre des noirs » (*trāb as-sūdān*) pour parler du pays où vivaient les Maures par opposition au pays où habitaient les populations négro-africaines. Mais la catégorie des *bīḍān* peut aussi englober celle des *sūdān* lorsqu'il s'agit de distinguer les individus de culture maure des autres. À un niveau supérieur de comparaison, *bīḍān* n'est donc plus opposé à *sūdān* mais à *kwār*, terme qui désigne les Négro-Africains³. Le caractère structurel de la langue explique que les relations entre les mots, plus que les mots eux-mêmes, en déterminent le sens. C'est la raison pour laquelle, en *ḥassāniyya*, le terme de *bīḍān*, généralement opposé à *sūdān*, peut, de façon plus générique, comprendre la catégorie de *sūdān* qui renvoie dans ce cas aux esclaves et aux affranchis⁴.

La terminologie qui désigne les divers statuts d'esclaves et les différentes ethnies emprunte largement son vocabulaire au lexique chromatique : les « noirs » (*sūdān*) pour les Négro-Africains, les « blancs » (*bīḍān*) pour les Maures et les « rouges » (*ḥamriyyīn*) ou « les bleuâtres-verdâtres-brunâtres » (*ḥaḍriyyīn*) pour une catégorie d'affranchis. Cet usage distinctif des couleurs qui sert, sur le plan linguistique, à différencier des catégories sociales se retrouve dans les jeux pour enfants : dans les maisons de poupée de Walata, les figurines qui représentent les femmes nobles sont colorées en jaune et celles qui symbolisent les servantes, en rouge. La couleur, dans la plupart des sociétés, joue un rôle d'opérateur linguistique pour classer les groupes, qu'il s'agisse de peuples, de catégories sociales ou de mouvements politiques⁵. Les couleurs, par leur diversité chromatique, offrent un ensemble de catégories distinctives qu'il est commode d'attribuer lexicalement aux groupes sociaux.

³ M. O. B. de l'Assaba (Entretien 8) utilise ce terme au diminutif et au féminin, *kwariyya*, pour désigner une fillette négro-africaine : « Oh ! Mon Dieu "kweiriyyi" ! ».

⁴ À ce sujet, voir également C. Taine-Cheikh (1990).

⁵ Qu'on pense, en France, à la couleur rouge pour les communistes, au vert pour les écologistes, au rose pour les socialistes, au noir pour les anarchistes et, plus récemment, au bleu marine pour le Front national.

Des servantes au corps sexué et reproductif

Un terme spécifique est utilisé pour dénommer la femme esclave en arabe classique, il s'agit de *jariyya*. Dans le dialecte maure, il existe aussi un terme pour désigner la servante : *ḥādām*, alors que le terme même dont il découle en arabe classique désigne les domestiques sans distinction de sexe. La langue *ḥassāniyya* s'attache donc à distinguer les esclaves selon leur sexe, mais aussi selon leur âge, puisque, quand il s'agit d'une jeune femme esclave, c'est le diminutif de *ḥwaydām* qui est utilisé. Une autre expression sert par ailleurs à désigner la femme esclave devenue mère qui a un enfant au sein, elle est appelée : « la servante au bébé » (*ḥādām bambiyya*) – l'origine du terme *bambiyya* est obscure mais proviendrait vraisemblablement du bambara. Cette expression témoigne de l'indissociation du nouveau-né d'avec sa mère esclave et traduit le fait que le maître, qui est aussi propriétaire de l'enfant de sa servante, ne peut l'en séparer tant qu'il est allaité, le lait maternel étant pensé comme essentiel pour continuer à former l'identité de ce nouvel individu (Fortier 2001).

Le fait qu'il existe un terme spécifique pour désigner la femme esclave, qui n'est pas le féminin du terme générique de *ʿabd*, souligne l'importance de la différence des sexes au sein de cette catégorie sociale. En plus des droits que possède le maître sur son esclave, il dispose d'un droit sexuel sur sa servante⁶ ; il est libre d'avoir des rapports sexuels avec son esclave sans l'épouser, pour l'unique raison qu'il en est le propriétaire. Ce type de droit n'a plus lieu d'être lorsque la femme esclave est affranchie ; aussi, celle-ci, à la différence de l'esclave, est désignée par un terme spécifique ; elle est nommée par le féminin du terme générique qui désigne l'affranchi : *ḥartāniyya* (pl. *ḥartāniyyāt*). Cette analyse terminologique souligne, du point de vue de la différence des sexes, un plus grand écart différentiel entre esclaves qu'entre affranchis, dans la mesure où, en plus de l'exploitation sociale et économique connue par les esclaves des deux sexes, la femme esclave subissait une exploitation de type sexuel, puisque son maître pouvait disposer de sa sexualité.

