



HAL
open science

LE POUVOIR AUX MARGES. Les FulaaBe et l'État mauritanien

Riccardo Ciavolella

► **To cite this version:**

Riccardo Ciavolella. LE POUVOIR AUX MARGES. Les FulaaBe et l'État mauritanien. Anthropologie sociale et ethnologie. Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS); Università degli studi di Milano-Bicocca, 2008. Français. NNT: . tel-00292887

HAL Id: tel-00292887

<https://theses.hal.science/tel-00292887>

Submitted on 2 Jul 2008

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.



UNIVERSITÉ DE MILANO BICOCCA
DEPARTEMENT DE SCIENCES HUMAINES POUR LA
FORMATION « RICCARDO MASSA »
Formation doctorale « Antropologia della
contemporaneità »



ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES EN SCIENCES
SOCIALES
CENTRE D'ÉTUDES AFRICAINES
Formation doctorale « Anthropologie sociale et
ethnologie »

THESE POUR L'OBTENTION DU DOCTORAT EN ANTHROPOLOGIE
Présentée et soutenue le 17 mai 2008 à l'Université de Milan-Bicocca

LE POUVOIR AUX MARGES

Les *Fulaabe* et l'État mauritanien

Riccardo CIAVOLELLA

Sous la direction de Alice BELLAGAMBA et Jean-Pierre DOZON

Membres du Jury :

BELLAGAMBA Alice, Professeur à l'Université de Milan-Bicocca, Directrice de thèse

DOZON Jean-Pierre, Directeur de recherche à l'EHESS, Directeur de thèse

FABIETTI Ugo, Professeur à l'Université de Milan-Bicocca, Président du jury

KLUTE Georg, Professeur à l'Université de Bayreuth, Rapporteur

OULD CHEIKH Abdel Wedoud, Professeur à l'Université de Metz, Rapporteur

SOMMAIRE

SOMMAIRE	3
REMERCIEMENTS.....	5
TRANSCRIPTIONS	7
ETHNONYMES.....	11
INTRODUCTION GÉNÉRALE	17
RECIT D'UNE DESCENTE	19
ANTHROPOLOGIE DES MARGES... OU ANTHROPOLOGIE TOUT COURT	29
L'ÉTAT A PARTIR DE SES MARGES	35
TERRAIN DU POLITIQUE, POLITIQUE DE L'ETHNOGRAPHIE	43
PREMIÈRE PARTIE : De la marginalité historique <i>fulaabe</i>. Frontières de l'histoire, histoires de frontière	53
INTRODUCTION à la première partie.....	55
CHAPITRE 1 : Les <i>Fulaabe</i> « pré-mauritaniens »	63
CHAPITRE 2 : L'entrée en « Mauritanie ». Marginalité et relations ethniques	111
CHAPITRE 3 : Moralités pastorales, sorcellerie et islamisation.....	155
DEUXIÈME PARTIE : De l'incorporation dans le système mauritanie : mobilité sociale et spatiale <i>fulaabe</i>.....	179
INTRODUCTION à la deuxième partie.....	181
CHAPITRE 4 : L'indépendance énigmatique : essor du centre et continuité des marges ..	185
CHAPITRE 5 : De la mobilité de frontière à l'incorporation au système étatique	203
CHAPITRE 6 : Le leñol en mouvement. Continuité et rupture du lignage dans la mobilité	225
Phénomélogie de la marginalité en 1985.....	255
TROISIÈME PARTIE : De la marginalisation étatique. Victimes de l'histoire, histoires de victimes	259
INTRODUCTION à la troisième partie	261
CHAPITRE 7 : Frontières d'une trajectoire d'État.....	265
CHAPITRE 8 : « L'anarchie » de 1989 : attaques de la brousse, désordres de l'État... ..	297
CHAPITRE 9 : Quelque part, entre la ville et la brousse	343

QUATRIEME PARTIE : Des marges de pouvoir et de liberté. La marginalité pensée et agie.....	369
INTRODUCTION à la quatrième partie	371
CHAPITRE 10 : Branchement et débranchement du monde : horizons globaux, imaginaires du soi	375
CHAPITRE 11 : Relations ambiguës : rejet ou attraction de l'État	407
CHAPITRE 12 : Transition démocratique et retour du politique au village	447
CONCLUSION GENERALE	499
EPILOGUE.....	507
ANNEXES.....	509
CARTES.....	545
PHOTOGRAPHIES.....	555
LEXIQUES	561
BIBLIOGRAPHIE	575
TABLE DES MATIERES	603

REMERCIEMENTS

Je tiens très sincèrement à remercier mes directeurs de thèse, Alice Bellagamba et Jean-Pierre Dozon, pour l'encadrement et l'enseignement scientifiques, l'appui et le réconfort moral, et pour m'avoir appris à exiger de moi-même sérieux et diligence. Leurs soutiens ont été complémentaires, contribuant à faire de la co-tutelle internationale une expérience enrichissante : ils m'ont appris à aimer le travail de chercheur.

C'est un honneur de voir le jury de thèse complété par trois personnalités dont l'apport scientifique et humain m'a accompagné tout au long de mon parcours doctoral. Je remercie le professeur Ugo Fabietti, pour ses exhortations à la rigueur ethnographique dans la recherche de terrain ; le professeur Georg Klute, pour ses critiques constructives depuis notre rencontre à Bamako ; et le Professeur Abdel Wedoud Ould Cheikh, pour avoir inspiré, avec ses réflexions et son langage évocateur, mes interprétations de la société mauritanienne.

D'autres chercheurs et penseurs ont contribué à l'évolution de ma réflexion théorique et de ma connaissance concrète des sociétés mauritaniennes, africaines et humaines. Je tiens tout particulièrement à remercier Alain Antil, Armelle Choplin, Mirjam de Bruijn, Marion Fresia, Céline Lesourd et Jean Schmitz en Europe, et Doudou Bal, Azzedine Daddah, Cheikh Saad Bouh Kamara et Amadou Sall en Mauritanie. Je remercie Armelle Choplin pour ses innombrables corrections du texte, Lucie Chabrol pour ses précieuses indications à propos de l'écriture scientifique francophone et Jean-Pierre Bordier, professeur de littérature française à l'Université de Tours, pour avoir apporté un dernier contrôle linguistique au manuscrit de la thèse. Cependant, je reste bien évidemment seul responsable des fautes de forme et de contenu.

Un remerciement s'adresse à tous les chercheurs et le personnel du Département de Sciences Humaines de Milano Bicocca et du Centre d'Études Africaines de l'EHESS. Je suis profondément reconnaissant à Silvia Lista et Elisabeth Dubois pour leur grande disponibilité.

Cette recherche n'aurait pas été possible sans l'apport de différentes institutions. La Mission ethnologique au Bénin et en Afrique Occidentale du Ministère des affaires étrangères italien (MEBAO) et le Projet d'intérêt national « De la dépendance à la citoyenneté », soutenu par le Ministère de la recherche italien et coordonné par le professeur PierGiorgio Solinas, ont contribué au financement des recherches de terrain. Je remercie tous les chercheurs de ces deux groupes pour m'avoir intégré dans leurs projets et activités scientifiques. Le bon déroulement de la co-tutelle entre Milan et Paris n'aurait pas été possible sans le soutien financier de l'Université franco-italienne et de la Bourse Vinci. En Mauritanie, j'ai eu la chance de travailler avec le Groupe de Recherche et Réalisations pour le Développement Rural (GRDR). Je remercie tout particulièrement Bertrand Vincent, Arezki Harkouk et toutes les équipes de Sélibaby, Nouakchott et Montreuil. Un remerciement également à tous les enseignants et élèves du Lycée français Théodore Monod de Nouakchott avec lesquels j'ai partagé une riche recherche sur les questions « ethniques ».

Les difficultés du doctorat ont souvent été atténuées par l'échange et l'amitié de tous mes collègues doctorants en Italie et en France. Je pense notamment à Céline à Paris et à Valentina, Manuela et Paolo à Milan. Un merci particulier à Arianna Cecconi, avec qui j'ai partagé les difficultés et les richesses de la co-tutelle ces derniers mois avant la soutenance.

Merci à toutes les personnes qui m'ont hébergé au détour de mes passages à Paris, Milan et ailleurs. Je pense notamment à Denis, Max, Paola, Matteo et Céline. À ceux-ci

s'ajoutent tous les amis « tubab » qui m'ont accueilli et accompagné en Mauritanie : Armelle, Aurore, Bertrand, les deux Céline, Émilie, Laure, Léa, Mathilde, Sébastien, Sophie, Sylvain et Valentine. Mes remerciements les plus chaleureux à Aurélia Mercé, qui m'a supporté dans mes moments de crise à Nouakchott et qui a toujours mis à ma disposition sa cuisine et sa douche.

Les gens que j'ai quittés à Imola, ma ville natale, lorsque je suis parti ailleurs ne sont peut-être pas conscients de l'importance qu'ils ont eu pendant toutes mes absences. Mes amis Ivan, Tamp, Uan, Visca, Bovoli, Foschi, Grancho et tous les autres « imolais » et parisiens m'ont toujours accompagné dans cette expérience malgré l'éloignement.

Je n'aurais jamais les mots pour dire ce que ma famille a représenté et signifié dans toutes ces années. Mes parents Renato et Giovanna, et avec eux mon frère Lorenzo et son fils Manuel, mon frère Michele et Fede, mes grands-parents et ma tante, m'ont toujours appuyé et aidé avec sacrifices, intérêt et amour dans une expérience qu'ils n'étaient pas obligés de comprendre ni de soutenir. Que ma vie puisse être à la hauteur de la gratuité et de la grandeur de votre appui et de votre dévouement.

Ma famille se joint à moi pour remercier tous les Mauritaniens qui m'ont accueilli et accompagné dans mon expérience humaine et scientifique dans leur pays. Seule ma mère pourrait trouver les mots justes pour exprimer notre gratitude envers les familles de Kaalidu et Jaari qui m'ont accueilli, supporté, nourri et aidé à Nouakchott au 6^{ème}, à Kiffa, à Kankossa et au village. Merci pour m'avoir montré la labilité des frontières de l'humanité. Je n'oublierai jamais Kaalidu, Jaari, Ami et Greg, Brahim, Kumba, Sidibé et Penda et leurs enfants, toute la concession de Mboyo, Rugi, Hannani et tous les autres enfants et tous les parents du côté patrilatéral et matrilatéral, consanguins et affins, croisés et parallèles... J'arrive ainsi à remercier l'ensemble des *Fulaabe* et le reste de mes amis mauritaniens, Souleyman et Mohammed, Ata, Ismaël et Barou, Cheikh, le personnel de « La Dune ». Je serai toujours reconnaissant à Moussa Diallo pour m'avoir montré quelques vérités morales et politiques. Merci au griot Cambel et à Pathé Bâ, dont les apports ont été indispensables pour la reconstruction de l'histoire *fulaabe*. Une pensée pour feu Hamadi Sow, le « vieux » du village qui m'a raconté l'histoire des « années innombrables ». Merci à Abdou et à Hamedine pour leur travail remarquable en tant qu'interprètes.

Un grand merci à l'ensemble des Mauritaniens qui ont bien voulu me raconter leurs vies ou qui m'ont hébergé une nuit dans leur village, partageant toutes leurs richesses avec moi. C'est pour tous ces gens que la thèse a été écrite, même s'ils ne pourront peut-être la lire jamais.

Cher Mamadou, Bébé ou Gedda, cette thèse n'est qu'une partie infime des choses du monde et de l'âme que tu m'as montré. Ces 600 pages ne suffiraient pas à raconter ton amitié fraternelle et la chance d'avoir partagé avec toi tous ces mois. À jamais je te serai reconnaissant pour ton support et ton aide en tant qu'ami, interprète, colocataire, guide, camarade et frère aîné. Ton absence à la soutenance est le symptôme d'une injustice que nous – te rappelles-tu ? – avons rêvé combattre.

Ma chère Armelle, depuis notre première rencontre à Nouakchott, il y a trois ans et demi, je pense à la façon dont je vais rédiger ces phrases. Tout au long de cette recherche, j'ai eu l'impression d'avoir quatre yeux et deux têtes, quatre jambes et deux cœurs. Tu as simplement cru me montrer la Mauritanie depuis ses bidonvilles, discuter avec moi de quelques théories et m'aider dans la rédaction d'un manuscrit. En réalité, tu m'as montré la beauté du monde.

TRANSCRIPTIONS

Note sur la transcription du pulaar

Pour la transcription des sons en *pulaar*, nous avons suivi les règles du système international de Bamako, dans sa version officielle sénégalaise (qui utilise le symbole *ñ* à la place de *ny*).

Voyelles

Les sons des voyelles courtes ont été transcrites avec les simples voyelles (*a, e, i, o, u*). Les sons des voyelles longues ont été transcrites avec le doublement des voyelles (*a, e, i, o, u*).

Consonantes

- c* – se prononce comme *ch* de « church » en anglais ;
- g* – se prononce toujours comme dans « gang », également dans les syllabes *ge* et *gi* (correspondants aux sons *gue* et *gui* dans la transcription française) ;
- j* – se prononce comme *j* de « jam » en anglais ;
- k* – se prononce comme *c* de « case » ;
- ŋ* – se prononce comme *ng* de « song » en anglais ;
- ñ* – se prononce comme *gn* de « espagnol » ;
- ɓ, ɗ et ɣ* – se prononcent comme *b, d* et *y* mais en y ajoutant un son glottalisé.

La plupart des mots utilisés dans le texte ont été uniformisés dans les versions de la langue *pulaar* codifiée, telles que présentées par le *Pulaar Dictionary* de Mamadou Niang (1997). Cependant, nous avons préféré laisser la plupart des termes employés par les *Fulaabe* dans leur dialecte (*pulaaje*), partiellement différent du *pulaar* standard, dans leurs versions originales sans les uniformiser. Pour cette raison, nombre de termes pourront apparaître incorrects aux linguistes, mais ils reflètent la façon dont nos interlocuteurs mêmes les ont prononcés, dictés ou transcrits personnellement.

Note sur la transcription de l'arabe

Tiré de (CHOPLIN, 2006).

a	أ
B	ب
T	ت
Th	ث
J	ج
H	ح
Kh	خ
D	د
Dh	ذ
R	ر
Z	ز
S	س
sh	ش
ṣ	ص
ḍ	ض

t	ط
ẓ	ظ
'	ع
gh	غ
f	ف
q	ق
k	ك
l	ل
m	م
n	ن
h	ه
w	و
y	ي

Voyelles brèves : a, i, u

Voyelles longues : â, î, û

Diphthongues : aw ; ay ; iyy ; uww

Ta marbuta : a, at

Remarques :

- Pour les termes en *hassâniyya*, dialecte arabe maure, écrits en italique dans le texte, la transcription suivante a été retenue. La prononciation en *hassâniyya* diffère de l'arabe classique : par exemple, le *fa* se prononce *v*. Pour plus d'informations concernant le *hassâniyya*, se référer au lexique français - *hassâniyya* ou au dictionnaire *hassâniyya* - français de Catherine Taine-Cheikh (1990 et 1998).
- En arabe, l'article défini se transcrit en minuscules, suivies d'un trait d'union, y compris pour les noms propres.
- Les noms d'origine arabe qui figurent dans le dictionnaire Larousse ne seront pas transcrits mais utilisés tels quels (par exemple *ksar*, pl. *ksour*).
- Les noms propres arabes conservent leur transcription en caractère latins, tels qu'on les emploie en français (par exemple, on utilisera Nouakchott et non pas *Nûakshût*).
- La shadda est transcrite par un redoublement de la lettre.

ETHNONYMES

Note sur l'utilisation des ethnonymes

Le tableau suivant offre une vue d'ensemble des ethnonymes que nous avons utilisés dans le texte. Il ne se veut pas un tableau exhaustif de tous les noms que tous les groupes concernés emploient pour nommer les autres et eux-mêmes. Conscients qu'un tel tableau serait impossible à dresser à cause de la labilité et de la relativité de tout ethnonyme, nous nous sommes limités à ne citer que ceux qui sont utilisés dans le texte. Le choix d'un ethnonyme plutôt qu'un autre pour un même groupe se justifie par la volonté de préserver le point de vue de l'interlocuteur ou du groupe dont on parle. Par souci de respecter un point de vue « émique », nous justifions cette utilisation des ethnonymes par la nécessité de faire une distinction entre deux termes apparemment équivalents, mais qui recèlent en réalité deux significations différentes, voire qui indiquent deux groupes dont les frontières et les critères de classement (langue, « race », origine, activité économique, relations de parenté) peuvent être partiellement divergents. Par exemple :

- les *hassanophones* appellent tous les Peuls « *Vullani* », sans la distinction entre *Fuutankooɓe* et *Fulɓe* qu les *Fulɓe* effectuent ;
- de la même façon, les *Haalpulaar'en* du Fuuta Tooro (appelés *Fuutankooɓe* par les *Fulaaɓe* et d'autres *Fulɓe*) n'acceptent aucune distinction entre eux et ces derniers ;
- *Safaalɓe* (sing. *capaato*) est l'ethnonyme que les *pulaarophones*, et les *Fulaaɓe* en particulier, utilisent pour indiquer les *Biɗân* (ou « Maures »). On exprime la même signification en ajoutant l'adjectif *wodeeɓe* (« Blancs »), par opposition aux *Safaalɓe baleeɓe* (sing. *capaato baleejo*, littéralement « Maures noirs »), avec quoi l'on nomme les *Harâtîn*. L'emprunt de ce terme *hassâniyya* se fait souvent dans le vocabulaire *pulaar* avec la distorsion *Hardaaneɓe* (sing. *hardaane*) ;
- la distinction entre *Biɗân* et *Harâtîn* constitue un sujet de débats infinis. Une distinction « ethnique » est acceptée par les *Biɗân* qui considèrent leur

identité comme opposée à celle des *Harâtîn* au nom d'une distinction de noblesse ou selon une dichotomie « raciale » entre *Biḍân* (litt. « Blancs ») et *Sudân* (litt. « Noirs »). De la même façon, des *Harâtîn* revendiquent une autonomie « ethnique » en fonction de leur spécificité identitaire, à la fois arabophone (comme les *Biḍân*) et « Noirs » (comme les *Sudân*). À l'inverse, certains *Biḍân* et certains *Harâtîn* préfèrent se reconnaître uniquement comme deux groupes statutaires d'une même société, celle des *Biḍân*.

- Le terme « Négro-mauritaniens » est un ethnonyme d'invention récente et n'a pas d'équivalent dans les ethno-anthropologies locales. Il est pourtant utile en tant que terme politiquement chargé pour la définition des groupes « non-*Biḍân* », quels que soient les individus désignés par ce terme.

Dans le texte, les ethnonymes seront utilisés dans leurs formes plurielles également dans la fonction d'adjectif singulier, afin de simplifier la lecture (*fulaaɓe* à la place de *pulaajo* en tant qu'adjectif ; i.e. un homme *fulaaɓe* = un *pulaajo*). Nous emploierons les ethnonymes en français uniquement lorsqu'ils s'agira d'exprimer le point de vue des colons ou des « Occidentaux » ou des Mauritaniens qui utilisent explicitement ces termes dans la langue des colonisateurs, et dans le cas d'une utilisation neutre des ethnonymes, sans possibilités d'équivoques. En ce sens, les ethnonymes « Soninké » et « Wolof » seront employés la plupart du temps dans leur version française, car leurs versions différentes ne suscitent pas de diatribe autour de leur signification et de leur utilisation pour les groupes concernés, du moins dans les situations décrites dans le texte.

LANGUE	NOMME NOMMANT		Européen	Wolof	Soninko	Haalpulaar'en	Fulbe (Fulaabe)	Harâfin	Biđân
HASSÂNYIA (ARABE)	Biđân	Kwar (Sudân) Vullani	Nsâra	Wolof	Sarakulle			Harâfin (Biđân)	Biđân
	Harâfin								
PULAAR	Fulbe (Fulaabe)		Tubakooŋe	Wolof	Sarakulleŋe / Seŋbe	Fuutankooŋe	Fulbe (ou par lignage)	Sajaalŋe baleeŋe / Hardaneeŋe	Sajaalŋe / Sajaalŋe wodeeŋe
	Haalpulaar'en				Sarakulleŋe	Haalpulaar'en			
SONINKE									
WOLOF			Tubab						Nar
FRANCAIS	Européen		Nationalité Occidentaux Blancs	Wolof	Sudanais (colonial)				
	Tous en expression française (Français + Mauritaniens)		Blancs		Sontinké / Peuls	Toucouleurs / Peuls	Peuls	Maures noirs	Maures blancs
					Noirs				
					Négro-mauritaniens				

LISTE DES ACRONYMES

ANARO : Association nationale de l'amitié et du retour aux origines. Association de Peuls mauritaniens d'origine pastorale qui revendiquent l'origine arabe des Peuls

AOF : Afrique Occidentale Française

APP : Alliance Populaire Progressiste. Parti politique mauritanien.

ARED : Association pour la Recherche et l'Éducation pour le Développement. Association pour la promotion des langues nationales sénégalaises et l'éducation

BM : Banque Mondiale

CDHLCPI : Commissariat aux Droits de l'Homme, à la Lutte Contre la Pauvreté et à l'Insertion

CEAF : Centre d'Études Africaines (EHESS)

CEDEAO : Communauté Economique des Etats d'Afrique de l'Ouest

CMJD : Comité Militaire pour la Justice et la Démocratie

EHESS : École des Hautes Études en Sciences Sociales

FBP : *Fedde Bamtaare Pulaar* (Association pour la Renaissance de la langue Pulaaar – internationale)

FBPM : *Fedde Bamtaare Pulaar e Muritani* (Association pour la Renaissance du Pulaar en République Islamique de Mauritanie, ARPRIM)

FLAM : Front de Libération des Africains de Mauritanie

FMI : Fond monétaire international

GRDR : Groupe de Recherches et Réalisations pour le Développement Rural

GRET : Groupement de Recherche Economique et Technique

GTZ : Coopération allemande

HCR : Haut Commissariat pour les Réfugiés (ONU)

IFAN : Institut Français d'Afrique Noire

ILN : Institut des Langues Nationales

IMRS : Institut Mauritanien pour la Recherche Scientifique

IRD : Institut de Recherche sur le Développement

KJPF : *Kawtal Janngooɓe Pulaar (Fulfulde) e Leyɗe Aarab* (Association des Étudiants Pulaar (Fulfulde) dans les Pays Arabes)

MIFERMA : Mine de Fer de Mauritanie. Entreprise qui exploitait les mines de fer de Zouérate, aujourd'hui renommée SNIM

OMVS : Organisation pour la Mise en valeur du Fleuve Sénégal

ONG : Organisation Non Gouvernementale

ONU : Organisation des Nations Unies

PRDR : Parti Républicain Démocratique pour le renouvellement (Nouveau nom du **PRDS** depuis octobre 2005)

PRDS : Parti Républicain Démocratique et Social. Parti de l'ancien président Ould Taya.

RFD : Rassemblement des Forces Démocratiques. Parti de Ahmed Daddah.

SNIM : Société Nationale Industrielle et minière. Anciennement MIFERMA.

TPI : Tabital Pulaagu International. Organisation internationale pour la promotion de la culture peule

UM : Unité Monétaire (ouguiyya en Mauritanie). 320 ouguiyyas pour un Euro au 01/09/06

UMA : Unité du Maghreb Arabe

INTRODUCTION

RÉCIT D'UNE DESCENTE

« I libri e le riviste danno solo idee generali, abbozzi di correnti generali della vita del mondo (più o meno riusciti), ma non possono dare l'impressione, immediata, diretta, viva, della vita di Pietro, Paolo, Giovanni, di singole persone reali, senza capire i quali non si può neanche capire ciò che è universalizzato e generalizzato »¹

Antonio Gramsci, « Lettera a Giulia », 19 novembre 1928
Lettere dal carcere

Au moment où j'entamais cette thèse, je n'aurais jamais imaginé ce que ces quatre années d'études et recherches allaient produire². La Mauritanie était pour moi un pays africain comme un autre, une tâche grise dans une géographie mentale qui ne traçait qu'une seule frontière, celle entre l'Occident et le Reste. Je ne savais alors absolument rien des *Fulaabe*, de ce groupe de Peuls d'origine nomade et pastorale dont j'allais plus tard analyser les relations politiques avec l'État mauritanien, au point d'en écrire l'ethnonyme plus d'un millier de fois. Pire encore, je n'avais qu'une idée assez vague de l'anthropologie, en particulier dans sa dimension ethnographique d'étude de terrain.

En octobre 2003, au moment de commencer le doctorat à l'Université de Milan-Bicocca, je venais tout juste d'achever un cursus d'études en sciences politiques internationales et en journalisme, durant lequel j'avais été confronté, dans une approche exclusivement théorique, aux questions du « développement » et des relations politiques entre les êtres humains du point de vue politologique, économique, juridique, philosophique, sociologique, historique et, enfin, anthropologique. À ce moment-là, si l'on exclue l'exotisme qui, bon gré mal gré, fait le charme de la discipline pour un jeune homme qui aime voyager, l'anthropologie m'a attiré dans la mesure où j'y retrouvais un savoir critique, capable de *déconstruire* des idées préconçues et capable d'une réflexivité critique envers la « culture occidentale » dominante, et donc envers la

¹ « Les livres et les revues ne donnent que des idées générales, des esquisses de courants généraux de la vie du monde (plus ou moins réussies), mais ils ne peuvent pas donner l'impression immédiate, directe, vive, de la vie de Pierre, Paul, Jean, de personnes réelles particulières, alors que sans comprendre celles-ci on ne peut même pas comprendre ce qui est universalisé et généralisé ».

² Dans le texte, lorsque nous faisons référence à la réflexivité ethnographique ou à des situations où la présence de l'ethnologue est indispensable pour la compréhension de l'argumentaire, nous utiliserons la première personne au singulier (je). Dans le cas contraire, pour les contextes où l'emploi d'une première personne ne relève pas d'une implication directe de l'ethnologue, nous avons opté pour la forme plurielle, plus neutre et impersonnelle (nous).

discipline même. De fait, ce n'est pas par hasard si, à part l'étude de base de l'histoire de la discipline, ma première approche de l'anthropologie ne s'est pas faite à travers la lecture des grandes ethnographies classiques, mais par la confrontation avec la littérature qui, depuis les années 1980, a critiqué l'objectivité des sciences sociales et humaines en tant que *discours* hégémoniques sur l'altérité (SAID, 1978; FABIAN, 1983; CLIFFORD et MARCUS, 1986; MUDIMBE, 1988; CLIFFORD, 1997). J'avais alors entendu l'anthropologie essentiellement comme une sorte de *critique culturelle* (MARCUS et FISCHER, 1986). Dans cette perspective, la recherche de terrain n'avait qu'une importance marginale et n'apparaissait que comme une étude peu significative sur quelques êtres humains particuliers, devant la nécessité de déconstruire les discours politiques sur l'humanité. J'oubliais ainsi que la capacité réflexive de l'anthropologie s'est construite et se construit précisément sur l'expérience ethnographique (STOCKING, 1983; LESERVOISIER, 2005a). Probablement, étais-je encore formaté par une approche « par le haut », qui analyse le politique, le social et l'histoire dans leurs manifestations institutionnelles et philosophiques les plus génériques : l'État, le Pouvoir, l'Histoire. En ce sens, une recherche de terrain ne pouvait se justifier que par un populisme scientifique quelque peu naïf qui aurait permis de prouver « par le bas » une théorie de la déconstruction du discours politique déjà assurée *a priori*. Clifford Geertz (2000) a formulé une critique tranchante à l'encontre des perspectives « politologiques »³ :

« Political theorists tend to operate at levels well above this thicket of characterizations, distinction, particularities, and labelling that makes up the who-is-what world of collective identities, to float musefully over it as though in a Montgolfier balloon – perhaps for fear that descending into it will expose them to the sort of endless, conflicting detail that so often overwhelms anthropologists; perhaps because the thicket as such seems somehow repellent: emotional, creaturely, irrational, dangerous ; perhaps because it seems unreal or incidental, mere gloss, decor, and mystification. But if what we are in fact faced with is a world of pressed-together dissimilarities variously arranged, rather than all-of-a-piece nation-states grouped into blocs and superblocs (the sort of thing that is visible from a balloon), there is nothing for it but to get down to cases, whatever the cost to generality, certainty, or intellectual equilibrium » (GEERTZ, 2000, p.225-, p.226).

³ Cette réflexion a été inspirée par les séminaires de Ugo Fabietti.

De fait, la première partie de mon parcours de réflexion et de mon expérience de terrain a consisté à tenter de dépasser cette perspective, pour assumer une perspective « d'en bas », ou du moins descendre de mon hauteur. Quelques douze mois après mon dernier séjour en Mauritanie, j'ai l'impression d'avoir vécu cette recherche d'un contact « au plus près » comme un rite d'initiation (STOCKING, 1983) : il s'agissait non seulement d'une épreuve indispensable pour rentrer dans le monde des adultes (les anthropologues), mais encore d'une série de passages progressifs à travers différents stades d'approche et de connaissance à mon terrain et donc peut-être au sens de l'anthropologie.

Précompréhension du Terrain

Where was our Tobriands, our Nuerland, our Tepotzlan to be ?
(GEERTZ, 1995, p. 101-, p. 102)

Tout au long de l'année 2004, je me suis préparé à partir pour Nouakchott, capitale de la Mauritanie, avec l'intention d'analyser les « luttes de classement » identitaire (BOURDIEU, 1982; VILLASANTE CERVELLO, 2003) qui caractérisait la vie politique du pays. J'avais de fait choisi la Mauritanie pour situer une recherche qui se voulait déconstructionniste des discours identitaires, inspiré surtout par l'anthropologie constructiviste française (AMSELLE et M'BOKOLO, 1986; AMSELLE, 1990, 2001). La Mauritanie apparaissait comme un terrain propice à ce type de recherche pour deux raisons principales :

- a. En premier lieu, je me proposais de questionner la pertinence des visions culturalistes – soit dans la version séparatiste soit dans la variante du métissage (AMSELLE, 2001) - qui font de la Mauritanie un pays de frontière (perçue ou réelle peu importe) entre les mondes, les civilisations, voire les races arabe et africaine (BADUEL, 1990a; Ould AHMED SALEM, 2004; CHOPLIN, 2006). La question me paraissait intéressante parce qu'elle interrogeait directement l'anthropologie et son articulation en « aires

culturelles » (APPADURAI, 1988; FARDON, 1990; GUPTA et FERGUSON, 1997; MINTZ, 1998), articulation qui se conciliait mal avec la présence double de la Mauritanie dans le monde des orientalistes et celui des africanistes⁴. Cela m'aura du moins permis de croiser deux littératures scientifiques qui, en dépit de leur forte imperméabilité, montrent souvent de fortes convergences théoriques et ouvrent à la possibilité de comparaisons intéressantes⁵.

- b. En second lieu, la Mauritanie apparaissait comme un terrain idéal pour une déconstruction des discours identitaires du fait de la prégnance dans le débat politique d'une opposition entre arabité et africanité qui se montraient extrêmement réductrice face à une « réalité ethnique » bien plus complexe, caractérisée par la présence historique de plusieurs groupes : Maures « blancs » et nobles (*Bidân*) et Maures « noirs » d'origine servile (*Harâtîn*), Wolof, Soninkés, *Haalpulaar'en* (« Toucouleurs »), *Fulbe* (Peuls) et Bambara.

Mon objectif essentiel était de démontrer la dimension politique de l'identité. Je voulais à la fois déconstruire les discours identitaires en décelant les contradictions dans l'utilisation de différents « critères de classement »⁶, et analyser les politiques identitaires de l'État mauritanien depuis le début du processus de « construction nationale » (N'GAÏDE, 2004). L'analyse voulait en particulier se centrer sur les politiques d'arabisation de l'enseignement et l'instrumentalisation de l'islam comme ciment de la nation et prolonger éventuellement les études d'autres chercheurs sur la

⁴ Le problème de cette double présence de la Mauritanie dans les « aires culturelles » a été résolu, la plupart du temps, par les anthropologues avec une simple « négligence » des populations relevant des études africanistes (*Haalpulaar'en*, Soninké, Wolof, Bambara), la Mauritanie étant surtout le terrain ethnographique pour l'« étude des Maures ».

⁵ Plus tard, lorsque je me concentrais sur la littérature sur le pastoralisme et le nomadisme, toute séparation en « aires culturelles » a perdu complètement de sa pertinence (GALATY et SALZMAN, 1981; KHAZANOV, 1984; GALATY et BONTE, 1991; FABIETTI et SALZMAN, 1996; KLUTE, 1996; KHAZANOV, 2001).

⁶ Dans le discours « maure », là où la langue séparerait les Maures (Blancs et Noirs) des autres ethnies, la « race » séparerait *Bidân* et *Harâtîn* ; dans le discours « négro-mauritanien », là où la « race » les distinguerait des Maures blancs, la langue et l'origine différencierait Wolof, Toucouleurs et Soninkés ; dans le discours politique des certains *Harâtîn* , cette communauté se distinguerait et des Maures blancs et des Négro-mauritaniens pour leurs caractéristiques uniques (noirs « racialement », mais arabes culturellement). Mon propos récurrent était : « il n'y a pas de critère objectif et univoque pour classer les groupes ». Sur la question, voir, entre autres LESERVOISIER, 2000; VILLASANTE-de BEAUVAIS, 2000; Ould SALECK, 2003; Ould AHMED SALEM, 2004.

répartition « ethnique » des postes dans l'appareil d'État (MARCHESIN, 1992). Ensuite, j'avais l'intention de me concentrer sur l'analyse de la crise identitaire des années 1980, et de sa dégénérescence avec les « événements de 1989 » qui ont vu la persécution et l'expulsion de milliers de Mauritaniens « noirs » vers le Sénégal et le Mali au nom de l'identité arabe du pays sur fond de luttes foncières (LESERVOISIER, 1994a). Finalement, je m'étais fixé d'étudier la question identitaire dans le long et tourmenté processus de « démocratisation » entamé au début des années 1990. À ce moment, la recherche se limitait donc à une analyse des « discours » contemporains et à une étude de la trajectoire politique de l'État, repoussant la perspective d'un « vrai » terrain ethnographique à une phase ultérieure de la recherche.

Première Descente

En octobre 2004, je fis l'expérience de la première descente de perspective. J'atterris à Nouakchott, capitale de la Mauritanie. Pendant une bonne dizaine de jours, j'ai du mal à franchir les quatre rues goudronnées qui délimitent l'îlot de mon auberge. Pendant quelques semaines, la découverte se fit pas à pas, chaque jour en pénétrant un peu plus dans les espaces alentours qui me semblaient indéfinis et par-là même dangereux.

Cette façon timorée d'affronter mon premier terrain a déterminé mes pratiques de recherche pendant les trois premiers mois passés exclusivement dans la capitale. Profitant de quelques rencontres fortuites, j'ai pu commencer à m'intéresser à certains groupes d'opposition ou de « représentants de la société civile » ayant une fonction « politisée » dans la société. La recherche se focalisa surtout sur le recueil d'entretiens avec d'autres chercheurs, des intellectuels, des journalistes, des professeurs universitaires et des membres d'une certaine élite politique, culturelle ou économique à laquelle j'avais accès, à leurs yeux, plus comme un « Toubab » que comme le chercheur dont ils auraient dû représenter l'« objet » d'enquête ethnographique.

Pendant ce temps-là, j'entrais en contact avec la « société » dans son sens le plus vague, à travers de longues errances dans tous les quartiers de la ville. Je m'habituais aux rythmes de vie, apprenais à m'orienter à Nouakchott et me familiarisais avec les « gens ». Les rencontres n'étaient pas du tout programmées. Je laissais bien volontiers au hasard le soin de m'orienter. Par une forme de discrimination scientifique qui

s'opérait peut-être au niveau de l'inconscient, ces « gens » ne m'apparaissaient pas comme des interlocuteurs privilégiés, puisque leurs discours sur les identités ne semblaient que reproduire le discours dominant qui était au centre de mon analyse.

Du Centre à la Périphérie

Rapidement, j'ai commencé à me rendre compte que mon intérêt pour les discours de l'élite ne s'expliquait pas seulement par la légitimité d'une posture scientifique « par le haut ». J'avais compris peut-être l'importance de descendre un peu plus bas, mais ne savais pas comment procéder, quels groupes cibler, quelles questions poser. J'ai alors décidé de contourner le problème en m'imposant d'aller vivre « avec les gens », pour m'obliger à « faire de nécessité vertu ». En janvier 2005, je quittais ainsi le centre ville pour rejoindre une famille de Peuls *Fulaabe* au fond du quartier du 6^{ème}, à proximité du bidonville (*kebbe*). Aujourd'hui, j'explique cette décision par deux raisons principales. D'une part, l'envie de me mettre à l'épreuve de « situations difficiles », situations qui apparaissaient à mon esprit un peu naïf comme une étape nécessaire à la reconnaissance du travail de l'anthropologue, une sorte de « baptême de la difficulté ». De l'autre, le besoin scientifique, un peu rhétorique et grossier, de me mettre du côté du « populaire », à l'encontre de cette propension du monde élitiste de Tevragh-Zeïna⁷ à confondre l'anthropologue avec son origine européenne, l'intégrant en tant que Toubab, *naṣrāni* ou Blanc – ce qui je n'arrivai pas à fuir complètement, vu les plaisirs que je m'octroyais avec quelques douches au centre-ville. Il s'agissait surtout de couper - avec peut-être un intellectualisme anti-intellectuel et un élitisme anti-élitiste - la forte association du chercheur au monde plutôt électif que j'avais jusqu'alors côtoyé à cause de mon intérêt pour les discours « dominants » et de la facilité d'entrer dans la société mauritanienne par sa porte principale.

La cohabitation avec la famille en périphérie avait encore un intérêt scientifique résiduel. Les *Fulaabe* ne constituaient qu'un fragment d'une réalité nationale vaste et complexe à comprendre encore dans sa globalité. Pourtant, je commençais à saisir les nuances dans les discours identitaires et les trajectoires politiques de ces « interlocuteurs par défaut », esquissant la possibilité d'une distinction entre des

⁷ Littéralement « Belle à jamais », Tevragh Zeïna est le quartier central de Nouakchott où se concentrent les lieux du pouvoir politique et économique et les résidences de l'élite mauritanienne et des expatriés.

discours politiquement orientés et les représentations populaires. Le seuil ambigu de politisation (NICOLAS, 1987) entre discours politiques et perceptions populaires posait cependant problème : où tracer la ligne entre action politique et action dépolitisée ? Où se dessinait la frontière, selon les termes de de Certeau (1990), entre *tactique* et *stratégie* ? Je laissais la réponse à cette question au terrain ultérieur, lorsque – selon mes projets d'alors – j'avais décidé de passer plusieurs mois dans la vallée du fleuve Sénégal. Là, je pouvais analyser les discours sur l'identité loin de la capitale, dans les régions qui avaient été le théâtre des événements de 1989, et où les « brassages » entre prétendus Arabes et prétendus Africains étaient la norme.

Une petite Remontée dans l'Histoire

De retour en Europe en mai 2005, je devais me déprendre des soucis ethnographiques pour reprendre la recherche bibliographique. Mes intérêts de lecture s'orientèrent vers l'anthropologie historique des populations de la région (LERICHE, 1955; BÂBA MISKÉ, 1970; STEWART et STEWART, 1973; KANE, 1974; BÂ, 1977; BATHILY, 1985; MCDUGALL, 1985; BECKER, 1986; MCDUGALL, 1990; BONTE, 1991; BOILAT, 1994; TAYLOR, 1995, 1996; CLEAVELAND, 1998). Deux préoccupations guidaient ce travail. En premier lieu, je m'étais rendu compte que tout discours sur l'identité était fondamentalement – mais pas exclusivement – un discours sur l'origine, ce qui imposait une étude historique pour pouvoir analyser ensuite les reconstructions du passé faites par mes interlocuteurs. En deuxième lieu, je supposais que l'histoire précoloniale me permettrait de mieux saisir l'impact de la colonisation et de la condition postcoloniale dans la transformation des identités à travers une opération comparative diachronique. Je laissais alors la perspective des « perceptions populaires » pour revenir, à un autre niveau, sur la question de la déconstruction des discours politiques relatifs aux identités, mais surtout sur la notion d'historicité des « groupes ethniques » et des formations politiques (AMSELLE et M'BOKOLO, 1986; KOPYTOFF, 1987a; CHRÉTIEN et PRUNIER, 1989; AMSELLE, 1993).

Après l'analyse du précolonial, j'ai effectué des recherches sur l'expérience coloniale française aux Archives Nationales de Dakar entre septembre et octobre 2005⁸. Dans la logique de la démarche historique que je venais d'entreprendre, l'analyse de la conquête et puis de l'administration coloniale dans le territoire qui devait plus tard devenir la Mauritanie me paraissait fondamentale afin de saisir la « modernité » identitaire introduite par la colonisation (AMSELLE et M'BOKOLO, 1986). Je découvrais que la colonisation française avait perçu l'espace géographique au-delà du fleuve Sénégal – d'où partait la conquête – comme un espace humain « maure », considérant ainsi les populations « nègres » comme des « africains délocalisés ». J'ai cru voir dans cette perception coloniale, et dans les politiques d'administration qui ont fait suite, l'introduction d'une notion complètement nouvelle de l'identité : l'idée qu'à un territoire formellement délimité devait correspondre une uniformité anthropologique ; qu'une ethnie, dans le cas présent les « Maures », était le seul groupe « traditionnel » et « indigène » à pouvoir revendiquer, sous la direction de la colonisation, le statut de nation. Dans cette confusion entre formation sociale, ethnie, nation et plus tard citoyenneté héritée de la colonisation, il m'a semblé trouver la clé d'interprétation de la dimension politique des identités dans une « postcolonie » où a été prise en débat la question de la construction nationale (N'GAÏDE, 2004).

Changer de Perspective, Découvrir les Fulaabe

Les conclusions formulées après les recherches aux archives dakaroises m'ont conforté dans ma perspective déconstructionniste, mais dans une vision théorique plus générale il me semblait de ne pas avoir progressé. L'analyse restait trop ancrée sur les discours identitaires (BRUBAKER et COOPER, 2000) et sur les évolutions proprement politiques : l'Etat, la nation, l'administration, les élites, les intellectuels. Je reprenais alors la réflexion sur les perceptions populaires et sur leur degré de politisation. Je décidais de me documenter sur les formes de résistance, autonomie ou indépendance des acteurs apparemment dépolitisés (COMAROFF, 1985; SCOTT, 1985; ABU-LUGHOD, 1990; SCOTT, 1990; WOLF, 1990; MOORE, 1998), ce qui à mes yeux

⁸ Aux Archives Nationales de Dakar est conservée une bonne partie des documents de l'administration coloniale française concernant la Mauritanie. Une autre partie des documents est conservée à Nouakchott, mais je n'y ai pas eu accès puisqu'elles ont été transférées à l'intérieur du palais présidentiel à l'époque de la crise « ethnique » de la fin des années 1980.

pouvait entrer en résonance avec la nouvelle politologie africaniste française basée sur la « politique par le bas » et les « modes populaires d'action politique » (BAYART et al., 1992). J'ai alors senti le besoin de donner encore plus de place à la multiplicité des voix, non seulement pour augmenter la « polyphonie » identitaire, mais pour faire émerger le rôle de la subjectivité et de l'*agency* (LONSDALE, 2000; ORTNER, 2006), des stratégies de positionnement des acteurs sociaux dans une société et un contexte politique qui apparaissent plutôt contraignants.

J'ai alors décidé de changer complètement de perspective, reconnaissant avoir déjà défini « mon » terrain d'une façon inconsciente : le groupe de ma famille d'accueil, les *Fulaabe*. L'absence presque totale d'études sur ce groupe ouvrait une perspective stimulante⁹, mais en rendait difficile la compréhension qui devait se faire essentiellement au travers de l'ethnographie. Pour obvier à ce manque d'information, je me suis lancé dans l'étude générale des populations peules¹⁰, puis dans la consultation des quelques études universitaires concernant plus spécifiquement les *Fulaabe* (HERVOUËT, 1975, 1978; JOIN-LAMBERT, 1985; BÂ, 1990, 1993a, 1997). Cette littérature grise s'est avérée très importante pour comprendre la mobilité et les activités pastorales du groupe, mais peu d'informations y sont données à propos de son histoire et de son organisation politique, exception faite de quelques schématiques présentations. Je découvrais ainsi que les *Fulaabe* constituaient une population « segmentaire » peul originaire du Ferlo sénégalais, qui a traversé le fleuve Sénégal au début du XXe siècle, pour remonter ensuite vers le Guidimakha mauritanien et puis la vallée du Karakoro (cf. CARTE 4), où elle s'est éparpillée en une centaine de petits villages, avant de se fixer définitivement lors des sécheresses des années 1970 et 1980.

En dépit des impasses dans lesquelles m'avait poussé la recherche bibliographique, les relations personnelles et les données ethnographiques m'ont fait découvrir une trajectoire des *Fulaabe* particulièrement intéressante qui allait au-delà de la simple histoire événementielle. J'étais intrigué par les parallèles qui pouvaient être faites entre les histoires de vie de « ma famille d'accueil » et de son groupe, et l'histoire de l'Etat-nation mauritanien, ainsi que par les effets que avait eus sur elle la

⁹ Les *Fulaabe* ne sont qu'à peine cités dans quelques ouvrages scientifiques publiés, se dissolvant dans l'analyse du groupement peul plus en général (BONNET-DUPEYRON, 1952; CABROL, 1959; DUPIRE, 1970; BÂ, 1977; SANTOIR, 1993b; DIALLO, 1994; LESERVOISIER et KAMARA, 2000; DIALLO, 2004; KANE, 2004).