En conséquence, certaines femmes esclaves se trouvaient enceintes de leur maître. Celui-ci reconnaissait plus facilement l'enfant de sexe masculin qui venait alors accroître sa descendance, source de prestige. Lorsque la reconnaissance de paternité avait lieu, elle entraînait non seulement l'affranchissement de l'enfant, mais également de sa mère, « libérée par le ventre » (*tahrīr al-baṭn*)⁷, selon l'expression juridique. Hormis cette forme de

⁶ La pudeur n'étant pas une valeur qui leur est associée, les femmes esclaves ou affranchies ne sont pas excisées à la différence des femmes nobles de certaines régions de Mauritanie (Fortier 2012).

⁷ C'est ce qui est arrivé à l'interviewé M. O. B. de l'Assaba (Entretien 8) qui explique : « Moi j'ai été affranchi avant ma naissance. Parfois, le maître quand il constate que son esclave est

libération, les femmes esclaves faisaient rarement l'objet de procédures d'affranchissement, car les libérer signifiait, pour leur maître, perdre non seulement leurs droits sur leur personne mais aussi sur leur descendance.

Aux garçons nés d'un père noble et d'une mère esclave étaient attribuées de nombreuses qualités, dont le courage et le sens des responsabilités⁸ ; aussi, n'était-il pas rare que des chefs politiques ou religieux (*šyūḥ*) épousent des femmes esclaves et que leurs fils héritent de la chefferie. Ces garçons, en dépit de l'origine servile de leur mère, pouvaient épouser leur noble cousine parallèle patrilatérale, la filiation (*nasab*) la plus importante d'un point de vue généalogique étant, dans la société maure comme en islam, non pas en ligne matrilinéaire mais patrilinéaire (Fortier 2011a). Rappelons qu'en islam, le Prophète avait lui-même épousé des femmes esclaves (*jariyyāt*) telles que Maryatu, la mère de Braḥīm⁹.

Dans la société maure, les femmes esclaves sont considérées par les nobles comme des épouses fidèles, des mères dévouées et des « maîtresses de tente » accomplies. Un proverbe maure fait allusion à la représentation selon laquelle les femmes esclaves sont à la fois méprisées et appréciées par les plus nobles ; ce proverbe se réfère métaphoriquement au cou, part qui revient habituellement aux esclaves après le sacrifice d'un mouton : « La viande du cou est en même temps appréciée et dédaignée » (*laḥam ar-ragba mawkûl u madmûm*).

Les femmes esclaves ou affranchies peuvent par conséquent réaliser un mariage hypergamique, à la différence des femmes forgeronnes ou griottes qui ne peuvent prétendre qu'à un mariage homogamique au sein de leur propre caste. De manière générale, si les esclaves et affranchis subissent, de la part des plus nobles, une exploitation sociale et économique, qui est aussi sexuelle pour les femmes, ils sont moins méprisés que les forgerons ou les griots, ainsi que le montre un proverbe maure : « Les esclaves ont plus de valeur que les forgerons, et les forgerons ont plus de valeur que les griots » (*aḥayr al-ʿabîd min al-mʿallmîn/wa ḥayr al-mʿallmîn min al-iggāwān*). (Fortier 2002).

enceinte il dit que, si ce que porte la servante est un garçon, il est affranchi, et s'il s'agit d'une fille, elle est esclave. »

⁸ On peut se demander si l'origine de cette bravoure supposée des enfants de femmes esclaves ne tient pas à l'origine bambara qu'on leur prête, comme le suggère l'interview de M. O. B. de l'Assaba (Entretien 8) qui rapporte qu'on attribuait le courage de son père à son origine bambara.

⁹ Comme tous les fils du Prophète, Braḥīm est décédé en bas âge.

Activités masculines et féminines

Les *ḥarāṭīn* continuent pour leur grande majorité à accomplir le travail effectué naguère par les esclaves, mais reçoivent aujourd'hui pour ces mêmes tâches une rémunération. Ils s'adonnent à des activités diverses : dans le sud du pays, certains pratiquent l'agriculture, en particulier la culture du mil, et, dans les cités oasiennes, la phéniciculture ; à l'est, les affranchis s'occupent surtout de l'élevage bovin. En plus de cette activité pastorale ou agricole, les anciens esclaves sont employés à cueillir la gomme arabique (*ʿalk*)¹⁰, à forer des puits¹¹, à égorger du bétail, à faire le thé ou la cuisine¹². Les *ḥarāṭīn* sont aussi boulangers, bouchers¹³, maçons ou mécaniciens.