¹⁰ La bibliographie sur les Peuls est très vaste. On ne retiendra ici que certaines des ouvrages qui m'ont aidé et influencé le plus dans ma démarche (STENNING, 1959; DUPIRE, 1962, 1970; RIESMAN, 1974; BOTTE et SCHMITZ, 1994b; de BRUIJN et van DIJK, 1995; BOTTE et al., 1999).

construction et l'évolution de celui-ci. Peuls nomades et bergers d'origine, les *Fulaabe* conservaient une position particulière, celle de frontière, dans le panorama politique et culturel mauritanien. Ils se caractérisaient par une position ambiguë dans les classements identitaires articulés autour des oppositions Blancs/Noirs et Nomades/Sédentaires¹¹ ; par une marginalité historique par rapport à la construction et à l'expansion d'un État qui ne les a intégrés que très tardivement ; par une condition de victimes lors des « événements » de 1989 ; par une situation de tensions fortes au sein des réseaux familiaux entre ville et campagne ; par une exclusion dans l'accès aux ressources économiques, aux postes dans l'administration et aux flux de la globalisation. En dépit de sa spécificité, la trajectoire des *Fulaabe* pouvait donc être mise en perspective avec l'évolution de l'« État-nation » mauritanien dans toute sa complexité.

¹¹ Toute tentative de classement identitaire des *Fulaabe* ne peut se manifester qu'avec des contradictions et des ambiguïtés. Cela leur a permis, par exemple, de revendiquer parfois une identité « négro-mauritanienne » en contraste avec les « Maures » (*Safaalbe*), souvent identifiés avec le pouvoir politique, et d'autres fois une origine arabe (SALL, 1999). Finalement, leur origine nomade qui suggère une déconstruction de l'opposition nomades/sédentaires qui, dans les discours politiques, recoupe souvent l'opposition Blancs/Noirs.

ANTHROPOLOGIE DES MARGES... OU ANTHROPOLOGIE TOUT COURT

En préparant mon nouveau séjour, de février à mai 2006, j'envisageais d'étudier la trajectoire de « ma famille d'accueil » et de son groupe *fulaabe* entre le village et la ville, pour en saisir les recompositions identitaires, les changements statutaires, les relations qu'ils entretenaient avec l'État mauritanien. Après une analyse de l'histoire politique de cet État, comprendre les rapports des *Fulaabe* avec ce dernier exigeait d'approfondir tout à la fois la documentation bibliographique et le terrain ethnographique que j'avais à peine commencé. Pendant trois mois, j'ai tenté de suivre les itinéraires des différents membres de ma famille d'accueil, pour élargir progressivement mes horizons à l'ensemble de la communauté *fulaabe*. En définitive, j'ai entrepris ce que je n'avais pas envisagé d'entreprendre : me concentrer durant quelques mois sur l'étude d'un groupe « tribal » spécifique.

De la Ville au Village

Dans un premier temps, le « terrain » est resté limité aux quartiers périphériques de Nouakchott, en particulier celui du 6^{ème}, où se concentrent essentiellement les *Fulaabe* installés dans la capitale. À ce stade de la recherche, j'étais encore persuadé de la légitimité d'une étude exclusivement urbaine visant à se defaire, selon la leçon de l'anthropologie dynamiste (MITCHELL, 1956; COHEN, 1974; BALANDIER, 1985), de l'idée reçue que la « vérité » anthropologique d'un groupe repose exclusivement dans un monde rural hors du temps. Une défense et illustration d'une anthropologie urbaine s'avérait indispensable non seulement du point de vue de la discipline, mais aussi par rapport à un contexte mauritanien où les Nouakchottois eux-mêmes considèrent leur ville comme un pur artifice (MARCHI, 1998).

Malgré la pertinence de cette approche anti-traditionaliste, je devais vite me rendre compte de l'impossibilité d'interpréter la trajectoire des individus et des groupes sans étudier le monde de la « brousse », dans un contexte d'articulation intense des relations sociales, économiques et politiques entre la ville et les campagnes (DOZON, 1981; GESCHIERE et GUGLER, 1998; ENGLUND, 2002). En analysant les liens des

familles *fulaabe* de Nouakchott avec l'intérieur du pays, j'ai entrepris une « remontée » à travers les capitales régionales (Kiffa, Sélibaby) et départementales (Kankossa, Ould Yengé) pour parvenir enfin au monde villageois *fulaabe* dans le centre sud mauritanien (cf. CARTES 1 et 3).

Dans l'ensemble du parcours entre Nouakchott et les villages, je retrouvais comme fil conducteur la marginalité économique dans laquelle les communautés *fulaabe* évoluaient. Si, dans la capitale, elles s'étaient installées essentiellement dans des quartiers périphériques pauvres les obligeant à une « économie de la débrouille » (CHOPLIN et CIAVOLELLA, 2008), dans leurs zones d'origine ces anciens éleveurs nomades ont eu et ont encore du mal à survivre dans une région pauvre et enclavée¹², de surcroît bouleversée par la crise climatique et délaissée par les autorités politiques¹³.

Une Ethnographie « vintage » ?

Parti des hautes sphères de la critique culturelle et politique, je me retrouvais en février 2006 dans un petit village en banco entre Sahara et Sahel, à la frontière avec le Mali. Mes questions, mes enquêtes et mes intérêts commençaient alors à se focaliser sur des thèmes « classiques » de l'ethnologie : les origines, la trajectoire migratoire, le pouvoir « traditionnel », la sorcellerie et la parenté. Entre août et septembre 2006, un deuxième séjour dans les villages devait presque pousser à l'extrême cet intérêt pour l'organisation sociale villageoise. Pendant ces mois d'hivernage, alors que l'herbe regagnait un petit peu de terrain sur le sable, les noyaux familiaux « traditionnels » semblaient se recomposer : les quelques individus qui persistaient dans les activités

¹² Le Guidimakha et l'Assaba sont parmi les régions les plus marginalisées de la Mauritanie avec une incidence élevée de la pauvreté (MDRE/GTZ/ARGE et ECO-IRAM, 2001; MAURITANIE, 2002; Ould SIDI, 2004). Les conditions économiques difficiles de ces deux régions sont dues essentiellement à leur enclavement et à l'absence de planification politique du développement local, du moins jusqu'aux années 2000. L'enclavement géographique est particulièrement évident dans le cas du Guidimakha, la seule région du pays – comme les politiciens locaux aiment à le souligner – qui n'a pas un seul kilomètre de route goudronnée. Le manque d'infrastructures routières est le signe d'une condition de délaissement chronique par les autorités politiques, qui apparaît d'autant plus choquante que le Guidimakha est reconnu comme la région au plus grand potentiel économique, grâce à son système hydrique qui pourrait en faire le « grenier » de la Mauritanie. Quant aux villages *fulaabe* de l'Assaba, et bien que cette région soit traversée par la route de l'espoir, ils demeurent dans des zones méridionales excentrées par rapport aux principaux réseaux commerciaux.

¹³ Les villages vivent dans un isolement profond par rapport aux structures administratives et politiques de l'État. Celui-ci se matérialise en quelques postes de police disséminés le long des pistes ou dans les chefs-lieux locaux, et dans des écoles villageoises souvent construites grâce à l'effort financier des habitants.

pastorales, avec leurs vaches ou moutons, revenaient au village, ainsi que les « émigrés internes » (surtout des jeunes) installés en ville le reste de l'année. Durant cette période, mon regard s'est laissé captiver par cette reconstitution, quoique provisoire, du monde villageois avec ses cérémonies de mariage, son organisation en classes d'âge, sa division sexuée du travail, ses griots, sa segmentation lignagère et ses hiérarchies politiques et sociales.

Cette expérience ethnographique « classique » a rapidement suscité un questionnement profond autour du type de recherche que j'étais en train de mener. Arrivé en Mauritanie avec les armes du déconstructionnisme anthropologique, je me retrouvais maintenant à dialoguer avec les classiques – démodés ? - de l'anthropologie sociale et politique (EVANS-PRITCHARD et al., 1940; RADCLIFFE-BROWN et DARYLL FORDE, 1950), confronté à une société « acéphale », segmentaire, petite et localisée que j'avais pourtant appris à ne plus considérer comme un objet d'analyse pertinent (APPADURAI, 1986; HANNERZ, 1986).

Cette crise d'identité de l'ethnographe allait se dissiper complètement par certaines considérations ou « découvertes » faites durant le terrain ou à l'occasion de réflexions conduites après coup. En premier lieu, la confrontation avec un terrain et des objets ethnographiques classiques a constitué une vraie école d'anthropologie, obligeant par exemple à essayer de comprendre la logique complexe des relations de parenté que l'on évite volontiers sur les bancs de l'université. En outre, en dépit de l'intérêt croissant de la discipline pour de nouveaux objets d'études, la réflexion sur les thèmes classiques n'a pas arrêté d'évoluer, ouvrant des perspectives d'interprétation inédites et stimulantes¹⁴. Finalement, l'analyse de l'organisation sociale - dans une perspective bien sûr dynamique et historique – s'est révélée, de façon surprenante et inattendue, indispensable pour comprendre certaines transformations sociales et dynamiques politiques qui s'exprimaient au-delà de la petite société localisée. Une étude monographique s'est donc avérée indispensable afin de saisir toutes les articulations sociales des *Fulaabe* à la société mauritanienne, voire dans le monde global, et toutes leurs relations et actions politiques tournées vers l'État¹⁵ - relations qui continuaient,

¹⁴ Pour continuer avec l'exemple emblématique de la parenté comme objet d'étude traditionnel, je pense notamment au renouvellement de ce domaine d'enquête par l'étude des substances corporelles et de l'utilisation métaphorique du langage de la parenté (CARSTEN, 2000).

¹⁵ Pour rester encore dans l'exemple de la parenté, sans l'étude des réseaux familiaux dans leur organisation formelle et dans leur symbolique je n'aurais pas pu interpréter et analyser en profondeur les caractéristiques de l'associationisme tribal urbain.

malgré tout, à rester au centre de mes intérêts. Je me rendais ainsi compte que, comme l'a souligné Marc Augé (AUGÉ, 1994), le défi d'une « anthropologie des mondes contemporains » n'est pas de négliger les petites sociétés localisées comme objet d'étude, mais de les analyser en faisant émerger « les mondes qui les traversent, les débordent et, ce faisant, ne cessent de les constituer et de les reconstituer » (AUGÉ, 1994, p.170; voir aussi LESERVOISIER et WARNIER, 2005, p.15).

La Définition d'une Perspective intellectuelle

La descente progressive vers le village s'est accompagnée d'une prise de conscience graduelle de la pertinence d'une approche d'analyse qui se situe du côté du particulier et de la périphérie d'une réalité plus large et complexe, comme démontré par la micro-histoire italienne (REVEL, 1996) et soutenu par Lila Abu-Lughod à propos des « ethnographies du particulier » (ABU-LUGHOD, 1991) :

« Nor need a concern with the particulars of individuals' lives imply disregard for forces and dynamics that are not locally based. On the contrary, the effects of extralocal and long-term processes are only manifested locally and specifically, produced in the actions of individuals living their particular lives, inscribed in their bodies and their words. What I am arguing for is a form of writing that might better convey that » (ABU-LUGHOD, 2006, p.160).

Il ne s'agit pas là simplement de défendre la démarche inductive – ou holistique - qui a toujours caractérisé l'approche anthropologique. Une anthropologie « des marges » interroge en particulier la dimension politique des relations asymétriques de pouvoir entre le centre et la périphérie, entre dominants et dominés qui produisent historiquement les formes d'exclusion sociale et politique d'une part et les formes de résistance politiques ou quotidiennes de l'autre.

Dans ma réflexion, je me suis alors intéressé au dialogue fécond que l'anthropologie a entrepris avec d'autres disciplines limitrophes qui opèrent une analyse « polémologique de la culture » (de CERTEAU et al., 1990, p.XLIV). Les *Subalternes Studies* (GUHA, 1997) et les théories féministes (HOOKS, 1984; MCLEOD et ALLARD, 2007) en particulier ont élaboré une réflexion approfondie sur le concept de

« marge » et de « marginalité », réflexion dont j'allais retrouver les origines dans la pensée gramscienne (GRAMSCI, 2007a).

En dépit de la perméabilité disciplinaire de l'anthropologie sur ces thèmes, j'ai cru retrouver une caractéristique constitutive du savoir anthropologique dans cette posture intellectuelle qui invite à décentrer le regard vers l'exception, la périphérie, les marges pour parler du centre (du Pouvoir, de l'Histoire et de l'État). Le savoir anthropologique s'est historiquement construit sur l'axiome d'une *altérité* nécessaire entre l'observateur et les observés et donc sur le choix de l'*ailleurs* comme *locus* indispensable au terrain, par définition exotique (GUPTA et FERGUSON, 1997, p.8; AFFERGAN, 1987). Or l'autocritique de l'anthropologie comme forme de domination (ASAD, 1973) et de précompréhension de l'altérité (FABIAN, 1983) ainsi que les nouvelles orientations de la discipline vers l'ethnographie du monde global (APPADURAI, 1986; MARCUS, 1995; APPADURAI, 1996) et de « nouveaux objets » (ABÉLÈS, 1997) ont démontré que cette distanciation spatiale ou sociale du « chez soi » (*home*) n'est plus une condition indispensable pour la définition d'un *bon* terrain. Pourtant, l'attachement de l'anthropologie aux formes de distanciations (spatiale et/ou culturelle) est encore important puisqu'il reste l'une des manières possibles de décentrer la perspective, provoquant la désorientation intellectuelle qui permet de se situer aux marges et du côté de l'exception. Le « regard éloigné » cher à Claude Lévi-Strauss (LÉVI-STRAUSS, 1983) n'est alors que l'une des formes possibles du « regard décentré » que l'anthropologie semble avoir assumée comme posture intellectuelle, ce qui confère encore légitimité à un terrain qui, plutôt que de se limiter à une société exotique, s'intéresse aux marges du monde et de l'humanité dans une perspective polémologique :

« the fieldwork tradition counters Western ethnocentrism and values detailed and intimate knowledge of economically and politically marginalized places, peoples, histories, and social locations. Such marginalized locations enable critiques and resistances that would otherwise never be articulated » (GUPTA et FERGUSON, 1997, p.36).

Anna Lowenhaupt Tsing (LOWENHAUPT TSING, 1993), par exemple, a effectué une opération remarquable dans son étude sur la *marginalité* des Dayak du Kalimantan méridional (Indonésie). L'anthropologue n'a pas choisi son terrain de

recherche en fonction de l'exotisme qu'on aurait pu lui attribuer (a *out-of-the-way place*). Bien au contraire, « by bringing marginality itself under the anthropological lens, instead of simply taking it for granted » (GUPTA et FERGUSON, 1997, p.36), elle a pu montrer comment la marginalité d'une région ou d'une population rurale est plutôt le produit d'un système politique, d'une structure économique et surtout d'une vision idéologique qui construit l'exclusion. C'est dans cette perspective intellectuelle que j'ai analysé la condition de marginalité des *Fulaabe* par rapport à l'État mauritanien.

L'ÉTAT À PARTIR DE SES MARGES

De lors que s'est opérée la rupture avec les visions « par le haut » et que l'on a adopté une posture intellectuelle qui se situe aux marges, la condition politique des *Fulaabe* par rapport à l'État mauritanien est devenue l'objet même de l'enquête. Cette perspective a permis de mieux comprendre la trajectoire historique, la fonction pratique et la portée symbolique de l'État, à partir du moment où l'on considère les marges non pas comme le lieu d'un État inaccompli, mais comme une partie intégrante de celui-ci où ses formes et son autorité sont continuellement recomposées. Cette réflexion a été largement inspirée par la littérature anthropologique récente qui a remis l'État au centre de l'analyse ethnographique, et en particulier par les ouvrages collectifs *Beside the State* (BELLAGAMBA et KLUTE, à paraître) et *Anthropology in the Margins of the State* (DAS et POOLE, 2004a) :

« An anthropology of the margins offers a unique perspective to the understanding of the state, not because it captures exotic practices, but because it suggests that such margins are a necessary entailment of the state, much as the exception is a necessary component of the rule » (DAS et POOLE, 2004b, p.4) .

Dans cette perspective, l'essentiel de la recherche de terrain a été menée en appréhendant le monde *fulaabe* dans sa marginalité politique et sociale par rapport à l'État, jouant sur les différentes acceptions du concept de « marges ». Celui-ci peut en effet se définir en termes de :

- a. *zones de frontière* (périphéries) de la construction de l'État dans ses formes concrètes de contrôle administratif et politique et dans ses formes symboliques ou morales de la représentation, de l'autorité et de la légitimité ;
- b. *espaces moraux et politiques liminaires* où l'État et les sujets recomposent continuellement les frontières de l'appartenance politique et sociale (citoyenneté formelle et substantielle) entre l'inclusion et l'exclusion ;
- c. *interstices du pouvoir* que les marginaux s'approprient ou qu'ils construisent à la recherche d'une autonomie par rapport à un État répulsif

(*désengagement*) ou au contraire en quête d'une porte d'entrée à ses services (*mobilisation* politique).

La structure de la thèse (12 chapitres en 4 parties) a finalement été conçue de telle manière à faire émerger, du point de vue à la fois diachronique et synchronique, ces trois types de marges que les *Fulaabe* ont occupés par rapport aux centralisations politiques, en particulier celle de l'État mauritanien.

Croisement de deux Trajectoires historiques

La relation entre les *Fulaabe* et l'État mauritanien a été d'abord envisagée du point de vue historique. Une approche ethnographique centrée en partie sur la mémoire historique des *Fulaabe* (origine, migrations) s'est avérée utile pour formuler l'hypothèse de la « marginalité historique » de cette « société interstitielle » (KOPYTOFF, 1987b) par rapport aux entités politiques centralisées de la région (*Première Partie*). Cette marginalité serait confirmée par leur imperméabilité à l'islamisation jusqu'aux années 1950 (*Chapitre 3*)¹⁶, se prolongeant jusqu'aux années 1980 (*Deuxième Partie*), en dépit de la construction de l'État par la conservation du nomadisme et du pastoralisme comme mode d'existence (AZARYA, 1996a; KLUTE, 1996). En parallèle, une analyse de l'historicité des formations politiques centralisées précoloniales, mais surtout de l'État mauritanien dans sa fondation coloniale et son évolution post-indépendance (*Chapitre 7*) a permis de comprendre la construction déséquilibrée, voire inaccomplie, entre un centre politique et des périphéries aux marges du contrôle étatique (HERBST, 2000).

C'est cette coexistence de la marginalité historique des *Fulaabe* d'une part et des difficultés de l'État dans sa construction aux périphéries du territoire de l'autre qui ont fait que l'*incorporation* (COHEN et MIDDLETON, 1970) des *Fulaabe* à l'État-mauritanien a été un processus particulièrement long. Les « marges » de l'État étaient alors les espaces indéfinis produits par l'action opposée des forces centripètes de

¹⁶ Pour une comparaison de la notion de « marginalité historique » avec d'autres aires culturelles, voir l'ouvrage de Sahil Mayaram (2003) sur les Meo et leurs « *counterperspectives from the margins* » par rapport à toute centralisation politique, de l'époque des Moghul à l'État postcolonial à travers l'Empire britannique, ou l'ouvrage déjà cité de A. Lowenhaupt Tsing (1993).

l'État d'une part et des forces centrifuges des communautés pastorales et nomades de l'autre (MEIR, 1988).

Mais un changement radical dans les relations entre les *Fulaabe* et l'État devait se produire dans les années 1984-85 (*Chapitre 5*), lorsque la sécheresse a déstructuré l'économie pastorale et obligé les communautés à une sédentarisation définitive et donc à un rapprochement vers les institutions du pays (GALATY et SALZMAN, 1981; GINAT et KHAZANOV, 1999; KHAZANOV, 2001). En même temps, l'État s'intéressait à nouveau à l'intérieur du pays au moment de la crise environnementale et de l'exode rural, à travers une première décentralisation administrative (1986) et la reprise des relations de l'élite politique et économique avec ses communautés rurales d'origine. Ces processus ont ainsi bouleversé le type de marginalité dans laquelle les *Fulaabe* évoluaient par rapport à l'État. De territoire de « frontière » non encore soumis complètement au contrôle étatique, les « marges » *fulaabe* se transformaient dans des zones liminaires finalement dépendantes des évolutions de la politique, de l'administration et des réseaux économiques nationaux¹⁷.

État et Sujets

La littérature anthropologique qui traite des rapports entre les sociétés nomades et pastorales et l'État en Afrique (de BRUIJN et van DIJK, 1993; AZARYA, 1996a, 1996b; KLUTE, 1996) a relevé comme une évidence que « the increasing incorporation of pastoralists into modern states in Africa leads to a progressive political, economic and social marginalization » (de BRUIJN et van DIJK, 1995, p.17)¹⁸. Pourtant, au milieu des années 1980, quoique obligés à se rapprocher de l'État par la crise écologique, certains *Fulaabe* avaient déjà commencé à formuler autour de l'État des nouvelles aspirations, avec une première participation politique aux élections municipales de 1989, la diversification économique, la recherche de fortune en ville, la sédentarisation aux côtés des administrations locales et une volonté inédite d'accéder à

¹⁷ L'idée d'une opposition entre les sociétés locales et périphériques d'une part et d'un centre politique constructeur de l'État de l'autre ne doit pas être considérée comme une « règle » sur la constitution des États modernes. À titre comparatif, certaines expériences historiques font exception à ce cadre qui reste pourtant historiquement majoritaire, comme dans le cas péruvien étudié par David Nugent (1997).

¹⁸ De ce point de vue, les Peuls ont constitué une sorte de cas exemplaire, tout comme les Touaregs, de la difficulté des États africains à *incorporer* les populations pastorales ou nomades et ensuite à les intégrer à la participation dans la vie sociale et politique nationale.

l'éducation formelle. C'est pourquoi la seule origine nomade et pastorale ne saurait expliquer l'ensemble des facteurs qui ont écarté les *Fulaabe* du partage du pouvoir et de l'accès aux canaux étatique de distribution des ressources (MORITZ, 2005). Ces facteurs sont plutôt à rechercher dans les fractures internes à l'État mauritanien même.

Lorsque les *Fulaabe* entamèrent leur lente intégration à la vie sociale et politique nationale, ils se sont retrouvés parmi les principales victimes des « événements » de 1989. Bon nombre de *Fulaabe* ont subi toutes sortes d'exactions : l'expropriation de terres et plus encore de bétail jusqu'à l'expulsion physique du territoire vers le Sénégal et surtout le Mali. Des enquêtes menées dans les villages sur ce sujet sensible ont permis de déconstruire les explications purement « ethnicistes » des conflits de 1989, ceux-ci étant plutôt le résultat d'intérêts, de stratégies et d'objectifs politiques des acteurs locaux, reliés à ceux, plus déterminants encore, de certaines autorités qui ont mis en œuvre la persécution systématique de ressortissants « négro-mauritaniens », dont les *Fulaabe*, au nom de l'identité arabe du pays (*Chapitre 8*). Pourtant, pour les élites politiques qui furent au centre des « événements », les *Fulaabe* n'avaient jamais représenté une menace dans la répartition du pouvoir, ni une entrave à leur projet de réorganisation foncière et politique de l'intérieur du pays (réforme foncière, décentralisation). À l'évidence, les *Fulaabe* devinrent les victimes d'une histoire politique et identitaire qu'ils n'avaient jusqu'alors jamais partagée et qui s'était produite historiquement au centre de la politique mauritanienne depuis la colonisation (*Chapitre 7*).

L'incorporation des *Fulaabe* s'accomplissait ainsi d'une façon singulièrement paradoxale : c'est au moment de leur exclusion de la citoyenneté qu'ils se sont rendus compte de leur appartenance à la Mauritanie, jusqu'alors pas forcément évidente. Les marges de l'État devinrent alors ces espaces liminaires où l'autorité décide, avec son pouvoir d'exception (AGAMBEN, 1997), de l'inclusion et de l'exclusion de ses sujets au régime de citoyenneté, faisant d'une partie des *Fulaabe* des réfugiés « au bord du monde » (AGIER, 2002a) (*Chapitre 12*). Les marges de l'État, comme l'explique Talal Asad, « vary accordingly, as does its internal morphology: the different ways of determining membership and inclusion, inside and outside, the law and exception » (ASAD, 2004, p.280).

Gouvernance, Démocratisation et Autochtonie

Dans les années 1990, des facteurs ultérieurs confortèrent la marginalité *fulaabe*, en changeant pourtant partiellement la nature de cette condition. La persécution « ethnique » de la part de l'État de 1989-1991 se transforma en une forme d'exclusion ne reposant qu'en partie sur la discrimination identitaire, celle-ci étant plutôt diluée dans les relations quotidiennes entre groupes sociaux et entre citoyens et institutions. L'exclusion des *Fulaabe*, comme en fait de la majorité des Mauritaniens, se construit sur une fracture sociale croissante (CHOPLIN et CIAVOLELLA, 2008) : d'un côté, une petite élite « vorace » - pour utiliser le registre sémantique de la « politique du ventre » (BAYART, 1989; MBEMBE, 2000) - qui s'est accaparée le pouvoir politique et économique et qui, tout en restant retranchée dans les beaux quartiers nouakchottois, profitant du « branchement » partiel de la Mauritanie aux flux de la globalisation (AMSELLE, 2001) ; de l'autre, le(s) reste(s) de la population qui occupait les espaces délaissés des périphéries urbaines ou des périphéries du pays (*Chapitre 9, 11.2*).

Plus précisément, les *Fulaabe* ont commencé à faire l'expérience de cette exclusion au moment où le pays s'engageait dans l'application des règles de la *gouvernance* néolibérale sous les signes des trois « D » (démocratisation, décentralisation, développement local)¹⁹, ce qui allait transformer les relations sociales et surtout politiques entre la ville et la campagne (BAKER, 1997; GESCHIERE et GUGLER, 1998; FERGUSON, 1999; ENGLUND, 2002). Les villages se sont ainsi transformés symboliquement dans le *locus* de la légitimité politique, alors que l'élite renouait les relations avec les communautés « d'origine », activant de la sorte le « tribalisme » ou le « communautarisme politique » et démontrant la nature ambivalente de l'impact de la globalisation entre extraversion et repli localiste et identitaire (GESCHIERE et NYAMNJOH, 2000; COMAROFF et COMAROFF, 2001a, 2001b) (*Chapitre 9 et 11.2*).

Ces phénomènes se sont amplifiés après le coup d'état de 2005. Malgré la dimension de « révolution passive », selon l'expression de Gramsci, de cette prise de pouvoir – « tout change pour que rien ne change », dirait Tommasi di Lampedusa (TOMMASI di LAMPEDUSA, 1958) - la transition militaire a élargi le champ de la

¹⁹ Au début des années 1990, le président Maouiyya Ould Sid'Ahmed Taya, au pouvoir depuis 1984 en tant que Président d'un conseil militaire, décide de s'engager, sous la pression de la « communauté internationale », dans un processus de démocratisation, tout en conservant son pouvoir (il gagnera toutes les élections présidentielles jusqu'à sa chute en 2005).

mobilisation politique en promettant de nouvelles élections nationales et locales *enfin* démocratiques (*Chapitre 12.1*). Ma recherche de terrain, en particulier « en brousse », a donc coïncidé avec cette transition, pendant laquelle j'ai eu la chance de pouvoir analyser les pratiques effectives des représentants de l'État et des bureaucraties, ainsi que des modalités au travers desquelles les « sujets » entrèrent concrètement ou symboliquement en contact avec ceux-ci (HANSEN et STEPPUTAT, 2001; FERGUSON et GUPTA, 2002) à un moment de mobilisation politique inédite.

Afin de saisir cette opportunité d'étudier la relation entre le centre et les marges de l'État à un moment crucial de l'évolution politique du pays, j'ai travaillé (septembre/novembre 2006) en tant que chercheur associé au Groupe de Recherches et Réalisations pour le Développement Rural, afin d'évaluer l'impact de leurs projets d'appui à la décentralisation et au développement local pendant la campagne électorale pour les élections municipales (OLIVIER de SARDAN, 1995; BIERSCHEK et OLIVIER de SARDAN, 1998; BLUNDO et MONGBO, 1999; BIERSCHEK, 2004). Cette étude a permis une analyse et une réflexion sur l'influence de la politique nationale sur la politique municipale, sur l'extraversion de la politique et de l'économie locale, mais surtout sur les différents degrés de mobilisation politique des villages et inversement de leur marginalité politique (*Chapitre 12.1*). Elle a pu ainsi montrer que cette marginalité politique persiste malgré l'optimisme du « développement par le bas », en particulier pour ce qui est des petites communautés peules pastorales et des anciens réfugiés au Mali rapatriés en Mauritanie depuis 1989 (*Chapitre 12.2*).

Désengagement, Contournement et Mobilisation

La construction de la thèse et le parcours de réflexion jusqu'ici présentés sur la fabrication des « marges » de l'État semblent laisser croire à une certaine dépendance des marginaux par rapport aux dynamiques politiques du pouvoir étatique, celles-ci se laissant de surdéterminer leur condition de subalternes. Cependant, une analyse polémologique des marges, telle qu'on l'a auparavant définie, devrait permettre de faire ressortir les « marges de manœuvre » dont les *Fulaabe* ont disposé ou qu'ils ont eux-mêmes acquis auprès d'un État à la fois reboutant et attractif. Les relations des marginaux avec l'État ne sont pas seulement le produit d'une logique « micro-physique » entre pouvoir et résistance comme dans une dynamiques d'action et réaction

(FOUCAULT, 1976). Elles sont construites également par la subjectivité et l'*agency* des dominés (ABU-LUGHOD, 1990), sans que cela autorise pour autant à négliger la dimension « structurante » du pouvoir (WOLF, 1999) dans la définition des limites de la liberté et d'action des subalternes à travers le contrôle, voire la violence. Pour toutes les différentes phases qui ont caractérisé la relation entre les *Fulaabe* et l'État, j'ai donc essayé d'analyser les actions et les imaginaires politiques du point de vue des *Fulaabe* mêmes.

Dans une perspective diachronique, ce qu'on a défini comme la « marginalité historique » par rapport à toutes les centralisations politiques peut être considérée comme une première forme de réaction des *Fulaabe* à l'État, qui s'est affirmée à travers les pratiques de la mobilité et de la migration (*Chapitre 5*). Cette forme de *désengagement* de l'État peut éventuellement trouver une certaine continuité dans les attitudes des générations âgées vivant au village, pour qui l'État a conservé l'image d'une entité extérieure – parfois conçue à travers l'imaginaire sorcier -, ou reste pris dans une logique ancienne d'attraction et de répulsion, telle qu'elle est décrite par Victor Azarya à propos des populations pastorales en général :

« When state action seems restrictive or oppressive rather than rewarding, certain groups may attempt to organize their life beyond, or at the margins of state's influence, i.e. they may try to keep their distance or 'disengage' themselves from the state. The opposite occurs when the state is perceived as an attractive source of rewards and various groups attempt to be included in this network and share its riches, i.e. to be 'incorporated' in it » (AZARYA, 1996a, p.1).

Cependant, la société *fulaabe* a changé. À partir de la sédentarisation et de l'urbanisation (1980), une fracture générationnelle profonde s'est opérée. D'un côté, on découvre les générations adultes qui ont fait l'expérience d'une vie pastorale et nomade aux marges de l'État et qui restent ancrées au monde villageois ; de l'autre, on observe une jeunesse qui connaît mieux la ville que le village, qui a été scolarisée et qui a donc formulé ses perspectives dans un horizon de vie où l'État occupe une place incontournable. Mais l'on pourrait dire aussi bien que les formes de résistance à un État parfois reboutant et discriminatoire et les formes de réaction à une marginalité sociale et politique désormais insupportable relèvent d'un *contournement* de l'État : les pratiques informelles de l'économie, la migration en Orient ou en Occident pour certains, la

mobilité entre la ville et la brousse, les tentatives d'accès aux réseaux clientélistes, le tissage de nouvelles solidarités urbaines fondées sur la famille élargie. Autant de pratiques qui semblent définir des espaces d'action à côté de l'État, afin d'en contourner les défaillances ou pour pallier ses manques, mais qui s'insèrent en réalité dans son fonctionnement même (BLUNDO et OLIVIER de SARDAN, 2001b; ROITMAN, 2005).

Finalement, la réaction de jeunes *fulaabe* à leur marginalité s'est manifestée par la formulation d'une position politique, s'exprimant d'abord dans les imaginaires construits autour de la société et de l'État mauritaniens, en particulier à travers une critique morale (*Chapitre 11.1*) - ou à travers des prises de position identitaires sur l'arabité ou l'authenticité culturelle des Peuls par des « intellectuels » partis en Orient (*Chapitre 10*). Cette réaction peut prendre les contours d'une *mobilisation* politique délibérée pour l'accès aux postes de l'administration et aux canaux de distribution des ressources, à travers une politique « communautariste » qui s'accorde avec le localisme et l'autochtonie qui articulent la politique nationale et la politique locale (*Chapitre 11.2, 12.1*).

TERRAIN DU POLITIQUE, POLITIQUE DE L'ETHNOGRAPHIE

Enquêtes inquiètes

Dans la mesure où l'objet d'étude s'est construit tout au long des quatre ans de recherche, la méthodologie d'enquête ethnographique s'est transformée au fil des expériences de terrain. La définition *a priori* d'un cadre méthodologique de référence s'est révélée aussi important que la disponibilité intellectuelle à le transformer et à le réajuster en fonction des impressions et des nécessités du moment. En ce sens, le fractionnement du temps passé sur le terrain en quatre séjours distincts (même si avec deux intervalles relativement courts et un autre plus long) a permis une alternance entre expérience d'enquête et distanciation indispensable à l'affinement de la méthodologie²⁰, mais au détriment de « l'immersion ethnographique » : ce qui n'alla pas sans poser quelques problèmes de réadaptation à chaque retour et de sérieuses limites à l'apprentissage de la langue *pulaar*²¹. Cependant, la méthodologie suivie est loin de représenter une simple *technique* d'enquête élaborée scientifiquement. Son évolution, voire son perfectionnement, n'a pas dépendu des seules techniques reconnues ou éprouvées de la discipline, mais bien plutôt de la construction d'une posture que l'on

²⁰ Le terrain en Mauritanie a été fractionné en quatre séjours d'environ trois mois chacun (octobre-décembre 2004, janvier-mai 2005, février-mai 2006, août-novembre 2006), auxquels s'ajoutent une dizaine de jours en septembre 2005 (juste après le coup d'État), lorsque je me trouvais à Dakar pour un mois de recherches aux archives, soit un total de 13 mois de terrain. Ce fractionnement a été imposé par diverses contraintes : d'une part, le terrain présentait certaines difficultés à la conduite des enquêtes, comme par exemple des conditions climatiques difficiles, en particulier au village, ou quelques problèmes de santé ; d'autre part, le retour en Europe était parfois requis pour accomplir des tâches au sein des universités ou pour participer aux appels d'offres pour des bourses d'études, mon doctorat n'étant pas couvert financièrement.

²¹ Les différents allers-retours ont limité les possibilités objectives d'un apprentissage de la langue. En Europe, il a été impossible de suivre des cours de *pulaar*, difficulté renforcée par la mobilité presque permanente entre Paris et Milan qui m'était imposée par la cotutelle et par la volonté – et l'obligation – de suivre les activités pédagogiques et de recherche dans les deux établissements. De l'autre, l'apprentissage de la langue s'est fait essentiellement sur le terrain à partir du quatrième mois (les trois premiers mois, j'avais plutôt appris les fondements de la langue *hassâniyya*), mais le manque de continuité dans la pratique de la langue a fortement limité l'évolution d'une connaissance plutôt limitée « à la survie » (salutations, vie quotidienne) vers une connaissance qui m'aurait permis de mener les enquêtes en langue *pulaar*. Cependant, grâce à l'aide de ma famille d'accueil et à trois mois de cours avec un professeur de l'Université de Nouakchott, dans les derniers mois du séjour, j'étais en mesure de suivre les conversations, ou du moins de comprendre l'objet des discussions, surtout lorsque les interlocuteurs parlaient des sujets d'intérêt de mon enquête, autour desquels j'avais appris les terminologies « techniques » (politique, parenté, classements identitaires).

pourrait dire « politique » entre l'observateur et les observés, l'ethnographe et les contraintes du terrain.

La littérature anthropologique a déjà abondamment réfléchi à la dimension politique de l'ethnographie, depuis en particulier les déconstructions postmodernes de la production du savoir anthropologique (CLIFFORD et MARCUS, 1986; MARCUS et FISCHER, 1986). Cependant, ces perspectives se concentrent essentiellement sur la dimension textuelle et donc sur la description *ex-post* que l'anthropologue effectue à propos de ce qu'il *croit* avoir vu sur le terrain. Dans mon cas, la question de la dimension politique de l'ethnographie s'est posée, quoique de forme inconsciente, depuis la formulation des *stratégies* – plutôt que des *techniques* – d'enquête et donc lors du terrain même.

Sensibilité éthique et Sensibilité politique

Une certaine retenue a caractérisé toute ma recherche de terrain, provoquant souvent des détours ou des impressions de flottement dans la définition de l'objet d'étude. Pourtant, ces détours se sont montrés *a posteriori* indispensables pour ouvrir des pistes de recherche stimulantes et révélatrices (comme l'étude de la parenté pour comprendre la politique). Mais surtout, tout au long de la recherche, cette retenue s'est révélée utile, voire nécessaire, pour affronter l'enquête sur un terrain « sensible » (BOUILLON et al., 2005) du point de vue éthique devant les interlocuteurs/observés et du point de vue politique face à un contexte et à des objets d'enquêtes « délicats ».

L'un des facteurs les plus déterminants de la manière dont les enquêtes ont été menées a été la relation entretenue avec ma famille d'accueil et l'ensemble des personnes qui ont constitué mes interlocuteurs. Mes intentions et objectifs de recherche ont toujours été explicitement déclarés à mes interlocuteurs - du moins dans la mesure où ils étaient clairs à moi-même –, puisque j'étais constamment à la recherche de leur reconnaissance et donc de la légitimité nécessaire pour mener des enquêtes auprès d'eux. Pourtant, j'ai toujours eu l'impression d'être accepté dans la famille et la communauté plus comme un ami que comme un scientifique censé les observer et les décrire. Cette considération à mon égard faisait de cette interaction le produit avant tout d'une relation humaine plus que scientifique, une dimension humaine qui devait donc avoir un impact remarquable sur ma posture et la méthode d'enquête.

Cette dimension non professionnelle de la relation m'imposait une certaine retenue dans ma curiosité. Jamais les enquêtes n'ont été menées de manière formelle, avec par exemple des questionnaires prédéfinis, exception faite pour les enquêtes effectuées auprès des « professionnels » de la culture (griots et vieux de village) ou celles menées en tant que chercheur occupant une fonction formelle au sein d'une institution (chercheur associé à une ONG)²². Cela implique que la plupart des *données* ethnographiques ont été recueillies en laissant mes interlocuteurs décider de s'exprimer sur le sujet, sans jamais les forcer. C'est donc l'interaction avec les interlocuteurs, la prise en considération des limites posées par ceux-ci à ma curiosité, les barrières définies par le respect de la pudeur et de la moralité qui ont essentiellement déterminé la manière dont l'enquête de terrain a été menée. En permanence, j'ai ressenti l'inquiétude de m'intéresser à des questions interdites, en particulier dans une société où la pudeur et la moralité autour de sujets relevant de l'intimité sont extrêmement fortes. Les mots d'un chef de concession du premier village *fulaabe* où j'ai séjourné m'ont toujours accompagné comme un avertissement moral :

« Nous sommes très heureux de te recevoir dans notre village. Depuis que tu habites avec notre famille tu es devenu un ami pour nous. Sache que chez nous tu seras toujours chez toi et que tu pourras rester tout le temps que tu veux. Maintenant, je voudrais savoir ce qui t'amène ici.

[Après l'avoir remercié pour l'hospitalité démontrée, je lui explique que je suis au village pour rester avec la famille à laquelle je suis désormais lié par une profonde amitié, mais aussi par l'envie d'apprendre leur histoire et leurs coutumes (taarika et adaaji)].

Sois le bienvenu. Tu pourras apprendre tout de nous. Mais après, tu ne devras pas poser de questions ou parler sur des sujets qui fâchent » (*Samba Bâ, village de L., région du Karakoro, février 2006*).

Mon interprète, un jeune intellectuel du même village, m'a ensuite rassuré sur la légitimité de mes enquêtes, expliquant le propos du chef de la concession en faisant

²² Je n'ai que très rarement pu enregistrer des conversations avec mes interlocuteurs qui, après quelques premières tentatives, se révélaient être dans ce contexte précis des techniques qui excluaient complètement la possibilité d'un dialogue non artificiel.

référence à un proverbe peul : « celui qui demande ne va pas mourir ignorant, mais sera haï » (*Namno toodo mayata majud'o kono mettat yiiyam*).

Tout au long du terrain, j'étais tiraillé entre deux attitudes contradictoires : l'une scientifique pour l'enquête – une sorte de soif de savoir – et l'une humaine pour le respect des limites posées à mon intrusion. De façon quelque peu paradoxale, plus j'étais intégré à la vie sociale et plus je m'inquiétais de mes intérêts proprement scientifiques pour ces interlocuteurs qui se transformaient en voisins et amis. J'étais anxieux à l'idée que la dimension humaine de la relation ne se transforme en une simple technique instrumentale ayant pour but de recueillir un matériel scientifique froid et aseptisé. Effectivement, le contraste entre attitude scientifique et attitude éthique de la retenue n'était pas sans lien avec la position ambiguë que j'avais assumée au sein de ma communauté d'accueil, puisque je me retrouvais dans une condition liminaire. D'une part, je restais un étranger, un *tubaaku* (blanc/européen) « sorcier » de la technologie (téléphone, ordinateur) et de l'argent (dont je disposais relativement malgré les difficultés financières liées au doctorat) – une sorte de *postmodern encounter* pour paraphraser Talal Asad (ASAD, 1973). De l'autre, j'étais progressivement socialisé dans la communauté en tant qu'ami et « colocataire ». En tant qu'étranger, les signes les plus émouvants de l'hospitalité m'étaient réservés comme à une autorité prestigieuse, et en contribuant à l'économie de la vie de la communauté, j'en faisais automatiquement partie. Mais parfois je prenais « place » dans la société en tant que sujet non encore socialisé et donc « infantilisé » : je ne pouvais pas comprendre certaines choses qui me restaient obscures, je ne pouvais pas discuter « normalement » à cause de mes limites linguistiques et je n'étais pas encore un « vrai » adulte puisque, malgré l'âge, je n'étais pas encore marié.

Cette condition liminaire a influencé la façon graduelle dont j'ai fait l'expérience des « découvertes ethnographiques ». La connaissance des faits et la compréhension des logiques en cours dans la communauté d'accueil se sont faites de manière progressive. J'ai ainsi cru comprendre que mes interlocuteurs ont su exercer un pouvoir de contrôle sur mes recherches, non seulement pour fixer des barrières à ma curiosité, mais aussi pour orienter mes intérêts, certains ayant compris le sens de mes enquêtes.

A posteriori, l'éthique de la retenue et du respect de la pudeur a semblé utile sur le long terme : sans la construction de la confiance et de la socialisation, je n'aurais jamais pu « découvrir » ce qui constitue aujourd'hui le *corpus* de mes données

ethnographiques. Pourtant, même ces considérations ne pourront jamais légitimer une logique instrumentale, car la confiance et l'amitié dans le terrain ne se construisent pas selon une stratégie rationnelle, mais sont fonction de l'acceptation des limites que les personnes « observées » posent au regard d'un étrange(r) curieux.

La retenue observée lors du terrain ne s'explique pas seulement par le respect de la pudeur et l'intimité des personnes dont on parle, mais aussi par la sensibilité politique des sujets traités. L'enquête ethnographique touchait à des questions politiques et donc par définition délicates, comme les élections, les relations clientélistes, les représentations « populaires » de l'État et de l'élite et les relations entre les groupes sociaux et/ou « ethniques ». Les enquêtes sur les événements de 1989, lorsque les *Fulaabe* et d'autres groupes ont été victimes – ou protagonistes – de persécutions « ethniques », ont tout particulièrement constitué un terrain d'enquête peu aisément praticable. Dans ce cas aussi, la stratégie adoptée a été celle de l'attente et de la retenue associée à une prédisposition positive à saisir la volonté ou le refus des interlocuteurs de parler de certains sujets qui ont marqué et continuent de marquer les mémoires et les esprits. Ces soucis à propos du traitement des questions politiquement sensibles avec mes interlocuteurs se recoupaient bien évidemment avec la particularité du contexte politique dans lequel ces enquêtes devaient être menées²³, ce qui explique peut-être en partie pourquoi l'acceptation de mon travail par les autorités mauritaniennes n'a pas été facile à obtenir (AGIER, 1997)²⁴.

Effets de retour

Une fois revenu définitivement du terrain, j'ai entamé l'écriture de la thèse en essayant d'être cohérent avec la démarche adoptée au cours du séjour en Mauritanie et parmi les *Fulaabe* à propos de la sensibilité éthique et politique de l'objet d'étude. Cela a exigé quelques précautions dans les choix des thèmes traités et des techniques de l'écriture. Par exemple, pour ce qui est des sujets traités, j'ai finalement choisi de ne pas

²³ En Mauritanie, certains chercheurs ont déjà été interdits du territoire pour avoir choisi de travailler sur ces mêmes questions.