Alors que les hommes vaquent à ces travaux extérieurs, les femmes s'occupent des tâches plus domestiques. Cependant, cette division sexuelle du travail n'est pas absolue, puisque les affranchies peuvent garder le petit bétail, à savoir les ovins ou les veaux. De plus, elles participent à certaines opérations agricoles dans le sud du pays où les terres sont cultivées. Si les labours sont exclusivement masculins, les femmes aident aux semis, tout au moins dans la culture sous pluie dite *dieri*, mais pas dans la culture de décrue dite *walo*. Mais c'est surtout dans l'entretien des cultures que le rôle des femmes est important, puisqu'elles s'adonnent au sarclage, au démariage et au gardiennage. Enfin, elles participent à la récolte et à son stockage ; alors que les hommes coupent les épis, les femmes les rassemblent et les mettent en tas. Elles peuvent aussi collaborer au traitement de la gomme arabique¹⁴.

Une des tâches essentielles des esclaves ou affranchies consiste à aller chercher de l'eau au puits, activité nommée *warda* à l'aller, et *rwaya* au retour. Pour se rendre au puits, qui se trouve le plus souvent à une distance de cinq à sept kilomètres du campement, la servante part à l'aube dans le but de revenir avant que la chaleur ne réchauffe les outres d'eau (*garba*) transportées à dos d'ânes. D'autres activités liées à la domesticité lui sont aussi attribuées, par exemple, ramasser à l'extérieur des brindilles qui serviront de combustible, ou encore balayer l'intérieur de la tente ou de la maison.

¹⁰ L'interviewée, H. M. M. des Midlich de Sawab au Trarza (Entretien 10), raconte qu'un jour sur deux la récolte de la cueillette de la gomme arabique revenait au maître.

¹¹ L'interviewé, M. O. B. de Guerrou dans l'Assaba (Entretien 8), rapporte que son père exerçait comme activités principales le creusage des puits et la plantation de palmiers dattiers.

¹² Lorsque des hommes ou des femmes affranchis viennent à servir leurs maîtres, dans la société maure, ils ont un comportement similaire aux domestiques des autres sociétés : c'est-à-dire qu'ils baissent la tête, ne se mêlent pas de la conversation, obéissent rapidement aux ordres et ne s'attardent pas dans l'espace domestique.

¹³ L'interviewé, M. O. B. (Entretien 8) est, en l'occurrence, un ancien boucher.

¹⁴ L'interviewée, H. M. M. des Midlich au Trarza (Entretien 10) raconte que sa mère s'occupait du traitement de la gomme arabique, en particulier du tri, du pesage et de son échange contre d'autres produits comme des dattes, du blé ou du riz.

Les femmes esclaves ou affranchies prennent soin des enfants des plus nobles qu'elles allaitaient en bas âge. Elles s'occupent également de la cuisine, activité longue et difficile, dont sont ainsi déchargées les femmes nobles, la préparation des repas à base de mil, comme le couscous ou la bouillie (*'aysh*), demandant un temps de travail et un effort physique importants.

De plus, lorsqu'un campement nomadise, c'est la servante qui se charge d'abord de démonter la tente, de la plier et de l'attacher sur le chameau, puis de la détacher, de la déplier et de la remonter dans le lieu d'installation. Elle sait également comment disposer sur les chameaux de bât les multiples accessoires (nattes, malles, calebasses, outres...) qui constituent le mobilier de la tente. À l'est, les femmes esclaves ou affranchies tissent les pans de tissu (*flīj*) de la tente et transforment les peaux en cuir. Dans cette même région, certaines filent la laine utilisée pour le tissage des tentes, qu'elles vendent par la suite en pelotes sur les marchés.

Les femmes affranchies sont en effet nombreuses à pratiquer un petit commerce, improvisé sur des étals ou à même le sol. Aujourd'hui, avec le développement de périmètres maraîchers, certaines écoulent ainsi les légumes qu'elles cultivent. D'autres vendent des produits de peu de valeur tels que du tabac à priser (*šamm*), des cure-dents (*māswāk*), des bijoux de pacotille... Ce petit commerce artisanal contraste avec le grand commerce d'importation de voiles, de chaussures, de sacs et de lunettes de soleil, pratiqué par certaines femmes nobles.