²⁴ Dès le début, j'éprouvais des difficultés à obtenir une autorisation de recherche de la part d'une institution scientifique mauritanienne, au point qu'aucune n'avait accepté d'autoriser ma recherche sous sa responsabilité. En particulier, l'Université de Nouakchott n'a jamais répondu à mes sollicitations. Un papier de l'Institut Mauritanien de Recherche Scientifique (IMRS) se limitait à reconnaître mon activité de recherche en Mauritanie, ce qui m'a au moins facilité l'obtention d'un permis de séjour délivré par le Ministère de l'Intérieur qui me reconnaissait alors le statut de chercheur.

traiter de la famille dans laquelle j'avais été intégré, alors même que l'étude de la trajectoire de cette famille offrait une vaste et stimulante réflexion sur l'État (MALIKI BONFIGLIOLI, 1988; DACHER, 2005; GIBLIN, 2005). Pour ce qui est des techniques de l'écriture, l'anonymat ou l'attribution de noms inventés pour les personnes et les villages a semblé la solution la plus simple et la plus efficace, exception faite pour les personnages publics ou pour les personnes qui ont explicitement autorisé que je les appelle par leur vrai nom.

En progressant dans la rédaction, je me suis retrouvé dans une situation dans laquelle je n'étais nullement préparé du point de vue « épistémologique ». Les relations avec les « enquêtés » se sont prolongées au nom de l'amitié et de l'intimité qui désormais nous unissait, malgré la distance géographique. L'un des effets concrets de la globalisation et de la diffusion des moyens de communication a été l'effacement des barrières qui, il n'y a pas aussi longtemps, faisait du terrain une expérience lointaine et exotique. Certains m'ont ainsi demandé où j'en étais dans la rédaction, revendiquant gentiment le droit à la lecture de la thèse dont ils étaient les protagonistes. Cela a posé avec plus de force encore la question de la responsabilité de l'ethnographe devant les « objets » de son analyse, de façon bien plus concrète que le problème de l'autorité ethnographique comme forme de domination sur l'*autre* : l'*autre* est là, prêt à lire et à juger (BRETTEL, 1993). Non sans peur et anxiété, j'ai envoyé la thèse en Mauritanie et je l'ai montré à un membre de la famille qui se trouve en France. Les réactions m'ont encore une fois surpris.

La première réaction est celle d'un jeune intellectuel *pulaajo* de Nouakchott qui a affirmé :

« je n'ai rien lu que je n'ai pas vu dans ma société » (*appel téléphonique Paris-Nouakchott, septembre 2007*).

Ce propos m'a immédiatement réconforté, mais peu après je me suis demandé si une étude ethnographique devait correspondre forcément à l'idée que les « observés » eux-mêmes se font de leur société. La même personne a cependant exprimé ses critiques non pas envers le *contenu* ethnographique du texte, mais envers les analyses et interprétations qui en ont été faites, surtout à propos du concept de « marginalité » qui semblerait aller à l'encontre de leur honneur :

« Souvent les gens pensent qu'être des nomades, c'est pas bon. En réalité on n'était pas des marginaux, puisque pour nous c'était bien comme ça. Au contraire, on en est très fiers » (*appel téléphonique Paris-Nouakchott, septembre 2007*).

Ces remarques ne m'ont pas poussé à modifier mes propos, persuadé que l'« anthropologie collaborative » n'aurait pas effacé le problème de l'autorité-dominance de l'ethnographe, ni résolu le problème inextricable de la relativité de la description²⁵. Cependant, les critiques m'ont poussé à être plus clair dans la définition de concepts qui pourraient toucher à la sensibilité du lecteur concerné en première personne, puisque la description de la pauvreté, de l'exclusion et de la marginalité avec un langage et une perspective misérabilistes, était susceptible de porter atteinte à sa dignité²⁶. Un autre interlocuteur m'a ensuite rassuré, laissant entendre que le lecteur *pulaajo* pouvait trouver dans ma thèse quelque chose *de plus* que la simple description d'une société et d'une histoire qu'ils connaissaient déjà :

« ce qui est intéressant pour nous, c'est d'avoir quelqu'un d'extérieur qui nous dit comment il voit notre société et son histoire. Par exemple, nous sommes content de connaître l'histoire de la migration des *Fulaabe* depuis le Sénégal, ce que nos griots aussi essayent de faire. En plus, un regard extérieur nous aide à nous rendre compte de choses que pour nous sembleraient être évidentes et aller de soi » (*Une immigrée pulaajo, Ville française, décembre 2007*).

²⁵ Bien évidemment, l'ethnographie est le produit d'une médiation des savoirs et d'un processus dialogique entre l'ethnographe et les personnes qui constituent les « observés ». Sur le terrain en particulier, durant la période passée en « immersion ethnographique » avec la famille d'accueil et dans leurs villages, j'ai été accompagné par un membre de la famille qui a travaillé en tant qu'interprète, avec qui j'ai donc discuté de toutes mes « découvertes » scientifiques. Les effets de retour et les échos de réaction suite à la lecture du texte m'ont imposé une autre forme de médiation que j'ai essayé d'explicitier dans le texte, dans le sens envisagé par James Clifford (1983, p.138 et ss.). Pourtant, je ne voulais pas me cacher derrière l'idée d'une « collaboration » pour donner plus de légitimité et crédibilité au texte ethnographique, acceptant la responsabilité consciente de sa relativité et du maintien d'une autorité incontournable de l'auteur.

²⁶ Bien évidemment, l'intention de la thèse n'est pas de critiquer les *Fulaabe* ou d'autres Mauritaniens en les définissant « marginaux ». Malheureusement, mon étude semble rentrer en contradiction avec le jugement qu'ils portent sur leur histoire. Mon approche m'a conduit à l'analyse de leur trajectoire historique dans leur relation avec l'État mauritanien. Par rapport à cette histoire, il ne peuvent qu'apparaître marginaux, voire victimes. Mais pour eux, leur histoire n'est pas faite que de marginalité : ils ont toujours été maîtres de leur histoire.

Ces derniers propos semblent donner une certaine légitimité à la démarche anthropologique dans sa posture de « regard décentré », mais posent le problème de l'interprétation essentialiste, puis de l'utilisation politique que les « observés » pourraient éventuellement faire du contenu de l'ethnographie. D'ailleurs, mes scrupules à l'égard de « ma » famille et des *Fulaabe* en général à propos de l'illégitimité de la prise de parole de l'ethnographe se sont dissipés lorsqu'on m'a dit, au cours d'un échange téléphonique :

« Ne t'inquiètes pas pour ce que tu fais. Nous sommes contents parce que c'est la première fois qu'un anthropologue s'intéresse à nous. Finalement nous pourrions être connus par un public plus vaste et faire savoir enfin quelle est notre histoire et quels sont nos problèmes. Enfin, il y a des choses sur ce pays que personne n'a le courage de dire. Il faut commencer à le faire » (*appel téléphonique Paris-Nouakchott, septembre 2007*).

Ces mots me rassuraient dans ma légitimité d'ethnographe vis à vis des interlocuteurs, mais ils ne m'imposaient pas moins une réflexion sur la fonction politique de l'ethnographie.

Responsabilité scientifique, Engagement humain

Durant toute la période du terrain, mon souci principal a été celui de la légitimité de mon ethnographie et du rapport de domination entre l'ethnographe et ses « enquêtés » qui lui était possiblement sous-jacent, souci alimenté scientifiquement par la critique postmoderne et moralement par la relation directe et humaine que j'entretenais avec « ces gens ». Maintenant, après avoir reçu leur avis sur une version incomplète de la thèse, je me retrouve non seulement légitimé, mais même investi d'un rôle actif, éventuellement de porte-parole du groupe. La tentation d'assumer consciemment la perspective de l'anthropologie d'urgence (*urgent anthropology*) a été forte. Car « l'objet » du travail ethnographique semblait se prêter à ce type d'approche, ne serait-ce que pour le manque presque total d'ethnographie sur les *Fulaabe*. De sorte que les *Fulaabe* pouvaient parfaitement constituer un exemple emblématique de « peuple indigène » en voie de *disparition*, de ces « misérables déracinés » dont parle

Lévi-Strauss (LÉVI-STRAUSS, 1955, p.37). En tant que groupe d'origine pastorale et nomade, n'ont-ils pas réussi à résister à une « modernité » agressive jusqu'à une époque récente, lorsque la crise climatique a éliminé les conditions structurelles de leur « survie » et l'avancement de l'État ne les a-t-il pas poussés aux marges d'un système dont ils se défiaient. Le risque serait alors de faire de l'ethnographie une simple opération de préservation d'une culture qui est destinée à disparaître (GEERTZ, 1973), ou pire, une « illusion de ce qui n'existe plus et qui devrait être encore » (LÉVI-STRAUSS, 1955, p.36), comme une forme d'appel en la faveur des « peuples indigènes » contre la barbarie de la civilisation.

En dépit des critiques à l'exotisme de l'anthropologie (AFFERGAN, 1987; BENSA, 2006), la question des « peuples indigènes » - ou « autochtones » selon un lexique cher à la francophonie – n'a pas perdu de son actualité. Partout dans le monde, la lutte contre les effets néfastes de la globalisation – en tant que « dernier stade » du capitalisme et/ou de la modernité – s'exprime aussi par les appels à la défense des communautés locales et « indigènes ». L'adoption de la *Déclaration sur les Droits des Peuples Indigènes* par l'Assemblée Générale des Nations Unies en septembre 2007 atteste de l'importance que la question revêt aujourd'hui. Peter Geschiere a profondément critiqué cette défense de l'autochtonie ou de l'indigénisme (GESCHIERE, à paraître). Selon l'anthropologue néerlandais, la revendication et puis la reconnaissance de droits *ad ethnos* sont inhérents au même processus de globalisation duquel les peuples autochtones devraient être protégés. De fait, c'est l'idéologie néo-libérale du contournement de l'État (*by-passing the state*) et ses appuis à la décentralisation et au développement local qui produisent des formes de localisme, associées à des nouvelles manifestations de l'appartenance identitaire et de l'authenticité culturelle. Ce repli sur le localisme inhérent à la globalisation (APPADURAI, 1996; MEYER et GESCHIERE, 1999; GESCHIERE et NYAMNJOH, 2000), contient un potentiel de violence dans la mesure où il pose indéfiniment la question des frontières entre l'indigène et l'allogène, l'autochtone et l'allochtone. Contre toute essentialisation et manipulation des identités, l'anthropologue doit apporter sans cesse sa contribution à leur déconstruction. Mais est-ce que le rôle de l'intellectuel doit s'arrêter à la deconstruction des mots et des formes de la revendication identitaire, l'obligeant ainsi à éviter toute prise de position politique ? Comment se situer *éthiquement* et *politiquement*, une fois le travail de déconstruction fait, devant la manifestation d'une domination ou d'un tort subi (GLEDHILL, 2000) ?

L'anthropologie n'a pas trouvé de réponses définitives aux dilemmes entre être – selon les catégories gramsciennes - un « intellectuel traditionnel » retranché dans son savoir *pur* ou être un « intellectuel organique » actif dans le débat et l'action politique dans la société (GRAMSCI, 1966). Depuis l'autocritique de l'ethnographie et de l'anthropologie comme forme de domination, la recherche semble s'être généralement orientée vers le *désengagement* de tout compromis avec les activités pratiques et politiques. D'abord, on a critiqué son implication dans la domination coloniale (ASAD, 1973) ; puis on a décelé dans l'anthropologie appliquée et du développement une forme de participation à la domination postcoloniale (ESCOBAR, 1995). Aujourd'hui, finalement, l'American Anthropological Association s'oppose aux anthropologues « embarqués » - *embedded anthropologists* ou *Human Terrain Teams* (HTT) - dans les opérations contre-insurrectionnelles (*counter-insurgency*) de l'armée américaine en Iraq, qui ont visiblement résolu le dilemme – pour le dire de façon abrupte – en s'engageant à côté du « dominant »²⁷. Mais le refus d'engagements pratiques et politiques qui pourraient être associés à des formes de domination et d'injustice ne doit pas exclure toute possibilité d'engagement de l'anthropologue. Car la réflexion est peut-être encore victime d'un vestige de positivisme ou de la désillusion du radicalisme qui laisse à penser que l'engagement intellectuel (et par extension la « politique ») est indissociablement liée à la manipulation de la « vérité ».

Au cours de mon expérience de terrain, j'ai cru possible de concevoir l'objectivité scientifique (dans le sens d'impartialité plutôt que de vérité absolue) et l'engagement politique comme deux postures qui peuvent coexister sans que l'une puisse empiéter sur l'autre. Si l'on en revient à la question de la posture intellectuelle assumée lors du terrain, une anthropologie des marges et de la marginalité politique ne peut pas masquer la volonté de dénoncer les formes de la marginalisation et de la domination - sans pour cela renoncer à tenter d'apporter sur ces phénomènes un regard scientifique – du moment où les terrains ethnographiques se transforment « from spatial sites to political locations » (GUPTA et FERGUSON, 1997, p.35). Si l'on considère la dénonciation de l'injustice et la défense des droits de citoyenneté comme un biais pour l'objectivité scientifique, j'en assume donc complètement la responsabilité.

²⁷ <http://aaanewsinfo.blogspot.com>. Résolution de l'American Anthropological Association du 31 octobre 2007.

PREMIÈRE PARTIE

DE LA

MARGINALITÉ

HISTORIQUE

FULAABE

FRONTIÈRES DE L'HISTOIRE,
HISTOIRES DE FRONTIÈRE

INTRODUCTION À LA PREMIÈRE PARTIE

Les *Fulaabe* se caractérisent historiquement par leur marginalité récurrente par rapport à toute forme de polarisation politique. Restés en marge de la constitution des centralités politiques sahélo-soudanaises précoloniales et du processus d'islamisation de la région, les *Fulaabe* préservent leur autonomie politique tout au long de la période coloniale, jusqu'aux premières décennies de la Mauritanie comme état indépendant. Leur mode de vie pastoral et nomade leur permet de rester à l'écart de pouvoirs politiques fondés sur le contrôle de la terre et des hommes, faisant des *Fulaabe* un « groupe frontière » (KOPYTOFF, 1987a). Le groupe est éparpillé en petites communautés villageoises ; l'autorité politique est limitée au chef de village ; la structure sociale est faiblement hiérarchisée par rapport aux sociétés statutaires voisines (*Haalpulaar'en*, Soninké, Wolof) ; les activités économiques sont peu différenciées ; l'islam pénètre difficilement.

Tous ces facteurs constituent des indices de la marginalité historique de ces communautés. Il ne s'agit pas là du destin tracé d'un groupe aux marges de l'histoire, ni d'une essence ethnique qui lui aurait toujours empêché d'entrer dans la « modernité ». C'est la simple analyse historique qui nous signale la place singulière que ce groupe recouvre dans le panorama historique de la région, en tant que « groupe frontière ».

La trajectoire périphérique des *Fulaabe* apparaît comme un angle de vue privilégié afin de déceler les logiques et les processus qui se mettent en œuvre avec la construction et le développement du système étatique mauritanien. Le retard d'intégration d'un groupe particulier – dans notre cas, les *Fulaabe* – au système mauritanien peut révéler d'autres dynamiques plus générales de l'État et des ses significations. À ce propos, il est indispensable de retracer cette trajectoire historique périphérique et la mettre en parallèle avec la trajectoire de l'État mauritanien, depuis ses fondements précoloniaux et coloniaux. Cela nous permettra plus tard non seulement de comprendre les continuités culturelles et sociales des *Fulaabe* entre le pré et le post-colonial ; mais aussi de comprendre la qualité de leur contact avec les formes coloniales et postcoloniales d'État.

Dans cette Première partie, nous suivrons essentiellement un ordre chronologique. Dans un premier temps, nous reconstruirons la trajectoire des *Fulaabe* avant son interaction avec la trajectoire de l'État, laissé pour l'instant en arrière-plan. Dans cette phase, les deux trajectoires pourraient sembler complètement disjointes, ne serait-ce que pour une raison très simple : avant le début du XXe siècle, les *Fulaabe* n'occupaient aucun espace de ce qui allait devenir le territoire mauritanien, évoluant dans la région du Ferlo sénégalais.

La migration des *Fulaabe* vers la rive droite du fleuve Sénégal, vers les régions actuelles du Guidimakha et de l'Assaba, allait constituer la première forme de croisement de la trajectoire du groupe avec la trajectoire historique de la future Mauritanie. En traversant le fleuve Sénégal, les *Fulaabe* s'installent aux marges des espaces occupés par les groupes qui font aujourd'hui partie de la Mauritanie, dans un territoire qui est progressivement soumis, pendant la même période, à la conquête coloniale française. Dans ce cas, il s'agira d'analyser deux types inédits de relation auxquels les *Fulaabe* se trouvent confrontés : d'une part, la relation avec certains groupes sociaux qui occupent déjà la région, c'est-à-dire les *Biḍân* (ou Maures) et les *Sarakulle* (ou Soninké) ; de l'autre, la rencontre avec le système colonial.

Les *Fulaabe* représentent une sorte d'exception pour l'historiographie mauritanienne. De fait, c'est seulement au moment de leur pénétration sur la rive droite du fleuve Sénégal qu'ils sont confrontés, pour la première fois, à une partie des groupes ethniques – dont en particulier les Maures – auxquels on attribue généralement une continuité historique sur le territoire en question. Aux autres groupes de la région (*Haalpulaar'en*, Soninke, Wolof) on peut attribuer des relations séculaires avec les tribus maures du désert, relations qui ont historiquement structuré ce que David Robinson a appelé la « zone sénégal-mauritanienne » (ROBINSON, 2000). Or, les *Fulaabe* ne s'insèrent dans cette trajectoire historique régionale qu'à partir du début du XXe siècle. Cela s'avérera d'importance capitale pour notre propos, dans la mesure où l'histoire *fulaabe* ne peut pas être interpellée par les discours politiques contemporains, qui essaient d'expliquer les conflits communautaires du présent par une référence à l'histoire de longue durée des relations entre les groupes de la région.

À cette place d'exception historique, s'ajoute pour les *Fulaabe* une place de *marginalité* par rapport au pouvoir colonial. Certes, le groupe a été sujet à l'expansion et à la domination coloniale, mais celle-ci ne s'est manifestée que de façon marginale,

le pouvoir des *Tubakooɓe* (les « Français ») restant un phénomène perçu comme extérieur aux dynamiques internes de la société. De fait, les communautés nomades et pastorales profitent d'une énorme ressource politique pour conserver leur autonomie : la possibilité de fuir dans la brousse, dans un espace économiquement viable, mais pas encore atteint par un contrôle colonial concentré dans les postes administratifs.

Leur position marginale par rapport à l'État colonial et aux autres groupes sociaux de la région explique en partie le retard de l'islamisation des *Fulaaɓe*. De fait, il faudra attendre les années 1950 pour que les mouvements maraboutiques de la région touchent cette population avec l'œuvre d'islamisation de Alhaaji Mamadu Bâ qui a ouvert la société à une vraie révolution culturelle et à une forme spécifique d'entrée dans la modernité islamique.

De l'Histoire chez les Fulaaɓe

À un certain tournant de mes enquêtes de terrain, je me suis rendu compte qu'elles semblaient perdre de vue la Mauritanie et se concentrer uniquement sur le petit monde des *Fulaaɓe*. Mes questions se focalisaient sur ce groupe, sur leurs mythes d'origine, leur trajectoire historique, leur système de pouvoir, sur la sorcellerie et les relations de parenté. Cette prise de conscience suscita en moi un sentiment de malaise. Parti en Mauritanie avec les armes tranchantes de l'anthropologie critique et constructiviste, je me retrouvais à inscrire les *Fulaaɓe* dans la catégorie fonctionnaliste des sociétés sans État, des sociétés acéphales et segmentaires inspirées par l'ouvrage pionnier d'*African Political Systems* (EVANS-PRITCHARD et al., 1940). Tout semblait le suggérer : aucune soumission tout au long de leur histoire à un pouvoir centralisé ; une structure segmentaire organisée en lignages maximaux, majeurs et mineurs ; une prééminence des relations de parenté dans la définition de l'organisation sociale, politique et économique ; une articulation villageoise en petites communautés ; une activité économique primaire, basée sur le pastoralisme ; un imaginaire sorcier freinant l'introduction de *la* religion.

Construisant cette image de société isolée et politiquement décentralisée, j'ai eu l'impression durant quelques semaines de faire – ou de tenter de faire – une ethnographie des années 1940, alors que depuis les années 1960 l'anthropologie africaniste s'opposait à tout préjugé primitiviste, tribaliste et fonctionnaliste,

s'intéressant à l'historicité des sociétés africaines, dont l'État précolonial était le signe le plus révélateur. Qu'il soit « traditionnel » (BALANDIER, 1967) ou « segmentaire » (SOUTHALL, 1974), l'État précolonial africain démontrait enfin sa nature historique : l'État était la manifestation d'une dynamique politique ; celle-ci l'expression d'un processus historique (GLUCKMAN, 1963).

Le même malaise s'est réaffirmé lorsqu'il s'est agi de se confronter à la littérature ethnographique sur la Mauritanie et les Peuls en général. L'historiographie de l'Afrique Occidentale reconnaît en effet à la plupart des populations de l'aire sénégalomauritanienne un héritage historique « étatique » : le Cayor et le Jolof pour les Wolofs (SEARING, 1988), le Tekrur et le Fuuta Tooro pour les *Haalpulaar'en* et le premier État sub-saharien (Ghana) pour les Soninkés. Les Maures eux-mêmes, contre toute logique déterministe d'un milieu désertique et largement dépeuplé, avaient réussi à créer des « Émirats » polarisés de type segmentaire et une structure sociale hautement hiérarchisée (STEWART et STEWART, 1973; BONTE, 1981, 1998a).

En ce qui concerne les études ethnographiques sur les Peuls, l'anthropologie et l'histoire ont complètement déconstruit l'idée d'une association implicite entre l'être Peul et une organisation politique acéphale. L'étude des expériences historiques des centralisations politiques fondées par les sociétés peules – par exemple, le Fuuta Jallon et le Fuuta Tooro – a démonté le préjugé des ethnographies coloniales d'une relation directe entre le *nomadisme consubstantiel* aux Peuls et leur *esprit anarchique* (BOTTE et SCHMITZ, 1994b; BOTTE et al., 1999). À mes yeux, alors, les *Fulaabe* semblaient, pour un instant, correspondre parfaitement à l'idée un peu mythifiée et mystifiée de « Peuls purs » telle qu'on la trouve dans l'anthropologie coloniale : les *Fulaabe* constituaient une population qui, du point de vue historique, était restées aux marges des centralisations politiques, de la vague d'islamisation et donc de la complexité des structures statutaires.

La poursuite de l'enquête de terrain a cependant permis de dissiper le malaise. Avec l'évolution des enquêtes, le cadre qui se dessinait dans mes carnets n'était plus aussi cohérent. Les récits se montraient contradictoires, les expériences différentes selon les groupes. Les règles matrimoniales et les relations de parenté n'apparaissaient plus immuables. Et surtout, la trajectoire historique des *Fulaabe* n'était plus en dehors de l'histoire : dans les récits historiques, les migrations, l'islamisation et les relations avec les autres groupes se révélèrent être des facteurs décisifs venant bouleverser la société

fulaabe. Cela m'a permis de changer de perspective. Plutôt que poursuivre l'objectif de reconstituer les règles de la *segmentarité* chère au fonctionnalisme, j'ai essayé de comprendre comment la trajectoire des *Fulaabe* s'est articulée, au fil du temps, dans une condition de *marginalité historique*, c'est-à-dire dans une condition d'autonomie relative par rapport aux formes historiques de centralisation politique. De ce fait, il s'est agi d'interpréter les caractéristiques de cette société non pas comme des logiques intrinsèques, mais comme le résultat des dynamiques d'interaction des communautés avec le contexte plus vaste des entités politiques des groupes ethniques voisins.

Les *Fulaabe* ne sont pas restés aux marges de l'histoire. Ils ont plutôt évolué dans un espace interstitiel, aux marges de centralisations politiques régionales, en gardant avec celles-ci une relation à la fois d'autonomie et de dépendance. Les *Fulaabe* s'accordent fort mal avec l'opposition canonique entre « sociétés historiques » et « peuples sans histoire » (WOLF, 1982). En revanche, ils s'inscrivent plutôt dans le *continuum* politique qui lie les pôles de centralisation des pouvoirs d'une part aux marges spatiales et politiques du contrôle étatique de l'autre :

« L'histoire ne doit pas être envisagée comme un processus tendant vers l'émergence de l'État et du capitalisme, mais comme une « pompe » qui, de manière simultanée, aspire et centralise politiquement, c'est-à-dire édifie des États et refoule, satellise des sociétés segmentaires vers la périphérie » (AMSELLE, 1990, p.107).

Le glissement épistémologique allant d'une catégorie descriptive de « société segmentaire » à une notion opérative de *marginalité* ne débarrasse pas l'ethnographie des problèmes d'ordre historiographique. La marginalité spatiale et politique des *Fulaabe* signifie aussi une distance de cette société des instruments de production objectivant la mémoire historique – dont d'abord l'écriture – susceptibles de devenir source pour l'historien. Les limites d'ordre historiographique ne nous autorisent que la reconstruction d'une histoire *fulaabe* sous l'angle d'une « histoire résiduelle » par rapport aux histoires connues des autres, à ceux qui ont produit des polarités historiques fortes et qui ont laissé des traces visibles de leur histoire. Bien que nous soyons convaincu que, comme toute autre « ethnie », les *Fulaabe* « ont une histoire » (CHRÉTIEN et PRUNIER, 1989), on s'est gardé de toute tentative de reconstruction chronologique datée de leur trajectoire, en nous limitant à signaler leur marginalité historique par rapport aux histoires connues des autres.

La conscience des limites historiographiques ne nous a pas empêché d'investiguer dans la mémoire historique des *Fulaabe* à travers leurs récits oraux contemporains. L'attribution d'une dignité scientifique à l'imaginaire historique des populations concernées a permis de prendre en considération la tradition orale en tant qu'histoire (VANSINA, 1985) :

« Aucune ethnographie ne peut avoir l'espoir de pénétrer au-delà des couches superficielles de la vie quotidienne ou de s'immerger dans ses formes invisibles sans être inspirée par une imagination historique, l'imagination commune à ceux qui font l'histoire et à ceux qui l'écrivent » (BELLAGAMBA, 2002, p.9)²⁸.

Les récits oraux ont la qualité à la fois de représenter une vision « émiqne » de l'histoire et de constituer des sources à interpréter pour la compréhension des changements politiques, sociaux et culturels. Les temporalités du mythe et de l'histoire se croisent, rendant superfétatoire toute volonté de faire un clair départ entre *réalité* et *fiction*.

Les récits que nous avons recueillis se réfèrent à une histoire qui se perd dans la nuit des temps et qui ne peut avoir que des références mythiques, dans un temps qui devient tout simplement *hanki* - un terme qui exprime ensemble le passé, l'avant, l'hier²⁹. L'histoire qu'on raconte est « l'histoire des années indénombrables » (*duubi lim-limbi*) (BOLLEN, non publié). Le temps historique des récits n'est pas rythmé par une succession chronologique d'événements, mais par une évolution cyclique qui suit les phases de l'année pastorale : l'« an » est indiqué avec le terme *ndungu* (pl. *duubi*), la « saison des pluies ». Ainsi, mes sollicitations pour déterminer une date précise d'un événement, d'une migration ou d'une origine recevait souvent la réponse : « je ne peux pas dire, je n'étais pas encore né ».

Pourtant, la mémoire historique s'écarte parfois du tracé cyclique des rythmes saisonniers. Elle a su conserver une trace des événements qui ont impliqué un changement radical, une migration, une sécheresse, l'arrivée de l'État. Le passage entre un passé mythifié et un présent où tout semble avoir changé sous l'impact de la *modernité* – ainsi appellent-ils l'époque du changement – semble coïncider avec le

²⁸ Sur la relation entre ethnographie et imagination historique, voir l'ouvrage de John et Jean Comaroff (1992).

²⁹ Depuis leur islamisation dans les années 1940, les *fulaabe* ont intégré dans leur vocabulaire le terme arabe de *taarika* pour exprimer leur propre histoire (*taarika fulaabe*).

temps vécu par les mêmes interlocuteurs. Plus le temps du récit se rapproche de l'histoire vécue des interlocuteurs, plus l'histoire racontée se fait historiographie.

C'est dans cette perspective que nous pouvons réévaluer la littérature anthropologique qui a essayé de reconstruire l'histoire des *Fulaabe*. Il s'agit, d'une part, d'une littérature « grise » écrite par des *Fulaabe* scolarisés à la recherche de « leur » identité et origine (BÂ, 1990, 1993a, 1997) ; de l'autre, d'une littérature scientifique soucieuse de décrire l'organisation sociale du groupe et de ranger les *Fulaabe* dans la généalogie universelle des sociétés (DUPIRE, 1970; HERVOUËT, 1975; BÂ, 1977). Ces ouvrages s'avèrent intéressants d'une part pour ce qu'ils disent et expliquent sur le monde *fulaabe* ; mais surtout, pour les visions « émiques » recueillies auprès de ces *Fulaabe* qui ont vécu en première personne les changements de leur société au XXe siècle.

Dans les récits recueillis, la fracture entre le passé et le présent, le *hanki* et le *jooni*, se situe dans un temps relativement récent, entre l'islamisation des années 1950 et l'intégration au système étatique mauritanien des années 1970, et se superpose au temps vécu des dépositaires « officiels » de l'histoire du groupe, des vieux griots et des vieux nobles.

La *fracture coloniale* comme bouleversement radical des structures sociales ne s'est pas produite pour ce groupe, restant plutôt un facteur de transformation lent et graduel, un pouvoir extérieur et menaçant qui ne suscitait que des changements partiels. Ce que Jean-Pierre Dozon a appelé le « référent précolonial » pour les sociétés bouleversées par l'arrivée du régime colonial (DOZON, 1985) se transforme ici en une notion émique de *passé* dont les mêmes interlocuteurs semblent avoir fait l'expérience, dans un temps *avant* l'État, avant la sécheresse, avant l'islamisation, avant la ville. De fait, la trajectoire historique *fulaabe* a été marginale par rapport non seulement aux polarisations politiques précoloniales, mais aussi par rapport à l'islamisation, à la colonisation française et à la construction de l'État mauritanien jusqu'en époque récente, ce qui fait de cette *marginalité* une condition historique.

CHAPITRE 1

LES FULAABE « PRÉ-MAURITANIENS »

En cherchant dans mes notes de terrain des données susceptibles de constituer le début de mon analyse, je n'ai pu que m'arrêter sur ce qui semble le plus simple et le plus logique : l'origine du groupe. J'ai retrouvé un passage où je demande à Cambel, le griot³⁰ de ma concession nouakchottoise, de me raconter l'origine des Peuls :

« Au début, il y avait trois enfants : Dikko *labbo*, Samba *gaynaako* et Demba *bambaadfo*... » (le bûcheron, l'éleveur et le griot). (*Cambel Bâ, Nouakchott, avril 2006*)³¹.

C'est le commencement, le début de l'histoire, et tout ce qui arrive dans l'évolution des *Fulbe* tirerait son origine de cette filiation tripartite. Le griot évoque trois frères : l'anthropologue pose alors des questions sur leurs parents, sur qu'il y avait avant le début³². Quand l'ethnologue enquête sur les origines, il se fait inquisiteur. Il veut en savoir plus sur le début de l'histoire et il s'appuie pour cela sur les armes de la logique et du rationalisme. Cambel me répond en reprenant la même narration : il n'y a que ces trois frères à l'origine. Mon interprète Mamoudou est désormais habitué à mes techniques d'enquête, il saisit le fil caché de mon raisonnement et me croit insatisfait par la réponse du griot. Ma logique s'est faite provocation et avec une provocation Mamoudou me défie :

« On ne peut pas savoir le début des ethnies. Est-ce que tu connais le premier qui a parlé italien ? Pourquoi *vous* venez étudier l'histoire des Peuls alors que vous avez

³⁰ En langue *pulaar*, *bambaadfo* (pl. *wambaabe*).

³¹ Cambel est en train de paraphraser le *Fantaŋ*, le poème épique sur l'origine (NDONGO, 1986), largement diffusé parmi les griots de la région au point qu'il est devenu le récit incontournable pour l'explication de l'origine des Peuls.

³² J'ajoutais aussi, comme pour contester ce qui m'était dit, que dans d'autres récits, le même griot raconte de Ylo Yallađi comme ancêtre fondateur des *Fulbe* et des *Fulaabe*. Il s'agit du mythe du Kumeen (BÂ et DIETERLEN, 1961).

encore du travail à faire chez vous en Europe ? » (Mamoudou, Nouakchott, avril 2006)³³.

J'ai accepté cette réponse comme une leçon à la fois d'anthropologie et de déontologie. J'ai été ainsi obligé de mettre au jour mes intérêts : en tant qu'anthropologue, je ne recherchais aucune vérité historique sur le commencement, désormais convaincu *a priori* que la quête des origines n'a pas de sens dans une humanité aux « logiques métisses » (AMSELLE, 1990). Je ne ressentais aucun intérêt pour ce qui aurait pu y avoir avant le commencement des choses et des Peuls : je savais déjà que le temps du mythe est le temps d'un inexplicable qui cherche à expliquer. J'ai avoué mon double jeu : je pose des questions sur l'histoire des origines, mais sans croire *a priori* aux réponses. Le récit historique est déchu du rang de vérité à celui de mémoire individuelle, partielle, mythologique. Pourtant, ce récit nous dit quelque chose de vrai, un signe de réalité qui ne réside pas dans l'histoire racontée, mais dans la signification qu'elle a pour ceux qui y croient, pour nous les contemporains d'aujourd'hui. La mémoire de l'origine nous dit beaucoup plus sur le présent que sur le passé.

L'anthropologie et l'historiographie coloniales ont essayé de retracer les origines des « ethnies » ou des « races » pour expliquer l'état du présent. De ce fait, les administrateurs-ethnographes ont partagé beaucoup des mythologies « indigènes » dans cette « quête des origines », ne se distinguant que par la référence à un positivisme qui devait valider leur approche. Pour remonter aux origines, ethnologie coloniale et mythologie « indigène » opèrent la même confusion entre généalogie et histoire ; laquelle ne serait que la manifestation temporelle d'une humanité immuable qui se transmet de génération en génération depuis les ancêtres originaires.

En confiant aux origines la responsabilité d'expliquer l'histoire, « raison anthropologique » et « mythologie indigène » tentent de donner un ordre au monde, de lui confier une intelligibilité unitaire malgré ses apparences confuses. Toutes les thèses sur les origines des Peuls, à travers la description de leurs traits phénotypiques et de leurs traits culturels, semblent répondre à cette quête des origines. Maurice Delafosse et

³³ Mamoudou s'est toujours adressé à moi en me tutoyant. Dans ce cas, il a utilisé la forme plurielle parce qu'il ne s'adressait pas seulement à moi. Parfaitement conscient du travail anthropologique européen sur l'Afrique, il trouve illogique que ce soit des Européens qui détiennent le monopole de l'étude sur l'origine des Africains. Sur cette question, Mamoudou et moi avons eu des longs débats sur la nécessité d'un « regard éloigné » pour l'analyse anthropologique qui justifierait cette absurdité.

d'autres administrateurs-ethnographes espéraient cerner la position originaire – hamitique ou sémitique - de ce groupe dans le schéma biblique (DELAFOSSÉ, 1912; TAUXIER, 1937)³⁴. Cette perspective se mélangeait aux soucis de classement d'une « race frontière », en l'occurrence une race « rouge » entre Blancs et Noirs, un ensemble de Sahéliens vagabondant dans les interstices civilisationnels entre les hommes bleus du désert et les Noirs soudanais (BOËTSCH et FERRIÉ, 1999).

À l'époque postcoloniale, les perspectives intellectuelles afrocentristes ont voulu conférer à l'Afrique, en particulier à travers les Peuls, une place dans tous les sens « primordiale » dans le développement civilisationnel de l'humanité : pour Cheikh Anta Diop, par exemple, les Peuls ne seraient que les Egyptiens des Pharaons (DIOP, 1979; LAM, 1993). Mais l'anthropologie sociale, en l'occurrence dans son courant fonctionnaliste, a repris la confusion entre généalogie et histoire : de fait, l'approche fonctionnaliste interprète l'histoire des sociétés acéphales comme une succession mécanique et invariable de segmentations lignagères à partir d'un groupe originaire unitaire.

En analysant un article de Robin Horton d'orientation fonctionnaliste (HORTON, 1971), Jean-Pierre Dozon (1985) remarque l'embarras de l'auteur devant les contradictions manifestées par les récits historiques « indigènes » :

« À s'en tenir, comme il le fait, au schème généalogique, on ne peut que suivre le cercle infranchissable, l'éternel retour du lignage et du segment et admettre que seul le mythe livre un sens au commencement de ces sociétés [...] Tenté par la recherche historique sur son propre terrain, il n'a recueilli que des récits contradictoires du peuplement et de la formation des groupes sociaux. Gêné, semble-t-il, par leur non-concordance, il en conclut que ces récits n'ont eux-mêmes guère d'intérêt aussi longtemps que d'autres disciplines, notamment la linguistique et l'archéologie, n'auront pas fourni des points de repère plus solides » (DOZON, 1985, p.74).

La critique épistémologique de la quête des origines n'est pas à confondre avec un excès relativiste sur l'impossibilité de cerner des vérités de l'histoire. Elle indique tout simplement que

³⁴ Pour une critique de ces théories coloniales, voir les ouvrages d'Amselle et Sibeud (1998) et de Botte et Schmitz (1994a).

« les divers groupes sociaux (lignage, village, tribu) ne sont pas la réalisation de ce qui était en germe dans la personne d'ancêtres fondateurs, mais le résultat de processus d'occupation territoriale et de pratiques locales d'accueil et d'incorporation » (DOZON, 1985, p.75).

Toute reconstruction de l'origine des *Fulaabe* (*lasli fulaabe*) ne peut se fonder que sur des références relevant plus d'une mythologie que d'une histoire orale proprement parlant ou des hypothèses généalogiques difficilement vérifiables. Notre propos est loin de vouloir retracer le vrai parcours historique des *Fulaabe*. Une telle tentative présumerait une stabilité du groupe sur le plan de la descendance et une même « culture » : comme si, depuis l'origine, les *Fulaabe* se seraient limités à se reproduire et à se déplacer, en gardant une même unité généalogique et une même identité. Dans un deuxième temps, nous essayerons de montrer comment on peut imaginer la dynamique de mélange des groupes se reconnaissant sous l'appellation « *Fulaabe* » à travers l'analyse de leur fractionnement lignager. Cette analyse devrait ainsi permettre de comprendre en partie comment les généalogiques et les récits sur les origines ont été réélaborés.

1.1 L'origine des *Fulaabe*. Mythe et histoire

Au Commencement de l'Ethnos ou de l'Ethnographie ?

Lors des enquêtes de terrain, la question des origines constituait un *leitmotiv* des conversations. Cela s'expliquait par des raisons très pratiques. Afin de justifier ma présence et ma curiosité, je ne pouvais pas déclarer m'intéresser à l' « ethnographie ». Une perspective d'enquête historique se justifiait mieux, puisque certains concepts comme celui d' « origine » (*lasli*) étaient immédiatement entendus. D'autre part, lorsque je tentais de varier les sujets de conversation, introduisant des questions sur les « coutumes » ou « traditions » (*adaaji*), les réponses débutaient toujours par une référence au passé mythique. Pour mes interlocuteurs, on ne pouvait trouver les explications à l'ordre de l'histoire que dans une temporalité indéfinie, la temporalité du mythe.

Bien souvent, mes interlocuteurs ont refusé de répondre à des questions concernant l'histoire et les origines, proposant de m'adresser plutôt aux « experts » en la matière. Les griots représentent, certainement, la catégorie la plus indiquée à raconter l'histoire et expliquer les origines : ils ont fait de ce rôle leur profession et des généalogies et du mythe leur objet de travail.

Pourtant, une fois à Nouakchott, un ami m'a suggéré de ne pas solliciter un griot pour connaître l'histoire des *Fulaabe*. Il m'a invité à rencontrer plutôt un « intellectuel » :

« Pour savoir ces choses, attends d'aller au village. Là-bas, tu rencontreras mon cousin qui connaît bien les origines des Peuls. Il a fait son mémoire sur ça à l'université » (*Samba, Nouakchott, février 2006*).

Ainsi, au village, je retrouve Brahim, un jeune enseignant *fulaabe* récemment diplômé de l'université de Nouakchott. Brahim est un noble (*dimo*) et non un griot. Il a

tenté de reconstruire l'histoire des origines dans son mémoire de maîtrise en philosophie³⁵. Il nous l'a résumée avec un récit que nous transcrivons comme suit :

L'ancêtre de tous les *Fulaabe* serait un certain Ylo Yallaḍi (Jaaŕe Sadiga Sam Boḍewal Makama), prototype du vrai *pullo* pour son immense richesse en bétail, le premier à « en avoir avec des cornes »³⁶, d'où l'adage « si tu as Ylo comme ancêtre, tu meurs avec des vaches ». Ylo serait originaire de l'Haayre Ngaal (Assaba)³⁷, plus ou moins la même région où se trouvent les *Fulaabe* aujourd'hui. Ylo avait des relations étroites avec la tribu maure des *Oulad M'bareck*, parmi les premières tribus hilaliennes à arriver dans la région au XVIe siècle.

Ce récit est tout à fait cohérent avec les traditions mythologiques évoquées par les griots. De fait, Brahim s'est largement inspiré pour son étude des récits des griots. Mais il a aussi puisé dans une vaste littérature savante qui atteste de la diffusion du mythe de Ylo comme ancêtre des Peuls dans toute l'Afrique Occidentale (BÂ et DIETERLEN, 1961; DUPIRE, 1970)³⁸. Tous ces récits coïncident, y compris à propos des indications géographiques sur la localisation de ce personnage et de toute sa descendance peule, faisant référence à la région de l'*Haayre Ngaal*, actuellement appelée Assaba³⁹ (cf. CARTE 2).

³⁵ Brahim Bâ, Bilajmil, Avril 2006. Cet interlocuteur a reconstruit la figure des Ylo dans les imaginaires généalogiques des *Fulaabe* dans un mémoire de maîtrise à l'Université de Nouakchott (BÂ, 2003).

³⁶ Les *Fulaabe* reconnaissent les bovidés avec des longues cornes comme le bétail propre aux *Fulbe*.

³⁷ Terme *pulaar* pour indiquer le massif connu par convention avec son nom *hassâniyya* de « Assaba », qui donne d'ailleurs le nom à la région limitrophe au nord. La même montagne a aussi donné le nom, d'origine soninké, à la région du Guidimakha. Selon la tradition orale *sarakulle*, l'ancêtre de tous les Soninkés fut Makha Malk Soumare qui s'implanta dans ce massif, d'où son nom *guide Makha*, « la montagne de Makha ». Le même massif a donc donné le nom à deux régions différentes, en employant deux origines linguistiques différentes.

³⁸ Amadou Hampâté Bâ et Germaine Dieterlen affirment que Ylo est considéré par tous les Peuls sénégalais comme leur ancêtre (BÂ et DIETERLEN, 1961, p.28). Marguerite Dupire l'a repéré chez les récits des *Jengelbe* du Djolof (DUPIRE, 1970, p.346). D'autres (KANE, 2004, p.97) le signalent dans les traditions orales du Fuuta Jallon et des *Raayabe* de la vallée du fleuve Sénégal. La même diffusion vaudrait pour ceux qui sont considérés les ancêtres de Ylo, à s'en tenir à ses noms patronymiques (Jaaŕe Sadiga Sam Boḍewal Makama) : la majorité des *Fulbe* se déclarent issus de Jaaŕe Sadiga (KANE, 2004, p.97). Boḍewal Makama est réputé l'aïeul des *Fulbe jaawbe* et *sayboobe*, installés à l'est de l'*Haayre Ngaal* « au début de l'histoire peule » (KANE, 2004, p.89).

³⁹ L'une des multiples versions *fulaabe* sur le début de leur histoire, repérée par J.-P. Hervouët (1975, p.80), évoquerait comme lieu d'origine la zone de Jaby Jarra, vaguement localisée entre l'Assaba et le Macina. L'indication géographique se réfère très probablement au royaume de Jaara de la dynastie des Jawara qui se serait imposée au début du XVIe siècle, mais qui serait vite tombée sous la domination de la tribu maure des *Oulad M'barek*, alliés aux populations de la région (DIAWARA, 1990). Une similitude intéressante est exprimée par les sources orales des *Raayabe* qui se définissent originaires de Jaara « où serait enterré Ilo Yaladi » (KANE, 2004, p.97). Cette référence a un espace aujourd'hui

La diffusion du mythe et la coïncidence des récits sembleraient alors témoigner de l'authenticité de l'histoire de Ylo et de l'origine peule, élevant ainsi la tradition orale au rang d'historiographie : tous les groupes *fulbe* de l'Afrique occidentale seraient apparentés généalogiquement, puisqu'ils ont un ancêtre en commun qui vécut dans une région de la Mauritanie actuelle.

Les temporalités historiques se mélangent aux rythmes déphasés du mythe, confondant et mélangeant différentes époques historiques⁴⁰. L'analyse de ces récits mythiques nous autorise à formuler plusieurs hypothèses à propos de leur élaboration et de leur concordance autour de la figure de Ylo : la tradition orale sur cette dernière pourrait être le résultat d'un enchevêtrement de différents récits ; ou plus simplement, elle pourrait constituer le produit de d'une diffusion d'un même récit chez les différents groupes se rattachant à une idée d'origine peule.