De l'exploitation à l'entraide

Le terme *ḥarāṭīn* se distingue du terme générique *'abd* qui désigne en arabe l'esclave. Le terme d'esclave est de nos jours toujours usité par les plus nobles, non plus pour désigner des individus de statut servile mais des affranchis. En effet, certains préfèrent le mot *'abīd* (esclaves) à celui de *ḥarāṭīn* (affranchis), pour faire référence à des individus dont les parents étaient attachés en tant qu'esclaves à leur famille. En revanche, ils appellent *ḥarāṭīn*, ceux dont les parents, d'origine servile, dépendaient d'autres familles. L'opposition linguistique *'abd/ḥarāṭīn* ne recouvre donc pas ici celle d'esclave/affranchi, mais peut en l'occurrence être employée par un noble pour distinguer, parmi les anciens esclaves, ceux qui étaient liés ou non à sa famille.

Le terme d'esclave est donc aujourd'hui encore utilisé par les plus nobles, et ce dans un sens affectif, pour rappeler les liens de quasi-parenté qui les unissaient à leurs esclaves. Il est par exemple fréquent qu'un noble désigne un ancien serviteur de ses parents par l'expression : « mon esclave » (*'abdī*) ; ce possessif ne renvoie pas à l'idée de propriété puisqu'il s'applique à un

affranchi, mais exprime un sentiment de fraternité, le possessif ayant souvent en *ḥassāniyya* une valeur affective¹⁵.

Des rapports de domination occultés par des liens de parenté se sont donc plus ou moins substitués à des relations esclavagistes. Au rapport maître/esclave a succédé, suite à l'affranchissement, une relation de dépendance (*walā*) entre cousins (*awlād ṣamm*) de rang distinct appartenant à une même tribu (Bonte 1998). Dans une des interviews (Entretien 7), D. O. S. de Garalla explique que les anciens maîtres viennent toujours au moment de la récolte pour leur en réclamer une part, certains s'adressant à eux en des termes de parenté : « cousin, donne-moi de ton grain ! », et d'autres, en termes esclavagistes : « mon esclave, donne-moi de ton grain ! ».

J'ai pu constater une situation similaire dans l'est du pays. Dans cette région, la plupart des tribus nobles qui pratiquaient l'élevage possédaient également des terrains de culture cultivés par des esclaves. Ces derniers, vivant à la frontière avec le Mali et à une certaine distance de leur maître, jouissaient d'une relative liberté. Leurs villages sont désignés par le terme d'*ādwbā* (sg. *ādābāy*), déformation *ḥassānisée* du mot soninké *debe* qui signifie village¹⁶. Aujourd'hui encore, les anciens maîtres viennent chercher des *moudd-s*¹⁷ de mil dans ces villages.

Dans cette même région où la richesse est essentiellement fondée sur l'élevage, il n'est pas rare de rencontrer d'anciens esclaves qui possèdent d'importants troupeaux de bétail. Dans cette zone majoritairement pastorale, on constate en effet que les affranchis sont parfois plus riches que leurs anciens maîtres qui, en se consacrant essentiellement aux activités politiques ou religieuses, ont eu tendance à négliger les activités économiques. C'est principalement lors d'occasions festives telles que le mariage d'une de leurs filles, que les plus nobles sollicitent l'aide de leurs anciens esclaves en leur réclamant quelques moutons. Éloignés des centres de décision, les *ḥarāṭīn* éleveurs profitent de la visite de ces notables pour les prier d'intercéder auprès de l'administration afin de faciliter leurs démarches dans l'obtention d'un bien (une terre cultivable, une route...).

C'est surtout dans la *bādiyya*, soit en dehors de la capitale, que les liens entre les *ḥarāṭīn* et les anciens maîtres restent les plus forts. Ces liens sont par ailleurs d'autant plus étroits qu'ils sont fondés sur la parenté de lait (Fortier 2001) ; l'allaitement d'enfants nobles par des femmes esclaves ou affranchies

¹⁵ Par ailleurs, le diminutif du terme d'esclave, *ṣabayd*, peut être employé affectueusement ou péjorativement selon le contexte.

¹⁶ Pendant la période coloniale, un autre terme est apparu pour désigner les villages regroupant des descendants d'esclaves vivant en liberté, qui se trouvent surtout dans l'Assaba, près de la ville de Kiffa, il s'agit du terme wolof de *djambūr*.

¹⁷ Il s'agit de la mesure locale qui était utilisée pour peser le mil, ainsi que toute autre céréale.

est, en effet, très fréquent. Bien que ce type de parenté n’efface pas la différence statutaire, elle crée une estime réciproque et une entraide mutuelle.

Vers une ethnicisation des questions statutaires

En opposition à l’inclusion transgénérationnelle des *ḥarāṭīn* dans la société maure, un mouvement politique négro-africain est apparu en 1986 : le FLAM (Forces de Libération Africaines de Mauritanie), qui défend les droits des Négro-Africains. Celui-ci a voulu inclure les *ḥarāṭīn* dans ce mouvement, se fondant sur un critère plus phénotypique qu’ethnique. En assimilant les *ḥarāṭīn* du fait de leur couleur de peau à des Négro-Africains, le FLAM souhaitait ainsi fonder une catégorie ethnoraciale de « Noir africain » au sens américain du terme qui inclurait les *ḥarāṭīn*. Pour ce mouvement, la lutte émancipatrice passe par une racialisation de la cause *ḥarāṭīn* qui rejoindrait celle des Négro-Africains en Mauritanie.

Mais, traditionnellement, les *ḥarāṭīn* se considèrent comme une composante de la société maure ou *bīḍān*. Les esclaves d’origine négro-africaine ont assimilé la culture dominante de leurs maîtres depuis des générations et ont oublié leur culture d’origine. Des zones isolées de la capitale, comme par exemple la frontière avec le Mali où vivent de nombreux *ḥarāṭīn*, sont même de véritables conservatoires de la culture maure où l’on peut encore observer des coutumes locales traditionnelles délaissées par les plus nobles.

Il existe également des mouvements proprement *ḥarāṭīn* qui au départ ne se fondaient pas sur l’appartenance raciale ou ethnique mais uniquement statutaire, et qui peu à peu se sont mis à revendiquer que les *ḥarāṭīn* soient reconnus comme une « ethnie » à part entière, en plus de l’ethnie maure et des ethnies négro-africaines. Parmi ces mouvements, on trouve, depuis 1977, le groupe al-Hor, soit « les libres » dirigé par Messaoud Ould Boukheir qui s’est présenté aux élections présidentielles de 2009 où il est arrivé deuxième, puis en 1995 est apparue l’ONG « SOS-Esclaves » dirigée par Boubacar Ould Messaoud, souhaitant abolir définitivement l’esclavage en Mauritanie.

La lutte politique des *ḥarāṭīn* s’est donc transformée en une ethnicisation d’un statut avant tout social. Remarquons que « le rapport sur les formes contemporaines de racisme, de discrimination raciale, de xénophobie et de l’intolérance qui lui est associée » des Nations unies, du 3 juin 2014, parle également des *ḥarāṭīn* en termes d’ethnie, ce qui témoigne d’une réelle méconnaissance des composantes sociales et ethniques mauritaniennes. Comme on l’a vu, les *ḥarāṭīn* s’identifient à la culture maure ; ils possèdent en outre une sous-culture spécifique qui transparait notamment dans leur musique et leur danse mais aussi dans leur pratique religieuse liée aux louanges prophétiques, les femmes *ḥarṭāniyyat* entonnant chaque jeudi soir, soit la veille du vendredi – le jour le plus sacré de la semaine dans ce pays

musulman – des chants à la gloire du Prophète Mahomet (*madḥ Rasūl*) autour d'un petit tam-tam.

Dans le paysage politique mauritanien, une figure locale représentant les *ḥarāṭīn* est rapidement devenue internationale : Biram Ould Dah Ould Abeid, ancien membre d'al-Hor et de SOS-Esclaves, crée en 2008 l'« Initiative pour la Résurgence du Mouvement Abolitionniste en Mauritanie » ou IRA qui, se référant à Martin Luther King comme le FLAM, assimile les *ḥarāṭīn* aux « Noirs », qu'il oppose en l'occurrence aux « marabouts maures ». Biram Ould Dah Ould Abeid est lui-même *ḥarṭāni* ; d'une part, son prénom, Biram, est typiquement un prénom donné aux esclaves, prénom qui se distingue de celui attribué aux enfants nobles, et, d'autre part, son nom de famille, Abeid, hérité de son grand-père paternel, signifie le « petit esclave » (*ʿabayd*).