Dans les récits historiques contemporains, l'information et le savoir rentrent dans une circularité serrée qui pourrait tendre à l'uniformisation de la mémoire historique. Dans ce sens, les griots ont toujours joué un rôle primordial, grâce à leur capacité de construction de mémoire collective, de fabrication de « communautés imaginées » ou de « invention de la tradition »⁴¹. Mais aujourd'hui, leurs fonctions sont doublées par les études savantes qui, comme dans le cas du mémoire de maîtrise de Brahim, accélèrent la circulation du savoir, avec comme effet l'emprunt et la diffusion de la tradition orale et écrite. Brahim a fait référence à l'histoire des griots, mais aussi à des ouvrages savants qui rapportent les récits d'autres griots. À leur tour, pour connaître l'histoire des origines, les griots se renseignent auprès des « intellectuels » qui ont lu ce type de livres : dans ma concession nouakchotnoise, j'ai vu circuler un texte de référence sur les « études peules » écrit par trois chercheurs du Centre d'Études Africaines de l'EHESS⁴² et j'ai entendu le griot Cambel réclamer une traduction (cf. PHOTO 12).

Avant l'intervention de la littérature ethnographique et historique sur les origines des peuples, le griot n'avait que l'instrument de la parole pour évoquer le passé.

mauritanien comme « lieu originaire » de la *fulanéité* ne manquera pas de constituer un enjeu du débat politico-scientifique dans le conflit identitaire contemporain en Mauritanie, articulé autour de la question du « premier occupant ».

⁴⁰ À titre d'exemple, certains récits sur Ylo comme ancêtre des *FulaaBe* le situent au XVI^e siècle, alors que dans d'autres cas on soutient que les *FulaaBe* étaient présent au Sénégal au XIII^e siècle.

⁴¹ Nous faisons allusions aux célèbres ouvrages de B. Anderson (1983) et E. Hobsbawm & T. Ranger (1983) sur la « production » moderne d'identité et d'histoire collective.

⁴² Il s'agissait de l'ouvrage BOTTE et al., 1999.

L'oralité rendait son discours susceptible aux failles de la mémoire et malléable selon les contingences. Avec l'introduction de nouvelles modalités de production et de diffusion du savoir sur les origines et la circularité du savoir, se produit une fixation des discours qui convergent vers des hypothèses similaires sur les origines de groupes différents. On peut alors se demander si cette fixation n'a pas approfondi, plutôt qu'éliminé, la réélaboration des discours propres à l'oralité⁴³.

Dans les récits des origines des *Fulaabe*, toute distinction se perd entre ethnogenèse *fulaabe* et ethnogenèse *fulbe*. Les récits mythiques *fulaabe* sur l'origine emploient des référents historiques partagés par la plupart des autres groupes peuls. Peut-être, est-ce là un signe d'authenticité historique. Ou bien alors, dans certains cas de construction de la mémoire historique, de façon quelque peu paradoxale, l'historiographie précéderait l'histoire et l'ethnographie précéderait l'ethnos.

Les Fulaabe depuis le sud

Lorsque les récits de mes interlocuteurs parlent des *Fulaabe* en les nommant comme tels plutôt que comme simples Peuls, le temps de la mémoire semble être défini par des références plus précises. Toutes les sources orales et écrites dont nous disposons suggèrent la provenance d'un groupe appelé « Fulaabe » depuis le sud. Les quatre hypothèses que nous avons pu repérer sur l'origine des *Fulaabe* concordent toutes sur leur origine méridionale, quoiqu'elles se basent sur des données et des interprétations différentes :

- a. Selon l'une des hypothèses sur l'étymologie de l'ethnonyme, « Fulaabe » signifierait « les Fulbe de Labé », où Labé indiquerait une région du Futa Jallon (BÂ, 1990)⁴⁴.

⁴³ Nous faisons référence au débat sur la relation entre écriture et oralité (VANSINA, 1985; GOODY, 1986; ONG, 2002) et sur l'impact des moyens de communication sur la construction de mémoire et identité (ANDERSON, 1983).

⁴⁴ Moussa M. Bâ (1990) a résumé les trois hypothèses principales sur l'étymologie de l'ethnonyme *fulaabe*. Pour la première, comme exprimé dans le texte, le terme indiquerait l'origine du groupe dans la région Labé du Futa Jallon (*fulbe labe*). Selon une deuxième hypothèse, le terme dériverait de l'expression *fulbe laabbe* (« les Peuls propres ») que d'autres populations leur auraient attribuée dans la région du Fualadugu. Selon une dernière hypothèse *fulaabe* dériverait de l'expression *fulbe fulatbe*, littéralement « les Peuls qui doublent », se référant à la façon particulière de construire des abris lors des transhumances. Ce débat a pour nous peu ou prou d'importance, exception faite pour ces deux constats : les trois hypothèses s'accordent sur l'origine de l'ethnonyme comme d'une attribution extérieure et non

- b. Restant dans le domaine linguistique, un lien avec les régions mandingues méridionales est suggéré par l’assonance de certains termes spécifiques au dialecte *fulaabe* de la langue *pulaar* avec la langue mandinka⁴⁵. Dans la même perspective, une autre hypothèse considère l’ethnonyme issu d’une composition de « Fula » (terme mandinka pour nommer les Peuls) et de la particule « *be* » indiquant génériquement « les gens ».
- c. D’une interprétation croisées des ouvrages savants sur les Peuls de la région (MARTY, 1921b; DUPIRE, 1970; KAMARA, 1998; KANE, 2004), il ressort que les *Fulaabe* constitueraient les descendants des premiers Peuls *ururbe* arrivés dans le Fuuta Jallon au début du XIV^e siècle⁴⁶.
- d. Enfin, le lien avec les espaces *Fulbe* du sud serait confirmé par les récits *fulaabe* qui attesteraient leur présence dans le *Fula Koloŋ*, entre Guinée Bissau et Casamance, en provenance du Futa Jallon (BÂ, 1997). Cette hypothèse est partagée par exemple par les interlocuteurs que Gregory Bollen (BOLLEN, non publié) a pu interviewer et dont les récits ont été ainsi retranscrits :

« The earliest point of the stories puts them in a place they called “Fula Koloŋ” which may correspond to the Fulakunda area of Senegal in the vicinity of the city of Velingara, just south of the eastern tip of the Gambia. At any rate, they dug a large well there, which gave them abundant water. One day, the son of the village chief (who was apparently not a Pulaajo, but perhaps Wolof) rode up to the well, lost control of his horse and killed a young Pulaajo girl who had come to draw water. War broke out between the villagers and the Fulaabe, but the village chief, Sayen Mati, intervened and told the villagers not to war against the Fulaabe. There was peace until a Pulaajo, Gelel Deedaali, met the chief’s son outside the village and killed him on the spot. After that, there was much fighting, and the Fulaabe left there to live in two villages: Ñaan and Uul, which faced each other across a river » (BOLLEN, non publié).

pas d’une auto-définition, alors qu’aujourd’hui l’appartenance au groupe des *Fulaabe* est consciente et revendiquée ; ces élucidations sur l’origine étymologique ne constituent pas un thème de débat populaire, étant plutôt le produit d’une réflexion philologique intellectuelle. Sur le Labé, voir P. Marty (1921) *L’islam en Guinée : Fouta-Djallon*. E.Leroux, Paris.

⁴⁵ Alice Bellagamba, Communication personnelle. L’exemple le plus éclatant serait constitué par le mot *silatigi*, le « savant en sciences occultes » : s’il a été transformé dans sa « migration » au Fuuta Tooro - véhiculé par Koli Teŋella au XVI^e siècle – dans le terme *statigi* indiquant le chef politique du « royaume » (DELAFOSSSE et al., 1913), en milieu *fulaabe* il a conservé inchangée son acception mandinka originale.

⁴⁶ Cette hypothèse est suggérée aussi par l’utilisation, lors des cérémonies, de patronymes peuls tels qu’utilisés du Fuuta Jallon, en substitution des patronymes courants dans le contexte *fulaabe*.

Les Fulaabe « obsédés » par la Sorcellerie

À cause du manque de sources historiques, certaines études ont reconstruit l'ethnogenèse *fulaabe* à travers un exercice de comparaison et association d'idées. Pour la plupart des observateurs des Peuls de la région, la similitude culturelle a toujours suggéré une correspondance d'origine. Pour M. Dupire (DUPIRE, 1970, p.265), par exemple, un « groupe primordial » *fulaabe* se serait scindé en trois, une fois le Fuuta Jallon quitté. Une partie se serait dirigée vers la moyenne vallée du fleuve Gambie, devenant le groupe des *Rooroobe*. Un deuxième groupe serait remonté vers le Saloum et le Djolof, acquérant le nom de *Haboobe*. Enfin, les *Fulaabe* proprement dits auraient migré vers le Ferlo et la Mauritanie. Ces trois groupes (*Fulaabe*, *Haboobe*, *Rooroobe*) partageraient alors la même origine. Pour formuler cette hypothèse, M. Dupire s'est appuyée sur la ressemblance culturelle entre les trois populations dont elle a été témoin direct lors de ses enquêtes dans le Sénégal Oriental. À son retour, elle écrit :

« À la fin de ce séjour j'allai (*sic*) identifier les *Rooroobe* dans la région de Tambacounda et les *Fulaabe* dans la région de Sélibaby (Mauritanie) et constatai (*sic*) qu'ils se rattachaient au rameau *Haboobe* » (DUPIRE, 1970).

Cette idée d'une origine commune de *Fulaabe* et *Haboobe* a d'autres partisans renommés (BÂ, 1977; DIALLO, 1994)⁴⁷. Yero Dooroo Diallo, l'un des plus réputés historiens des *Fulbe* de la région, insiste sur une coïncidence entre les deux groupes : le terme « *haboobe* », signifiant « les obsédés par la sorcellerie », serait l'appellation négative que les groupes locaux employaient pour nommer les *Fulaabe* lors de leur installation dans la région du Ferlo (DIALLO, 1994, p.17). Cette hypothèse d'une association étymologique entre *Fulaabe* et « sorciers » se recoupe avec l'opinion de certains griots qui soutiennent que l'ethnonyme dériverait du terme « *hulaabe* », « ceux qui sont craints par la magie ».

⁴⁷ Pour l'historien Oumar Bâ (1977), par exemple, les *Fulaabe* ne seraient que les *Haboobe* du royaume de Ñaani.

Les premières Références certaines : Ul, Ñaani et Bundu

Dans notre propos, nous accordons une importance relative aux hypothèses présentées, puisqu'elles font partie d'une historiographie qui diffère de la mémoire historique des *Fulaabe* de nos jours : aucun *pulaajo* ne revendique aujourd'hui une ascendance commune aux *Haboobe*. Nous avons ainsi recueilli les récits de certains griots et de certains nobles âgés.

Leurs récits commencent généralement par évoquer la présence *fulaabe* à Ul et Ñaani. Bien qu'appelées « grandes villes » (*teru*), ces deux entités spatiales devraient correspondre aux royaumes homonymes de la haute Casamance au XIV^e siècle⁴⁸ (cf. CARTE 3). Dans la mémoire collective, la toponymie du territoire du royaume a été mélangée avec les villes d'origine - hypothèse confortée par l'idée qu'« à l'origine », les *Fulaabe* auraient vécu dans des gros centres urbains avant de rentrer dans l'espace du pastoralisme et du nomadisme. De fait, dans les récits sur cette période, la seule référence à la vie que les *Fulaabe* auraient menée à Ul et Ñaani concerne l'installation dans des concentrations villageoises vastes et denses en opposition à la dispersion villageoise qui caractérise la structure sociale contemporaine. Une relation directe entre les *Fulaabe* et les royaumes de Ul et Ñaani est confirmée par une donnée évidente : les noms des deux segments lignagers principaux sont *Ulnaabe* et *Ñaaninkooɓe* (« ceux de Ul » et « ceux de Ñaani »). Les deux ethnonymes suggèrent de fait un lien direct entre structure lignagère et origine spatiale dans les deux royaumes. Un troisième segment lignager - les *Bundunkooɓe* (« ceux du Bundu ») - confirmerait cette correspondance entre sous-groupes et espaces géopolitiques d'origine⁴⁹.

À partir de la fuite du groupe de Ul et Ñaani vers le nord-est, l'histoire racontée demeure encore floue. L'époque de cette migration se perd dans la mémoire⁵⁰. On dit seulement que les *Fulaabe* auraient été obligés de partir à cause des attaques de

⁴⁸ Ul et Ñaani étaient dominés par des familles mandingues (respectivement, les Wáli et les Kamara) (GALLOWAY, 1975). Dans ces espaces, la présence de *Fulbe* serait attestée depuis le XIII^e siècle.

⁴⁹ Cependant, la trajectoire des *Bundunkooɓe* reste presque complètement obscure dans l'« historiographie » *pulaajo*, ce qui non seulement révèle des zones d'ombres dans la reconstruction historique du groupe, mais suggère aussi la position marginale que les *bundunkooɓe* occupent dans les autoreprésentations hégémoniques *fulaabe*. Nous reviendrons plus tard sur des différentes positions des sous-groupes, surtout sur le thème de l'opposition « sauvages/civilisés ».

⁵⁰ Yero Dooro Diallo (1994) situe historiquement ce départ entre le XIV^e et le XV^e siècle.

populations « Soso »⁵¹. Une émigration vers le nord commençait ainsi vers les espaces faiblement habités et exploités du Ferlo sénégalais et du nord Bundu.

⁵¹ Hamadi Sow, Lahraj, avril 2006.

1.2 Entre Ferlo et nord Bundu : économie et politique de frontière

Après le départ de Ul et Ñaani, les *Fulaabe* ont suivi le vaste couloir de transhumance qui part de la Haute Gambie, traverse le Ferlo sénégalais en passant à l'ouest de Tambacounda⁵² (cf. CARTE 3) . Avant la traversée du fleuve Sénégal, ils auraient évolué dans les régions du Ferlo et du nord Bundu. Dans cette région, les bergers (*aynaabe*) trouvaient non seulement un espace propice à l'économie pastorale, mais aussi un territoire partiellement insoumis à tout contrôle politique centralisé (TOURÉ et ARPAILLANGE, 1986)⁵³. Liberté de pâturage et autonomie politique constituaient deux conditions interdépendantes. La région se prêtait à une activité économique extensive comme le pastoralisme, alors que les populations d'agriculteurs se concentraient dans les zones les plus fertiles, où le contrôle foncier favorisait la territorialisation et l'expansion des pouvoirs politiques⁵⁴.

Mobilité et Pastoralisme interstitiels

Dans le Ferlo et le nord Bundu, les populations pastorales étaient en mouvement constant. La mobilité s'articulait surtout en fonction des nécessités du pastoralisme, avec des transhumances saisonnières ou des déplacements graduels des orbites de nomadisation. Seule une petite partie de *Fulbe* du Ferlo étaient complètement nomades, alors que la plupart pratiquaient un semi-nomadisme s'articulant entre le Ferlo et les régions plus humides qui l'entourent (ROBINSON, 1975). Le nomadisme « pur » était limité à cause des rudes conditions environnementales : l'exiguïté et la labilité des nappes phréatiques ne permettaient qu'à une minorité de groupes une permanence

⁵² Ce couloir de transhumance continue vers le nord, jusqu'à prendre fin dans le Guidimakha mauritanien, où les *Fulaabe* ne parviendront qu'au début du XXe siècle.

⁵³ Ces deux caractéristiques de la région du Ferlo semblent étre évoqués implicitement aussi par l'étymologie de ce toponyme. Selon C. Bâ (1986), le terme dériverait de la racine *ferlaade* qui signifie s'asseoir en tailleur, une posture qui indiquerait un sens de sécurité, auquel la région serait donc associée. Pour Christian Santoir (1979) et Bios Diallo (2004), le terme dériverait au contraire de la racine *fer* avec laquelle on construit des termes évoquant le mouvement et la migration.

⁵⁴ La relation entre contrôle foncier et agriculture d'une part et construction d'entités politiques centralisées de l'autre n'est pas directe. La composante « peule » et pastorale des pouvoirs de la région constituerait une objection incontestable pour une telle théorie « structurelle ». Pourtant, toutes les centralisations politiques limitrophes du Ferlo montrent néanmoins une corrélation étroite entre contrôle foncier et politique.

constante entre la zone interne la plus aride (*kooya*) et la zone plus humide où il est possible de pratiquer une agriculture sous-pluie (*jeeri*)⁵⁵.

Dans le Ferlo et le nord **Bundu**, le semi-nomadisme constitue la forme prévalente d'organisation économique et spatiale⁵⁶. Pendant la saison sèche⁵⁷, la majorité des éleveurs se dirigeait vers les zones les plus humides à la recherche de points d'eau. Ils rejoignaient ainsi la vallée du fleuve Sénégal au nord (*waalo*)⁵⁸ et le Sine Saloum au sud-ouest⁵⁹. Cette orientation vers les zones humides n'était jamais définitive : la pression foncière et l'humidité excessive empêchaient de s'y installer de façon stable. Les éleveurs profitaient plutôt de la zone de transition entre le *jeeri* et le *waalo* (*jeejegol*) : en saison sèche, l'installation dans cette zone permettait de pratiquer en même temps le pâturage dans la zone dunaire et l'abreuvement du bétail au fleuve.

Les éleveurs devaient se déplacer continuellement, à la recherche des zones encore épargnées par l'aridité. Pourtant, les parcours de transhumance n'étaient nullement aléatoires. Les éleveurs se déplaçaient suivant un certain ordre spatial, restant ancrés dans l'orbite du village d'hivernage (*wuro ruumano*)⁶⁰. Ces villages étaient situés dans les régions arides, à l'intérieur du Ferlo, et constituaient, pendant la période des pluies, des bases fixes où les marigots suffisaient pour les nécessités d'approvisionnement d'eau. À l'approche de la saison sèche successive, les villages devaient être désertés à nouveau. Le mouvement entre zone aride et zone humide – entre l'arrière-pays du Ferlo

⁵⁵ Zone bio-climatique à une cinquantaine de kilomètres minimum de la vallée du fleuve, où l'on peut pratiquer une agriculture sous pluie.

⁵⁶ D'ailleurs, les études sur le pastoralisme dans le Ferlo considèrent cette typologie comme « traditionnelle » (SUTTER, 1987)

⁵⁷ En langue *pulaar* du milieu des éleveurs, l'année est répartie essentiellement en *ndungu* (hivernage) et *ceedo* (saison sèche), ces deux phases étant les plus longues et les plus importantes pour les activités économiques. Cependant, on rajoute normalement d'autres termes pour définir les saisons de transition. Le *kawle*, qui s'étend de la fin de l'hivernage jusqu'à novembre, indique le moment où les pluies cessent et les températures commencent à augmenter, mais l'humidité reste élevée. Sur le plan économique, on commence à récolter le produit de l'agriculture sous pluie. *Dabuunde* désigne le début de la saison sèche, avec la diminution de l'humidité, mais des températures supportables. En cette période, les premières transhumances partent. Finalement, le *deeminaare* intervient après la saison sèche, annonçant les pluies – et le soulagement – avec une baisse des températures maximales et la première humidité.

⁵⁸ Zone bio-climatique constituée par des formations alluviales où l'on peut pratiquer une agriculture de décrue.

⁵⁹ Les contacts avec le Sine Saloum et son bassin arachidier semblent confirmés, dans les récits oraux, par des références à des échanges de lait contre arachide dans l'économie de troc d'un passé lointain.

⁶⁰ Littéralement, « le village où l'on passe le temps des pluies ». Le terme *ruumano* dérive du verbe *ruumde* qui signifie en même temps « passer le temps des pluies » et « passer beaucoup de temps », donnant ainsi l'idée d'une certaine fixité saisonnière, bien que temporaire.

et ses limites – se répétait ainsi, donnant aux déplacements un rythme saisonnier et une certaine circularité⁶¹.

En ce qui concerne les groupes *fulaabe* qui nous intéressent ici – à savoir, ceux qui traverseront le fleuve Sénégal pour faire partie de l'espace sociopolitique mauritanien – ils occupaient très probablement les zones de semi-nomadisation les plus proches à la région humide du fleuve, dans la bande de terre du *jeejegol* entre les dunes et les zones agricoles. Si d'autres *Fulaabe* sont restés plus loin à l'intérieur du Ferlo, les *Fulaabe* présents aujourd'hui en Mauritanie seraient originaires de certains villages en proximité de la vallée du fleuve : les *Ñaaninkooɓe* étaient installés à l'est de Matam et les *Ulnaabe* à l'ouest de Bakel (cf. CARTE 4). En ce qui concerne les *Bundunkooɓe*, ils occupaient la partie septentrionale du **Bundu** (CLARK, 1999, p.42), aux environs de la ville soninké de Yaféra⁶².

Le mouvement cyclique entre l'espace aride et ses marges mettait les *Fulɓe* de la région en contact avec les populations limitrophes, en particulier les groupes d'agriculteurs des zones fertiles. De fait, la marginalité de l'espace pastoral n'impliquait pas l'absence de toute relation socio-économique avec les populations agricultrices des régions limitrophes. En s'inspirant de la théorie d'Anatoly Khazanov sur l'impossibilité d'une autarcie des nomades (KHAZANOV, 1984), François Pouillon a démontré que l'espace du Ferlo a toujours été en contact avec les sociétés de la région (POUILLON, 1990). Les *Fulaabe* échangeaient du lait avec en particulier des produits agricoles nécessaires à leur alimentation.

Ces relations commerciales entre éleveurs du Ferlo et agriculteurs des régions adjacentes ne se sont jamais traduites en relations de domination politique des zones pastorales par les pouvoirs centralisés de la région, fondés sur l'exploitation agricole. Le Ferlo, et en partie le nord **Bundu**⁶³, sont toujours restés des espaces relativement

⁶¹ En général, les *Fulɓe* classifient leurs déplacements en fonction de la distance parcourue par le mouvement de l'orbite de leur transhumance. Stenning (1959), dans son œuvre précurseuse sur les Peuls Wodaabe, a ainsi noté ce classement : « transhumance, defined as 'regular seasonal movements', is translated *kodol* (vb. *Hodo* 'to come around, like the season') [...] Migratory drift, defined as 'the gradual displacement of transhumance orbits', is rendered in Fulfulde *eggol* (vb. *Egga*, 'to wonder'). Migration, defined as 'the assumption of new transhumance orbits by a sudden and often lengthy movement', is translated *perol* (vb. *Fera*, 'to flee') » (STENNING, 1959, p.142). Les *fulaabe* n'utilisent pas tous ces termes, les réduisant au seul *eggol*. Pourtant, la tripartition reste importante d'un point de vue descriptif.

⁶² L'espace du nord **Bundu** occupé par les *Fulaabe* était alternativement sous l'influence géopolitique du royaume soninké de Gajaaga (ou Galam) et du royaume maraboutique fondé par Malik Sy (BATHILY, 1985; CLARK, 1996, 1999)

⁶³ La sphère géopolitique du **Bundu**, en particulier dans la deuxième moitié du XIXe siècle, était orientée surtout vers le sud pour le contrôle de la région du Bambuk – maillon central de transit du commerce

libres des contrôles politiques centralisés. Cette situation offrait aux *Fulbe* de la région une certaine marge d'autonomie politique.

L'Époque de l'Arɗo : Médiation politique entre Centres et Marges

La région *fulaabe* entre Ferlo et Bundu n'était pas sous le contrôle direct des pouvoirs politiques centralisés de la région. La carte (cf. CARTE 3) illustre l'encerclement de la zone par les pouvoirs voisins : les royaumes wolofs (Cayor, Djolof...) et du Sine Saloum à l'ouest, les royaumes de la vallée de la Gambie au sud, les royaumes maliens ou le sud Bundu au sud-est et les royaumes de la vallée du fleuve Sénégal au nord (Fuuta Tooro, Gajaaga...). Cette condition d'autonomie politique entretient une forte corrélation avec la structure politique interne aux groupes *fulaabe*.

Selon les récits des plus âgés et des griots recueillis dans les années 1980 (BÂ, 1990), l'époque qui a précédé la traversée du fleuve Sénégal était caractérisée par un pouvoir politique peu ou prou centralisé. Les communautés *fulaabe* étaient soumises à la direction d'un *gardiiɗo* (leader), avec le titre officiel de *arɗo* (pl. *arɗooji*, littéralement, « celui qui conduit » ou « celui qui est devant »). L'extension territoriale et sociale du pouvoir de l'*arɗo* ne devait pas être très étendue. Une population semi-nomade articulée en fractions et villages territorialement éparpillés ne favorisait pas la centralisation de l'organisation politique⁶⁴.

Les différents *arɗooji* dirigeaient des groupes segmentés selon une logique lignagère et territoriale. Chaque fraction gardait une certaine autonomie spatiale et politique, à travers une nette séparation des lieux propices à l'installation pour les mois d'hivernage (*diey*). Des règlements consensuels définissaient la répartition des terrains et des ressources dans la zone d'installation, alors que l'espace en dehors du village (*ladde*) restait un territoire soumis à la libre exploitation par les différentes communautés.

D'autres facteurs confortent l'idée d'une organisation politique loin d'être centralisée. C'est le cas, par exemple, du processus de désignation de l'*arɗo*. Le chef

régional -, le commerce avec les Anglais sur le fleuve Gambie, la défense de l'avancée de Samori Touré depuis le sud et l'acquisition d'esclaves dans la région de Ul e et Ñaani (CLARK, 1996). Les *Fulaabe bundunkooɓe* ont donc pu s'introduire dans le nord Bundu, où les pressions politiques étaient plus faibles.

⁶⁴ Les récits oraux suggèrent souvent l'idée d'une unité *fulaabe*, mais cela apparaît plutôt comme le produit d'une généralisation que l'interlocuteur opère en partant de l'histoire partielle de son groupe.

n'était pas choisi sur la base de règles conventionnelles, comme la succession héréditaire, mais plutôt en fonction de critères flexibles concernant les qualités individuelles du candidat. Un chef devait absolument démontrer de disposer du *mangu*, littéralement « la grandeur ». Le *mangu* se traduisait par un prestige symbolique conquis d'abord avec l'ostentation de richesses et une prodigalité accentuée dans la distribution de ces richesses aux autres membres de la communauté. L'autorité se construisait en fonction de différentes qualités économiques :

- La quantité de têtes de bétail dont on disposait, la taille du troupeau étant le signe majeur de prestige pour la moralité sociale pastorale (*pulaaku*) ;
- Le volume d'offres et de dons rituels qui attestaient de la générosité du candidat⁶⁵.

L'autorité ne pouvait se fonder que sur le prestige et celui-ci devait être créé à travers la construction d'une image de riche éleveur (*jaarga*) et la démonstration d'une générosité redistributive. L'économie pastorale se démontrait profondément « incorporée » (*embedded*) aux relations sociales⁶⁶, dans le sens où le capital économique n'a pas seulement une valeur utilitariste, mais aussi une valeur sociale comme source d'un prestige qui se construit à travers le don et l'échange. Aux qualités économiques « incorporées » s'ajoutaient les aptitudes individuelles du candidat pour déterminer le choix du chef. Son intelligence et ses aptitudes diplomatiques étaient des critères de choix primordiaux, dans la mesure où ils étaient indispensables à l'exercice de ses fonctions de chef⁶⁷.

L'importance accordée aux qualités individuelles du chef dans une société segmentaire telle que celle des *Fulaabe* remet en discussion l'une des théories principales du « modèle segmentaire » de l'anthropologie politique. En effet, l'une des thèses fondamentales de *African Political Systems* (EVANS-PRITCHARD et al., 1940) énonçait que les qualités individuelles ne devaient avoir aucune importance dans une

⁶⁵ Il s'agissait en particulier du *jabbungal* lors de la réception d'un hôte ; du *silafanda* (7 bovidés) comme contribution annuelle aux dépenses collectives de la communauté ; du *kubbal* (littéralement, l'« impôt ») comme dons circonstanciels ; et du *buuña* comme participation volontaire aux dépenses d'organisation des cérémonies.

⁶⁶ Nous pensons évidemment au débat inspiré des œuvres fondatrices de Marcel Mauss sur le don et l'échange (MAUSS, 1950) et de Karl Polanyi sur les *embedded economies* (POLANYI, 1944, 1966), plus récemment développé par le Mouvement Anti-Utilitariste en Sciences Sociales (CAILLÉ, 1989, 2000; GODBOUT, 2007) et la réflexion de l'anthropologie économique (GODELIER, 1996).

⁶⁷ Voir *infra*.

société acéphale puisque cette société serait économiquement égalitaire. M. Dupire (1970) avait déjà donné une interprétation différente à propos des sociétés segmentaires peules de la région. Pour l'anthropologue française, le caractère électif du chef – et en particulier le manque de règles stables de succession – constitue l'expression de tendances individualistes : le pouvoir est déterminé surtout par la personnalité et les actions individuelles du candidat – sa richesse, sa générosité, son intelligence et ses facultés diplomatiques.

Cependant, l'importance attribuée aux caractéristiques individuelles du chef était modérée par la différenciation des groupes de parenté en fonction du prestige social et politique collectif. De fait, seul un groupe de fractions, les *lamotooɓe* (« candidats »)⁶⁸, pouvaient aspirer à l'élection d'un de leurs membres à la charge de chef. Celui-ci devait constituer « l'expression de la puissance de son lignage » (DUPIRE, 1970, p.522). Les autres groupes constituaient par contre les fractions de « électeurs » qui, tout en étant bannis de la compétition pour le rôle de chef, détenaient le pouvoir déterminant du choix (*lamminoɓe*, « électeurs »⁶⁹).

À l'intérieur des fractions des individus éligibles, une rivalité s'installait entre les membres d'un même groupe agnatique (entre cousins patrilatéraux), tous étant désireux de représenter leur fraction dans la compétition pour la charge de chef. La compétition s'instaurait à l'intérieur dans un réseau de parenté agnatique ou patrilatéral. Les pressions pour rendre le pouvoir héréditaire existaient, mais à la mort de l'*arɗo* l'autorité redevenait l'objet d'une compétition entre parents. Du côté matrilatéral, la compétition était faible, les cousins croisés ne devant pas rivaliser pour être le candidat de la même fraction. Entre les fractions apparentées par voie matrilatérale, les candidats pensaient plutôt à organiser des alliances. Les alliances du candidat avec les autres fractions étaient indispensables, surtout parmi les groupes qui n'étaient pas éligibles, mais qui occupaient le rôle non moins important d'électeurs. Le processus électif et la séparation entre candidats et électeurs empêchaient à un individu ou à une fraction d'assumer un pouvoir indépendant d'autres sections de la communauté, le candidat devant construire une clientèle en dehors de sa fraction, s'ouvrant à tous les lignages qui auraient constitué le « corps électoral ». Le système de compétition lignagère pour

⁶⁸ Ce terme marque une « noblesse » ou « prestige » générique, différente de celle qui définit l'opposition statutaire entre libres (*rimɓe*) et esclaves (*maccuɓe*). Il s'agit de la noblesse du pouvoir politique. Elle s'est traduite par exemple dans le milieu *fuutaŋke*, par le monopole du pouvoir du *satigi* par les *leñol deeniyankooɓe*, *yaalalɓe* et *saybooɓe*.

⁶⁹ Du verbe *lamminde*, « nommer un chef ».

la détermination de l'*arɔo* produisait une instabilité dans la succession de la charge. Au pouvoir alternaient différentes fractions.

Une fois le nouveau *arɔo* choisi par les « électeurs », l'assemblée de chefs de village de la communauté se réunissait pour la cérémonie d'investiture. Devant l'assemblée des sages, le nouveau chef prononçait le *sapo*, la promesse de justice et de bonne conduite. Ensuite, il était rituellement investi de la charge de *arɔo* par le clan « cousin » (*yettoode*⁷⁰) dans une cérémonie appelée *fiileede lefol laamu* - « l'investiture du chef avec un morceau de tissu »⁷¹. En effet, le nouveau *arɔo* devait mettre des objets en tissu de couleur blanche qui symbolisaient la nouvelle autorité : un couvre-chef sur la tête, un bracelet et une bande au poignet et à la cheville droits.

Pendant l'exercice de sa fonction, la légitimité politique du chef était instable. Sa capacité à garder la cohésion et le consensus était faible. La tentation à l'hégémonie ne devait pas être absente des stratégies des *arɔooji*, mais dans ce cas, les unités dissidentes pouvaient s'éloigner et opérer ainsi une défection. Les groupes qui s'opposaient au chef pouvaient choisir de migrer et fonder ailleurs une nouvelle communauté indépendante. Ce phénomène de fractionnement lignager et villageois – encore actif de nos jours – confirme l'hypothèse de la fragmentation du pouvoir politique et de la pluralité de *arɔooji*, l'autorité du chef étant réduite à un ensemble partiel de villages, liés par la proximité lignagère et/ou la co-résidence.

Le chef était un *primus inter pares* : il n'y avait aucun rapport de domination entre le chef et les membres de la communauté, ni une disjonction d'une classe au pouvoir de la société, ou encore moins de privilèges sociaux et économiques découlant de la position de commande. Comme dans la plupart des sociétés *fulbe* de la région (à l'exception des *Fuutaɲkoobe*), le titre de *arɔo* n'impliquait aucune forme de distinction sociale. Aucun privilège ne découlait d'une charge qui dépendait essentiellement d'une notion de prestige individuel. L'*arɔoyagaal* constituait le

⁷⁰ *Yettoode* exprime en sens général le « nom de famille », mais dans les sociétés *fulbe* il assume la signification plus spécifique de « clan ». L'une des idéologies de l'ethnogenèse indique quatre ancêtres éponymes à l'origine du groupe : Bâ, Jallo, Bari et Sow. Cette différenciation clanique a surtout une fonction symbolique. Au niveau du pouvoir politique, elle ne traduit pas l'idée de groupes unis et coordonnés entre eux. Les « clans » sont effectivement éparpillés ». Du point de vue symbolique, disait-on, l'existence de ces clans avait une forte prégnance surtout dans les pratiques discursives et dans les relations entre les individus. Le cas le plus important – ou peut-être tout simplement le plus célèbre – est la relation de « cousinage » entre couples de clans (Bâ et Jallo, Bari et Sow) qui s'exprime dans les rituels, comme dans le cas de l'investiture politique, et dans les relations « à plaisanterie » (*denɔiraagal*).

⁷¹ Le terme *fiileebe* (investiture) dérive de la forme passive du verbe *fiilde* (*fiileede*) dont la signification originaria est « lier autour de la tête ».

produit du prestige social, plutôt qu'une condition d'accumulation de capitaux économiques comme privilège du pouvoir. Les *ardooji* vivaient dans les mêmes conditions que les autres et leurs familiers ne jouissaient d'aucune prérogative particulière (DUPIRE, 1970).

Contre la dissidence et la fragmentation de la communauté, l'*ardo* ne disposait d'aucune force militaire pour imposer l'unité et la cohésion. La violence physique organisée n'était utilisée que lors des rezzous (*ruggo*) pour la conquête de bétail dans les cas de défense collective. Le manque d'un pouvoir de contrôle coercitif et la possibilité constante d'une défection des fractions s'ajoutaient à la précarité des conditions écologiques pour rendre improbable la constitution d'entités politiques centralisées et denses du point de vue démographique.

Tout pouvoir contraignant à l'intérieur de la communauté semblait absent. Le pouvoir politique s'épuisait plutôt à un degré inférieur de l'organisation politique, dans la figure du chef du village (appelé alors *jaarga* et aujourd'hui *jom wuro*). Cette charge était occupée par le plus âgé des hommes de la famille fondatrice du village. Sa fonction se limitait à un pouvoir d'influence des choix du groupe en matière économique, en particulier pour ce qui est de la transhumance et l'entretien des troupeaux collectifs⁷².

L'ensemble de villages rattachés à un lignage était soumis à l'autorité de l'*ardo*, mais le rôle de celui-ci n'était pas destiné au contrôle politique, militaire, administratif ou économique de la communauté dans ses dynamiques internes. Le rôle du chef se traduisait plutôt dans une fonction de représentation et direction de la communauté dans le règlement des relations extérieures :

« il est le représentant officiel du groupe et s'occupe plus particulièrement des relations extérieures : démarches auprès des souverains voisins pour négocier la sécurité des pistes de transhumance, contact avec les négociants pour l'achat de marchandises » (TOURÉ et ARPAILLANGE, 1986, pag.23).

⁷² L'association entre le pouvoir politique et le prestige social - et entre celui-ci et la possession de bétail - semble encore une fois confirmée dans le cas du chef de village. Le terme *jaarga* avec lequel on le désignait a été substitué par le terme *jom wuro*, mais il est resté dans le langage *fulaabe* pour exprimer « celui qui a plus de bétail ». Normalement, le chef de village était le plus riche en bétail parmi tous les chefs de concession de son village. Au cas où quelqu'un d'autre serait devenu plus riche en bétail, il aurait accumulé un prestige social tel qu'il pourrait fonder ailleurs son propre village.

Sa tâche était surtout de nature politique. Le *ardo* était responsable de la médiation avec les pouvoirs politiques extérieurs. La fonction de ce représentant « diplomatique » consistait à assurer la satisfaction des redevances aux *laam-paddo* (« chefs suprêmes ») - les pouvoirs centralisés adjacents - en échange d'une protection externe et d'une autonomie politique leur permettant de poursuivre dans leur nomadisation, leur dispersion territoriale et leurs activités pastorales. La médiation du chef permettait aux *Fulaabe* d'évoluer dans les interstices des polarisations politiques. En définitive, ils pouvaient préserver leur autonomie et continuer à évoluer dans une condition de « marginalité extérieure » par rapport aux centralisations politiques.

Ce rôle d'interface entre communautés locales et pouvoirs centralisés se reproduira jusqu'à l'époque contemporaine à travers l'expérience coloniale et les premières années d'indépendance, toujours dans le but de préserver l'autonomie. Cependant, les modalités et les figures prédisposées à cette fonction politico-diplomatique changeront en fonction des contextes sociopolitiques régionaux et des transformations internes à la même société *fulaabe*. Le premier de ces changements sera représenté par l'émergence du rôle politique des *silatigiji* (« sorciers »), liée aux bouleversements écologiques et sociaux qui pousseront les *Fulaabe* sur la rive droite du fleuve Sénégal. Mais pour l'instant, ces sorciers devaient garder un rôle subsidiaire, destiné au contrôle des forces de l'inconnu, plutôt qu'à la direction politique.

Le Silatigui : le Sorcier contre les Forces occultes de la Brousse

Dans l'espace de frontière du Ferlo, les pouvoirs centralisés limitrophes ne constituaient qu'une partie des entités extérieures auxquelles les *Fulaabe* devaient faire face. La médiation politique servait peu contre les forces de la nature, les forces de l'invisible, les forces de l'inconnu, les aléas du futur. Au-delà du chemin connu, des limites du village et du monde domestique se cachaient les risques qui portaient atteinte à la sécurité des personnes et du bétail. Seul un homme pouvait y faire face : le *silatigi* (« sorcier »). L'expert en sciences occultes détenait le savoir et les connaissances pratiques nécessaires à contrôler ces forces incontrôlables de la nature et du destin.

L'incontrôlable portait atteinte au bétail, l'élément à la base de l'économie de subsistance pastorale. La maladie qui touchait le troupeau prenait la forme des entités négatives cachées dans la brousse. Elle ne pouvait s'expliquer que comme une rétorsion

des choses pour une conduite immorale, la matérialisation d'une jalousie inavouée, un présage de l'avenir. Seules les connaissances occultes du *silatigi* pouvaient y faire face, servant au bon soin des animaux, qui constituait la principale préoccupation des éleveurs :

« L'état comme les fonctions d'un *silatigi* sont, bien entendu, en relation avec les animaux et tout ce qui les concerne : santé, fécondité, transhumance, règles du pastorat, etc. Il sait exactement tout ce qu'il convient de faire pour le troupeau » (BÂ et DIETERLEN, 1961, p.22).

Sur le plan politique, le *silatigi* des *Fulaabe*, comme pour d'autres populations *fulbe*, accomplissait une fonction incontournable dans l'indication au chef et à la communauté des directions à suivre dans les cas de guerre et migration. Il était

« le devin (qui) annonçait les présages au chef militaire pour lui permettre de faire ses plans de bataille et d'orienter l'exode des populations et des troupeaux » (DUPIRE, 1970, p.371).

Le rôle militaire s'exprimait surtout dans le soutien à la classe d'âge (*fedde*) des jeunes dans leurs tâches guerrières en cas de défense contre des attaques extérieures ; ou dans une aide magique – en particulier la divination – dans le cas d'une razzia menée à la conquête de bétail (*ruggo*). Mais ses connaissances étaient sollicitées en particulier lors des migrations, lorsque la communauté quittait le tracé connu et se jetait dans le territoire de la brousse (*ladde*). La fonction de guide du groupe migratoire est évoquée par la même étymologie du terme *silatigi*. Selon Henri Gaden, il signifierait effectivement « maître » ou « homme de la route » (GADEN, 1931)⁷³.

Les connaissances du *silatigi* constituaient les seuls moyens de la communauté pour affronter les adversités de l'inconnu et de l'incontrôlable, dont les forces obscures étaient incarnées, dans l'imaginaire nomade, par la brousse (*ladde*)⁷⁴. Comme dans le

⁷³ La figure du *silatigi* jouera un rôle déterminant dans la trajectoire *fulaabe*, lorsque les pressions climatiques et géopolitiques imposeront le choix d'une migration dans les terres de frontière sur la rive droite du fleuve Sénégal.

⁷⁴ À la figure du *silatigi* est souvent associée celle du *bileejo* (pl. *wileebe*). Dans le langage courant, ces deux termes sont souvent interchangeables : tous les deux indiquent l'expert connaisseur et pratiquant des sciences occultes. Cependant, *silatigi* décrit plus précisément le « magicien » associé à une fonction de direction de la communauté devant l'inconnu. Au contraire, *bileejo* indique le guérisseur magicien au

cas de tous les autres *silatigijii* peuls, les « incantations » du sorcier *fulaabe* étaient dites *fanaade ladde* : « la protection contre la brousse » (BÂ et DIETERLEN, 1961, p.23).

Interstitialité et Notion émique de « Brousse » (Ladde)

Entre Ferlo et Bundu, les *Fulaabe* évoluaient dans une autonomie politique, partiellement préservée du contrôle des pouvoirs centralisés de la région. Citant David Robinson, on peut affirmer que ces *Fulbe* pastoraux et semi-pastoraux

« lived at the *margins* of these declining states or in areas that were under no governmental control » (ROBINSON, 2000, p.27).

Le système économique fondé sur le pastoralisme s'adaptait à un contexte écologique instable, étant soumis aux aléas des conditions climatiques et à la pénurie des ressources naturelles. Ces conditions rendaient le milieu faiblement attractif pour les entités politiques centralisées de la région, comme le Fuuta Tooro, fondées sur la production agricole, la sédentarisation, une densité démographique relativement importante et le contrôle politico-militaire du territoire. Les *Fulaabe* pouvaient ainsi évoluer dans une condition de relative autonomie politique.

Pourtant, l'autonomie de cet espace de « frontière » par rapport aux centralisations politiques ne signifiait pas une indépendance complète. Les *Fulaabe* ne pouvait pas y trouver un refuge de l'histoire. Comme nous le démontrerons dans les sous-parties suivantes, leur structure statutaire et leur fractionnement lignager permettent de déconstruire toute hypothèse d'un isolement complet. La marginalité dans le Ferlo n'impliquait pas une coupure totale des *Fulaabe* par rapport aux « chaînes de sociétés »

sens plus général ou un sorcier de moindre prestige (DUPIRE, 1970, p.373). Les frontières entre les deux catégories sont légères, mais les différences semblent s'articuler en fonction de la « direction » du pouvoir magique. Le *silatigui* aurait essentiellement un rôle politique, orienté vers le contrôle de l'extérieur : la guerre, la migration, et plus généralement la brousse. Inversement, le *bileejo* semble adresser ses pouvoirs à l'intérieur même de la communauté, à traiter de la sorcellerie entre parents. Les *Fulaabe* d'aujourd'hui considèrent que le *bileejo*, contrairement au *silatigi*, nie toujours une admission publique de ses connaissances. En réalité, dans une forme de « chasse au sorcier », l'accusation d'« être » *bileejo* semble exister plutôt que la figure réelle de *bileejo*. Ce terme revêt effectivement une connotation négative, souvent utilisée de façon ironique, évoquant l'idée de « charlatan ».

régionales (AMSELLE et M'BOKOLO, 1986), aux centralités politiques et aux échanges avec les autres populations.

Sur le plan structurel, les *Fulaabe* n'étaient pas complètement exclus des trafics commerciaux régionaux : le troc du lait en échange de mil avec les groupes d'agriculteurs fournissait les vivres nécessaires ; un petit nombre d'esclaves était acheté sur le marché régional, souvent contrôlé par des commerçants maures qui vendaient des esclaves d'origines *bamana* (bambara). Dans ces échanges, les éleveurs pouvaient mettre en avant la valeur financière de leur bétail, leurs troupeaux constituant un capital financier important par rapport à la valeur d'échange des produits agricoles.

Dans le domaine politique, nous l'avons vu, le rôle de médiation de l'*ardfo* servait, d'un côté, à la préservation d'une autonomie économique et politique pastorale et, de l'autre, à définir les formes d'interaction politique des communautés *fulaabe* avec les pouvoirs extérieurs. Le *laam-paddo*, le « pouvoir suprême », était en même temps reconnu dans son autorité et perçu dans son extériorité, s'articulant dans une relation avec le pouvoir politique qui plaçait les *Fulaabe* dans un espace liminaire entre l'extérieur et l'intérieur des entités politiques centralisées, dans ce que nous avons défini une « marginalité extérieure ».

L'ensemble de ces éléments fait des *Fulaabe* un cas emblématique des sociétés « interstitielles », ainsi définies par Igor Kopytoff : des sociétés aux marges des contrôles étatiques centralisés, évoluant dans un espace de « frontière » entre l'expansion du pouvoir des « métropoles » africaines et le « no man's land », c'est-à-dire dans un

« relative political vacuum at the peripheries of large polities or wedged between them » (KOPYTOFF, 1987b, p.28).