Dans ce pays musulman qu'est la République islamique de Mauritanie, Biram Ould Dah Ould Abeid est le premier à introduire la question de la religion dans le débat sur l'esclavage, affirmant que le droit islamique (*fiqh*), source juridique importante en Mauritanie, vient légitimer religieusement l'esclavage. Il a accompagné ses propos en 2012 d'un acte spectaculaire, organisant sur la place publique, un vendredi, soit le jour le plus sacré pour les musulmans, l'autodafé d'un commentaire du *muḥtaṣar* (l'abrégé) de Khalīl, texte juridique du XIV^e siècle, qui représente une source de référence majeure pour les musulmans de cette région d'obédience malékite. Biram Ould Dah Ould Abeid considère ce traité juridique comme « un texte négrier » dans la mesure où il codifie le statut d'esclave en instituant les droits et les devoirs du maître vis-à-vis de ses esclaves, dont ceux de le nourrir, de le vêtir et de bien le traiter.

Cet acte transgressif dans un pays musulman a immédiatement été condamné par l'*imam* de la grande mosquée de Nouakchott, et des foules importantes ont manifesté dans la rue pour crier au blasphème et demander la mise à mort de Biram Ould Dah Ould Abeid. Des ONG mauritaniennes, parmi lesquelles SOS-Esclaves, l'Observatoire mauritanien des droits de l'homme ou la Ligue mauritanienne des droits de l'homme, ont également réprouvé ce geste, le qualifiant de « maladroit et provocateur ».

Biram Ould Dah Ould Abeid explique ainsi son acte : « (...) nous sommes (...) attachés à (...) l'essence d'un Islam originel et original ; à l'Islam qui est dans le Coran et dans les paroles et pratiques du Prophète, qui est un Islam antiesclavagiste, un Islam qui respecte l'intégrité physique et morale de la personne humaine. Donc, nous on a fait notre prière du vendredi correctement comme on l'a toujours fait. Et puis, nous avons incinéré cette littérature faite par des hommes qui sont coupables de faire des erreurs, des hommes qui ne sont pas au-dessus de tout soupçon. Des livres qui ne sont pas le Coran, qui ne sont pas la Sunna et qui ne sont pas faits par des hommes réputés dans l'Islam par leur rectitude. On a incinéré des livres qui font tort à l'Islam et qui continuent, par leur apologie et la sacralisation de l'esclavage, par le cachet

de la religion, à tenir dans des conditions inhumaines mon peuple, le grand peuple harratine et dans des formes de discrimination qui trouvent leur racine dans l'esclavage. Personne ne peut nous donner de leçon d'Islam et nous n'en accepterons de personne. C'est profitant de la sacralité du vendredi qu'on a choisi ce vendredi pour faire un acte sacré, un acte salvateur pour les Mauritaniens car il va sonner le glas de l'aliénation dont sont victimes les esclaves et les maîtres d'esclaves car ce sont ces textes inventés par des hommes et rattachés d'une manière fautive à l'Islam qui continuent à aliéner les esclaves et les propriétaires d'esclaves. C'est cela notre acte, ses buts et objectifs »¹⁸.

En jetant au bûcher un commentaire d'un traité juridique de référence, Biram Ould Dah Ould Abeid veut donc montrer que le droit musulman est esclavagiste, à la différence du Coran et de la Sunna (regroupant les dires et les faits du Prophète) qui, selon lui, ne véhiculeraient pas cette même idéologie. Or pourtant, ces sources premières du droit musulman se réfèrent également à l'esclavage. Mais, ce qui est en jeu ici est moins le contenu même de ces textes que leur statut (Fortier 2003 et 2016) ; le Coran étant considéré comme la parole même de Dieu, et la Sunna celle du Prophète, ces écrits se voient dotés d'un caractère sacré que le droit musulman, établi par les juristes, ne posséderait pas. Cette perspective qui réduit l'Islam à « la parole divine » et à la « tradition prophétique », et qui discrédite le droit musulman, jugé « trop humain », rejoint le discours de l'Islamisme fondamentaliste qui prône le retour à un « islam original et originel », islam auquel se réfère explicitement Biram Ould Dah Ould Abeid dans l'entretien cité ci-dessus.

Conséquemment à cet autodafé, Biram Ould Dah Ould Abeid a été condamné à cinq mois de prison pour apostasie, atteinte aux préceptes de l'Islam et à la sûreté de l'État. Après quatre mois de prison¹⁹, il fut gracié par le président mauritanien suite aux pressions internationales. Biram Ould Dah Ould Abeid a reçu de nombreux prix en Europe et en Amérique pour sa lutte contre l'esclavage en Mauritanie, dont en 2013 celui des droits de l'homme de l'ONU aux États-Unis, son combat ayant une certaine résonance dans ce pays qui a lui-même connu l'esclavage ainsi que la ségrégation raciale et où la discrimination des « Afro-Américains » a toujours cours²⁰. On peut néanmoins s'interroger sur le fait que ces pays qui combattent par ailleurs l'Islamisme semblent ignorer que Biram Ould Dah Ould Abeid s'en réclame.

Il n'est pas anodin que ce leader politique mauritanien joue sur la corde islamiste pour des raisons électorales, s'étant présenté à l'élection

¹⁸ Biram Dah Abeid, *La Tribune*, n° 593 du 30 avril 2012, online <https://biramdahabeid.org/archives/5141>.

¹⁹ Il sera de nouveau incarcéré en 2014 pendant deux ans pour appartenance à une organisation non reconnue (IRA), rassemblement non autorisé, violence contre la force publique et appel à la haine.

²⁰ Citons par exemple la violence policière à leur égard ces dernières années.

présidentielle mauritanienne de 2014 comme opposant au président sortant qui a été reconduit. Car, les *ḥarāṭīn* sont particulièrement sensibles aux sirènes islamistes qui remettent en cause les hiérarchies statutaires compte tenu de leur situation misérable à Nouakchott où ils forment un sous-prolétariat urbain peuplant les quartiers périphériques. Parmi les signes visibles de l'islamisme chez les *ḥarāṭīn*, hommes comme femmes²¹ sont de plus en plus nombreux à se rendre dans des mosquées d'obédience salafiste²², et parmi les signes vestimentaires islamistes récents²³, certaines *ḥarṭāniyyat* portent un voile noir qui dissimule leur visage en plus du voile maure traditionnel (*malḥfa*)²⁴.



Les catégories statutaires d'esclaves et d'affranchis cachent une diversité de statuts. Le terme de *ḥarṭāni* désigne étymologiquement, non pas l'agriculteur ou l'affranchi, mais un type de statut social ; ce terme, comme on l'a vu, s'oppose à celui de *ḥarr* qui renvoie à l'idée de valeur et de noblesse. Le terme de *ḥarṭāni* désigne donc une catégorie statutaire, tout comme celui de *ʿabd*. Ces deux termes, dans leur usage, recouvrent moins la distinction entre esclave et affranchi que celle qui existe entre individu de statut servile ou anciennement servile, lié ou non à son groupe tribal.

Grâce à leur travail, les *ḥarāṭīn* ont pu acquérir une certaine richesse : des palmiers dans les cités oasiennes et du bétail dans les campements de l'intérieur du pays. Cette richesse dépasse parfois celle des plus nobles qui se sont surtout consacrés aux activités politiques ou religieuses, au détriment des tâches économiques. Ainsi, quelquefois, en échange de *moudd*-s de mil ou de têtes de bétail prélevés par les anciens maîtres, les *ḥarāṭīn* les sollicitent pour trouver un travail à l'un de leurs parents installé à Nouakchott. Suite à l'affranchissement, des relations de type clientéliste se sont substituées aux rapports esclavagistes. Les plus riches des *ḥarāṭīn* aident financièrement les plus nobles, tandis que ceux-ci facilitent leurs démarches administratives.

La relation clientéliste basée sur un échange de services est toutefois inégalitaire puisqu'elle profite surtout aux plus nobles, le clientélisme occultant une relation d'exploitation. Ainsi que l'a montré M. Godelier (1978 : 178), si le pouvoir des dominants repose à son origine et dans son exercice sur

²¹ Notons que les femmes, en Mauritanie, comme dans de nombreux pays du Grand Maghreb, ne se rendaient pas traditionnellement à la mosquée, et qu'il s'agit là d'une nouvelle tendance liée à l'islamisme.

²² Au sujet de l'essor des mosquées islamistes en Mauritanie, voir Z. Ould Ahmed Salem (2012 : 644).

²³ Ces observations sont issues de mon terrain de 2017 à Nouakchott.

²⁴ Au sujet des différents types de voiles suite à l'islamisme, voir C. Fortier (2017).

la force, sa conservation n'existe que dans la mesure où les dominés consentent à leur domination, ce qui exige que les rapports d'exploitation soient représentés comme un échange de service.

Quant aux quelques affranchis qui occupent certains postes importants, ils ne se conçoivent pas nécessairement comme des représentants de leur catégorie statutaire d'origine, mais plutôt de leur tribu, préférant généralement favoriser les initiatives des membres de leur groupe tribal, qu'ils soient nobles ou affranchis, plutôt que celles de leur propre catégorie sociale.