La notion de « frontière » évoque parfaitement l'idée simultanée de séparation et d'influence entre le pôle de la centralisation politique d'une part et le pôle de l'autonomie des petites communautés de l'autre. Les espaces de frontière comme le Ferlo constituaient alors des « zones of interaction » (KOPYTOFF, 1987b), plutôt que des territoires habités par des populations en dehors de l'histoire. Depuis le départ des régions méridionales, les *Fulaabe* semblaient avoir toujours traversé des espaces de ce

genre⁷⁵. En effet, la condition de marginalité politico-territoriale était partagée par tous les *Fulbe* évoluant dans les « espaces francs », opposés aux « espaces étatisés » (BENOIT, 1988), entre le Haute Gambie et le centre sud mauritanien. Ces espaces, on l'a vu, correspondent aux territoires de dispersion des *Fulaabe*. Selon Alice Bellagamba, par exemple, les *Fulbe* évoluant entre la Gambie et la Casamance

« étaient et restent encore, dans une faible proportion, une société interstitielle, cachée dans les plis de la suprématie politique d'autrui » (BELLAGAMBA, 2002, p.28).

L'association entre *Fulbe* et organisation politique acéphale n'est pourtant pas implicite. L'anthropologie coloniale a voulu affirmer cette association en évoquant une propension naturelle à l'anarchie pour les *Fulbe* et tous les nomades en général. Mais les expériences historiques de certains groupes peuls investis par l'islamisation, comme le Fuuta Jallon et le Fuuta Tooro, remettent complètement en question cette présomption (AZARYA, 1978; BOTTE et SCHMITZ, 1994a; SCHMITZ, 1994). Pourtant, si plusieurs groupes de *Fulbe* ont construit des centralisations politiques fortes en les associant à la sédentarisation et à l'islamisation, d'autres sont restés éloignés de ces pouvoirs territoriaux :

« those Fulbe who did not take an active part in state-formation and did not gain a significant share of their spoils were less tempted to forsake their nomadic, or semi-nomadic life, as existed prior to jihads. Some of them were employed as herdsmen by the settled Fulbe, thus being integrated to the new economic system. Others kept their distance and continued their traditional pastoral practices *at the margins of the state* »⁷⁶ (AZARYA, 1996a, p.34).

La notion de « frontière » fournie par I. Kopytoff (1987) pourrait sembler une simple catégorie appliquée par un regard extérieur. Pourtant, dans le langage des *Fulaabe* nous pouvons retrouver des catégories émiques d'une certaine manière correspondantes. Certainement, le concept de « frontière » ne peut que rester le produit

⁷⁵ Bien évidemment, il serait plus correct d'affirmer que, dans ces espaces, l'ethnonyme « *Fulaabe* » a pu se conserver sans être absorbé par les groupes sociopolitiques voisins.

⁷⁶ Italique du rédacteur.

d'une vision objectivante d'un historien ou d'un anthropologue, mais elle semble correspondre partiellement à la notion *fulaabe* de « *ladde* », généralement traduit en français par le terme « brousse ».

Ladde est une notion émique complexe à cause de l'ambiguïté de la relation que les éleveurs entretiennent avec la brousse. D'une part, le *ladde* représente une source négative de danger ; de l'autre, il demeure une ressource économique et politique indispensable. En ce qui concerne le côté négatif, nous avons déjà démontré la nécessité de la fonction du sorcier *silatigi* afin de faire face aux dangers cachés dans la brousse. Le *ladde* s'avère le royaume de l'inconnu, de l'invisible et de l'incontrôlable, en définitive du danger. Le *ladde* s'oppose au *wuro* (village), qui correspond au monde domestique de la communauté⁷⁷. Au-delà du tracé connu et du monde domestique du village, se cèlent les entités négatives qui portent atteinte à la sécurité du troupeau et de l'éleveur lors des transhumances⁷⁸. Un proverbe peut affirmer que : *ko buri ñiwa ko, ko ladde* (« ce qui est plus fort que l'éléphant, c'est la brousse »). La brousse est le royaume du *fowru* - de la « hyène » qui incarne le monde *sauvage* du non humain⁷⁹, en opposition spéculaire au monde *domestique* du village et de la famille.

Pour autant, la brousse constitue également une ressource indispensable à la vie des *Fulaabe* d'un point de vue économique et politique. Sur le plan économique, la transhumance demeure l'activité fondamentale du pastoralisme, les éléments de la brousse comme l'herbe et l'eau étant des ressources indispensables à la survie du bétail et donc des personnes. En outre, en cas de détérioration des conditions écologiques, la brousse offre la liberté de mouvement et rend possible la migration vers des terres plus accueillantes. L'aspect attractif de la brousse se mélange ainsi à son aspect négatif en tant que domaine du danger et des êtres sauvages, inscrivant le *ladde* dans une

⁷⁷ Le terme *wuro* fait partie de la classe nominale *-ngo* qui exprime le collectif, l'union, le rassemblement, et qui donc évoque le domaine communautaire de la sécurité domestique (MALIKI BONFIGLIOLI, 1988, p.151).

⁷⁸ L'insécurité du *ladde* explique le « complexe du bétail » (HERSKOVITS, 1926) dont les *Fulaabe* « souffrent » comme la plupart des populations pastorales, c'est-à-dire la « tendance [...] à accroître le capital animal indépendamment de la masse de produits qu'on peut en extraire ». « Cette caractéristique particulière des sociétés de pasteurs nomades [...] n'est pas le produit d'une attitude économiquement « irrationnel » propre de l'éleveur, mais il correspond à une stratégie visant la diminution du risque représenté par de pertes imprévisibles de bétail, un risque toujours présent dans des régions écologiquement instables telles celles habitées justement par des peuples nomades » (FABIETTI, 1982, p.38).

⁷⁹ À l'hyène, sont associés tous les autres animaux qui constituent un danger dans la nature (les « tueurs » ou *mbaroodi*) : le *mbaroodi ladde* (tueur de la brousse ou lion), le *mbaroodi mayo* (tueur du fleuve ou crocodile) et le *mbaroodi leydi* (tueur de la terre ou serpent).

expérience mystique qui érige, dans la moralité pastorale, la figure du héros autour de l'éleveur⁸⁰.

Le *ladde* constituait un espace libre, un espace de « frontière » au sens de « front pionnier », territoire de conquête et de libre expansion. La mobilité dans la brousse devenait la meilleure des ressources politiques : on pouvait fuir les entités politiques étatisées, échapper à leur contrôle, éviter les redevances, contourner leur territoire⁸¹. Le *ladde* se posait ainsi comme la zone tampon flexible entre les deux extrêmes des polarisations politiques - le centre et ses marges - et était aussi perçu par les *Fulaabe* dans toute son ambiguïté : le royaume sauvage du danger, la terre de l'héroïsme et le refuge de la domination politique d'autrui.

⁸⁰ Un proverbe peul récite : *Ko ladde hulbini fuf, gada hedat taggal* (« si peur que fasse la brousse, le derrière se tiendra sûrement derrière ») (GADEN, 1931, p.79).

⁸¹ Un proverbe encore semble assez révélateur : *ko ladde woni dam fof, yo gundo sel lawol* - « si tranquille que soit la brousse, que le varan – le puissant – sorte du sentier » (GADEN, 1931, p.87).

1.3 Segmentations métisses et hiérarchies statutaires précoloniales

Métissage lignager

Interpréter l'autonomie politique des *Fulaabe* comme signe de leur exclusion de l'histoire signifierait attribuer à ce groupe une immobilité dans son organisation sociale et politique. En réalité, les frontières internes africaines, telles les zones de nomadisation des *Fulaabe*, sont toujours restées des zones d'interaction entre groupes différents, constituant le contexte d'échanges économiques, de conflits politiques, de production culturelle et d'alliances matrimoniales. Dans ces zones de frontière, la dynamique oscillante entre l'absorption et la répulsion de populations par les centralisations politiques faisait converger dans ces espaces tampon tous les groupes fuyant le contrôle politique. Ce phénomène était susceptible de produire la rencontre entre les groupes allochtones et les populations locales.

Ce type de rencontres doit avoir aussi concerné les groupes *Fulaabe*. Cet ethnonyme a survécu jusqu'à nos jours, mais la continuité du nom ne peut pas attester d'une continuité généalogique et lignagère inchangée depuis les ancêtres. La reconstruction chronologique des rencontres dans le Ferlo sénégalais à une époque précédant le XXe siècle constitue une opération irréalisable. Cependant, l'analyse de la segmentation lignagère des *Fulaabe* pourrait nous dire quelque chose à propos des rencontres et des mélanges qui se seraient opérés entre les populations regroupées sous ce même ethnonyme. Cela pourrait démontrer que les *Fulaabe* ne sont jamais restés en dehors de l'histoire régionale de rencontres et des échanges, ou de l'histoire tout court.

Tableau 1 : Fractions du groupe lignager Fulaabe. Réélaboration donnés de Bâ (BÂ, 1997), informations de Pathé Bâ (Sélibaby, octobre/novembre 2006) et enquêtes personnelles.

Lignage maximal	Fractions	Sous-fractions + (<i>yettoode dominant</i>)
<i>Fulaabe</i>	<i>Ulnaabe</i>	<i>Woɗaabe (Sow)</i>
		<i>Doodooɓe (Jallo)</i>
		<i>Fittooɓe (Bari)</i>
		<i>Jaawɓe (Ja)</i>
		<i>Dembuɓe (Bâ)</i>
		<i>Ururɓe (Deh) (Bâ)</i>
		<i>Mbaalɓe ou Mbaalmbalɓe (Bâ)</i>
		<i>Yaalalɓe (Bâ)</i>
		<i>Daabelnaaɓe (Bâ)</i>
		<i>Dongonnaaɓe (Jallo)</i>
		<i>Kojolalnaanɓe (Bâ)</i>
		<i>Jamannaɓe (Bâ)</i>
		<i>Ñaaninkooɓe</i>
	<i>Jaawɓe</i>	
	<i>Fittooɓe</i>	
	<i>Woɗaabe (Sow)</i>	
	<i>Doodooɓe</i>	
	<i>Saanelaɓe</i>	
	<i>Ururɓe</i>	
	<i>Mbaalɓe ou Mbaalmbalɓe (Bâ)</i>	
	<i>Daabelnaaɓe (Bâ)</i>	
	<i>Yareynaɓe (Bâ)</i>	
	<i>Yaalalɓe (Bâ)</i>	
	<i>Celenaɓe (Bâ)</i>	
	<i>Dongonnaaɓe (Jallo)</i>	
	<i>Ñamaynaaɓe (Bâ)</i>	
	<i>Bundunkooɓe</i>	... ?

Le Tableau 1 (p. 91) résume l'organisation segmentaire des *Fulaabe*. Le lignage maximal correspond à l'ensemble des populations désignées par l'ethnonyme *Fulaabe*. Il se subdivise d'abord en trois *fractions* (colonne B) qui, on l'a vu, rappellent les régions d'origine présumées : *Ulnaabe*, *Ñaaninkooɓe* et *Bundunkooɓe*. Ces segments sont à leur tour divisés en plusieurs *sous-fractions* (colonne C)⁸².

La première explication historique à cette segmentation lignagère est à rechercher dans la dynamique de fractionnement interne du groupe. Comme relevé par M. Dupire chez les *Layté* et les *Jengelɓe* (DUPIRE, 1970, p.345), chez les *Fulaabe*, la défection politique, la compétition entre agnats et la simple émigration ont historiquement produit la fragmentation des groupes parentaux et politiques, multipliant les fractions. Les noms des sous-fractions tirent ainsi leur origine de différents éléments : du nom du chef qui a conduit le groupe migratoire, des toponymes des villages d'hivernage ou encore des villages d'origine avant le fractionnement et la migration. Par la suite, les ethnonymes peuvent persister sans que les membres des groupes conservent mémoire de leur origine étymologique.

La description de la dynamique de fractionnement interne ne parvient pourtant pas à expliquer la présence d'ethnonymes d'autres groupes peuls parmi les sous-fractions *fulaabe*. Cela ne peut s'expliquer que par l'incorporation de groupes extérieurs dans l'organisation segmentaire *fulaabe*. L'histoire de la région où les *Fulaabe* évoluaient est faite de migrations constantes de populations, pour la plupart chassées par des pouvoirs politiques centralisés. Par exemple, à partir du XVI^e siècle, la construction du pouvoir des *Fulɓe deeniyankooɓe* dans le Fuuta Tooro a provoqué l'éloignement de la vallée du fleuve des populations semi-nomades qui ne s'étaient pas engagées dans le processus de sédentarisation prôné par le nouveau pouvoir. La plupart

⁸² Notre but n'est pas d'établir un tableau exhaustif et un classement objectif de l'organisation segmentaire. La labilité des catégories « émiques » rend d'ailleurs vain tout regard objectivant. La liste ne peut qu'être partielle et incomplète. L'organisation segmentaire ne fait pas consensus aujourd'hui : dans certains cas, les groupes identifiés en tant que *sous-fractions* par d'aucuns sont considérés des *fractions* par d'autres. Il s'agit, par exemple, du cas de la fraction des *Celenaabe*, considérée par certains comme une sous-fraction des *Daabelnaabe*; ou le cas des sous-fractions liées au *yettoode* Bâ, évaluées par certains comme tous d'origine *ururɓe*, alors que certains *Dembuɓe* sont associés au *yettoode* Deh. Le tableau est également incomplet à causes des difficultés majeures rencontrées dans la récolte des informations concernant les *Bundunkooɓe* : cette fraction est souvent occultée dans les discours des autres groupes, mais surtout le nombre de ses membres aujourd'hui en Mauritanie est exigu, la majorité s'étant réfugiée au Mali suite aux événements de 1989. Le peu d'information que nous avons pu recueillir révélerait l'absence de tout fractionnement des *Bundunkooɓe*.

de ces populations se replièrent dans les terres faiblement peuplées du Ferlo⁸³, selon une logique tout à fait cohérente avec la théorie de la « frontière » de I. Kopytoff que nous avons décrite plus haut.

Dans leur interstitialité, les *Fulaabe* ont représenté un pôle de convergence de groupes rejetés par les pouvoirs politiques limitrophes. L'incorporation des groupes pouvait se faire de deux façons. Comme nous le verrons dans les pages qui suivent, une extranéité complète aux populations allochtones était reconnue par rapport à la société *fulaabe*. Elles étaient alors intégrées à celle-ci en tant qu'esclaves (*maccube*). De fait, l'incorporation lignagère en tant que libres (*rimbe*) ne pouvait se produire que dans le cas d'une reconnaissance de la part des « autochtones » de la noblesse des nouveaux venus. La noblesse des allochtones était susceptible d'être acceptée lorsque les nouveaux venus étaient des *Fulbe* eux aussi, pouvant partager avec les *Fulaabe* la même idée de hiérarchie sociale. Ces groupes auraient donc été incorporés dans l'organisation sociale segmentaire.

Cette hypothèse est confirmée par le fractionnement lignager du groupe : aux niveaux inférieurs de l'organisation segmentaire, nous retrouvons des noms de sous-fractions qui, dans un autre contexte peul, constitue des lignages maximaux. Le signe tangible de l'incorporation est représenté par la présence parmi les *Fulaabe* d'ethnonymes de fractions et sous-fractions qui, dans d'autres lignages peuls, constituent des segments extérieurs et équivalents aux *Fulaabe*. Cela signifie que ce groupe a fini par *incorporer* d'autres populations ou des segments d'autres populations peules (cf. ANNEXES 1 et 2). Cette logique d'incorporation des segments étrangers ne constitue pas une exception des *Fulaabe*, mais correspond à une dynamique fréquente chez tous les groupes peuls :

« ce qui frappe dans le monde des Fulbe, c'est l'émiettement extraordinaire et le foisonnement des fractions et des *kiind'e* [« segments » pour les *Fuutaŋkooɓe*, ndr] formés à partir des principales *leɽɽi* » [ou « lignages »] (KANE, 2004, p.98).

⁸³ La dynamique d'incorporation et métissage ne se serait vérifiée qu'à partir de l'arrivée des *Fulaabe* dans le Ferlo. Les traditions orales du Upper Gambia semblent limiter les différenciations des *Fulbe* à la seule opposition libres/esclaves (BELLAGAMBA, 2000, pag. 49).

Fulaabe, Fulbe jeeri et Fulbe waalo : Lignages ou Catégories ?

Entre le XVIIIe et le XIXe siècle, les *Fulaabe* n'étaient pas les seuls à évoluer le long de la « frontière » au sud du Fuuta Tooro, partageant cet espace avec deux autres groupes peuls : les *Fulbe jeeri* et les *Fulbe waalo* (ou *Jeerinkooɓe* et *Waalwaalɓe*). À l'époque, ces groupes étaient installés plus à l'ouest, entre le Ferlo et le Jolof, dans des territoires contigus aux zones *fulaabe*.

Cette continuité territoriale entre les espaces des *Fulaabe* à l'est et d'autres Peuls à l'ouest était continuellement renouvelée par la mobilité des groupes transhumants et nomadisants à l'intérieur de la frontière, mais aussi par les déplacements de communautés entières. Selon Christian Santoir, le territoire occupé par un groupe restait

« ouvert aux autres Peul susceptibles d'arriver ultérieurement, et avec lesquels les groupes les plus anciennement installés nouent des relations sociales, plus ou moins étroites ». Cité in (TOURÉ et ARPAILLANGE, 1986, pag.18).

La littérature scientifique a traité très occasionnellement des *Fulaabe*, *Fulbe jeeri* et *Fulbe waalo*. Généralement, les études historiques et anthropologiques ont considéré les trois groupes comme trois lignages apparentés par le partage de l'identité peule, d'un mode de vie nomade et des activités pastorales (BÂ, 1977; LESERVOISIER et KAMARA, 2000). Un regard extérieur a ainsi voulu reconnaître aux trois groupes une unité sociale ou culturelle, les appelant parfois les *Fulbe aynaabe*, « Peuls bergers » ou « nomades »⁸⁴ (SALL, 2007).

Fulaabe, *Fulbe jeeri* et *Fulbe waalo* constitueraient ainsi trois sous-groupes d'un ensemble peul nomade plus large. Cependant, dans ce classement, on ne peut comprendre ce qui distinguerait un sous-groupe des autres. Le classement, en effet, fait intervenir des considérations de deux ordres : d'une part, on pourrait considérer les sous-groupes comme des catégories géoéconomiques, se distinguant en fonction de leur zone d'installation et donc de leur type d'activité ; de l'autre, on pourrait considérer les sous-groupes comme des lignages, les limites entre les communautés étant marquées par la fin des relations de parenté.

⁸⁴ Nous renvoyons à la sous-partie suivante pour l'analyse de la relation ambiguë entre Peuls nomades et *Haalpulaar'en* sédentaires.

Le classement des *Fulbe jeeri* et des *Fulbe waalo* relève du premier critère géoéconomique. De fait, ils sont définis en fonction des territoires où ils évoluent : « *waalo* » indique les terrains inondables à proximité du fleuve où l'on peut pratiquer la culture de décrue ; « *jeeri* » identifie les terres dunaires distantes des cours fluviaux (50 km) où l'on ne peut pratiquer qu'une culture sous pluie. Les différentes localisations détermineraient aussi les différentes pratiques géoéconomiques : les *Waalwaalbe* seraient des semi-sédentaires qui associent facilement au pastoralisme des activités agricoles, alors que les *Jeerinkooḃe* seraient plutôt des semi-nomades.

Le critère géoéconomique de l'opposition *waalo/jeeri* ne peut être appliqué que par un regard extérieur⁸⁵. Du point de vue des populations et de leurs « ethno-anthropologies », les choses changent : les groupes peuls en question s'auto-distinguent des autres non pas par leurs activités ou localisations, mais en fonction de leur unité lignagère et généalogique.

En ce qui concerne les *Fulbe waalo* (cf. ANNEXE 2), les membres présumés de ce groupe ne revendiquent aucune identité partagée : une unité ethnique des *Waalwaalbe* n'est soutenue par aucune idée d'origine commune ou d'unité lignagère. La catégorie des *Fulbe waalo* ne correspond alors pas à un lignage maximal, équivalent aux *Fulaaḃe*, mais elle est tout simplement un ensemble défini comme unitaire par le regard extérieur⁸⁶. En définitive, la catégorie extérieure de « *Fulbe waalo* » ne correspond pas à une catégorie « indigène » mais classe dans le même ensemble des groupes qui revendiquent une autonomie lignagère et des origines différentes⁸⁷.

En ce qui concerne les *Fulbe jeeri*, la question semble encore plus compliquée. L'ethnonyme suggère l'emploi de catégories externes comme dans le cas des *Fulbe waalo*. Pourtant, les *Jeerinkooḃe* aujourd'hui présents en Mauritanie revendiquent une

⁸⁵ Toutes les tentatives de classement des *fulbe aynaabe* du Sahel mauritanien en *waalo*, *jeeri* et *fulaabe* font référence à l'œuvre de Hervouët (1975) qui, dans sa perspective géographique légitime, a trouvé avantageux d'effectuer ce type de classement sur la base des conditions spatiales d'évolution des groupes, renonçant à attribuer à ces distinctions un essentialisme culturel.

⁸⁶ Les communautés en question élaborent elles-mêmes des classements des « autres » qui tendent vers la généralité. Les *Fulaaḃe*, par exemple, attribuent souvent aux *Fulbe waalo* une unité de groupe, en les appelant génériquement « ceux du *waalo* » (*Waalwaalbe*), en fonction donc de leur localisation.

⁸⁷ Les *Ferlankooḃe* représentent un cas parlant de la confusion des critères. Traditionnellement, ce lignage autonome a toujours pratiqué un « nomadisme pur », comme leur nom l'indiquerait : ils seraient « ceux qui font le *perol* », ceux qui bougent. Au Sénégal, ils seraient alors considérés comme appartenants à la catégorie des *Jeerinkooḃe*. Cependant, une fois rentrés en Mauritanie, les *Ferlankooḃe* sont restés à proximité du fleuve Sénégal, changeant leur activité économique principale du pastoralisme à l'agriculture. Aujourd'hui, ils sont généralement considérés comme des *Waalwaalbe*, mais ils continuent à se dire tout simplement *Ferlankooḃe*.

unité lignagère et une communauté d'origine, tout comme les *Fulaabe*. Pour les *Jeerinkooɓe*, nous pouvons formuler l'hypothèse que l'appartenance à cet ethnonyme soit passée d'un classement extérieur à une « prise de conscience » identitaire, une fois passés sur la rive droite du fleuve Sénégal.

Dans tous les cas, si le critère géoéconomique était accepté pour le classement des groupes des Peuls nomades, les *Fulaabe* ne pourraient être considérés comme un sous-groupe distinct, puisqu'ils ont une pratique géoéconomique similaire à celle des *Fulɓe jeeri*. Les *Fulaabe* se distinguent plutôt par une unité lignagère revendiquée et pratiquée à travers les dynamiques de parenté.

Haalpulaar'en et Fulɓe

La problématique autour de la question de l'unité des Peuls nomades ouvre à un autre type de problème, à savoir leur relation et leur éventuelle distinction par rapport aux groupes qui sont devenus sédentaires, tout en continuant à revendiquer une origine peule. Il s'agit notamment des *Haalpulaar'en* de la vallée du fleuve Sénégal. L'opposition entre « Peuls de la brousse » et « Peuls citadins » (*Fulɓe ladde* et *Fulɓe saare*)⁸⁸ a été profondément critiquée par les études anthropologiques constructivistes (BOTTE et SCHMITZ, 1994a). Associant catégories raciales et culturelles, la « raison anthropologique » coloniale (AMSELLE, 1990) opérait une distinction nette entre Peuls nomades et sédentaires, se basant sur un ensemble de caractéristiques « ethniques » opposées (Tableau 2). Cela a contribué profondément à la création du mythe d'une pureté peule qui appartiendrait exclusivement aux populations nomades et pastorales. De fait, pour l'anthropologie coloniale les sédentaires représentaient une dégénérescence de la pureté peule, s'étant mélangés à d'autres groupes ethniques et ayant quitté les activités pastorales traditionnelles.

⁸⁸ Cette opposition se décline de façon différente selon les régions : l'opposition entre « Peuls de brousse » et les « Peuls citadins » est propre aux régions de l'ouest et trouve son équivalent à l'est dans l'opposition entre *Mbororo* et *Fulɓe*. Dans la vallée du fleuve Sénégal, l'opposition se traduit par la dichotomie entre *Fulɓe* et *Haalpulaar'en* ou *Fuutaŋkooɓe*. La même opposition a été reprise par l'administration coloniale et puis par Léopold Sédar Senghor dans la vallée du fleuve Sénégal, comme une opposition entre « Peuls » et « Toucouleurs ».

Tableau 2 : Caractéristiques opposées de Peuls de brousse et Peuls citadins selon l'anthropologie coloniale. Tableau établi en partant des considérations de (BOTTE et SCHMITZ, 1994a)

Peuls de brousse	Peuls citadins
Pastoralisme	Agriculture
Nomadisme	Sédentarité
Paganisme	Islam
Brousse	Ville
Pureté « raciale » (couleur de la peau rouge, traits fins...)	Métissage (Noirs)
Anarchisme politique	Centralisation politique
Simplicité des structures sociales	Complexité statutaire

L'anthropologie constructiviste a démontré la relativité et la flexibilité de tout critère utilisé afin de définir les Peuls (AMSELLE, 1990). La « raison anthropologique » coloniale se fondait sur la raciologie et sur une métahistoire des origines des peuples, en fonction desquelles les Peuls devaient constituer la « race frontière » entre les Blancs et les Noirs, entre la civilisation et la barbarie (BOËTSCH et FERRIÉ, 1999). Une fois cette « race » identifiée, les ethnographes coloniaux considéraient que toute transformation raciale ou culturelle du Peul pur et nomade constituait une dégénération par rapport à la « vérité raciale ». Ainsi, les *Haalpulaar'en* ne pouvaient pas revendiquer une appartenance au monde peul puisqu'ils représentaient, aux yeux des colons, tous les caractères opposés : sédentaires, agriculteurs, islamisés et, surtout, producteur d'une entité politique centralisée au Fuuta Tooro⁸⁹.

Du point de vue politique, l'hagiographie coloniale des populations nomades a voulu reconnaître dans ces populations un caractère fondamentalement anarchiste. Les nomades constitueraient les « sociétés sans État » par antonomase. En réalité, l'histoire

⁸⁹ À partir du XVI^e siècle, on assiste en Afrique Occidentale à une vague de centralisations politiques dirigées par des groupes *Fulbe*. La première de ces expériences politiques fût la création de la dynastie des *Satiguiji* par les *Deenyankooŋe* de Koli Teñella dans la moyenne vallée du fleuve Sénégal (KANE, 2004). La deuxième vague de centralisations politiques est celle entraînée par la création d'aristocraties maraboutiques peules (*Toorooŋe*) dans toute l'Afrique Occidentale et dans la région sénégalienne et sénégal-mauritanienne en particulier : la construction du royaume de Bundu par Malick Sy (CLARK, 1996); la révolution de Sulayman Bal dans la vallée du Sénégal (qui se substituera au pouvoir des *Satiguiji* à la fin du XVIII^e siècle) ; la révolution maraboutique au Fuuta Jallon.

des populations nomades saharo-sahéliennes rend compte de la façon dont ces groupes ont pu se faire les promoteurs de polarisations politiques⁹⁰. Pour ce qui est des sociétés peules en particulier, une pluralité d'expériences historiques montrent comment des communautés *fulbe*, d'origine nomade et pastorale, ont été en mesure de s'imposer en tant que « aristocratie » sur d'autres populations et d'asseoir des pouvoirs politiquement centralisés, fondés sur le contrôle de la terre et la production agricole, et souvent en corrélation à une conversion religieuse à l'islam (AZARYA, 1978; BOTTE et SCHMITZ, 1994a; BURNHAM et LAST, 1994; SCHMITZ, 1994; BOTTE, 1999a). Le Fuuta Tooro, lieu historique de construction de la société *haalpulaar*, en constitue l'un des exemples les plus probants.

L'étude de ces expériences historiques démontre qu'il n'y a pas de justifications anthropologiques à la séparation en deux entités distinctes entre Peuls nomades et Peuls sédentaires, ou plus précisément dans notre cas, entre *Fulbe* et *Haalpulaar'en*. Cependant, du point de vue des représentations « émiques », l'identité peule a toujours fait l'objet de visions différentes à propos de cette distinction éventuelle⁹¹. Ceux qui défendent la non distinction entre *Haalpulaar'en* et *Fulbe* – souvent des gens originaires du Fuuta Tooro – s'appuient d'abord sur un critère culturel pour affirmer l'unité ethnique. Le *pulaar* est la langue commune et constituerait en cela le trait indéniable de l'unité ethno-culturelle. Selon certaines hypothèses, le même ethnonyme « *haalpulaar'en* » signifierait « ceux qui parlent *pulaar* », se faisant ainsi un terme descriptif d'une réalité indéniable. Pourtant, l'ethnonyme « *haalpulaar'en* » est généralement utilisé pour indiquer non pas un groupe culturel, mais une société historiquement construite dans la région du Fuuta Tooro, d'où l'autre ethnonyme utilisé pour les nommer : « *fuutaŋkooɓe* » (« ceux du Fuuta »). Pour la compréhension de la question de l'identité peule dans la région du fleuve Sénégal, il est alors indispensable de réfléchir brièvement sur les modalités de construction de cette société *fuutaŋke*. Cette société est le produit de l'imposition, au XVI^e siècle⁹², de la domination de

⁹⁰ Les émirats maures (BONTE, 1998a) et les cités-états *haalpulaar'en* de la moyenne vallée du fleuve Sénégal (SCHMITZ, 1994) en constituent les cas les plus exemplaires.

⁹¹ La question se transforme de nos jours dans un sujet de débats politiques et populaires, voués à l'échec, sur la « vraie » identité peule.

⁹² La formation sociale *haalpulaar'en* s'est construite à partir de la conquête du Fuuta Tooro et l'instauration d'une dynastie (*Deeniyankooɓe*) par des familles *Fulbe*, guidées par Koli Teñella au début du XVI^e siècle. Les familles au pouvoir ont soumis à un même régime différentes populations qui habitaient dans la région et qui parlaient des langues différentes (wolof, sereer, soninké, mandingue). Ils ont imposé le *pulaar*, ce qui expliquerait une deuxième étymologie généralement attribuée à l'ethnonyme *haalpulaar* (« parle *pulaar* ! » à la forme impérative).

populations peules sur tous le territoire du Fuuta Tooro et sur ses habitants aux origines différentes⁹³. Ce pouvoir se caractérisait par le contrôle foncier, la production agricole et la centralisation politique. La révolution islamique de la fin du XVIII^e siècle⁹⁴ devait ensuite consolider ces processus avec la centralisation du pouvoir politico-maraboutique. La construction de la société *haalpulaar* ou *fuutaŋke* dans le Fuuta Tooro s'est accompagnée d'une revendication constante à l'identité peule par les groupes au pouvoir. Mais, dans cette histoire longue de la formation sociale *haalpulaar'en*, cette « noblesse peule » perd relativement d'importance. En tant que justification idéologique des différences statutaires, elle est parfois dépassée par le sens de noblesse liée à la religion⁹⁵, sans pour autant être effacée comme « mémoire » de la noblesse pastorale.

Devant cette trajectoire historique de la société *fuutaŋke*, le débat sur l'identité des *Haalpulaar'en* se polarise autour de deux argumentaires. Certains (a) voient encore dans les *Fulbe* des *Haalpulaar'en*, soutenant que les autres populations avec lesquelles ils se sont mélangés ont été acculturées dans la même unité linguistique peule et intégrées au sein de la même société *fuutaŋke*. Au contraire, d'autres (b) considèrent que cette société ne peut plus être définie comme « peule » puisqu'elle aurait perdu les caractéristiques de l'être *pullo*, à savoir le nomadisme et le pastoralisme, en se mélangeant à d'autres populations. Aux *Haalpulaar'en* ne resteraient que la langue *pulaar* et une vague référence idéologique à l'origine peule.

- a. Les *Fuutaŋkooŋbe* soutiennent d'être des *Fulbe*, annulant toute différence ethnique. Le terme « *fulbe* » ne resterait alors que pour indiquer une catégorie sociale interne à la société *haalpulaar*, à savoir le groupe de nobles *rimbe*

⁹³ Les phénomènes de la territorialisation du pouvoir et de l'islamisation ont bouleversé et complexifié les structures sociales. Les groupes dominants peuls et puis maraboutiques ont intégré les populations de cet espace dominé dans leur structure sociale, tout en la complexifiant. Les activités économiques, sociales et politiques se différenciant, les catégories statutaires se sont multipliées. Les populations dominées ont alors intégré cette nouvelle société stratifiée, sans pouvoir en atteindre les sommets réservés aux nouvelles aristocraties peules.

⁹⁴ Avec la révolution de 1776 de Souleyman Baal et Abdul Kaader Kan le parti du groupe maraboutique des *Tooroŋbe* prit le pouvoir et instaura une « république théocratique », déterminant la fin de la dynastie *deeniyankooŋbe* au Fuuta Tooro et un bouleversement de la hiérarchie *haalpulaar'en*. Cette révolution politique ne fut pas une révolution sociale, dans le sens où la structure sociale basée sur la noblesse resta pratiquement inchangée. Cependant, le nouveau groupe hégémonique donnait à la structure hiérarchique et donc à leur position dominante une nouvelle légitimation idéologique, l'islam.

⁹⁵ La conscience *Fulbe* ne peut pas encore être définie comme une conscience « ethnique » au sens postcolonial. Elle se définit surtout en termes de hiérarchies et de noblesse, les « autres » assumant un statut « par défaut ». Dans cette société en élaboration, les familles au pouvoir légitimaient leur position sur la base du contrôle territorial, mais aussi d'une idéologie de la noblesse héritée des ancêtres *Fulbe*.

encore liés aux activités pastorales traditionnelles (Wane, 1969)⁹⁶. La mémoire d'une origine commune et du vieux fondement de la noblesse *fulbe* leur laisse une place d'honneur dans la hiérarchie, bien qu'ils soient moins sédentarisés et souvent moins islamisés⁹⁷. Cette idée se justifie par le partage d'une même culture linguistique, mais surtout par les relations étroites que certains *Fulbe* ont gardées avec le pouvoir du Fuuta Tooro, malgré leurs activités pastorales. Une relation structurelle entre les *Fulbe* installés plus en proximité de la vallée (*Waalwaalbe*) et les autres groupes *haalpulaar'en* s'est produite à l'intérieur de l'espace géopolitique *fuutanke*, justifiant l'association de ces *Fulbe* à la société *haalpulaar*.

- b. Au contraire, certains *Fulbe* se font porteurs d'un discours les distinguant des *Fuutankooḃe*. Il s'agit en particulier des Peuls qui ont maintenu un mode de vie pastoral, mais plus encore ceux qui sont restés dans leur trajectoire historique aux marges de l'influence géopolitique et social *haalpulaar*. C'est le cas, pour nous particulièrement significatif, des *Fulbe jeeri* et des *Fulaaḃe*. Ayant toujours fuies les centralisations politiques, ces deux groupes n'ont jamais joué, du point de vue historique, un rôle dans la société du Fuuta. Il n'est alors surprenant que ces deux groupes refusent toute association avec les *Haalpulaar'en*, revendiquant aussi une autonomie culturelle : la même langue *pulaar* se différencierait entre le « dialecte » *pulaaje* (« langue des *Fulaaḃe* ») et le « dialecte » *fuutankoore* (« langues des gens du Fuuta »).

⁹⁶ La création d'une organisation politique centralisée et d'une formation sociale cohérente ne signifie pas que l'individu « *haalpulaar* » soit le résultat d'un brassage complet entre les différentes populations. L'intégration sociale s'est développée à travers une logique hégémonique des groupes mobilisant une certaine conscience *Fulbe*. Tel est le cas des familles *Deeniyankooḃe*, *Yaalbe* et *Saybooḃe* qui se sont partagées le pouvoir de *satigi*. D'autres groupes statutaires nobles - comme les guerriers (*Seḃḃe*) et les pêcheurs (*Subalbe*) - ou castés (*ñeeñbe*), étaient issus du brassage entre les autres populations présentes. Cela ne signifie pas qu'une logique purement ethnique était à la base de la hiérarchisation de la société, malgré la transmission intergénérationnelle du statut s'effectuait de façon patrilinéaire. Certains patronymiques « typiques » d'une descendance sont de fait associés à plusieurs groupes statutaires différents. Deux catégories statutaires échappaient à une logique ethnique dans leur formation : les *tooroḃe*, religieux, qui demandaient la connaissance de l'islam comme condition d'intégration au groupe ; les *maccuḃe*, de condition servile, dont l'origine inconnue était soit à la base de leur assujettissement, soit une stigmatisation envers leur groupe.

⁹⁷ Dans l'analyse des discours identitaires contemporains, nous verrons que la reconnaissance d'une certaine noblesse aux *Fulbe* nomades s'accompagne d'un sentiment contraire de mépris pour les « broussards » (*Laddinkooḃe*) en opposition à la vie « citadine » des gens du Fuuta.

Entre Nobles et Perdus : la Structure statutaire

L'opposition – réelle ou fictive - entre *Haalpulaar'en* et *Fulbe* pose la question de la stratification sociale de ces populations, sachant que la question de la hiérarchie renvoie surtout à l'esclavage. Dans leur réfutation de la distinction entre nomades et sédentaires chez les Peuls, R. Botte et J. Schmitz (BOTTE et SCHMITZ, 1994b) ont donné une nouvelle interprétation de la question en considérant l' « être peul » non pas comme une essence ethno-culturelle, mais comme un concept construit par opposition à d'autres groupes (BARTH, 1969), notamment les esclaves. Or, les deux auteurs ont souligné un aspect capital de la construction des discours sur l'identité peule, soit-elle revendiquée par des populations islamisées sédentaires ou par des populations païennes pastorales : toutes se structurent à travers une revendication de la « fulanéité » non pas comme une entité culturelle, mais comme une notion sociale et morale de « noblesse », par opposition aux groupes méprisés des esclaves. Dans « l'archipel peul », le *Pullo* est d'abord un noble face à son esclave.

Dans le contexte de la société *fuutaŋke*, dominée par une aristocratie terrienne et religieuse, l'esclavage constituait un « moyen de production indispensable » et « l'élément central des systèmes économiques et politiques » (BOTTE et SCHMITZ, 1994a). L'esclave (*maccuɗo*⁹⁸) était destiné au travail des champs. L'aristocratie pouvait ainsi s'asseoir sur un contrôle foncier sans pratiquer directement une activité agricole socialement méprisée, selon la vieille moralité pastorale. Un peu paradoxalement, du point de vue idéologique, les *Maccube* constituaient

« par des traits négatifs – paganisme et agriculture – les valences fonctionnelles de l'identité peule » (BOTTE et SCHMITZ, 1994a).

Cependant, l'esclavage n'était pas la prérogative des sédentaires. Nous retrouvons les *Maccube* également chez des populations qui n'avaient pas connu le processus tripartite de transition à l'agriculture, islamisation et centralisation politique. C'est le cas notamment des *Fulaabe*. Dans la structure sociale de ce groupe, la position de prestige des « Peuls » était authentifiée par une opposition hiérarchique interne : seuls les « nobles » (*rimbe*, sing. *dimo*) étaient effectivement à la fois des *Fulaabe* et des

⁹⁸ Littéralement « le perdu », « celui qui vagabonde sans origine ni direction ». *Maccube* au pluriel. *Korɗo*, pl. *Horbe*, au féminin.

*Fulbe*⁹⁹, en opposition aux esclaves qui ne pouvaient pas être reconnus comme des Peuls. Dans les sociétés *fulbe*, la question de l'identité se croise et se superpose à la question de la noblesse statutaire. Pour les *Fulaabe*, il y a de fait une coïncidence entre trois caractères : être des Peuls au sens ethnique, être des nobles au sens social et être des éleveurs dans les activités économiques. En définitive, les *Fulaabe* croyaient et croient encore dans une correspondance entre les trois catégories de *Fulbe*, *Rimbe* et *Aynaabe* (Peuls, Nobles, Éleveurs).

L'histoire des esclaves chez les *Fulaabe* reste marginale et indéfinie : les *Fulaabe* dont nous pouvons raconter une partie de l'histoire ne sont que les seuls nobles¹⁰⁰. Mais nous savons que les esclaves participaient à la vie du groupe non pas en fonction de leurs caractéristiques indépendantes, mais en fonction d'une identité opposée à l'identité des *Rimbe*, dont ils représentaient l'image en négatif. Les *Maccube* étaient exclusivement des êtres *jaabe*, des « possédés », dont l'identité n'était déterminée qu'en relation à l'appartenance du maître : une identité réflexe en négatif, une identité résiduelle.

Une fois, j'ai demandé de façon explicite à un noble quelle était et quelle est encore l'identité des *Maccube*. Il a répondu :

« ils sont des *Fulbe*, mais pas d'origine. Ils ont une autre origine, mais on ne sait pas d'où » (*Mamoudou Bâ, Nouakchott, mars 2006*).

De fait, la condition d'esclave était déterminée – ou justifiée – par la considération que les individus en question étaient des êtres sans origine. Leur origine s'était effacée pour ne laisser qu'une identité négative : comme l'indique l'étymologie du terme *maccube*, dérivant de *majjube* (« perdus »), ils étaient les étrangers aux origines disparues. L'esclave des *Fulbe* répondait parfaitement aux caractéristiques que Claude Meillassoux a reconnues comme constitutives de l'esclavage en Afrique Occidentale (MEILLASSOUX, 1975, 1986). Selon l'anthropologue marxiste, l'esclavage dans l'Afrique occidentale précoloniale était caractérisé par l'origine étrangère de l'esclave et par un processus d'« aliénation » du même esclave de son contexte et de ses

⁹⁹ La reconnaissance réciproque d'appartenance au statut des nobles est établie et réitérée par le *pasiraagal*, le sens de parité d'honneur chez les individus de même statut.

¹⁰⁰ À l'équivalence entre *fulbe* et *rimbe* doit être ajouté un troisième terme, celui de *gaynaako*, les catégories de Peul, noble et éleveurs étant souvent interchangeables.

relations sociales. Ce processus d'aliénation se présentait sous quatre formes : la *dépersonnalisation*, entendue comme la réduction de l'être humain à bien économique ; la *désocialisation*, s'exprimant par l'interruption de toute relation sociale autonome ; la *décivilisation*, entendue comme le maintien à l'écart de l'esclave de tout type de capital culturel ; et la *désesexualisation*, la vie sexuelle des esclaves étant subordonnées aux volontés du maître, intéressé simplement à la reproduction des esclaves pour l'expansion de leur capital.

Martin Klein a démontré que les limites de la perspective de Meillassoux reposent dans le manque d'une distinction entre idéologie et réalité de l'esclavage (KLEIN, 1986, p.9). Les maîtres expliquaient l'esclavage par un discours sur l'exogénéité des esclaves, voulant justifier leur atomisation et subordination au sein de la société. Cependant, Meillassoux n'a pas pris en considération le fait que « slaves, however, were human » (*Ibidem*). Cela signifiait deux choses en particulier : que les esclaves tentaient de se resocialiser entre eux dans les limites posées par leur condition de subordonnés ; mais plus encore que, au fil du temps, les esclaves étaient resocialisés de quelque façon dans la société des dominants. Suzanne Miers et I. Kopytoff ont appelé ce phénomène « absorption » (KOPYTOFF et MIERS, 1977), relevant comment les esclaves étaient réintroduits dans la société des maîtres. En définitive, l'exogénéité/aliénation et l'absorption/resocialisation étaient deux logiques contradictoires, mais pouvaient coexister pour définir le degré d'inclusion/exclusion de la catégorie d'esclaves dans la société des dominants.

En ce qui concerne les *Fulaabe*, les récits historiques recueillis sur l'esclavage (BÂ, 1990) suggèrent que trois catégories de groupes statutaires dépendants (*Dagganaabe*, *Kumbaceñalon*, *Soodaabe*) s'articulaient effectivement en fonction de ces deux logiques contradictoire. Elles étaient constituées en fonction du degré d'exogénéité par rapport aux *Fulaabe*, par les modalités et le niveau de resocialisation dans cette société et de la tâche accomplie au service des nobles. La flexibilité des catégories et la plasticité des degrés d'exogénéité et de dépendance posent des problèmes sur la définition de ces groupes en tant qu' « esclaves », au sens de personnes complètement désocialisés et réduites à marchandise.

Les *Dagganaabe* occupaient une position privilégiée parmi les subordonnés : ils constituaient le groupe des « esclaves domestiques » et ne pouvaient pas être échangés

ou vendus, sauf à la suite d'un acte d'une extrême gravité¹⁰¹. En tant que « domestiques », ils étaient les plus socialisés aux nobles. L'origine qu'on leur attribuait justifiait leur intégration majeure à la société dominante par rapport aux autres catégories d'esclaves : leur degré d' « absorption » était plus élevé par rapport aux autres esclaves (KOPYTOFF et MIERS, 1977). De fait, on leur attribuait un statut de « serviteurs » des nobles « depuis les origines ». Au commencement, les *Dagannaabe* devaient être des « perdus » comme tout autre esclave, mais leur rattachement aux *Fulaabe* se perdait tellement dans la mémoire qu'on leur octroyait une position privilégiée.

Le signe le plus évident de leur position de prestige parmi les esclaves était représenté par le maintien de leur nom d'origine : ils étaient autorisés à garder une ligne de descendance patrilinéaire¹⁰² et les noms de famille¹⁰³. Or, d'un point de vue logique, l'idée d'une descendance semble en contradiction avec l'idée que leurs origines se soient perdues dans la mémoire. Plus le temps de la soumission de l'esclave est loin, plus celui-ci aurait dû perdre les traces de son origine antérieure, telle le nom de famille et l'ascendance. L'incohérence ne doit pas surprendre : l'idée que les esclaves se différencient en fonction du degré d'exogénéité par rapport à la société des nobles constitue une idéologie qui veut justifier la subordination plutôt qu'une réalité historiquement prouvée.

La condition privilégiée des *Dagganaabe* par rapport aux autres esclaves leur conférait des tâches prestigieuses au service de leurs maîtres. Ils pouvaient même revêtir des charges politiques. De fait, parmi les *Dagganaabe*, le chef (*ardfo*) choisissait un assistant politique (*jaraf*) qui devait jouer le rôle à la fois d'intermédiaire, de représentant et de messenger entre le chef et la communauté. L'attribution d'une fonction politique à des esclaves est un phénomène répandu dans les sociétés hiérarchisées de la région¹⁰⁴. C. Meillassoux a dévoilé la logique précise qui sous-tend ce phénomène :

¹⁰¹ Certains considèrent aujourd'hui qu'ils n'étaient pas des esclaves à proprement parler parce qu'ils étaient des *soodtooabe*, des anciens esclaves qui s'étaient rachetés eux-mêmes.

¹⁰² Aux *Dagannaabe* était offert le privilège de conserver leur descendance patrilinéaire. Dans les cas des autres catégories d'esclaves, les maîtres imposaient la matrilinearité afin de contrôler la reproduction des femmes esclaves. Tout lien avec une ascendance patrilinéaire était perdu, privant les esclaves d'une identité sociale autonome.

¹⁰³ Les plus diffusés étaient Dagana et Kamara.

¹⁰⁴ Par exemple, dans le royaume *mande* du Wuli (l'Ul des *Fulaabe*), les chefs politiques recrutaient dans la catégorie d' « esclaves d'état » (*mansajong*) les fonctionnaires et les soldats qui auraient constitué « le

« n'étant pas parent, l'esclave n'a pas droit à ce qui relève de l'apparement et de la franchise : le champ, l'épouse, la descendance, l'ancêtre. Mais ces dénis qui contribuent à l'écartier de la société civile sont aussi à l'origine de sa progression dans les milieux du pouvoir » (MEILLASSOUX, 1986, p. 139).

Une autre catégorie d'esclaves chez les *Fulaabe*, les *Kumbaceɲalon*, constituait une population fuyant famines et autres cataclysmes. Arrivés à proximité des villages *fulaabe*, les *Kumbaceɲalon* cherchaient aide alimentaire et protection. En échange, ils travaillaient dans la culture des petites parcelles autour des villages semi-sédentaires que les *Fulaabe* destinaient à l'agriculture afin de diversifier la production alimentaire.

On considérait que l'origine des *Kumbaceɲalon* s'était perdue au fil du temps, le groupe étant le produit du métissage entre différentes populations arrivées sous les mêmes conditions de fuite. De fait, le nom « *Kumbaceɲalon* » dériverait de *ceɲalal* (« calebasse »), terme duquel découleraient certaines métaphores *pulaar* sur le « métissage » : les identités et les origines des différentes populations se seraient mélangées comme les ingrédients alimentaires dans une calebasse. Le nom évoquerait ainsi les origines différentes – mélangées et donc indifférenciées – des membres. Ils n'étaient pas complètement subordonnés : leur dépendance était davantage économique plutôt que sociale. Cela rendait possible leur affranchissement à travers le remboursement aux maîtres de ce qu'ils leur avaient offert comme protection.

Finalement, la catégorie des *Soodaabe* (les « achetés » ou les « achetables ») représentait le groupe d'esclaves qui avaient connu le processus d'aliénation le plus profond parmi tous les *Maccuɓe*. Ils étaient achetés comme des marchandises dans les marchés régionaux en esclaves. Leur commercialisation avait provoqué la perte de toute trace de leur origine aux yeux des maîtres acheteurs. L'achat sous-entendait une intentionnalité dans l'acquisition de l'esclave et donc le calcul de l'utilité de l'esclave : ils n'étaient pas intégrés pour être resocialisés, mais pour être exploités économiquement.

Bien qu'installés dans des régions marginales par rapport aux trafics commerciaux, les *Fulaabe* jouissait d'un accès partiel aux marchés en esclaves, disposant du bétail

rempart de l'autorité politique et jouaient un rôle fondamental dans les tractations qui conduisaient à l'élection d'un nouveau souverain » (BELLAGAMBA, 2002, p. 89).

comme bien d'échange¹⁰⁵. L'affranchissement des *Soodaaɓe* était soumis au paiement de leur prix d'achat : la bivalence sémantique du verbe *soodtude*, d'où dérive le terme « *soodaaɓe* », est assez révélateur du lien entre achat et affranchissement : il signifie en même temps « acheter » et « affranchir », à l'instar du verbe français « racheter ». Mais pour être libres, ils auraient dû s'acheter eux-mêmes, ce qui était hors de leur possibilité.

En matière de hiérarchie, les similitudes entre les différentes populations de l'Afrique Occidentale ne s'arrêtent pas aux catégories d'esclaves. Elles s'étendent aussi aux groupes socioprofessionnels endogames, généralement définis comme « castes » (TAMARI, 2000), dont le statut est intermédiaire entre les nobles et les esclaves. En langue *pulaar*, on les appelle les *Ñeeñɓe*.

En ce qui concerne la société *fulaabe*, certaines caractéristiques spécifiques de la hiérarchie statutaire font de ces groupes statutaires des catégories sociales plus flexibles que dans la plupart des sociétés voisines. En premier lieu, chez les *Fulaabe*, les catégories castées sont moins nombreuses que, par exemple, dans une société *fuutaŋke* hautement structurée (WANE, 1969). Les *Ñeeñɓe*, définis en tant que groupes endogamiques¹⁰⁶ qui ont le monopole héréditaire de la production d'un bien d'usage ou de la prestation d'un service déterminé, ne sont que trois dans la société *fulaabe* : les griots (*Wambaabe*, sing. *bambaaɗo*), les bûcherons/menusiers (*Lawɓe*, sing. *labbo*) et les forgerons (*Wayluɓe*, sing. *baylo*). Leur condition est d'ailleurs faiblement structurée dans la hiérarchie globale et leur dépendance par rapport aux nobles est très labile. Une définition des *Ñeeñɓe* comme « groupes statutaires *fulaabe* » apparaît donc excessive.

Si les esclaves revêtent une fonction nécessaire et structurante de l'imaginaire social, en tant qu'image en négatif des nobles, rien de tout cela n'est présent dans la fonction des castés. Dans une société où l'identité était définie par la coïncidence entre noblesse et appartenance – entre l'être *Rimɓe* et l'être *Fulaabe* –, la question de l'intégration de ces groupes castés s'avère compliquée. Parmi leurs mythes d'origine, les *Fulaabe* et leurs griots se réfèrent à des récits traditionnels, diffusés dans toutes les sociétés peules de la région, qui expliquent l'existence des groupes professionnels.

¹⁰⁵ Cette intégration partielle aux réseaux marchands régionaux d'esclaves serait attestée par une présence – quoique faible – du cauris, à l'époque utilisée comme monnaie de transaction.

¹⁰⁶ L'exogamie est acceptée seulement entre un membre d'une caste et un membre d'un autre groupe équivalent de *ñeeñɓe*.

Selon le mythe traditionnel du « Fantañ », les forgerons, les nobles et les griots auraient une origine commune, étant le résultat de la diversification professionnelle des trois premiers hommes. Ce mythe expliquerait ainsi, plutôt qu'une origine « ethnique », la division sociale du travail¹⁰⁷.

Si on sort de la mythologie commune aux Peuls, dans les discours *fulaabe*, la question de l'appartenance des *Ñeeñbe* au groupe des *Fulaabe* est plus compliquée. En général, ils sont considérés comme des étrangers. Une intimité culturelle n'est admise que dans le cas des griots. Au temps de la vie nomade dans la brousse, ils étaient connus en tant que « griots des *Fulaabe* » (*Wambaaɓe fulaabe*¹⁰⁸), puisqu'ils accompagnaient régulièrement les nobles de ce groupe. Ils étaient les maîtres uniques de la parole et de la mémoire¹⁰⁹ : ils encourageaient les nobles lors des battues de chasse, des *rezzous* ou des batailles ; ils invoquaient le prestige d'un ancêtre ou d'un vivant, déclamant ses hauts-faits ou ses richesses en bétail ; ils pratiquaient le *innitaade*, la reconstruction des généalogies de la lignée (*innitoore*), lors des cérémonies et des rituels (mariages, baptêmes, circoncisions...). Leurs récits, chantés sur les harmonies du *hoɗdu*¹¹⁰ (instrument traditionnel), évoquaient la noblesse des *Rimbe* en tant qu'éleveurs (*aynaabe*) et Peuls (*Fulbe*), confirmant ainsi la correspondance imaginaire des catégories de noble, de pasteur et de Peul. Peut-être, créaient-ils déjà une association implicite – un embryon de « communauté imaginée » ? – entre les *Fulaabe* et les *Fulbe* d'ailleurs : les morceaux typiques du répertoire peul¹¹¹ et les récits d'une

¹⁰⁷ Cambel Buna Bâ, griot, Nouakchott, février 2006. Nous avons recueilli le récit de cette histoire, racontée dans un temps mythique où il n'y a pas de rapport diachronique évident entre cause et effet : « Au début il y avait 3 enfants : Hamadi *labbo* (menuisier), Samba *gaynaako* (éleveur *pullo*) et Demba *bambaaɗo* (griot). C'étaient tous des bergers, il n'y avait pas de métiers. Mais Demba était invalide et il ne pouvait pas marcher. Ils avaient des vaches. Hamadi dit qu'il va construire la calebasse pour le lait. Samba peut élever la vache. Demba reste à la maison et tape sur un instrument, un *mbawde* (tam-tam) ». Il s'agit du récit du Fantañ, partagé par toutes les mythologies peules de la région.

¹⁰⁸ Leur seul nom de famille serait celui des Bâ.

¹⁰⁹ Les activités de *ñaañoowo* (joueur de violon), *jimoowo* (chanteur) et *gamoowo* (danseur), considérées normalement indignes pour un noble, pouvaient être pratiquées par les *Jabaaji* (sing. *jabba*), un groupe de personnes d'origine noble ou esclave qui décidait d'entreprendre ces activités avant de les quitter au moment de la vieillesse. Une autre figure de ce type est celle des *Ñallankooɓe* que les *Fulaabe* d'aujourd'hui traduisent normalement par « artistes », joueurs de musique et poètes experts et pratiquant des sciences magiques (*bilejo*).

¹¹⁰ Guitare traditionnelle à quatre cordes, pl. *kolli*. Elle était jouée exclusivement par les hommes, alors que les femmes accompagnaient éventuellement avec les *bolon* (sing. *bolonjaaji*), récipients vides sur lesquels elles percutaient. Selon une tradition des *Wambaaɓe* d'aujourd'hui, au principe les griots jouaient seulement les *mbawde* (un type de percussion), alors que le *hoɗdu* était l'instrument des *Maabuɓe*, la « caste » des potiers. Cette idée est commune aux *Fulbe*, puisque l'introduction du *fantañ*, aujourd'hui chanté sur le *hoɗdu*, récite : « *mbawde aynaabe nanyi* », « ce sont les tambours des éleveurs des vaches ». Cambel Buna Bâ, Nouakchott, mai 2005/février 2006.

¹¹¹ Seygelaare, n'jaru, fantañ, et garbaare.

origine commune posaient les *Fulaabe* dans une association imaginaire entre leur histoire particulière et l'histoire générale des Peuls.

Pour le noble, le griot représentait une arme à double tranchant, surtout sur le plan politique : le griot était l'instrument indispensable au noble pour entretenir son prestige et en même temps il représentait une menace pour le noble puisque les mots du griot auraient pu le dénigrer. L'art du chant et du récit confèreraient aux *WambaaBe* un pouvoir déterminant par rapport à leur nobles supérieurs : la faculté de manipuler les histoires et les généalogies des personnes, de les dénigrer ou les encenser, de déterminer le prestige d'une personne en fonction de ses actes ou de ceux de ses ancêtres. Le noble et le griot étaient liés par un « pacte de non-refus » (*jongu*¹¹²) : *bambaaŋo* et *pulaajo* n'auraient refusé aucun service sollicité par l'autre.

Le service rendu à la noblesse par le griot était précieux et avait alors son coût. La dépendance du noble envers les griots pour la détermination de son prestige requérait une offre de richesse satisfaisante au griot : l'indulgence du chant encensant le noble était proportionnelle à l'entité des dons reçus¹¹³. Le même terme « *bambaaŋo* » (griot) exprime métaphoriquement la duplicité du service rendu par le griot : il signifie littéralement « portés sur le dos ». À l'image d'une mère qui porte son enfant sur le dos, les nobles ne peuvent que « porter » leur griot à qui ils sont obligatoirement liés, mais en même temps cette union se présente comme un lourd fardeau¹¹⁴.

En ce qui concerne les autres groupes endogamiques castés, aucune association « identitaire » n'est reconnue avec les *Fulaabe*. Ceux-ci ont toujours considéré les menuisiers (*LawBe*) et les forgerons (*WayluBe*) comme originaires de la société du Fuuta Tooro (*fiutaŋke*) :

¹¹² Samba Jallo, Tektate, septembre 2006.

¹¹³ Parmi les dons offerts aux *WambaaBe*, le plus important est le *nagge burugal* : vache attribuée à un griot lors d'un mariage ou d'une circoncision.

¹¹⁴ La fonction du *bambaaŋo* s'exprimait surtout pour les *FulBe* de sexe masculin. Seuls les hommes représentaient l'anneau de jonction entre leur ascendance et leur descendance que les griots devaient chanter. Dans cette société patrilinéaire et patrilocale, la continuité généalogique s'arrête à la naissance d'une femme peule (*debbo pullo*), dont la fonction généalogique sera d'être l'objet d'une alliance matrimoniale entre deux lignages masculins (voir chapitre sur le lignage et le mariage). Dans une division sexuelle du travail, les griottes avaient alors la fonction de rendre attractif l'objet de l'échange : elles pratiquaient les tatouages (*cokdi*) et les scarifications (*tuppudi*) pour augmenter la beauté des femmes nobles.

« un *baylo pulaajo* [forgeron *fulaabe*] n'a jamais existé ; les forgerons venaient du Fuuta » (*Buyel, Bilajmil, avril 2006*).

Les castés n'ont jamais été intégrées à la société *fulaabe*. Ils s'installaient aux marges des villages le temps de rendre leur service professionnel. Ils étaient les dépositaires de connaissances pratiques indispensables : ils produisaient les ustensiles en bois ou métaux nécessaires à la vie quotidienne et aux activités économiques des nobles¹¹⁵. Ils pratiquaient leurs activités indistinctement parmi les *Fulaabe* et les autres communautés. Parmi toutes les sociétés de la région, ils étaient reconnus dans leur rôle statutaire plutôt en tant qu'individus appartenant à un groupe¹¹⁶.

Les *Lawbe* et les *Wayluibe* étaient de fait extrêmement mal accueillis dans les villages *fulaabe*. Leurs capacités techniques et leurs arts de la « transformation »¹¹⁷ étaient souvent perçus comme le côté dévoilé d'un ensemble de connaissances ésotériques potentiellement dangereuses. Certes, dans le cas des menuisiers, leurs pouvoirs ensorceleurs pouvaient être parfois bénéfiques. Mais pour ce qui est des *Wayluibe*, la couleur noire de leur peau, liée à la maîtrise du feu, était stigmatisée comme un signe de malheur. Ils ne pouvaient pas s'asseoir à côté des nobles *fulaabe* ou toucher les mêmes objets car on leur attribuait l'un des pouvoirs les plus terrifiants : la faculté d'infliger ou soigner l'impuissance.

¹¹⁵ Les *Lawbe* produisent des récipients en bois. Les *Wayluibe* au contraire se divisent en deux groupes : le *baylo n'daneeri* (blanc) produit des bijoux en or et argent pour les femmes (bijoutier) – même si ces métaux ont toujours été très rares parmi les *Fulaabe* ; le *baylo baleeri* (noir) construit avec du fer « noir » les ustensiles pour le travail des hommes (forgeron). Mamoudou Bâ, Nouakchott, Agosto 2006.

¹¹⁶ Les hiérarchies statutaires constituaient ainsi un « idiome » commun aux populations *fulbe* de la région, mais seulement dans la mesure où l'individu était reconduit à un schéma hiérarchique connu. Sans une telle condition satisfaite, l'indétermination du statut et d'origine les rendait passible de l'esclavage. La faiblesse du lien de dépendance entre castés et nobles (*Ñeeñbe* et *Rimbe*) devrait expliquer la complète disparition de ces groupes socioprofessionnels du milieu *fulaabe* à parti des années 1970, une fois les mêmes ustensiles achetés plutôt au marché.

¹¹⁷ Le terme *Wayluibe* signifie littéralement « ceux qui transforment ».

CHAPITRE 2

L'ENTRÉE EN « MAURITANIE » : MARGINALITÉ ET RELATIONS ETHNIQUES

2.1 La pénétration dans l'espace mauritanien

Le Départ de la Rive gauche

Aux environs de 1890, un ensemble de phénomènes politiques, écologiques et économiques affectèrent profondément les communautés *fulaabe* et les autres groupes de la région du Ferlo et du Haut Sénégal, déstabilisant leur contexte de vie. Ces phénomènes nous intéressent particulièrement dans la mesure où ils déterminèrent la migration d'une partie des populations peules vers le nord, sur la rive droite du fleuve Sénégal, dans ce qui deviendra la « Mauritanie ».

L'instabilité de la région fut provoquée par plusieurs facteurs, ce qui rend difficile la détermination d'événements ponctuels qui entraînent la migration. Il n'y a pas d'explication univoque du phénomène, les sources de cette histoire n'étant d'ailleurs que fragmentaires. Dans les sources orales et écrites *fulaabe*, nous n'avons trouvé que des références à des phénomènes contingents qui, malgré leur intérêt, ne peuvent que faire partie d'une histoire événementielle de la migration. Nous avons pu ainsi recenser une partie de ces événements qui auraient causé la fuite des Peuls vers la rive droite :

- M. M. Bâ (BÂ, 1990) évoque, comme cause de la fuite de certains *Fulaabe*, la « dictature » d'un chef/*arɗo* particulièrement cruel¹¹⁸ ;
- Le même intellectuel *fulaabe* indique aussi les invasions de la région par Alboury N'diaye, chef wolof du Jolof fuyant les « persécutions » françaises¹¹⁹ ;

¹¹⁸ Il s'agirait de l'*arɗo* Ciilo Deedaali de la fraction des *Ulnaabe* (Bari).

¹¹⁹ Après avoir traversé le Ferlo occidental (région de Lugguere) entre Jolof et fleuve Sénégal et avoir trouvé un refuge provisoire à Kaédi et parmi des tribus *biɗân*, Alboury N'Diaye s'est dirigé vers l'est pour atteindre Nioro (CHARLES, 1971). L'historiographie n'a pas encore été en mesure de reconstruire

- Selon d’autres hypothèses, en réalité mal documentées, les *Fulaabe* auraient été persécutés par le jihadiste Lamine Drame, celui-ci les considérant comme des « infidèles » ;
- Pour ce qui est de la fraction des *Bundunkooɓe* en particulier, leur migration vers le nord aurait été provoquée par la guerre déclenchée entre les *Sarakulleɓe* (Soninké) de la ville de Yaféra et l’*almaamy* Bocar Sada Sy du royaume de **Bundu**¹²⁰ ;
- En ce qui concerne la zone du Ferlo à proximité de la vallée du fleuve, l’instabilité aurait été provoquée par l’avancée militaire française aux ordres du général Dodds (BÂ, 1997).

Ces événements contingents ne peuvent pas expliquer globalement les raisons des migrations d’une bonne partie des populations peules vers le nord. Pourtant, ils offrent une image de la situation globale d’instabilité politique de la région à la fin du XIX^{ème} siècle. La région connaissait une phase de bouleversements géopolitiques qui imposèrent des réponses radicales aux communautés locales, y compris celles qui avaient toujours pu se réfugier aux marges des espaces politiquement contrôlés. Les années 1890 représentent chronologiquement le moment culminant de la désagrégation progressive des pouvoirs politiques sahéliens, qui étaient soumis à deux phénomènes majeurs : l’avancée du pouvoir colonial et les crises écologiques.

Analysant les migrations régionales internes dans l’Upper Senegal River Valley à partir des années 1890, Andrew F. Clark a pu démontrer comment la détérioration des conditions environnementales (sécheresse) et économique (famine) a déterminé un déplacement massif de populations (CLARK, 1994). Cela serait confirmé par les récits oraux des fractions *ulnaabe* et *ñaaninkooɓe* qui expliquent la migration comme une réaction à l’aggravation des conditions climatiques.

Les effets de la crise écologiques n’auraient pas été aussi profonds sans la déstructuration des pouvoirs politiques et des systèmes économiques de la région, provoquée principalement par la pénétration coloniale. À partir des années 1890, après

ce parcours, puisqu’il n’existe aucune source orale ni écrite sur des rencontres éventuelles avec les *Fulaabe*.

¹²⁰ Entre 1885 et 1887, les *Bundunkooɓe* devaient se trouver entre l’enclume et le marteau : d’une part, Lamine Drame attaquait le territoire du **Bundu** protégé par les Français ; de l’autre, les *Bundunkooɓe* subissaient « le harcèlement constant des Peuls *sissibe* [...] qui profitaient de leur situation pour confisquer du bétail à leur profit » (JOIN-LAMBERT, 1985, p.26).

la « pacification » du Fuuta Tooro, les militaires français s'étaient dirigés vers la haute vallée du Sénégal et, dans une moindre mesure, dans le Ferlo. La pénétration coloniale provoqua de prime abord une profonde instabilité politique, détruisant les entités politiques existantes et suscitant des nouveaux mouvements politiques, en particulier maraboutiques¹²¹. Par la suite, le contrôle colonial sur le territoire ajouta un ensemble de facteurs déstructurants des sociétés locales, stimulant le processus migratoire :

- la constitution de *villages de liberté* pour l'affranchissement des esclaves ;
- l'emploi d'une main-d'œuvre forcée pour la construction de la route Dakar-Niger ;
- l'imposition fiscale ;
- la progressive marginalisation économique, au profit des régions de la Sénégalie et du Niger ;
- la perception des Français comme des « infidèles » par les communautés les plus islamisées.

Tous ces facteurs provoquèrent l'activation d'une mobilité exceptionnelle pour la plupart des populations locales. Cependant, les *Fulaabe* devaient constituer une exception, du moins dans un premier temps, car ils n'étaient pas exposés directement à ces phénomènes. La protection relative des *Fulaabe* vis-à-vis de l'instabilité régionale s'explique par des différentes raisons. La colonisation du Ferlo par les Français a été tardive et n'a jamais constitué une opération intensive. Elle ne s'est jamais transformée en un contrôle militaire et administratif articulé¹²². Les *Fulaabe* furent seulement effleurés par le mouvement révolutionnaire islamique et par l'explosion du phénomène maraboutique qui investit la plupart des populations de la région¹²³. La seule influence directe que les bouleversements régionaux ont eu sur la migration *fulaabe* a probablement été l'imposition fiscale sur le bétail, et ce sur la rive gauche du fleuve sous contrôle colonial. Devant cette avancée du contrôle fiscal français, l'autre rive

¹²¹ On pense surtout à l'expérience de Lamine Drame.

¹²² La première expédition coloniale dans le Ferlo fut organisée seulement en 1879. Il s'agissait d'une mission de reconnaissance des lieutenants Monteuil et Sorin, envoyés par Gallieni pour une étude sur la faisabilité de la voie ferrée.

¹²³ Sur les options de résistance ou collaboration des marabouts avec la colonisation, voir ROBINSON, 2000.

« mauritanienne » qui n'était pas soumise à l'impôt représentait alors une destination attractive.

En général, la migration des *Fulaabe* vers le nord ne fut pas directement liée à la colonisation, mais plutôt à un ensemble de bouleversements, tels que la détérioration des conditions économiques et écologiques et le déplacement massif de populations (CLARK, 1994, 1995, 1999). Vers 1900, la région entre Ferlo et nord Bundu ne représentait plus cette région tampon qui avait permis aux *Fulaabe* et à d'autres groupes de rester en marge des polarisations politiques. Certains furent contraints de migrer vers le nord, à la recherche de nouvelles frontières permettant le pastoralisme et distantes des turbulences politiques et de l'instabilité écologique¹²⁴.

Avec cette migration vers le nord, une scission d'envergure du groupe *fulaabe* se produisit¹²⁵: ceux qui évoluaient dans un réel nomadisme au milieu du Ferlo ne suivirent pas leurs « cousins » partis en migration mais restèrent au Sénégal¹²⁶; les groupes situés à proximité du fleuve empruntèrent la route du nord, traversant le fleuve pour pénétrer dans un nouveau territoire de frontière qui, à la même époque, se préparait à devenir la « Mauritanie » (cf. CARTE 4 et ANNEXE 3).

L'Impact de la Migration sur la Société

La migration des *Fulaabe* provoqua une rupture significative au sein de son organisation politique et de sa structure statutaire. Pendant ce moment d'instabilité et déplacement, le rôle de guide (*gardiiɗo*) de la communauté fut assumé par les *Silatigiji*, les nobles savants en sciences occultes. Ce changement ne représenta pas une révolution politique menée par des « sorciers » contre les chefs politiques traditionnels. Il s'agissait plutôt d'un changement dans les paramètres de définition du prestige du chef politique. Les connaissances occultes devenaient maintenant indispensables pour le guide de la communauté migrante dans les nouveaux territoires inexplorés. Dans ce contexte d'incertitude lors de l'aventure migratoire, la figure du chef (*arɗo*) ne pouvait qu'être associée à celle du *silatigi*. Le nouveau leader devait maintenant démontrer qu'il

¹²⁴ Hervouët (1975) a remarqué que, dans les catalogues des Archives d'Outre-mer, il est signalé un rapport faisant mention de nombreux groupes Peul passant sur la rive gauche déjà vers 1885, mais le document en question a disparu.

¹²⁵ Il s'agit de l'avant-dernière scission remarquable du groupe, la dernière étant celle provoquée par les événements de 1989 en Mauritanie.

¹²⁶ Leurs descendants sont encore présents à nos jours entre l'ouest de Tambacounda et Bakel.

possédait les capacités nécessaires pour affronter le *ladde*, l'espace inconnu de la brousse. Pour échapper aux forces incontrôlables des armées et de la nature, seul le pouvoir magique pouvait orienter les conduites et les choix des groupes migratoires et rassurer les populations devant le danger. Seul le *silatigi* (sorcier), comme son nom le signale, semblait en mesure d'« indiquer la route ».

Du point de vue de l'organisation statutaire, la migration provoqua une rupture de la cohabitation des nobles avec les griots. De fait, les griots (*Wambaaɓe*) décidèrent de ne pas suivre au nord leurs nobles et restèrent sur la rive gauche du fleuve¹²⁷. Cette rupture se justifiait en partie par la mineure dépendance des *Wambaaɓe* envers les activités pastorales. En outre, en restant dans la vallée du fleuve, les griots trouvèrent d'autres audiences pour leurs services : toutes les populations peules de la région (*haalpulaar'en, waalwaalɓe, jeerinkooɓe...*) étaient attirées par les récits sur la fulanéité (*pulaaku*), sur le pastoralisme et le nomadisme ancestraux et trouvaient dans les griots *fulaaɓe* les messagers d'un imaginaire mythique partagé. Pourtant, les griots n'interrompirent jamais leurs relations avec les groupes *fulaaɓe* partis sur la rive droite. Jamais ils ne brisèrent l'accord (*jongu*) qui les liait aux nobles¹²⁸.

Attractivité de l'Arrière-pays mauritanien

Les trajectoires migratoires se sont articulées essentiellement dans une direction sud-nord. Cette orientation des migrations suggère que tous les groupes migratoires étaient soumis aux mêmes forces répulsives de la rive gauche. La trajectoire analogue des migrations des *Fulɓe waalo* et surtout des *Fulɓe jeeri* confirmerait cette hypothèse¹²⁹. Le passage de *Fulɓe* sur la rive droite fut un mouvement continu. Les données fournies par le scientifique français François Bonnet-Dupeyron et l'administrateur colonial Cabrol d'une part (BONNET-DUPEYRON, 1952; CABROL, 1959), et les sources coloniales citées par O. Leservoisier et J.-P. Hervouët de l'autre

¹²⁷ Cambel Buna Bâ, Nouakchott, février 2006 ; Pathé Bâ, Sélibaby, octobre/novembre 2006 ; Hamadi Sow, Lahraj, mars 2006.

¹²⁸ Les griots restés en contact avec les *Fulaaɓe* « mauritaniens » depuis la rive gauche se divisaient en deux groupes, dont le nom évoque simplement le village d'installation au Sénégal à côté de Bakel : le *Gawdenaaɓe*, du village de Gawde, et les *Cingoloñaɓe*, du village de Cingoloñ.

¹²⁹ Quelques exceptions mineures n'invalident pas la direction du mouvement général. Certains *Ñaaninkooɓe*, par exemple, se dirigèrent vers le village de Jam Jam de leurs « cousins » *Ulnaaɓe* entre 1900 et 1905 ; un groupe *ulnaajo mbaalmbalɓe* s'installa dans le « territoire » *ñaaninke* entre Sagne et Wompu.

(HERVOUËT, 1975; LESERVOISIER et KAMARA, 2000), montrent que le mouvement migratoire ne s'arrêta que dans les années 1950.

Les axes de pénétration vers le nord étaient toujours les mêmes (cf. CARTE 4). Une fois la rive gauche quittée, les communautés se sont ultérieurement fragmentées et éparpillées dans les régions « mauritaniennes » actuelles du Gorgol et du Guidimakha, et puis de l'Assaba. Sur la rive droite, la dispersion des groupes migratoires s'approfondissait, puisque une minorité seulement des villages à proximité du fleuve se consolidèrent en villages permanents. La plupart des groupes prolongeaient rapidement leurs trajectoires plus au nord.

Les raisons de la remontée vers l'arrière-pays « mauritanien » à partir du début du XXe siècle se différencient de celles qui provoquèrent le mouvement migratoire de la fin du siècle précédent depuis la rive gauche. Tout au long de la première partie du XXe siècle, l'éloignement de la vallée du fleuve et la migration vers le nord étaient déterminés en bonne partie par des facteurs écologiques et économiques. L'installation en proximité du fleuve présentait plusieurs problèmes de nature environnementale. Dans la zone agricole du *waalo*, la pression foncière laissait peu de place aux activités pastorales. Par ailleurs, la présence de vers (*balki*) et maladies (*dasso*) qui portaient atteinte au bétail la rendait répulsive aux éleveurs¹³⁰, qui préféraient se déplacer au moins une centaine de kilomètres plus au nord.

Les territoires à l'ouest du massif de l'Assaba (*Haayre Ngaal*) étaient des espaces attractifs pour plusieurs raisons. En premier lieu, on y trouvait des pâturages abondants sur des sols démunis d'une housse sablonneuse, où l'eau pouvait être repérée facilement pendant la saison sèche dans les lits des oueds qui descendent depuis le plateau de l'Assaba (cf. PHOTO 4). Les rezzous des *Biḍān* depuis le Tagant et l'Assaba vers le fleuve Sénégal avaient été interrompus par l'œuvre de « pacification » coloniale et ne constituaient plus un frein à l'occupation de la région par d'autres populations. Finalement, les crises climatiques se répétaient cycliquement, renforçant les mouvements de populations à la recherche d'espaces économiquement viables. Dans la première moitié du XXe siècle, le point culminant de l'instabilité écologique est représenté par la grande sécheresse de 1913, encore inscrite dans la mémoire collective.

¹³⁰ L'humidité était propice aux insectes véhiculaires du trypanosome et de la péripneumonie (HERVOUËT, 1975). Les *Waalwaalbe* pouvaient se permettre de se fixer dans cette zone, disposant surtout de caprins, moins soumis à ce type de maladie, et pratiquant l'agriculture.

Elle a été la première des trois grandes sécheresses du XXe siècle (1913, 1942, 1970) qui ont bouleversé la société *Fulaabe*.

Les facteurs climatiques ont eu une influence primordiale sur la pénétration des *Fulaabe* entre le Guidimakha et l'Assaba. La protection des activités pastorales sollicitait une réaction rapide aux conditions écologiques aléatoires, demandant des capacités notables d'adaptation, dont la disponibilité à migrer. Les nouveaux espaces d'installation présentaient des conditions environnementales difficiles, mais les priorités de subsistance du bétail imposaient ces choix. Un proverbe *fulaabe* rappelle quelque peu ironiquement que :

« *ɗo jawdi moɣɣata ɗo, yimbe moɣɣatah ɗoon ; ɗo yimbe moɣɣata ɗo, jawdi moɣɣatah ɗoon* » (là où les animaux sont bien, les hommes ne sont pas bien; là où les hommes sont bien, les animaux ne sont pas bien).

À l'époque, ces espaces difficiles apparaissaient comme les seuls où le pastoralisme et l'autonomie politique pouvaient être préservés. À l'ouest de l'*Haayre Ngaal*, les *Fulaabe* avaient donc retrouvé une région de frontière en partie propice aux activités pastorales, où ils ont pu garder inaltérées les modalités d'occupation et d'exploitation de l'espace. Ils ne subirent aucun changement radical dans leur organisation sociale.

Mises à part quelques sollicitations économiques à la sédentarisation et les débuts d'activités agricoles, la plupart des *Fulaabe* suivaient encore une vie semi-nomade : la plupart des installations étaient constituées de petits campements (*winde*¹³¹) et de cases de paille circulaires (*hutte*), faciles à construire et à démonter. Ces villages stables constituèrent les premières étapes de la remontée dans l'arrière-pays mauritanien, puis les nœuds intermédiaires des nouveaux parcours de transhumance.

Le semi-nomadisme n'impliquait pas un mouvement aléatoire dans l'espace. Les couloirs de pénétration sur la rive droite s'articulaient comme les principaux axes de transhumance (BONNET-DUPEYRON, 1951), du moins lorsque les conditions n'imposaient pas le déplacement du village fixe. Les nouveaux axes de transhumance étaient surtout orientés vers l'est, traversant le *Haayre Ngaal* ou la savane au nord du fleuve vers le Mali, pour redescendre ensuite vers la région de Kayes. En revanche, les transhumances ne suivaient pas les trajectoires empruntées lors de la migration depuis

¹³¹ Sing. *bille*.

le Sénégal. Les déplacements de part et d'autre du fleuve se limitaient désormais à des petites traversées entre les villages riverains. La remontée de certains vers le nord avait ainsi produit une fracture dans la société *fulaabe* entre ceux qui étaient partis en « Mauritanie » et ceux qui étaient restés dans l'arrière-pays sénégalais entre le Ferlo et le **Bundu**.

À l'inverse, à l'intérieur de la nouvelle frontière d'expansion en Mauritanie, les déplacements transhumants permirent aux différentes communautés *fulaabe* de garder des contacts étroits. Les relations entretenues entre les différentes communautés villageoises se traduisaient, par exemple, par des alliances matrimoniales. Ces relations permettaient un échange d'informations et l'élaboration de réponses similaires (déplacements) aux problèmes écologiques et politiques, sans que cela ne se traduise par une intégration politique ou économique. Dans certains cas, les parcours de transhumance s'articulaient à l'intérieur du milieu d'occupation *fulaabe*¹³². Dans d'autres cas, ils allaient anticiper les nouvelles installations, ouvrant les nouvelles voies de pénétration de la frontière mauritanienne vers l'est et la vallée du Karakoro (cf. CARTE 4)¹³³.

Migration dans la Vallée du Karakoro

La pénétration des *Fulaabe* vers l'est et la vallée du Karakoro a été déterminée par la deuxième terrible sécheresse du XXe dans les années 1941-42. Alors que le passage des Peuls de la rive gauche vers la rive droite continuait¹³⁴, les *Fulaabe* déjà installés à l'est de *l'Haayre Ngaal* se déplacèrent massivement et fondèrent de nouveaux villages

¹³² Par exemple, les éleveurs *ñaaninkooɓe* de la zone de Ajar partaient vers le sud, parcourant à l'envers la trajectoire de pénétration du territoire mauritanienne des *Ulnaabe*, passant par Bouroudji et en proximité des village *bundunkooɓe* de Makhadougou et Sabou Alla, pour traverser le fleuve à la hauteur de Diogountourou et se jeter dans le **Bundu** malien.

¹³³ En particulier, il s'agissait de l'axe Nieleba-Tektake-Ould Yenge au sud de l'Haayre Ngaal et l'axe Agneitir Gourel-Lahraj-Kankossa plus au nord. Souvent, ces parcours pouvaient se prolonger outre le Karakoro. Vers le nord, les éleveurs se déplaçaient seulement pour permettre aux animaux de s'abreuver avec l'eau salée de la région, utile à la stabilisation du poids du bétail.

¹³⁴ Selon la réélaboration de J.-P. Hervouët des données des Recensements coloniaux, toute la région du centre sud mauritanien a connu une croissance moyenne de la présence « peule » 3,7% par an entre 1942 et 1968, passant de 14.647 à 33.889 individus (HERVOUËT, 1978). La difficulté coloniale dans la rédaction du recensement de ces populations, nomadisant dans des régions au contrôle administratif difficile, suggère la partialité de ces données en termes absolus. Le pourcentage reste pourtant significatif.

au nord-est du Guidimakha et au sud de l'Assaba¹³⁵. Le nord du Karakoro devenait ainsi l'axe central des installations *fulaabe* (cf. ANNEXE 3, CARTE 4)¹³⁶. L'épicentre de l'occupation *fulaabe* de la région se déplaça vers l'est, provoquant une chute démographique à l'ouest de l'*Haayre Ngaal*.

Les différentes fractions suivirent des parcours migratoires distincts. La plupart des groupes installés à l'est du Karakoro et vers le nord étaient des *Ñaaninkooɓe*. Les *Ulnaabe*, par contre, restèrent plus au sud et multiplièrent leurs villages au sud-est de l'*Haayre Ngaal*¹³⁷. De nos jours, les *Fulaabe* expliquent ces divers orientations des fractions principalement par une différente approche de l'espace par les deux groupes : les *Ulnaabe* seraient plus liés aux activités agricoles et auraient besoin de terres fertiles à proximité des cours d'eau plus au sud ; les *Ñaaninkooɓe* au contraire seraient restés liés à un pastoralisme « pur », s'éloignant davantage des zones à plus haute pression agricole. Les raisons qui ont poussé les *Fulaabe* dans la vallée du Karakoro sont multiples. Les principales demeurent dans les conditions du territoire : une structure hydro-géologique favorable¹³⁸, et plus encore une relative sous-exploitation et sous-occupation de la terre. Dans cette région, la pression foncière se concentrait sur le peu de kilomètres humides et fertiles le long du marigot du Karakoro. Le reste des terres présentaient une densité démographique et une pression foncière très faibles.

Dans ce contexte, les communautés *fulaabe*, et en particulier les *Ulnaabe*, commencèrent à intégrer des activités agricoles, sur des petits terrains le long des marigots (*cangol*), en pratiquant des cultures sous pluie. Cette transition vers l'agro-pastoralisme, quoique encore faible, devait répondre à la nécessité de diversifier la production alimentaire. Ce processus s'accompagnait d'une sédentarisation progressive des villages. Dans la plupart des cas, les campements nomades (*winde*) se stabilisaient

¹³⁵ Dans les communes actuelles de Lahraj: villages de Lahraj (1945), Bilajmil (1950), Doubouldé (1952), Lahraj Jam Jam (1947) ; de Bouilly ; Ould Yenge ; Leweinatt ; Hamod ; Bilajmil et Kankossa. Habitée à l'origine par des pêcheurs appelés *Samanat* en *hassâniyya* ou *Subaalɓe* dans leur langue *pulaar*, Kankossa a été un point d'attraction en tant que poste colonial d'abord de commerçants *Idawali*, alors que les *Fulaabe* s'y rendaient seulement pour la vaccination du bétail. D'autres tribus maures arrivèrent plus tard, en particulier des *Ahel Sidi Mahmoud* et *Ahel Miske*.

¹³⁶ Il paraît que les premiers à partir dans l'exploration de nouvelles zones d'installation furent des *Maccuɓe* qui profitaient de l'appui à l'émancipation favorisée par la colonisation, la crise écologique et plus tard par l'islamisation. À Lahraj, par exemple, les premiers *Fulaabe* à s'installer furent des *Maccuɓe*.

¹³⁷ Zones de Sani, Lahraj et Tektake.

¹³⁸ L'une des raisons d'attraction des *Fulaabe* dans cette région reste la profondeur minimale des nappes phréatiques et l'abondance de mares de superficie, ce qui permettait aux *Fulaabe* une grande mobilité. Contrairement aux *Bidân*, les *Fulaabe* ne disposaient pas de capacités techniques pour creuser des puits (*wendu*, pl. *buli*) en profondeur.

et devenaient des points de transit des transhumances. Les villages de la saison des pluies (*wuro ruumano*) se transformaient en villages stables, où les groupes inactifs de la communauté (aînés, femmes et enfants) s'installaient définitivement, tandis que les éleveurs partaient seuls en transhumance.

Imitant les *Sarakullebe*, les *Fulaabe* commencèrent à convertir les cabanes de paille en demeures fixes en banco, donnant une stabilité définitive à leurs installations¹³⁹. La densité réduite et la faible pression foncière s'associaient à une relative abondance de ressources pour les pâturages et une disponibilité de terres pour les cultures sous-pluie que les *Fulaabe* commencèrent à développer :

« Foulbé diéri comme Foulabé ont recherché des terres « neuves », non superpâturées, dont les pâturages supportaient mieux une crise climatique, tandis que les zones densément peuplées et occupées apparaissaient comme répulsives » (HERVOUËT, 1978, p.77).

Scission et « Groupe migratoire »

Au niveau du pouvoir politique, la migration était organisée en fonction de ce que M. Dupire a appelé le « groupe migratoire » (DUPIRE, 1970, p.227)¹⁴⁰. Un tel groupe se définit en tant qu'une unité lignagère (sous-fraction), destinée à être touchée par une dynamique de fission après son installation :

« Une fois atteint un certain niveau démographique et après une période de relative stabilisation du mouvement migratoire, le rythme des fissions s'accroît progressivement, une fission entraînant nécessairement d'autres, selon des lignes de clivage pseudo-généalogiques. Les scissions qui se sont opérées à l'intérieur du groupe entraînant le départ de certains de ses éléments, apparaissent liées à la compétition des noyaux (ou lignages) équivalents qui les composent. D'autres facteurs peuvent intervenir et les migrants invoquent généralement comme motif la recherche de meilleurs pâturages » (DUPIRE, 1970, p.228).

¹³⁹ Cette évolution dans les formes de l'habitat ne s'achèvera qu'avec la sécheresse des années 1970. Ce changement d'habitat était dicté par un ensemble de facteurs : ils trouvèrent une nouvelle zone fixe autour de laquelle faire évoluer leurs parcours de transhumance et la paille était rare dans ces espaces pré-désertiques.

¹⁴⁰ Voir aussi BOTTE et al., 1999; DIALLO, 2001.

C'est le cas, extrêmement emblématique, du village de Oudeï. Depuis les années 1930, ce village de *Ñaaninkooɓe* avait été la première installation de *Fulaaɓe*, et constituait l'avant-poste de toute la pénétration *fulaabe* de la région du Karakoro. Suite à un processus de fragmentation déterminé par un conflit de succession entre cousins, les différents groupes issus de la scission fondèrent les plus importants villages à l'est du Karakoro, d'où seront originaires la plupart des notables *ñaaninkooɓe*¹⁴¹.

Lors de nos enquêtes de terrain, nous avons pu interviewer des *Fulaaɓe* qui ont personnellement vécu ces phénomènes de migration et fragmentation¹⁴². De ces entretiens ressortent essentiellement deux explications de ces phénomènes. Ils évoquent d'une part la crainte suscitée par le chef et ses pouvoirs magiques¹⁴³ et, de l'autre, les compétitions pour le pouvoir entre les différents membres du village. La scission constituait de fait la plus grande ressource contre la domination du chef et pour la construction d'une autonomie politique et la disponibilité d'espaces d'expansion offrait par ailleurs l'opportunité pour les dissidents de s'éloigner du village.

En définitive, l'instabilité des conditions climatiques et la sévérité des crises écologiques imposèrent aux *Fulaaɓe* de trouver d'autres zones d'installation. Jusqu'aux années 1950, ils eurent la possibilité de trouver un nouvel espace de « frontière » non encore soumis à un contrôle politique ou foncier intensif et articulé. Pourtant, dans l'espace frontière que constituent le Guidimakha et le sud de l'Assaba, ils croisèrent sur leur chemin des groupes sociaux et politiques qui ne pouvaient qu'influencer leur trajectoire : le régime colonial qui s'installait et les autres populations avec lesquelles la frontière devait être partagée.

¹⁴¹ La scission s'opéra avec le départ de certains notables qui fondèrent ailleurs leurs villages : Sewdé au Mali – seul village *fulaabe* au Mali jusqu'à 1989 -, Seya dans la commune actuelle de Bilajmil, Aweinzbi, Bassrewil et Kewalla. Ce dernier village est particulièrement important puisqu'il a été fondé par Gille Sawri Bâ, un notable qu'on rencontrera plus tard.

¹⁴² À partir de ce moment, nous entrons dans une contemporanéité générationnelle (pas encore ethnographique) : il nous est possible de saisir des témoins directs de l'histoire, et donc une idée de la structure de leur société et de son changement.

¹⁴³ Aînés de Bilajmil, septembre 2006.