En opposition à cette logique tribale, sont apparus des mouvements politiques qui souhaitent dissocier les *ḥarāṭīn* de leur identité maure attestée afin de les rattacher à la cause « négro-africaine » en se fondant sur un critère phénotypique présenté comme « ethnique », alors même que l'identité ethnique ne repose pas sur une couleur de peau mais sur une langue et une culture – en l'occurrence maures. Par ailleurs le critère phénotypique n'est pas représentatif d'une ethnie ni même d'un statut social – puisqu'on trouve dans la société maure des nobles qui sont de phénotype noir. Ce mouvement d'ethnicisation de la différence physique peut être observé dans d'autres contextes culturels (Fortier 2011b), révélant ainsi qu'il s'agit d'une tendance contemporaine qui dépasse le cas des *ḥarāṭīn* de Mauritanie.

Bibliographie

- BONTE P.,
1998, « Esclaves ou cousins. Évolution du statut servile dans la société mauritanienne », in SCHLEMMER B., (dir.), *Terrains et engagements de Claude Meillassoux*, Karthala, Paris, pp. 157-182.
- FORTIER C.,
2000, *Corps, genre et infortune : transmission de l'identité et des savoirs en islam malékite et dans la société maure de Mauritanie*, Doctorat en anthropologie sociale et ethnologie à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales sous la dir. BONTE P.
- 2001, « “Le lait, le sperme, le dos. Et le sang ? ”. Représentations physiologiques de la filiation et de la parenté de lait en islam malékite et dans la société maure de Mauritanie », *Cahiers d'Études Africaines*, XL, 1, 161, pp. 97-138.
- 2002, « De la forge à l'écriture. De l'indépendance à l'aliénation. Le statut ambivalent du forgeron dans la société maure », in DUPAIGNE B., *La forge et le forgeron. I. Pratiques et croyances*, L'Harmattan (Eurasie), Paris, pp. 125-153.
- 2003, « “Une pédagogie coranique”. Modes de transmission des savoirs islamiques (Mauritanie) », *Cahiers d'Études Africaines*, XLIII, 1-2, 169-170, pp. 235-260.

- 2011a, « Filiation versus inceste en islam : parenté de lait, adoption, PMA, reconnaissance de paternité. De la nécessaire conjonction du social et du biologique », in BONTE P., PORQUERES E. et WILGAUX J., (dir.), *L'argument de la filiation aux fondements des sociétés méditerranéennes et européennes*, MSH, Paris, pp. 225-248.
- 2011b, « “Des gamètes de couleur” : phénotype, race ou ethnie ? », *L'Autre. Cliniques, cultures et sociétés, Revue transculturelle, Parentalités*, 12, 3, pp. 289-303.
- 2012, « Sculpter la différence des sexes. Excision, circoncision et angoisse de castration (Mauritanie) », in LACHHEB M., (dir.), *Penser le corps au Maghreb*, Karthala/IRMC (Hommes et Sociétés), Paris, pp. 35-66.
- 2016, « Orality and the Transmission of Qur'anic knowledge », in LAUNAY R. G., (dir.), *Writing Boards and Blackboards : Islamic Education in Africa*, Indiana University Press, Bloomington, pp. 61-78.
- 2017, « Derrière le “voile islamique”, de multiples visages. Voile, harem, chevelure : identité, genre et colonialisme », in CASTAING A. et GADEN É., (dir.), *Écrire et penser le genre en contextes postcoloniaux*, Peter Lang (Comparatisme et société), Berne, pp. 233-258.
- GODELIER M.,
1978, « La part idéelle du réel. Essai sur l'idéologique », *L'Homme*, 18, 3-4, pp. 151-188.
- HAMET I.,
1911, *Chroniques de la Mauritanie sénégalaise*, Nacer Eddine, Leroux, Paris, 396 p.
- MARÇAIS P.,
1951, « Note sur le mot hartani », *Bulletin de liaison saharienne*, 2, 4, pp. 10-15.
- NICOLAS F.,
1978, « L'origine et la signification du mot hartani et de ses équivalents », *Notes africaines*, 159, pp. 101-106.
- OULD AHMED SALEM Z.,
2012, « Les mutations paradoxales de l'islamisme en Mauritanie », *Cahiers d'Études Africaines*, 206-207, pp. 635-664.
- TAINE-CHEIKH C.,
1990, « La Mauritanie en noir et blanc. Petite promenade linguistique en *hassāniyya* », in BADUEL P., (dir.), *Mauritanie entre arabité et africanité*, Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée, 54, pp. 90-105.
- WEBB J. L.A. Jr.,
1983, *Shiftings Sands. An Economic History of the Mauritanian Sahara 1500-1850*, PhD, The John Hopkins University, Baltimore, 284 p.