2.2 *Yo bur wor en* : « Que les colons nous passent à côté »

Une Entité étrangère

Quoique marquée par le feu de la colonisation, le continent africain présente plusieurs cas où la rencontre avec le régime colonial n'a pas constitué un événement plus bouleversant que d'autres. Pour les *Fulaaɓe*, en l'occurrence, la relation avec la colonisation ne constitua pas un événement dramatique. Au début des années 1990, G. Bollen a pu interviewer des *Fulaaɓe* qui ont vécu dans les premières décennies du XXe siècle et qui ont affirmé que

« there was no French influence at all during their childhood » (BOLLEN, non publié, p.6).

Les récits recueillis montreraient que le pouvoir colonial n'était pas venu bouleverser la société, du moins jusqu'aux années 1930. Le retard de tout contact profond avec la colonisation constitue un phénomène assez répandu parmi les populations nomades du continent, notamment certaines populations peules pastorales du Sahel. Une bonne partie de ces populations n'avaient jamais été intégrées à des formes de centralisations politiques, en restant aux marges du *Laamu*, du « pouvoir suprême ». Cette mise à distance des pouvoirs centralisés était destinée à perdurer, du moins pour quelque temps, avec le régime colonial. Une relative continuité entre les temps précoloniaux et l'époque coloniale se manifeste dans les dynamiques sociales internes des « groupes de frontière » pastoraux :

« The transformations and differentiation detected among African pastoralists groups prior to the colonial period continued in the same direction after the establishment of the European rule. Indeed, one is struck by the extent of continuity displayed in a period which was supposed to have caused fundamental changes in African societies. Trends that started earlier were maintained and even strengthened under colonial rule » (AZARYA, 1996a, p.52).

La pénétration des *Fulaabe* dans le Guidimakha et le sud de l'Assaba dans les premières décennies du XXe siècle coïncide avec l'installation dans la région d'une administration coloniale relativement faible, au point que l'on peut dire que la zone représentait un espace de frontière non seulement pour les migrants peuls, mais aussi pour les colonisateurs français.

Jusqu'à la fin du XIXe siècle, la pénétration coloniale avait emprunté la voie fluviale pour remonter vers le Haut Sénégal, sans qu'elle ne s'étende vers la terre ferme. Bakel, un gros village soninké soustrait à l'État de Gajaaga, était devenu, depuis le XVIIe siècle, le symbole de la pénétration française au cœur du continent, servant d'abord comme relais pour le commerce d'esclave. Pourtant, ce centre est resté un espace extrêmement marginal dans la géographie coloniale, à cause de son éloignement des pôles politiques coloniaux et de la précarité des conditions de vie qu'on y menait.

En 1818, les Français construisirent à Bakel un poste militaire afin de faire du village un comptoir pour le trafic de la gomme arabique, qui était amenée au fleuve par les caravanes de commerçants maures. Le fleuve devait constituer, sous le contrôle français, la voie commerciale vers laquelle les flux régionaux convergeaient, alors que la terre n'offrait aucun intérêt dans cette logique mercantiliste. Dans toute la vallée du fleuve, les Français étaient perçus comme les « maîtres de l'eau » (*masters of the water*), puisqu'ils n'étendaient pas leur pouvoir sur la terre ferme (ROBINSON, 2000, pag.29).

Cette image ne commença à changer qu'à la moitié du XXe siècle avec le début de la politique d'occupation territoriale du Gouverneur Faidherbe (1854). Cette politique entraîna la défaite de l'État de Gajaaga et imposa les premiers traités de « pacification » aux villages soninkés de la rive droite afin de sécuriser le commerce transsaharien¹⁴⁴. Pourtant, la région de Bakel restait encore loin des principaux intérêts coloniaux, et représentât, jusqu'à la fin du XIXe siècle, une zone de repli des opposants politiques au régime de Saint-Louis. C'est le cas, notamment, des compagnons de El Hajj Umar Tal dans les années 1850 et du mouvement de Lamine Drame à la fin des années 1880 qui se retirèrent dans les régions de l'est pour échapper aux « blancs infidèles ». Pourtant, dans le Haut Sénégal, ces mêmes mouvements jihadistes ne touchaient pas en profondeur les populations installées à l'intérieur des terres, les révolutions islamiques

¹⁴⁴ Traités du 6 octobre 1855. Avec ces traités, les Français sont reconnus comme « maîtres du fleuve » et ont établi la collectivisation de la responsabilité pour toutes les populations du Guidimakha en cas de violation du traité (HERVOUËT, 1975, p.83).

étant véhiculées essentiellement par et parmi les populations sédentaires de la vallée en proximité du fleuve.

Les arrière-pays sénégalais (le Ferlo) et mauritaniens (Guidimakha), d'où provenaient et où se dirigeaient les *Fulaabe*, n'étaient pas touchés par les vagues jihadistes, ni par l'avancée de la colonisation. Lorsque les Français évincèrent les dernières résistances « indigènes » et détruisirent les derniers pouvoirs politiques centralisés dans les années 1890 (comme l'*almaamyat* du Fuuta Tooro), ils décidèrent de passer outre, poursuivant leur pénétration le long du fleuve pour étendre leur contrôle du Sénégal au Niger, en passant par Kayes et Médine et en soumettant le Bundu.

Les *Fulaabe* entrèrent en contact avec une forme de contrôle territorial colonial seulement lorsqu'ils se trouvèrent déjà dans le Guidimakha « mauritanien », mais la présence coloniale resta en tout cas faible dans cette région qui ne présentait aucune menace pour les Français¹⁴⁵. À partir de 1900, le Guidimakha mauritanien fut occupé pour remplir le trou qui s'était dessiné dans les cartes coloniales au milieu des trois axes de pénétration et occupation des terres¹⁴⁶ : au sud-ouest, le fleuve Sénégal, occupé depuis plusieurs décennies ; au sud-est, la route soudanaise de Nioro, entreprise à partir de 1890 ; et au nord, les espaces désertiques « pacifiés » du « Pays des Maures » (Tagant), depuis 1904 (cf. CARTE 6)¹⁴⁷. De fait, en 1905, les Français créèrent la « résidence autonome » du Guidimakha¹⁴⁸ en vue de conquérir ensuite l'Assaba (1907).

¹⁴⁵ Dans le Guidimakha, il n'y avait aucun pouvoir centralisé ou aucun groupe organisé susceptible de mener une guerre contre les colons. En outre, la région ne présentait aucun conflit entre « indigènes », ce qui ailleurs justifiait les campagnes militaires sous couvert de « pacification ».

¹⁴⁶ Sur l'histoire de l'occupation et puis de l'administration du Guidimakha occidental (puis mauritanien) – en réalité juste des cinq villages occupés (Selibaabi, Kunyaagol, Jogonturu, Jaagili et Gujowol) – dans les années 1890 et de leur passage de l'administration soudanaise à celle sénégalaise.

¹⁴⁷ Depuis 1899, Saint-Louis visait à établir un territoire administratif en « Mauritanie Occidentale » sur la rive droite du fleuve (ANS, 9G14, 38-39, « Rapport au Ministre des Colonies sur la mission Coppolani », 27 décembre 1899), soumettant en 1902 ce qui restait des émirats du Trarza et du Brakna sous l'impulsion de l'officier Xavier Coppolani. En 1904, le « Protectorat des pays des Maures du Bas Sénégal », créé en 1903, devint le « Territoire civil de la Mauritanie », ne définissant que le fleuve comme frontière entre la colonie du Sénégal et le nouveau territoire, « à partir du marigot de Kassack jusqu'au marigot de Karakoro » (ANS, 18G11, « Délimitations des frontières entre les colonies françaises de l'AOF. Mauritanie, 1904-1913). L'espace au nord du fleuve et vers l'est constituait une frontière d'expansion coloniale sans aucune délimitation précise. Coppolani décida de pousser la pénétration vers l'est en partant du Brakna, vers le Tagant (COPPOLANI et DÉSIÉ-VUILLEMIN, 1999). Après l'assassinat de Coppolani en 1907, la colonisation s'orienta vers le sud.

¹⁴⁸ ANF, 9G23, 200 MI 849.

Les territoires du fleuve et les territoires du désert de l'est pouvaient ainsi être reliés à travers le Guidimakha¹⁴⁹.

Les Français installèrent des postes à M'Bout (1904), Sélibaby (1906) et Kiffa (1907)¹⁵⁰. Au même moment, les *Fulaabe* quittaient la proximité du fleuve pour pénétrer l'arrière-pays « mauritanien » du Gorgol et du Guidimakha. Dans les zones de M'Bout et Sélibaby les trajectoires des *Fulaabe* et des Français se croisèrent alors pour la première fois. Cet événement eut des impacts significatifs sur la société *fulaabe*. Dans une continuité historique de relation avec les pouvoirs centralisés, l'arrivée des *Tubakooɓe* – ainsi les *Fulaabe* appellent-ils les Français et les Occidentaux en général – suscita de prime abord une réaction répulsive. Ces groupes pastoraux essayaient de s'échapper du contrôle politique, s'éloignant de l'administration concentrée le long du fleuve Sénégal et dans les nouveaux postes plus au nord. Le régime colonial était appelé « *laamu tubakooɓe* » (« le pouvoir suprême » des Français) dans la continuité de la terminologie employée pour nommer les centralisations politiques précoloniales auxquelles les *Fulaabe* avaient toujours essayé de s'échapper. Le *laamu tubakooɓe* ne représentait que des éléments rebutants : les impôts basés sur un recensement des têtes de bétail ; la conscription militaire pour l'intégration dans les corps des *Tirailleurs sénégalais* lors de la 1^{ère} et surtout de la 2^{ème} guerre mondiale ; le travail forcé pour les œuvres infrastructurelles ; l'intégration obligatoire à l'école.

La présence coloniale se construisait en développant une atmosphère anxiogène dans les prétendus sujets qui essayaient de l'éviter :

« On priait pour ne pas avoir les *Tubakooɓe*. On ne voulait pas être recrutés par les colons. On disait : *yo bur wor en* (« que les *colons* nous passent à côté ») » (*Famille Bâ, Nouakchott, Mars 2006*).

Le verbe *worde* signifie contourner, esquiver, alors que le terme *bur* semble emprunté directement du français, dont la signification littérale reste ambiguë : il dériverait du terme « bourg » dans le sens de ville, ou de l'argot français « bourre » pour indiquer le « policier ». Dans les deux cas, la phrase démontre la répulsion pour la

¹⁴⁹ L'oeuvre d'unification complète des territoires ne sera achevée qu'en 1912 avec l'occupation des régions orientales du Hodh qui permettaient la jonction entre le désert mauritanien occidental et le Soudan.

¹⁵⁰ Munier, P. (1952). *L'Assaba : essai monographique*. [Mauritanie]: Centre I.F.A.N. Sénégal.

présence coloniale et l'inquiétude qu'elle suscitait. « *Yo bur wor en* » devint de fait une invocation de bonne augure.

Les *Fulaabe* ne disposaient que de deux armes pour combattre le pouvoir colonial : la sorcellerie et la brousse. L'état d'inquiétude généralisée expliquait pourquoi, comme plusieurs informateurs nous ont avoué, leurs communautés avaient recours à la magie et aux pouvoirs sorciers, cherchant protection dans les forces occultes contre les forces obscures du « *laamu* », du pouvoir suprême :

« ma famille a fait un *ñawndogal* (gris-gris) pour que l'État ne vienne pas nous prendre » (*Anonyme, Nouakchott, mars 2006*)¹⁵¹.

Un autre nous a raconté :

« nous utilisons le *ñawndogal* pour que les *Tubakooɓe* ne rentrent pas dans le village. On avait peur des impôts. On ne savait pas pourquoi il fallait les payer » (*Lahraj, avril 2006*).

À côté de ces pouvoirs sorciers, les *Fulaabe* disposaient encore de leur ressource politique la plus importante pour combattre le *laamu* : le *ladde* (brousse), l'espace vide où se réfugier, où s'enfoncer pour fuir des *Tubakooɓe*. La relation que les *Fulaabe* entretenaient avec l'administration coloniale répondait à un schéma ancien. Comme devant le *laam-paddo* (« pouvoir suprême ») du Fuuta Tooro ou du Bundu en époque précoloniale, les *Fulaabe* essayaient volontairement de se poser aux marges du régime colonial. Les *Tubakooɓe* – ainsi les *Fulaabe* « ethnicisaient-ils » le régime colonial – représentaient eux aussi un pouvoir distant, dont les *Fulaabe* préféraient se tenir à l'écart. Dans la mesure où sa présence s'imposait sur le territoire, il fallait simplement cohabiter avec lui, afin de sauvegarder l'autonomie politique et l'espace nécessaire aux activités pastorales¹⁵².

¹⁵¹ Le descendant le regrettera, une fois les conditions changées, puisque « depuis, personne dans ma famille n'a pu travailler dans l'État à cause de ce *ñawndogal* ».

¹⁵² Cette vision de l'État comme extérieur n'a pas été une prérogative des seuls *Fulaabe*. Elle a été repérée dans d'autres contextes *fulbe* ou pastoraux pendant la colonisation. Jean Gallais, par exemple, a observé que les Peuls de la vallée du Niger et du Ferlo sénégalais – une région qui a quelque chose à voir avec nos *Fulaabe*... - percevaient la colonisation comme une calamité naturelle contre laquelle rien ne pouvait être fait (GALLAIS, 1972).

L'extériorité du pouvoir colonial est bien illustrée par le cas des distributions alimentaires des colons lors des sécheresses. Juste après la sécheresse de 1913, les autorités coloniales distribuèrent l'aide alimentaire dans le sud du Guidimakha et le Sénégal Oriental, espérant ainsi attirer les populations sinistrées vers les postes coloniaux de distribution. Cependant, les *Fulaabe* ne rentrèrent pas en contact avec les Français, se retrouvant simplement à troquer, avec d'autres populations voisines, le lait de leurs vaches contre un aliment nouveau. Il s'agissait du riz distribué, quelque part ailleurs, par les Français. Aujourd'hui, en évoquant la catastrophe naturelle de 1913, nos interlocuteurs ne reconnaissent aucun rôle aux *TubakooBe* dans la distribution de l'aide alimentaire. Les *Fulaabe* se limitent plutôt à remémorer cette année de sécheresse comme « l'année du riz » (*hitaande maaro*) dont, soudainement, ils disposèrent¹⁵³.

Malgré cette extériorité perçue du pouvoir colonial, au fil du temps, la présence des Français devait se faire de plus en plus marquée, en établissant une maille administrative à laquelle les *Fulaabe* ne pouvaient plus échapper¹⁵⁴.

Au Service forcé de la Civilisation

À partir des années 1930, le contrôle de l'administration française sur le territoire s'étendit. Dans cette situation, certains *Fulaabe* ne purent pas fuir le contrôle colonial, se retrouvant obligés de travailler au service de l'administration. « Coloniser » signifiait à l'époque « civiliser » et la civilisation signifiait alors trois choses : défense de la France mère patrie, infrastructures et éducation. Les *Fulaabe* « indigènes » allaient payer le prix de leur accès à la civilité et à la civilisation.

- Les *tirailleurs*. Pour la guerre de 1914-1918, le recrutement de *Fulaabe* a été numériquement marginal. Pour le deuxième conflit mondial, au contraire, nos interlocuteurs parlent de « beaucoup » de participants. À l'époque de la guerre de 1939-1945, il n'y avait aucun moyen d'échapper au recrutement : ni l'argent ni le

¹⁵³ Les populations *biqân* installées plus au nord appelèrent cette époque « *erzen* », du nom vernaculaire du *Boscia senegalensis* local dont les populations profitèrent pour survivre (HERVOUËT, 1978, p.77).

¹⁵⁴ Nos informations se recoupent et se complètent ici avec les sources entendues par Pathé Bâ le long de sa vie et de sa carrière en tant que membre de la communauté *fulaabe*, enseignant dans les écoles El Fellah dans le milieu et guide scientifique dans le territoire pour Gregory Bollen.

bétail ne pouvaient corrompre l'administration. Un *pulaajo* nous a ainsi raconté les récits de ses parents tirailleurs lors de la deuxième guerre mondiale :

« On recrutait dans tous les villages. On était amené à Kiffa, Sélibaby ou M'bout [les trois postes de l'administration dans la région], d'où on partait pour Zouérate, Tindouf et l'Algérie ». Ils rencontrèrent la mer, les premiers parmi les *Fulaabe*, et ils embarquèrent pour Marseille ou pour la Normandie. « On ne connaissait pas la guerre. On imitait juste les *TubakooBe*. On n'avait pas de moyens et on ne connaissait ni le terrain, ni les points d'eau. Heureusement, on savait comment tirer, parce qu'on avait tué des lions. Mais c'était terrible. Pendant la bataille, on était toujours devant, alors que les autres restaient derrière. Les armes des ennemis brûlaient tout. On a vu des choses qu'on n'avait jamais vues. Avant de partir en bataille, on faisait des gris-gris pour se protéger » (*Pathé Bâ, Sélibaby, septembre 2006*).

- Les *travaux forcés*. Certains *Fulaabe* furent enrôlés pour les travaux forcés. Ce recrutement fut effectué surtout à partir des années 1930, lorsque les colons décidèrent de développer les infrastructures de la ville de Kiffa, devenue chef-lieu du Cercle de l'Assaba depuis 1923 (BISSON, 2005)¹⁵⁵. Certains récits laissent à penser que les hiérarchies locales maures appuyaient les Français dans leur œuvre de recrutement de *Fulaabe* :

« c'étaient les chefs des *leyyi safaalBe* [les tribus maures] qui disaient aux *TubakooBe* où trouver les *Fulaabe* pour les travaux » (*Pathé Bâ, Sélibaby, septembre 2006*).

Les travaux forcés ne s'arrêteront qu'en 1946, au moment de la suppression du « code de l'indigénat », proposé depuis 1944 par la France Libre (VILLASANTE-de BEAUVAIS, 1995).

- L'école. Les *Fulaabe* étaient terrifiés à l'idée que leurs enfants soient « recrutés » à l'école. Ce refus de l'école ne se justifiait pas, comme pour certaines populations musulmanes du Territoire civil, par une opposition à un système éducatif géré par

¹⁵⁵ Les travaux forcés concernaient en particulier la construction des routes, commencée en 1928, et des bâtiments de Kiffa, en particulier le Palais de justice « qui faisait peur » et le quartier Qadima.

les « infidèles », mais plus simplement par une répulsion générale pour le système colonial et surtout par le refus d'une pratique - l'éducation – considérée comme inutile. L'école aurait enlevé les enfants à leurs familles, à leurs travaux

« et à leur culture, parce qu'après on savait qu'on ne pouvait plus être berger (*gaynaako*) » (*Pathé Bâ, Sélibaby, septembre 2006*).

Les *Fulaabe* furent concernés essentiellement par les « écoles de village », c'est-à-dire les institutions de proximité au plus bas niveau de la structure éducative coloniale, dont le but était « de diffuser le français parlé dans la masse de la population » et qui étaient « ouvertes en premier lieu aux fils de chefs et de notables »¹⁵⁶. Mais les *Fulaabe* trouvaient souvent des stratagèmes pour contourner le recrutement de l'école.

« On disait que tout le monde était décédé ou l'on payait simplement une amende en bétail. L'important était qu'ils nous laissent vivre avec nos vaches » (*Kalidu Gedda Bâ, Kiffa, mars 2006*).

Dans d'autres cas, suivant une pratique commune à toutes les populations colonisées de la région, on envoyait les fils des esclaves *Maccube*. Dans la vision locale, l'esclave était bien moins sensible qu'un noble à la désocialisation du groupe familial que l'école aurait provoquée. À l'époque, les *Fulaabe* ne pouvaient imaginer qu'ils pourraient souffrir un jour de cette exclusion de l'école coloniale.

Notabilités fulaabe et Administration coloniale

À partir des années 1930, les *Fulaabe* ont pu continuer à évoluer à l'intérieur d'une maille administrative coloniale en expansion, payant leur droit d'autonomie sous forme d'impôts ou de travail forcé¹⁵⁷. Cependant, l'autonomie n'était pas complète. Certains

¹⁵⁶ Arrêté du 24.11.1903 (G. G. Roume), arrêté du 1.5.1924 (G. G. Carde).

¹⁵⁷ La seule infrastructure de la colonisation attractive pour les *Fulaabe* était le parc de vaccination de Kankossa, où les Français avaient installé un poste depuis 1952. Cette année-là, les Français créèrent à Kankossa la première station de recherche agro-alimentaire du pays, l'Institut des Fruits et Agrumes Coloniaux (IFAC, plus tard IRFA/CIRAD).

notables *fulaabe* étaient prêts à rentrer dans la maille administrative, pour profiter des opportunités offertes par le nouveau contexte colonial. Cela influença profondément l'évolution de la notabilité et de l'organisation du pouvoir local des communautés pastorales.

La perception des impôts, en particulier, eût des impacts non négligeables sur l'organisation inter-villageoise du pouvoir. En ce qui concerne leurs relations avec les *Fulaabe*, les Français étaient confrontés au problème de la mobilité d'une communauté qui échappait à tout contrôle administratif et donc à l'imposition fiscale¹⁵⁸. Encore semi-nomades¹⁵⁹, les *Fulaabe* échappaient facilement aux recensements des autorités¹⁶⁰ : leur mobilité constituait une ressource politique afin de conserver leur autonomie. L'imposition fiscale leur apparaissait comme un vol pur et simple. Un rapport politique colonial de 1931 décrivait ainsi le problème :

« Les Foulbés par contre se sont montrés moins malléables [que les populations sédentaires de la vallée du fleuve]. Depuis quelques années, le Guidimaka a vu affluer sur son territoire de nombreux indigènes de cette race venant du Gorgol, de la subdivision de Mbout (Assaba), même du Sénégal. Ces « Foulbé » restaient à peu près nomades, jouissant d'une indépendance quasi complète et échappaient en nombre aux obligations autrement fiscales qui atteignaient les sédentaires. Il convenait de mettre un terme à cet état de choses »¹⁶¹.

Les éleveurs représentaient un bassin de richesses imposables très attractif pour une administration assoiffée de fonds pour le bon fonctionnement de la colonie républicaine. Loin de constituer un capital au sens économique strict de capital productif - comme les bras consacrés à l'agriculture - le bétail représentait un capital financier considérable.

Les *Fulaabe* en particulier constituaient à l'époque l'un des groupes les plus riches en bétail de toute la colonie. Les troupeaux des *Fulaabe* avaient pu surmonter les crises écologiques de 1913 – et puis de 1941 – sans souffrir des pertes subies par d'autres

¹⁵⁸ Le seul système pour les attirer était de mettre à disposition des éleveurs des centres de vaccination du bétail par les services vétérinaires coloniaux, mais l'acceptation d'une médecine vétérinaire constituait un processus lent.

¹⁵⁹ À l'époque, les déplacements de villages pouvaient s'effectuer tous les 5 mois.

¹⁶⁰ Les statistiques coloniales sur les « Peuls » du Guidimakha ont toujours été incomplètes. Il n'existe pas de statistiques coloniales globales sur les *Fulaabe*.

¹⁶¹ ANS 2 G 31/19, Rapport politique annuel, 1931, Cercle du Guidimakha. Cité aussi en SALL, 2007, p.646.

populations, en particulier maures¹⁶². Or, dans le système fiscal français, le prélèvement d'impôts dans le milieu *Fulaabe* était une opération compliquée par les difficultés à classer ce groupe selon les catégories raciales de l'administration. Depuis 1905, l'administration coloniale avait établi deux régimes fiscaux : l'imposition de capitation chez les sédentaires de la vallée du fleuve, sur la rive gauche comme sur la rive droite, en substitution d'un impôt proportionnel à la récolte (1/10) ; un impôt proportionnel à la taille des troupeaux (1/40 du bétail) pour les Maures du désert¹⁶³. Cette différence se justifiait, aux yeux des Français, par les formes diverses de richesse que détenaient les populations de ces deux régions. Ils avaient établi deux catégories opposées : d'une part les Maures, Éleveurs, Nomades et Sahariens, et de l'autre les Soudanais, Agriculteurs, Sédentaires, Sahéliens. Selon cette dichotomie, les *Fulaabe* apparaissaient comme une anomalie, étant à la fois « soudanais » et pasteurs : en fonction de leur « sahélicité », ils étaient sujets à l'impôt de capitation comme chez les sédentaires de la vallée¹⁶⁴, mais leur contribution fiscale était payée en bétail comme chez les Maures bergers.

« L'anomalie » des *Fulbe*, à la fois « noirs » et « nomades », obligea les Français à déterminer une administration « indigène » spécifique à ces éleveurs. Si d'une part, les Peuls étaient sujets à un système fiscal similaire à celui imposé aux « Noirs » sédentaires, de l'autre l'administration coloniale décida de les encadrer, à partir des années 1930, dans le système des « chefferies tribales » pour l'administration indigène, système semblable à celui employé pour les Maures (SALL, 2007, p. 646). La « chefferie tribale » prévoyait la reconnaissance, par l'administration coloniale, d'un « chef indigène ». Cette reconnaissance lui attribuait une autorité sur l'ensemble de sa communauté, définie non pas comme unité résidentielle, mais comme unité lignagère.

Dans le cas de l'administration du « Pays des Maures » la chefferie tribale se voulait également un système respectueux de l'organisation tribale traditionnelle, selon une logique qui ressemblait plus à l'*indirect rule* britannique qu'au mythe de l'assimilation

¹⁶² Grâce aux meilleures conditions écologiques de leur milieu et aux caractéristiques biologiques des « zébus peuls » plus robustes et résistants en cas de sécheresse (BONNET-DUPEYRON, 1952; HERVOUËT, 1978).

¹⁶³ Arrêté 911 du Journal Officiel, n°51, du 23 décembre 1905. Dans le contexte maure, les Français appelèrent cet impôt « *zakaat* », en empruntant le terme arabe et coranique de l'aumône pour lui donner un sens d'impératif religieux, appuyés dans cette démarche par bon nombre de marabouts. Le *zakaat* correspondait à 3 francs par tête de bétail, quand un chameau en valait 50.

¹⁶⁴ Sur « l'importance économique des Peuls pour le pouvoir colonial » et les contradictions françaises en matière d'imposition fiscale voir par exemple (BIERSCHENK, 1996).

républicaine¹⁶⁵. Dans le cas des Peuls, cependant, l'application du système de la chefferie tribale devait répondre à des soucis de nature exclusivement administrative.

L'autorité des chefs « indigènes » reconnus par l'administration étaient constamment remise en question par les scissions qui s'opéraient à l'intérieur des groupes sous leur contrôle. Ainsi, la multiplication de nouvelles implantations augmentait le nombre d'unités lignagères à recenser et à contrôler administrativement. L'administration se trouvait dans la situation de devoir administrer des populations extrêmement éparpillées dans plusieurs villages, souvent distants les uns des autres. Pour faciliter le recensement administratif et la collecte des impôts chez les *Fulaabe*, les Français avaient tenté d'appliquer des stratégies de sédentarisation forcée¹⁶⁶, sans obtenir les résultats escomptés (SALL, 2007, p. 647). Le processus de sédentarisation ne pouvait d'ailleurs pas arrêter la dynamique de scission et d'éparpillement des unités lignagères qui se présentait comme la tactique politique la plus efficace des *Fulaabe* pour conserver leur autonomie politique. Encore dans les années 1950, l'impossibilité de soumettre complètement les populations peules au contrôle administratif faisait dire à un observateur colonial de la région de M'bout :

« les *Fulaabe* n'avaient pas de chefs et formaient une population anarchisante »
(CABROL, 1959).

Dans ce contexte, la « chefferie tribale » semblait être, aux Français, le seul système permettant de contrôler fiscalement les *Fulaabe*. Le régime colonial espérait ainsi tirer profit de l'autorité des notables « traditionnels » sur leurs groupes lignagers, quoique spatialement dispersés, pour atteindre ses objectifs fiscaux.

Dans certains cas, la stratégie des Français produisit quelques résultats. Les chefs indigènes réussissaient à garder leur contrôle administratif sur les fractions de leur lignage qui s'éloignaient de leur territoire. Des villages nouvellement créés acquéraient ainsi un double nom indiquant à la fois la zone de nouvelle installation et le village

¹⁶⁵ L'administration coloniale en Mauritanie ne peut pas être ramenée à la forme classique de la colonisation directe française, surtout pour les formes d'administration indirecte activées dans les territoires « maures », où les marabouts occupèrent le rôle d'intermédiaires indigènes.

¹⁶⁶ La reconnaissance administrative du rôle de « chef de village » (*jom wuro*) avait certainement favorisé la stabilisation des implantations.

d'origine auquel ils restaient rattachés du point de vue administratif, quand bien même celui-ci était très distant¹⁶⁷.

Les Français choisirent les « chefs indigènes » parmi les notables, c'est-à-dire parmi les chefs politiques auxquels on reconnaissait une certaine autorité sur les villages de sa fraction lignagère d'appartenance. Mais avec le processus de scission et d'éparpillement qui suivit la migration depuis le Sénégal, les chefs *arɗooji* avaient progressivement perdu leur autorité sur l'ensemble des fractions qui constituaient le groupe migratoire. Les différentes fractions s'étaient ainsi atomisées en petits villages, où l'autorité politique n'était reconnue qu'au *jom wuro*, le chef de village. Les anciens guides des groupes migratoires gardaient leur prestige, mais n'avaient plus aucune autorité effective sur les différentes unités lignagères. En reconnaissant la « chefferie tribale », l'administration française était en train d'attribuer à quelques notables une autorité qui ne correspondait pas à l'autorité reconnue par les populations, s'étendant à un ensemble élargi de villages.

Le processus eut des effets contradictoires. D'une part, elle suscita des phénomènes ultérieurs de scissions. De l'autre, elle renforça l'autorité des grands notables qui virent leur pouvoir confirmé et réélabore par le nouveau rôle colonial¹⁶⁸. De fait, le choix des notables devait avoir un impact sur la dimension politique interne des communautés. Les chefs « indigènes » n'étaient plus issus des dynamiques compétitives internes, mais trouvaient leur *autoritas* dans la reconnaissance de leur rôle par l'administration. En effet, selon une tradition d'administration centraliste et directe, l'intérêt des Français n'était pas de respecter l'organisation « indigène », mais de réussir à contrôler l'ensemble de la population, à travers éventuellement le langage du pouvoir « traditionnel » :

¹⁶⁷ C'est le cas de Lahraj Jam Jam, par exemple, dans le territoire de Laharaj entre Guidimakha et Assaba, mais rattaché à Jam Jam à proximité du fleuve Sénégal, fondée par Jamo Bayo Bari en 1947, après un bref passage à Touryime Mandiang. Pathé Mboyo Bâ, Lahraj Bilajmil, septembre 2006. La plupart des villages *fulaabe* detient cette pluralité toponymique, puisque les différents noms sont liés à des facteurs divers : le nom de la zone d'implantation, le nom du village de rattachement administratif, un événement lié à la fondation... Le seul facteur qui semble récurrent dans tous les villages est la reconnaissance de l'implantation en fonction du nom de son fondateur. Par exemple, le village de Lahraj, dont le nom est emprunté à la terminologie *hassâniyya* pour indiquer la zone, s'appelle aussi Lahraj Mudéri, Lahraj Russi et Lahraj Garage (depuis l'installation d'un pouvoir administratif et d'une gare routière).

¹⁶⁸ Il s'agit, entre autres, de Gedda Bâ à Tichilitt el-Beïda, M'baygu Galloru Bâ vers Kiffa, Gille Sawri Bâ à Kewella, Gubi Ngaawa Bari autour de Bilajmil, Hamadi Kolongel Bâ à Haikama et Demba Simbi Bâ près de Kankossa. Cette légitimation coloniale sera mise en discussion seulement lors d'une compétition avec les tribus maures pour le contrôle administratif, lorsque les Français donneront ce pouvoir aux tribus maures nouvellement installées.

« [Les Français] made it clear that these Africans chiefs exercised authority not by virtue of their traditional position but by virtue of their status as modern colonial administration » (HANDLOFF, 1987, p.17).

Ce phénomène interrompit la dialectique interne du pouvoir, donnant une forme de stabilité à la notabilité reconnue. Cette affirmation et cette stabilisation de l'autorité des notables par les colonisateurs se traduisirent par la possibilité d'une transmission héréditaire. Cela explique pourquoi, par exemple, les notabilités *Fulaabe* actuelles sont directement issues des familles de ces chefs indigènes¹⁶⁹.

Ces figures étaient intégrées au système administratif colonial et donc dépendantes des chefs de cercles à Kiffa, Kankossa ou Sélibaby. Ces nouveaux rôles étaient cohérents avec le plan d'une administration « indigène et traditionnelle » aux échelles les plus basses¹⁷⁰. Pour autant, l'idée d'un essor politique des notables dans la maille administrative française des notables *Fulaabe* doit être quelque peu nuancée. L'accès des notables à des charges administratives « indigènes » restait très minoritaire et ils n'étaient pas investis de toutes les fonctions attribuées aux « chefs de canton » de la vallée ou aux « chefs tribaux » maures. Leur fonction s'épuisait dans la collecte des impôts :

« À la différence de la chefferie de village, celle des *Aynaabe* [Peuls éleveurs], même sédentarisés par la suite, n'était pas sollicitée pour participer à la vie politique et administrative dans les cercles. Et ceci, malgré l'importance économique que

¹⁶⁹ Le terme « notabilité », quoique théoriquement vague, nous semble le plus convenable pour définir cette catégorie d'individus qui maintiennent un certain prestige social et politique sans occuper une fonction formelle au sein de l'administration ou de leur communauté, les *Fulaabe* n'ayant pas une structure intégrée et hiérarchisée comme dans le cas de la tribu maure. « Notabilité » est d'ailleurs le terme que les *Fulaabe* utilisent aujourd'hui en français pour indiquer cette catégorie.

¹⁷⁰ Arrêtés locaux 469/AP et 470/AP du 20 août 1930 portant la réorganisation de l'Administration indigène en Mauritanie. Plus généralement, « la circulaire 186/AC du 22 septembre 1909 de PONTY, soucieuse du commandement indigène, prônait la "politique des races" ; celle du 15 août 1917 de VOLLENHOVEN insistait particulièrement sur le "caractère indispensable des chefs" et la nécessité de "renforcer les échelons de transmission" en choisissant les chefs "dans les familles appelées traditionnellement à cet honneur" ; les circulaires BREVIE des 27 et 28 septembre 1932 posaient "...d'emblée le problème qui n'est pas de créer ou de rénover le commandement auxiliaire, mais d'instituer une véritable administration indigène comportant des organes d'actions et de discussions, des chefs et des conseils se soutenant et se complétant mutuellement avec respectivement des attributions nettement définies", les Arrêtés n° 469 et 470/AP du 20 août 1936 du gouverneur BEYRIES réorganisaient toujours dans la séparation les commandements et administrations en Mauritanie ; quant à la circulaire EBOUE du 8 Novembre 1941, elle insistait sur la nécessité de "confirmer ou de remettre à l'honneur les institutions politiques indigènes traditionnelles" » (N'DIAYE, 2003).

représentait leur cheptel bovin, ovin et caprin. Certains administrateurs sont allés jusqu'à regretter l'absence d'autorité des chefs Aynaabe sur leurs groupements, comparés à la chefferie de village de leurs circonscriptions » (SALL, 2007, p.647).

Les *Fulaabe* ne participaient d'aucune manière aux projets coloniaux de participation politique indigène, contrairement aux chefferies territoriales « noires » et tribales « maures ». D'ailleurs, ils n'étaient pas concernés par le plan français de création d'une élite administrative à travers l'école. Les *Fulaabe* n'étaient pas susceptibles d'être intégrés aux *madarsât*, les écoles franco-arabes qui s'établissaient dans la région. Ils détenaient, aux yeux du colonisateur, deux caractéristiques préjudiciables : ils appartenaient à un espace communautaire nommé le « pays noir » où l'on était « en présence de gens à peu près sans culture »¹⁷¹ et leur « race » s'associait au « paganisme », ce qui les excluait des *madarsât* réservées aux notables « maures » de foi musulmane.

Le processus de sédentarisation et « territorialisation » des communautés *fulaabe* était pourtant en marche, favorisé par les politiques administratives coloniales. L'effet « territorialisant » de l'administration s'ajoutait ainsi à des transformations sociales et économiques orientées vers la sédentarisation. L'espace de vie des *Fulaabe* tendait à se restreindre, avec la compétition entre pasteurs et agriculteurs pour la définition des espaces d'activités. L'administration coloniale joua un rôle important dans la reconnaissance des droits « traditionnels » de propriétés ou d'exploitation des terres, mais ce phénomène ne peut être entendu sans l'analyse des trajectoires des différentes populations de la région.

¹⁷¹ Lettre du Gouverneur Général de l'AOF datée du 19 février 1938.

2.3 Le Guidimakha : occupation de l'espace et relations « ethniques »

Au moment de la pénétration des *Fulaabe* aux alentours de 1900, le Guidimakha était peuplé de communautés éparpillées et faiblement centralisées du point de vue politique. Des villages soninkés¹⁷², *helnaabe*¹⁷³ ou *harâtîn*¹⁷⁴ étaient concentrés essentiellement dans les terrains fertiles en proximité des fleuves Sénégal et Karakoro. Des populations maures nomades (*Biḍân*¹⁷⁵) ne traversaient la région que lors des transhumances saisonnières, en provenance du nord, ou dans leurs routes commerciales vers le fleuve Sénégal. Pourtant, entre 1900 et 1950, la région connut un processus remarquable d'immigration¹⁷⁶. Les *Fulaabe* se retrouvèrent ainsi à devoir partager ce territoire avec les autres populations, en particulier les *Sarakulleebe* (Soninké), les *Safaalbe* (Maures *bidân*) et *Hardaneebe* (*Harâtîn*)¹⁷⁷.

Fulaabe et Sarakulleebe, Pasteurs et Agriculteurs

Les premières populations que les *Fulaabe* rencontrèrent sur leur chemin étaient des communautés *sarakulleebe*. Les Soninkés étaient présents dans le Guidimakha, jusqu'à 50 kilomètres au nord du fleuve, en raison de la fertilité des terres de la région. De fait, la plupart de leurs villages se situent dans la partie méridionale de la région et à proximité du fleuve Sénégal ou du Karakoro. Les Soninkés que les *Fulaabe* rencontrèrent au Guidimakha au début du XXe siècle se différenciaient entre ceux qui pouvaient revendiquer une ancienneté d'occupation dans la région (a) et ceux qui arrivaient tout juste de la rive gauche (b).

¹⁷² Ainsi les individus qui revendiquent cette appartenance s'auto-définissent, même si la question du nom de ce groupe constitue le sujet de débats savants et populaires.

¹⁷³ Population d'origine *fulbe/haalpulaar'en*, connus sous les noms de *Helnaabe*, *Ahl Mody Nalla* et *Modinallankooebe*.

¹⁷⁴ Esclaves affranchis des tribus *biḍân*.

¹⁷⁵ Avec ce terme, on indique spécifiquement les Maures nobles et « blancs » ou, plus généralement, l'ensemble de leur société, comprenant aussi les groupes statutaires subordonnés (comme les *Harâtîn*), selon un principe statutaire/identitaire semblable à celui des Peuls.

¹⁷⁶ Les nouveaux villages fondés à cette époque constitueront la majorité des centres habités d'aujourd'hui.

¹⁷⁷ Voir « Note sur l'utilisation des ethnonymes ».

a. Aujourd'hui, certaines communautés soninkées peuvent revendiquer une présence sur le territoire depuis le début du XVII^e siècle¹⁷⁸. De fait, ils soutiennent qu'il est possible de reconstruire les parcours migratoires de leurs ancêtres et l'histoire de leurs villages en retraçant la trajectoire généalogique des groupes et par cela déterminer leur droit de « primo arrivant » dans la région¹⁷⁹. La région comprise entre le Sénégal, le Karakoro et l'Assaba est la seule région du territoire de la Mauritanie actuelle à être encore considérée comme une « province historique » de l'espace soninké¹⁸⁰. Depuis la destruction du Royaume soninké du Ghana par les Almoravides (XI^e siècle), les pressions constantes des pouvoirs voisins ont toujours empêché à ces communautés de se réorganiser en un pouvoir centralisé. En dépit de leur fragmentation politique, les communautés soninkées de la rive droite ont su conserver des relations intenses entre elles et avec les pouvoirs centralisés voisins (TIMÉRA, 1996, pag.18)¹⁸¹. Cependant, les pouvoirs centralisés de la Haute Vallée (Gajaaga, Bundu), localisés essentiellement sur la rive gauche, n'ont jamais eu aucune autorité directe sur les communautés soninkées de la rive droite¹⁸². La situation allait changer au milieu du XIX^e siècle, lorsque la colonisation menaçait l'autonomie politique des villages soninkés de la rive droite¹⁸³. Finalement, au

¹⁷⁸ Par exemple, Guémou (1605), Khabou (fin XVIII^e siècle), Bouilly (1725), Coumba Ndao (1805) et Godiowol (1820). Seuls les rezzous de tribus maures en provenance du nord avaient provoqué un repli de certaines communautés villageoises vers le fleuve, en particulier au début du XIX^e siècle.

¹⁷⁹ Les communautés soninkées ont construit des villages sur la base d'une organisation lignagère. Elles sont organisées selon des filiations patrilinéaires désignées par un clan éponyme (Camara, Yatebere, Cissé...). Abdou Yatebere, Godiowol soninké, Bouilly, Sélibaby, septembre/octobre 2006. Sidou Ousmane Sall, Godiowol soninké, octobre 2006.

¹⁸⁰ Selon les mythes de l'origine orientale des Soninkés, très diffusés parmi les intellectuels d'aujourd'hui, on considère que les Soninkés sont à l'origine des immigrés en provenance de la ville égyptienne de Soni, ce qui leur permet de relier leur histoire à celle de l'Égypte pharaonique. Abdou Yatebere, Godiowol, Bouilly, Sélibaby, septembre-octobre 2006. Une fois arrivés en Afrique Occidentale, leur présence dans le Guidimakha n'aurait pas subi d'interruption depuis la fondation du Royaume de Wagadugu (ou Ghana) au IX^e siècle. Les deux autres « provinces » d'installation de populations soninkées sur le territoire mauritanien sont deux régions du Fuuta Tooro, telles que « l'Haayre » (Wompou) et le « Fuuta » proprement dit (Kaédi, en particulier quartier de Gattaca). Mais aujourd'hui ces régions sont considérées comme *haalpulaar*.

¹⁸¹ À propos de la question de la centralisation et puis de la fragmentation du pouvoir et de la société soninkée, voir la première partie de l'ouvrage de F. Manchuelle (1997). Pour une analyse de l'origine et de la stratification sociale du groupe, voir Pollet et Winter (1971). Pour un résumé de toutes ces questions voir A. F. Clark (1999, pag.43).

¹⁸² Jusqu'au XIX^e siècle, les Soninkés de la rive droite gardèrent une relation, parfois étroite, avec des entités géopolitiques plus vastes, comme le Gajaaga (ou Galam). Le pouvoir du Gajaaga était limité à la rive gauche du fleuve. Le contrôle territorial du Gajaaga s'était arrêté au fleuve afin d'y contrôler les comptoirs fluviaux où confluaient les routes commerciales sahariennes des Maures.

¹⁸³ Neuf villages du Guidimakha durent signer des traités de « pacification » avec le Général Faïdherbe à la fin des années 1850. En 1882, l'intervention coloniale déstructura définitivement le Gajaaga

début du XXe siècle, le contrôle colonial se transforma en une administration directe et tous les villages du Guidimakha tombèrent sous domination des Français, installés dans les postes de Bakel et Sélibaby.

- b. À la même époque, comme ce fut le cas pour les *Fulaabe*, d'autres groupes soninkés de la rive gauche traversèrent le fleuve. Ils fuyaient de l'instabilité écologique et politique de la vallée du fleuve, tout en étant attirés vers la rive droite par les meilleures conditions fiscales et par l'augmentation de la demande française en produits agricoles (MANCHUELLE, 1989, p.94). Dans le Guidimakha mauritanien, ils s'installèrent le long des oueds qui coulent depuis le massif de l'Assaba¹⁸⁴.

À partir du début du XXe siècle, la relation entre les *Fulaabe* et les *Sarakullebe* dans le Guidimakha se définissait surtout comme une relation entre pasteurs et agriculteurs (*Aynaabe* et *Remoobe*) qui pouvait basculer de la complémentarité à l'opposition. La relation de complémentarité se concrétisait essentiellement dans un échange commercial basé sur le troc de produits vivriers (du mil contre du lait) qui permettait la diversification alimentaire. Parallèlement, pasteurs et agriculteurs

(BATHILY, 1985; CHASTANET, 1987) en lui donnant une autorité fictive sur ses territoires traditionnels de la rive gauche et sur les villages de la rive droite les plus proches du fleuve. Les villages les plus septentrionaux purent encore conserver une certaine autonomie. Le sud du territoire restait nominalement rattaché à la « province traditionnelle soninkée » du Goye supérieur du Gajaaga. Certaines sources signalent que, entre 1882 et 1890, la région était sous le pouvoir de Dama Kulibaly, fils du dernier chef *bamana* de Kaarta, protégé des Français en tant qu'opposants aux résistances jihadistes. En réalité, les Français ne lui avaient pas attribué une autorité politique sur le territoire, s'étant limités à lui permettre - déjà une première fois en 1855 - de s'y installer lors de son exil du Kaarta natal, en reconnaissance des services rendus dans la lutte contre les mouvements umariens. Dama reconstitua effectivement sa cour royale entre les Gajaaga et le Guidimakha, effectuant des razzias sur les populations locales (ROBINSON, 1985). Il ne représentait alors aucune autorité « traditionnelle » sur les communautés soninkées.

¹⁸⁴ Certains parmi eux occupèrent les terres que leurs ancêtres avaient quittées un siècle auparavant sous la pression de rezzous maures, avant que la « pacification » coloniale ne repousse les tribus *bidân* vers le nord. Il s'agissait en particulier des familles Kamara, Sumaare, Jawara, Gandeega. Ils fondèrent, par exemple, Wompou (1901), Arr (1906), Artémou (1903), Ndieo (1902), Dafort (1905), tout en augmentant la population « indigène » de Sélibaby, poste colonial créé à la même époque. Le processus de création de nouveaux villages ne s'arrêtera que dans les années 1940 avec Tachott et Hassi Chaggar. Les Soninkés avaient ainsi créé les plus importants centres urbains régionaux. Ces villages constitueront pour la plupart des chefs-lieux de commune dans la partie méridionale du Guidimakha lors de la décentralisation administrative de la fin du XXe siècle. Concernant leur historique, nous avons consulté les « Monographie des Communes » du GRDR et les fiches d'enquête pour leur compilation (GRDR, Sélibaby). L'espace soninké du Guidimakha mauritanien se définit depuis comme un territoire compris entre le fleuve Sénégal au sud et une ligne imaginaire qui contourne le massif de l'Assaba à l'ouest et au sud en continuant vers l'est jusqu'au marigot du Karakoro, à la hauteur du village de Bouilly. Les Soninkés ne se dirigèrent pas vers le nord-est et l'Assaba.

entamèrent, chacun leur côté, une diversification des activités économiques qui devait leur permettre d'intégrer les activités productives de l'autre : les *Fulaabe* l'agriculture, les Soninkés l'élevage. Le but de cette diversification était d'assurer une production alimentaire suffisante dans un contexte d'instabilité écologique et de réduire la dépendance réciproque.

Pour les agriculteurs, les vaches devaient constituer à la fois un produit de consommation (viande et lait) et un capital financier, le capital animal ayant l'avantage, par rapport à la terre, de se reproduire. Les Soninkés achetaient des vaches, souvent en petit nombre, et les confiaient aux éleveurs peuls pour le pâturage et l'entretien. En échange, ces « employés » recevaient généralement du mil, mais bientôt d'autres produits furent associés au troc. Les villages des *Sarakullebe* devinrent ainsi le relais des communautés *Fulaabe* dans les marchés régionaux. Certains produits allochtones, comme le thé, le sucre et les vêtements, commencèrent à rentrer doucement dans les pratiques alimentaires ou comportementales des *Fulaabe*.

Pour ce qui est des éleveurs, l'agriculture devait les rendre plus autonomes dans l'approvisionnement alimentaire. Les *Fulaabe* apprirent à défricher des terrains et à les cultiver en imitant leurs voisins¹⁸⁵, tout en continuant à mépriser le travail de la terre. Les *Fulaabe* ont toujours utilisé l'expression « *remooḃe sarakulleḃe* » (« les cultivateurs soninkés ») avec une certaine ironie, voire un certain mépris, puisque le travail de la terre n'a jamais convenu à l'éthique d'éleveur. D'ailleurs, parce que l'effort champêtre était méprisé par les nobles *rimḃe*, il était confié aux esclaves *maccuḃe*. Les esclaves travaillaient dans une condition de complète dépendance du maître qui détenait le contrôle sur la terre et qui bénéficiait de l'exclusivité du rendement. L'intégration d'activités agricoles se justifiait donc non seulement par la nécessité de diversifier la production alimentaire, mais aussi de participer au commerce local de mil pour reconvertir financièrement l'excédent en bétail¹⁸⁶.

La complémentarité entre éleveurs et cultivateurs ne prédéterminait pas de relations toujours sereines. La terre et la définition des espaces d'occupation constituaient le principal enjeu de compétition et conflictualité. La cohabitation d'activités pastorales et agricoles posait le problème de l'accès aux points d'eau pour l'abreuvement du bétail et la

¹⁸⁵ Plusieurs de nos interlocuteurs affirment « avoir appris » l'agriculture des *Sarakullebe*.

¹⁸⁶ Les nouvelles têtes achetées à travers la vente de mil étaient nommées *gawri*, terme qui signifie littéralement « mil ».

définition des parcours de transhumance pour éviter la divagation des animaux dans les terrains de culture¹⁸⁷.

Le problème de la définition des espaces de transhumance était pourtant limité, puisque le territoire n'avait pas encore atteint la saturation spatiale qu'il revêt aujourd'hui, laissant suffisamment de place pour l'agriculture et la transhumance. Une conflictualité aiguë se manifestait plutôt dans le cas d'une sédentarisation des communautés *fulaabe*. Voulant installer leurs villages d'hivernage ou leurs implantations définitives, les *Fulaabe* entraient en compétition avec les populations soninkées locales pour l'occupation de l'espace. L'association progressive d'activités agricoles à l'économie pastorale ne faisait qu'amplifier la pression et la compétition foncières.

Les Soninkés se concentraient dans les terrains les plus fertiles, en particulier le long des oueds et dans les vallées des fleuves, dont ils revendiquaient souvent un « droit » d'occupation du « primo arrivant ». Dans le système « traditionnel » soninké de gestion de l'espace, le contrôle des terres appartenait à la famille du premier occupant¹⁸⁸. Cette famille pouvait autoriser la répartition et l'exploitation des terres collectives (*diowre*). Les nouveaux arrivants ne pouvaient obtenir aucun titre foncier. Ils étaient alors obligés de louer la terre en payant une redevance ou en travaillant comme ouvriers agricoles. En cas de litiges, on faisait recours à l'intervention des « sages » (*djagarafs*). Pourtant, dans la plupart des cas, les Soninkés ne pouvaient pas revendiquer ce type de « droit » traditionnel. La majorité des terres soninkées avaient été occupées récemment, suite à l'arrivée de nouvelles populations depuis le sud ou à l'expansion des activités agricoles sur des terrains antérieurement incultes. Pour cette raison, les Soninkés avaient du mal à imposer leur « droit traditionnel » sur la terre.

En cas de conflit avec les *Fulaabe*, les communautés soninkées sortaient généralement gagnantes, étant politiquement plus puissantes, grâce à leur poids démographique. Les *Fulaabe* acceptaient alors de payer des redevances pour l'exploitation des terrains que les Soninkés leur concédaient. Dans le cas contraire, ils avaient recours à la mobilité, migrant dans le *ladde*, la brousse. De fait, jusqu'aux années 1940, les *Fulaabe* ont toujours eu la possibilité de se déplacer vers le nord-est, à la recherche d'espaces libres pour leurs activités pastorales et agricoles.

¹⁸⁷ Ce problème se produisait non seulement entre Soninkés et *Fulaabe* « locaux », mais aussi entre agriculteurs et pasteurs transhumants en provenance d'autres régions, notamment les *Bidân* du Tagant.

¹⁸⁸ Ces familles étaient principalement des *Tunka Lemmu* (nobles).

L'installation de l'administration coloniale compliqua le cadre de la compétition foncière et la nature des conflits autour de la terre. D'une part, les politiques françaises étaient orientées vers la stimulation de la production agricole, favorisant ainsi les populations agricultrices soninkées ; mais de l'autre, elles visaient la sédentarisation des populations nomades, afin de les intégrer à l'administration, invitant ainsi les Peuls à occuper des terres.

Cependant, l'administration coloniale au Guidimakha n'intervint jamais d'une façon directe dans le domaine foncier comme elle fit dans d'autres régions mauritaniennes¹⁸⁹. Malgré la volonté de contrôler administrativement l'occupation des terres, avec le régime d'immatriculation en vigueur à partir des années 1930¹⁹⁰, l'administration du Cercle de Sélibaby se limitait à intervenir dans la question foncière seulement en cas de dispute entre les populations locales. Son rôle était essentiellement d'arbitrage. Cela provoqua un changement notoire dans les relations entre agriculteurs et pasteurs, puisque l'administration transforma la valeur et la signification des droits fonciers dits « traditionnels ». Dans un éventuel conflit foncier entre Soninkés et *Fulaabe* sans intervention des autorités coloniales, le « droit coutumier » n'avait que peu de sens, l'issue du conflit étant déterminé par la force des communautés en jeu. Il devenait fondamental, au contraire, lorsque les instances coloniales intervenaient dans ce type de conflit, donnant à l'occupation des terres une définition juridique qui, quoiqu'inspirée du régime « traditionnel », introduisait une dimension légale tout à fait inédite.

Lors des arbitrages, l'administration coloniale a généralement été favorable aux agriculteurs. Dans nos entretiens chez les *Fulaabe* comme chez les Soninkés, nous avons pu repérer deux cas dans lesquels l'administration a donné son soutien aux Soninkés.

- a. Dans le premier cas, les *Fulaabe* soutenaient être les premiers occupants du marigot autour duquel ils s'étaient installés (Tachott). Ils auraient même reçu de l'administration les papiers qui reconnaissent leur droit de propriété. Mais par

¹⁸⁹ Dans le Fuuta, la colonisation prôna la réoccupation de la rive droite par les *Haalpulaar'en* qui avaient replié sur la rive gauche depuis le début du XVIIIe siècle (LESERVOISIER, 1994a, 1994b). Dans l'Aftoût de M'bout, l'administration obligea les populations nomades à entamer un processus de sédentarisation (LESERVOISIER et KAMARA, 2000).

¹⁹⁰ Régi par les décrets domaniaux de 1932 et 1935.

la suite les mêmes papiers auraient été « pris par [l'administration de] Sélibaby »¹⁹¹, qui aurait reconnu le droit aux *Sarakullebe* arrivés après eux.

- b. Le deuxième cas est plus complexe. Un groupe *fulaabe* avait choisi une zone marécageuse (Nieleba) comme lieu fixe pour installer son campement d'hivernage, où la communauté retournait après chaque saison sèche passée en transhumance. Pourtant, une fois, de retour de l'un de ces déplacements saisonniers (à Agneïtir), les éleveurs retrouvèrent la zone occupée par des Soninkés¹⁹².

Dans les deux cas, l'administration obligea les *Fulaabe* à partir, reconnaissant un « droit coutumier » aux Soninkés. Les Français avaient opté pour les Soninkés en cohérence avec une politique favorable à la production agricole. La prédominance des Soninkés dans les conflits fonciers dépendait aussi du plus fort pouvoir de pression politique qu'ils détenaient par rapport aux *Fulaabe*. Les Soninkés étaient fortement représentés au sein de l'administration locale, bénéficiant de la présence de « chefs indigènes » issus des grands bourgs agricoles.

Les Soninkés s'opposaient à toute sédentarisation des Peuls, se déclarant les seuls habitants légitimes de toute la région du Guidimakha. Ils craignaient que les Peuls ne réussissent à faire reconnaître par l'administration coloniale un droit de propriété ou d'exploitation sur les terres qu'ils louaient aux familles de notables soninkés. Cette reconnaissance du droit de propriété ou d'exploitation aurait déterminé le détachement administratif des Peuls envers les villages soninkés, enlevant à ceux-ci le droit de prélever les redevances des populations locataires. C'est le cas, par exemple, d'un conflit cité par J.-P. Hervouët et décrit dans les documents coloniaux. Ce conflit se serait déroulé en 1928 entre, d'une part, les Peuls *Fulaabe* et *Ferlankoo* d'un village de fondation récente (Burooji) et, de l'autre, les Soninkés d'un gros village sédentaire (Kumba Ndao) :

« L'affaire Koumba N'dao – Bouroudji, opposant des Sarakholé Kamara à des Foulabé et Ferlankobé, éclatera en 1928 lorsque les Peul ayant obtenu leur détachement administratif de Koumba N'dao refuseront de payer la zekka – 1/10 de la récolte – pour les terres nouvellement défrichées et éloignées du village Sarakholé. Les puits Peul

¹⁹¹ S.B., Sélibaby, septembre 2006.

¹⁹² Pathé Bâ, Sélibaby, octobre 2006.

seront bouchés par les cultivateurs et les éleveurs s'inclineront en dépit d'une timide intervention de l'administration. Dix ans plus tard, les Peul en nombre croissant, refuseront de s'incliner et recevront un important soutien du résident de Sélibaby ; ceci déclenchera un soulèvement général des Sarakholé contre toute population 'étrangère' sous le mot d'ordre nationaliste : 'le Guidimakha aux Sarakholé' » (HERVOUËT, 1975, p.95).

Les conclusions de J.-P. Hervouët semblent quelque peu exagérées dans l'évocation d'une mobilisation « nationaliste » soninkée dans tout le Guidimakha. Elles traduisent quand même un sentiment de « primauté » *sarakulle* dans l'occupation de l'espace. Ce sens de primauté dépendait non pas de l'utilisation effective des terrains, mais d'une occupation générique de l'espace régional. En outre, le récit met en exergue l'ambiguïté coloniale dans cette région, même si la sédentarisation des populations nomades devint bientôt une priorité. L'affaire de Kumba Ndao eut une vaste résonance régionale et interpella les administrateurs. À partir de la fin des années 1930, l'administration décida de changer le régime foncier, passant d'une notion juridique de « droit coutumier » vague et facilement manipulable à l'attribution de droits de propriété aux premiers défricheurs des terres. Le droit de propriété foncière passait de la reconnaissance d'une « occupation traditionnelle » à la reconnaissance d'une « exploitation *de facto* » des terres.

Fulaabe et Safaabe

Au Guidimakha, les *Fulaabe* rencontrèrent également des *Biḍân* (Maures blancs), qu'ils appelaient *Safaabe*. Mais cette rencontre se produisit relativement tard, ne devenant significative qu'à partir des années 1940. Au début du siècle, au moment de la conquête coloniale et de la pénétration *fulaabe* dans la région, la partie septentrionale du Guidimakha à l'est du massif de l'Assaba était la seule qui donnait à voir une présence *biḍân*, étant située aux marges de l'émirat (*imâra*) du Tagant de la tribu des *Idaw'ish*¹⁹³. Dans le reste de la région, jusqu'au milieu du XIXe siècle, des groupes

¹⁹³ Les *Idaw'ish*, une tribu à laquelle on accorde une origine berbère, se libérèrent de la soumission envers les *Oulad M'bareck* au XVIIIe siècle, fondant l'émirat du Tagant. Le dernier émir, Bakar Ould Soued Ahmed (1836-1905), n'a rien pu faire contre l'avancée coloniale de Coppolani et puis de Frèrejean, malgré une forte résistance.

biḍân passaient fréquemment, sans s'y installer. Des groupes issus de la confédération des *Ahl Sîdi Mahmûd* - mais aussi de la tribu des *Messûma* et des mêmes *Idaw'ish* - descendaient du nord de l'Assaba jusqu'au fleuve pour razzier les populations de la région et pour commercer la gomme arabique avec les comptoirs français¹⁹⁴.

Les populations *biḍân* étaient destinées à se désintéresser de la vallée du fleuve, du moins en ce qui concerne la Haute Vallée, se repliant plutôt vers les espaces septentrionaux. À partir des années 1850 et encore plus dans les années 1870, la crise du commerce de la gomme supprimera la principale raison de descente *biḍân* vers le fleuve (WEBB, 1985)¹⁹⁵. Peu après, l'œuvre de « pacification » coloniale¹⁹⁶ allait interrompre les *rezzous* maures au sud, repoussant plus au nord la plupart des mouvements *biḍân*¹⁹⁷. En 1907, dans l'enregistrement colonial des « indigènes » du Guidimakha, il n'y avait que trois tribus maures « autonomes » de la confrérie *Ahl Sîdi Mahmûd*¹⁹⁸ recensées dans la région (VILLASANTE-de BEAUVAIS, 1998a, p.85).

À partir du début du XXe siècle, des groupes *biḍân* ne traversèrent la région qu'à l'occasion des transhumances, surtout dans la partie septentrionale autour du massif de l'Assaba¹⁹⁹. Une fois descendus du nord, les Maures empruntaient les mêmes routes que les *Fulaabe*²⁰⁰. C'est dans ce contexte de transhumance, que les *Fulaabe* rencontraient le plus souvent des *Biḍân* sur leur chemin, leurs relations restant pour l'instant très faibles.

¹⁹⁴ Pendant la guerre coloniale contre El Haj Umar Tal dans les années 1850, les Français craignait une descente des *Ahl Sîdi Mahmûd* vers le fleuve, suspectant une alliance anti-coloniale entre la confédération *biḍân* et le chef de la révolution maraboutique *tijâni*.

¹⁹⁵ Déjà à partir des années 1850, les mouvements *biḍân* dans le Guidimakha avaient cessé, lorsque les commerçants maures en gomme arabique s'orientèrent plutôt vers la Moyenne Vallée du fleuve Sénégal (Brakna et Gorogol). La Moyenne Vallée était plus proche du bassin de production de la gomme, situé entre l'ouest de l'Assaba et le nord du Brakna. À ce propos voir la carte in D. Robinson (2004, p.55).

¹⁹⁶ « Pacification » de la vallée en 1890 ; « accords de soumission » des tribus *Massûma* et *Idaw'ish* autour de 1894 ; et « pacification » du Tagant entre 1905 et 1910.

¹⁹⁷ Quelques *rezzous* s'observaient encore à la fin du XIXe siècle suite aux crises climatiques, qui obligeaient des tribus maures, en particulier les *Idaw'ish*, à descendre vers les villages d'agriculteurs afin de mener des « raids on savanna foodstocks and livestock » (CLARK, 1999, p.207).

¹⁹⁸ Fractions des *Ahl Qehel*, *Ahl Beylân* et *Ahl Ajmoytî*.

¹⁹⁹ En réalité, leur parcours passaient plus fréquemment vers l'Aftoût au nord du Gorgol ou par les espaces désertiques au nord-est.

²⁰⁰ Ils contournaient le plateau de l'Assaba dans l'axe méridien et le Karakoro dans la directrice nord-sud, parallèlement aux parcours qui, depuis Kiffa, pénétraient en territoire « soudanais » dans la région de Kayes (BONNET-DUPEYRON, 1951). La transhumance impliquait la connaissance de la conformation et surtout des points d'eau du territoire, mais cela ne signifie pas une occupation ou une appropriation de l'espace par les nomades de passage.

Fulaabe et Harâtîn

À différence des communautés de *Biḍân*, des groupes « d'affranchis d'origine servile » (*Harâtîn* ou Maures noirs) étaient présents dans le Guidimakha dans des campements stables au moment de l'installation des groupes *fulaabe*. Depuis la fin du XIXe siècle, des communautés *harâtîn* avaient commencé à descendre vers le sud depuis l'Assaba et le Tagant, les régions des leurs chefs tribaux *biḍân*. Démunis de la « noble richesse » du bétail, ces groupes d'affranchis s'adonnaient aux activités agricoles, fondant des villages de culture (*adbwe*, sing. *adabay*). Dans le Guidimakha, ils participèrent ainsi au processus d'occupation de cet espace de frontière, en particulier à partir du début du XXe siècle²⁰¹.

La valeur de ces campements pour l'émancipation des « affranchis » était ambiguë : d'une part, les *adbwe* représentaient la possibilité d'un détachement spatial et donc social des groupes subalternes envers leurs maîtres ; mais de l'autre, ils pouvaient représenter, à l'inverse, une extension territoriale du pouvoir tribal, sans qu'une vraie émancipation ne se soit opérée. Nominale, les *Harâtîn* étaient des esclaves - ou des descendants d'esclaves - affranchis, pouvant ainsi être considérés comme de « nouveaux nobles »²⁰². Pourtant, dans certains cas, la dépendance envers leurs anciens maîtres restait intacte. Dans les campements du Guidimakha, les *Harâtîn* avaient droit à l'exploitation des terres, ce qui les différenciait des esclaves (*'abîd*). Mais l'idéologie tribale voulait que les terrains occupés ou exploités soient implicitement soumis à la propriété « collective », ou mieux, au contrôle du chef tribal. De fait, les *Harâtîn* devaient payer des redevances (*zakât*) aux chefs tribaux, comme signe de leur soumission à la hiérarchie tribale²⁰³.

D'autres campements permettaient une émancipation plus profonde. Il s'agissait en particulier des *adbwe* créés sous l'impulsion de l'administration coloniale. Les Français favorisèrent la diffusion de « villages de liberté » dans le Guidimakha, comme dans d'autres régions du sud mauritanien, dans le but de lutter en faveur de l'émancipation

²⁰¹ Ils fondèrent, par exemple : Weidamurt en 1905 (Commune actuelle de Bouilly. Tribu *Ehel Barik* en provenance du R'geiba) ; Hassi Amar en 1916 (Commune actuelle de Baédiam. Tribu des *Idaw'ish*) ; Lefkarine en 1925 (Commune actuelle de Dafort). Cf. CARTE 2.

²⁰² « Nouveaux nobles » ou « nouveaux libres » est la traduction littérale du mot *harâtîn*.

²⁰³ Les redevances étaient maintenues et recueillies grâce au passage des nobles *Bidân* en transhumance autour de l'Assaba.

des esclaves, mais surtout pour affaiblir les populations esclavagistes locales²⁰⁴. Dans certains cas, l'appui à l'émancipation des *Harâtîn* par les Français fut seulement indirect. De fait, les *Harâtîn* étaient attirés par les postes coloniaux autour desquels ils s'installaient pour y suivre des activités qui leur permettait de s'affranchir de leurs chefs tribaux, comme nous l'explique Abdel Wedoud Ould Cheikh (1993) :

« la création de petits îlots de sédentarité autour des postes de commandement établis par l'administration française, outre leur caractère de refuge - pas toujours sûr - [...], offraient des possibilités d'emploi « urbains » - domestiques, bouchers, boulangers, manoeuvres...- dont les *a'bîd* et *harâtîn*, de par leur statut traditionnel, étaient les mieux placés pour en tirer parti. Ces bourgades naissantes allaient être essentiellement peuplées d'hommes et de femmes de cette couche plus ou moins en rupture de ban » (Ould CHEIKH, 1993, p.189)²⁰⁵.

Les « villages de liberté » s'opposaient aux volontés des tribus *biḍân* dominantes de contrôler leurs populations tributaires, et suscitaient des vives protestations chez les chefs tribaux. Les colonisateurs trouvèrent un compromis, comme O. Leservoisière l'explique à propos du Fuuta Tooro :

« les *harâtîn* d'une même tribu furent contraints de se regrouper en portant le nom de leur fraction de rattachement et de se choisir un chef dans leur rang qui était censé garantir une plus grande indépendance. Celle-ci fut en réalité toute relative car la plupart de ces chefs restaient sous le contrôle des *biḍân*. Ces nouvelles mesures étaient donc prises avant tout pour des raisons politiques afin de maintenir les *harâtîn* dans leur cadre tribal et satisfaire ainsi aux intérêts des chefferies maures » (LESERVOISIER, 2000, p.153).

²⁰⁴ Sur le plan économique, les politiques coloniales vouées à la mise en valeur agricole et pastorale favorisèrent directement le détachement statutaire des populations dépendantes. En matière de pastoralisme, les politiques pour la « liberté des pâturages » étaient destinées à favoriser le détachement des groupes tributaires de leurs chefs *biḍân* (VILLASANTE-de BEAUVAIS, 1998a, p.83), en affaiblissant le contrôle des tribus sur le territoire qui était compris à l'intérieur de leur sphère de transhumance.

²⁰⁵ L'auteur souligne que « on utilise en *hassâniyyâ*, le dialecte arabe de Mauritanie, le terme *amdiambar* pour qualifier l'état d'esprit de l'esclave établi en ville pour échapper à l'autorité de son maître. Ce terme dérive du mot wolof, *diambûr*, qui signifie « village de liberté » (*Ibidem*). L'origine étymologique pourrait être aussi *pulaar* (*jam wuro*).

L'Évolution du Pouvoir tribal dans le Karakoro (années 1940)

Depuis leur rentrée en Mauritanie au début du XXe siècles, les relations des *Fulaabe* avec les *Bidân* et les *Harâtîn* (*Safaalbe* et *Safaalbe baleebe*) restèrent faibles pendant au moins quatre décennies. En évoquant leur enfance, les plus vieilles générations de *Fulaabe* d'aujourd'hui ne parlent d'aucune relation avec les *Safaalbe*, mais plutôt de leurs relations avec les *Sarakulleebe*. La langue *soninke* a été la première langue d'usage des *Fulaabe* après leur langue maternelle, au moins jusqu'aux années 1940²⁰⁶.

Avec la sécheresse des années 1941-42, les choses changèrent. Des groupes *fulaabe* et des populations *bidân* se dirigèrent dans la vallée du Karakoro à quelques années de distance les uns des autres (CARTES 4, 7, 8 et 9). Dans cette région, un ensemble de facteurs démographiques, géographiques et politiques mettront en relation étroite les *Fulaabe* et les *Safaalbe* ou, comme disaient les Maures, les *Bidân* et les *Vullani*.

La sécheresse avait poussé les *Fulaabe* à l'est du massif de l'Assaba autour du Karakoro²⁰⁷, où les conditions étaient extrêmement favorables à l'installation. L'espace entre le massif de l'Assaba et le marigot du Karakoro, au nord de l'axe Hassi Chaggar-Bouilly, était faiblement occupé et exploité puisque les groupes *helnaabe* évoluaient seulement sur les rives du Karakoro (Kaliniro, Chalkha Dakhna, Ould Yenge). Plus au nord, sur l'axe Lahraj-Kankossa-Bilajmil, des *adabwe* de *Harâtîn* dispersés constituaient les seules implantations fixes.

Les nouveaux villages *fulaabe* entrèrent peu en conflit avec les communautés de *harâtîn*. Pourtant, certains conflits pour l'appropriation territoriale restent encore gravés dans la mémoire. Le village de Bilajmil, dans la commune actuelle de Lahraj, en constitue un exemple remarquable. Comme son nom même l'indique (Bilajmil = « arraché »), le village a été enlevé par les *Fulaabe* aux *Harâtîn* présents²⁰⁸.

Au début des années 1940, les installations de *Harâtîn* du nord Karakoro n'étaient qu'aux marges de la « sphère d'influence » des tribus *bidân*, en particulier de

²⁰⁶ Un autre élément qui fait croire à la distance entre *Fulaabe* et *Bidân* jusqu'aux années 1940 est constitué par le fait que personne parmi nos interlocuteurs ne garde aucun souvenir du mouvement hamalliste qui investit les communautés *bidân* dans les années 1930 dans la région comprise entre l'Assaba et Nioro du Sahel.

²⁰⁷ À la crise écologique s'ajoutent des raisons proprement politiques. Les recrutements de tirailleurs et l'augmentation des réquisitions de bétail au temps du régime de Vichy avaient certainement contribué à pousser les *Fulaabe* à la migration.

²⁰⁸ Samba Pulaal Bâ, *ñallanka* de Kudjanji, enregistrement sur cassette de 1996 pour les *Fulaabe* de Nouakchott.

celles rattachées à la confédération des *Ahl Sîdi Mahmûd*. Seule la toponymie *hassâniyya* constituait un signe d'emprise de l'espace par les populations *biḍân* qui y transitaient lors des transhumances. Dans les années 1970, J.-P. Hervouët observait que les Maures

« ne l'avaient [cette région], à dire vrai, jamais réellement contrôlée. Ainsi, la région située entre le Karakoro et l'Assaba, au sud de Kankossa, apparaît-elle dominée aujourd'hui par les Foulabé, tandis que l'empire maure se développe à nouveau sur les bordures de l'Affolé » (HERVOUËT, 1975, p.97).

Le contrôle spatial des *Biḍân*, populations essentiellement nomades, ne se traduisait pas par une « territorialisation » du pouvoir. D'une façon assez similaire aux populations *fulaabe*, le pouvoir politique et social *biḍân* ne s'imposait pas par le contrôle de la terre, mais par le contrôle direct des êtres humains : à la fois verticalement, à travers les relations de dépendance que les différents groupes statutaires entretenaient avec les nobles ; et horizontalement, à travers les relations de parenté, structurées autour des notions de appartenance tribale (*'aṣabiyya*) et d'origine commune (*nasab*) (BONTE, 1991). Au niveau spatial, l'espace tribal s'articulait selon une « différenciation en centres et périphéries » (RUF, 2000, p.175). La distance entre le pôle tribal et ses marges ne se résumait pas en un simple écart géographique, mais se définissait en tant que « distance politique » (LECHARTIER, 2005), liée à la capacité des chefs tribaux à imposer leur contrôle sur les populations *harâṭîn* :

« [les tribus] peuvent revendiquer une aire comme leur appartenant et, selon leur poids politique, cette appartenance leur est reconnue. Selon le droit coutumier, nul ne peut forer un puits sur le territoire d'une tribu sans en demander l'autorisation au chef. La légitimité de cette propriété ne peut être prouvée ni juridiquement ni historiquement, de sorte qu'elle dépend de la capacité de la tribu à l'imposer. Cette capacité n'étant pas permanente, d'autres parviennent à la contester et à s'installer sur ses terres » (LECHARTIER, 2005, p.60)²⁰⁹.

²⁰⁹ Cité aussi par Bisson (2005, p.171). La question de la relation « nomade » à l'espace est l'un des thèmes privilégiés de l'abondante littérature géographique sur la Mauritanie. On retiendra, par exemple, le thèse de C. Lechartier (2005). Malheureusement, la littérature géographique en général s'est concentrée presque exclusivement sur la spatialité « maure » à détriment du nomadisme « peul », à l'exception remarquable du travail de Hervouët.

Or, dans le centre sud mauritanien ces polarisations de l'espace tribal *biḍân* étaient localisées bien plus au nord, sur les bordures de l'Affolé. Avec la sécheresse des premières années 1940, l'emprise tribale sur ces territoires semblait destinée à reculer plus encore. La sécheresse accéléra le processus déjà en cours de transformation économique au sein de la société *biḍân*. D'une part, l'implantation des villages *harâṭîn* augmenta au sud, à cause de la déstructuration de la société qui fit suite à la crise écologique et qui favorisa l'émancipation des groupes subalternes. De l'autre, la diminution du cheptel maure (plus aiguë par rapport au zébu « peul ») et l'intégration accrue au système colonial réorientèrent les tribus du pastoralisme vers les activités commerciales (LAFEUILLE, 1945)²¹⁰. Les tribus dominantes auraient alors dû perdre leur emprise sur ces territoires. Mais il n'en fut rien, puisque les choix « ethno-politiques » de l'administration coloniale produisirent un redéploiement de certaines tribus maures dans la région.

En 1943-44, Dakar et Bamako considérèrent les frontières entre le Territoire civil de la Mauritanie et la colonie du Soudan français comme inadéquates pour exprimer la « réalité ethnique et raciale » des deux entités. Le Soudan français renfermait au nord des espaces nomades habités majoritairement par des Maures qui aurait dû appartenir à la Mauritanie, comme le nom du pays devait suggérer. Les immenses régions soudanaises des Hodhs furent ainsi détachées de Bamako et rattachées au territoire civil de la Mauritanie (JUS, 2003; ANTIL, 2004) (cf. CARTE 6). Pourtant, le déplacement des frontières ne suffisait pas à rendre les Maures à la Mauritanie et les Soudanais au Soudan, les nomades au Sahara et les sédentaires au Sahel. Une tribu *biḍân* en particulier posait problème aux Français : les *Oulad Zbeyrât*. Cette *qabîla*, souvent décrite comme appartenant à la confédération des *Ahl Sîdi Mahmûd* (VILLASANTE-de BEAUVAIS, 1998a), était recensée à Kayes. Son « espace tribal » s'articulait entre Kayes et le sud de l'Assaba, frôlant sporadiquement la rive orientale du Karakoro lors des *rezzous*²¹¹. Les Français décidèrent d'obvier à cette « contradiction ethnique » en déplaçant les chefs des deux fractions principales de la tribu de Kayes à Kankossa et Sélibaby et en leur attribuant un « droit traditionnel » sur des nouvelles terres. Ce fut le cas en particulier des *Zbeyrât* de Kankossa auxquels Gabriel Féral, Comandant du Cercle de l'Assaba de 1946 à 1953, confia le contrôle de

²¹⁰ Les *Bidân* considèrent comme « vocation intrinsèque » à leur être le commerciale autant que le pastoralisme.

²¹¹ Mohammed Ould Housseinou Ould Zaloul, chef de la tribu des *Zbeyrât*, Chikata, 3/4 octobre 2006.

« toute la région du Karakoro, du lac de Kankossa jusqu'à Wompou » sur le fleuve Sénégal, dans sa rive occidentale²¹². Mohammed Ould Housseinou Ould Zaloul, chef de la tribu depuis 1945, nous a offert un récit sur leur relation avec les Français (appelés *Nșâra*, ou « Chrétiens ») et de leur implantation le long du Karakoro :

« Les *Nșâra* se sont mis en contact avec la *qabîla* vers 1860 au Mali. Ils venaient de Bakel. Au début, nous étions à Kayes. En 1945 nous quittâmes le Soudan pour venir en Mauritanie. C'était la décision du chef de Dakar [le Gouverneur Général] qui voulait tous les *Biđân* en Mauritanie et tous les *Sudân* au Mali. Je me rappelle que je suis venu ici avec Féral [Gabriel, Commandant du Cercle de l'Assaba] pour estimer les qualités du territoire, et deux autres personnes [experts] qui nous disaient si les terres étaient bonnes ou pas. Depuis, toutes ces terres sont à nous » (*Mohammed Ould Housseinou Ould Zaloul, chef de la tribu des Zbeyrât, Chikata, 3/4 octobre 2006*).

Suite aux décisions du régime, le chef de la tribu s'installa alors à Kankossa où, depuis la fin des années 1930, des *Fulaaŋbe* avaient déjà rejoint les premiers occupants *haalpulaar'en* de la région²¹³. L'opération coloniale rentrait dans la stratégie de manipulation des « tribus indigènes » pour assurer une fidélité locale dans l'administration régionale. M. Villasante (1998, p.84) a démontré qu'au sein de la confédération des *Ahl Sîdi Mahmûd*, dont les *Ould Zbeyrât* faisaient partie, l'immixtion coloniale avait produit un nouveau fractionnement en lui donnant une partition territoriale définie, et donc obligeant à une fixation divergente par rapport à l'empreinte tribale sur l'espace : administrer signifiait aussi fixer. Depuis 1907, l'organisation du pouvoir tribal était soumise à la validation coloniale et la notabilité tribale se traduisait en charges administratives. Le même chef tribal des *Zbeyrât* nous a montré le document original de ratification de sa charge par l'administration :

²¹² Mohammed Ould Housseinou Ould Zaloul, chef de la tribu des *Zbeyrât*, Chikata, 3/4 octobre 2006. Deux autres fractions enregistrées à Kayes (les *Ahl Muhammad Râdi* et les *Hellet Ahmed Taleb*) se réinstallèrent dans leurs anciennes régions de nomadisation, dans l'Afollé, et s'enregistrèrent à Kiffa (VILLASANTE-de BEAUVAIS, 1998a, p.86).

²¹³ Il s'agissait de populations *subaalŋbe*. Dans les hiérarchies statutaires *haalpulaar'en*, les *Subaalŋbe* sont les pêcheurs. Ils avaient occupés les terres au bord du lac de Kankossa.

04/01/1946

Vu le décret du 30 septembre 1912 sur le régime financier des colonies modifié par les décrets subséquents ;

Vu les arrêtés locaux 469/AP et 470/AP du 20 août 1930 portant la réorganisation de l'Administration indigène en Mauritanie ;

Vu le procès verbal de la réunion de la Djemma de la tribu Zbeiratt en date 24 septembre 1945 ;

Sur la proposition du Commandant du Cercle de l'Assaba

DÉCIDE

Article 1^{er} : Mohamed Ould HOUSSEINOU OULD ZALOUL est nommé chef de la tribu Z'beiratt en remplacement de Housseinou Ould Zaloul décédé ;

Article 2^{ème} : le Commandant de Cercle de l'Assaba est chargé de l'exécution de la présente décision qui sera enregistrée et communiquée partout où besoin sera.

Pour le Gouverneur... *signé*

Administrateur en chef de colonies chargé de l'exécution... *signé*

Le Ministre de l'Intérieur et le Gouverneur de Sélibaby ont 1 exemplaire »

Ainsi Mohammed Ould Housseinou Ould Zaloul nous a expliqué sa relation de travail avec l'administration coloniale :

« Les *Nșâra* me payaient une pension. Aujourd'hui encore j'ai cette pension. Je devais collecter les impôts. Les membres de ma *qabila* (tribu) ne protestaient pas, parce que moi je suis le chef. Les *Nșâra* m'avaient donné un gardien, un fusil et des énormes terrains » (*Mohammed Ould Housseinou Ould Zaloul, chef de la tribu des Zbeyrât, Chikata, 3/4 octobre 2006*).

À partir des années 1940, les *Fulaabe* se retrouvèrent à partager leur nouvel espace d'implantation avec ces tribus *biđân*. Les récits historiques actuels sur cette époque n'évoquent pas de conflits intenses à propos de la répartition des terres. Le Karakoro apparaissait encore comme un espace de frontière où les couloirs de transhumance étaient bien définis sans susciter une compétition foncière particulière. L'administration coloniale avait reconnu des droits fonciers aux tribus maures dans la

région à l'est du Karakoro (entre Hamod et Bilajmil), alors qu'elles n'occupaient pas stablement l'espace. Les *Fulaabe* devaient alors payer des redevances aux Maures pour l'exploitation des champs. Pourtant, ces redevances avaient encore peu de signification pour les *Fulaabe*, puisque la « loi » avait du mal à s'imposer dans cet espace faiblement contrôlé soit par les tribus « propriétaires », soit par l'autorité coloniale. Les *Fulaabe* pouvaient bénéficier d'une relative autonomie. Dans le Karakoro

« aucun pouvoir réel n'avait organisé l'espace avant une période récente et où les Foulabé ont pu s'installer en dehors de contraintes fortes » (HERVOUËT, 1975, p.116).

En comparant la situation des *Fulaabe* dans le Karakoro avec celle des *Fulbe jeeri* dans l'Aftoût de M'Bout, J.-P. Hervouët (HERVOUËT, 1978) a pu démontrer comment les deux groupes conservaient une relation à l'espace différente puisque différente était leur relation avec les tribus maures de la région. Les *Fulbe jeeri* avaient pénétré un espace où des *qabâ'il* maures (*Shratitt* et *Tajakanet*) contrôlaient les couloirs de transhumance et les points d'eau et demandaient des redevances pour l'accès aux ressources. Les *Fulaabe* au contraire disposaient encore librement des ressources naturelles et d'un espace sujet à un moindre contrôle d'autrui.

Cependant, le contrôle administratif colonial avait introduit un facteur potentiel de conflit dans la région de Kankossa. À partir des années 1940, la collecte des impôts des *Fulaabe* devait passer non pas directement par l'administration centrale, mais par le contrôle de la tribu des *Oulad Zbeyrât* qui avait désormais assumé le rôle d' « autorité indigène » de la région entière²¹⁴.

Selon les récits *Fulaabe*, il paraît qu'à ce moment-là l'impôt pour les *Fulaabe* avait finalement changé, passant de l'impôt de capitation à l'impôt proportionnel aux troupeaux. Dans tous les cas, l'impôt était considéré comme un vol illégitime, qu'il soit accompli par les *Safaalbe* ou par les *Tubakooibe*, puisque, comme nous a annoncé un interlocuteur,

²¹⁴ Une partie des fractions *fulaabe* avait été recensée dans les subdivisions de nouvelles installations après la migration des années 1940, mais une autre partie est restée rattachée aux postes administratifs d'origine. Dans les deux cas, un rôle d'autorité indigène a été attribué aux tribus maures.

« la famille de Housseinou Ould Zaloul et les *Tubakooɓe* étaient ensemble »
(Anonyme, *Sélibaby*, novembre 2006).

Vers 1955, les notabilités *fulaabe* de Oudeï refusèrent de payer les impôts²¹⁵. Ce village *ñaaninkooɓe* avait acquis une forte notabilité au sein des *Fulaabe* puisqu'il avait été le premier front pionnier du groupe vers l'est du Karakoro constituant ainsi le pivot de l'occupation de cet espace et le premier référent de la colonisation. La réinstallation administrative des *Zbeyrât* sur le territoire entre 1945 et 1950 changea leur position, les subordonnant aux tribus maures « propriétaires ». Lorsqu'ils refusèrent de payer les impôts aux *Zbeyrât*, le préfet de la région administrative arriva avec des gardes : tous les jeunes notables de la zone de Oudeï²¹⁶ furent arrêtés et enfermés dans la prison de Kiffa pendant 4 ans. L'un des vieux notables réussit à s'échapper en se déclarant *sarakulle*.

L'activation d'un processus d'inscription territoriale des pouvoirs locaux, avec l'impulsion de l'administration coloniale, devait avoir plus tard un impact radical sur les relations entre les groupes. À ce moment, différentes formes d'inscription et donc de légitimité territoriale se développaient : le contrôle « tribal » de l'espace nomade, le droit du « premier arrivé », les définitions « conventionnelles » des couloirs de transhumance, les droits d'exploitation agricole de la terre, les redevances statutaires, les « droits coutumiers » ratifiés ou même « inventés » par l'administration coloniale. Cette cacophonie de légitimités territoriales devait montrer toutes ses contradictions après la sécheresse des années 1970, lorsqu'une pression foncière inédite allait solliciter l'intervention de l'État pour définir les droits d'accès à la terre et le « droit à la citoyenneté » mauritanienne, dans des termes de rationalité légale et territoriale étrangers à l'occupation traditionnelle de l'espace.

²¹⁵ Sur cette famille, voir *supra*. Le chef de village était Gallorou Pendo Bâ, personnage historique de la notabilité *fulaabe*.

²¹⁶ Dont Samba Gallorou Bâ et Gille Sawri Bâ. Ces notables aussi resteront des personnages clés dans les évolutions politiques *fulaabe*.

CHAPITRE 3

MORALITÉS PASTORALES, SORCELLERIE et ISLAMISATION

3.1 Sorcellerie et prestige d'éleveurs à la frontière de l'islamisation

L'islamisation des *Fulaabe* est un phénomène relativement récent. Elle ne s'est produite qu'à partir des années 1940, comme l'attestent nos enquêtes de terrains et les considérations que G. Bollen a pu formuler en enquêtant sur la question depuis les années 1990 :

« none of our informants characterized the *Fulaabe* as Muslims at the time of their childhood » (BOLLEN, non publié, p.7).

Le retard des *Fulaabe* à la conversion à l'islam apparaît comme exceptionnel, si comparé à la plupart des populations de la région, touchées depuis la fin du XIXe siècle par la vulgarisation de l'islam confrérique sous les impulsions complexes de la colonisation (ROBINSON, 1988). L'islamisation des *Fulaabe* a été très tardive pour deux raisons. La première s'explique par la distance de ces communautés par rapport aux pouvoirs politiques centralisés qui ont propagé l'islam dans la région (Fuuta Tooro), depuis le temps de leurs nomadisations entre le Ferlo et le Bundu. Certes, leur marginalité spatiale ne les empêcha pas d'entrer en contact avec des populations islamisées depuis longtemps (*Fuutankooɓe* et *Sarakulleɓe*), des éléments islamiques dans leurs pratiques, sans pour autant accomplir une conversion religieuse²¹⁷. En second lieu, leur refus de l'islam s'expliquait par une volonté de conserver un bagage symbolique et idéologique qui leur semblait approprié dans leurs pratiques de vie. L'intégration de quelques éléments islamiques ne minait pas les bases d'un système symbolique et culturel fondé sur la sorcellerie et un ensemble flexible de codes moraux

²¹⁷ Parmi les éléments islamiques intégrés, nous avons recensé l'acquisition de certains termes arabo-islamiques pour exprimer et pratiquer des rituels encore « païens » et quelques prières sporadiques effectuées par quelques personnes âgées.

(*pulaaku*). Ces derniers posaient l'activité pastorale, le mode de vie nomade et la préservation des vaches comme fondement et objectif d'une vie où spirituel et matériel étaient indissociables.

Dans la tradition des ethnographies des Peuls, l'un des thèmes récurrents est celui de l'aversion des « Peuls païens » pour les dogmes de la religion monothéiste, perçus comme incompatibles avec une vie fondée sur le pastoralisme et le nomadisme (RIESMAN, 1974). Dans notre cas, il ne s'agit pas d'établir une incommensurabilité entre la religion et le pastoralisme, entre l'être musulman et l'être *pullo* (BOTTE et SCHMITZ, 1994b). Il s'agit plutôt d'analyser les raisons, souvent évoquées par nos interlocuteurs, du rejet des dogmes islamiques par une société historique, sans vouloir en tirer des conclusions générales sur une éventuelle relation indissoluble entre nomadisme et paganisme²¹⁸.

Sorcellerie

Les populations voisines (*Jeerinkooɓe* et *Waalwaalɓe*) ont toujours attribué aux *Fulaaɓe* une réputation de grands sorciers, laquelle perdure jusqu'à nos jours. La « sorcellerie » (*dabare* ou *sanamunuuji*)²¹⁹ constitue le pouvoir occulte exclusif des « sorciers » (*Silatigiji* ou *Wileeɓe*). Elle s'articulait, et s'articule encore, dans un ensemble de techniques magiques (*ñawndogal*)²²⁰, qui servent généralement à prédire l'avenir (*tiimgal*)²²¹, satisfaire des besoins (*haaju*), guérir les maux du corps et surtout de l'âme, ou encore protéger de la honte (*koyeera, gacce*)²²².

²¹⁸ L'histoire même de l'islam, religion urbaine mais véhiculée par des nomades, constituerait la négation évidente du mythe ethnologique de cette incommensurabilité (BOTTE et SCHMITZ, 1994a).

²¹⁹ *Dabare* est le terme général pour indiquer la sorcellerie, alors que *sanamunuji* signifie littéralement « les pratiques des *sanam* ou fétiches », se référant matériellement aux objets des incantations.

²²⁰ Vulgairement en français on les appelle « gris-gris ». La plupart de ces techniques se basaient sur l'utilisation de racines ou feuilles d'arbre (*Urɗe*, fumée produite en brûlant des racines d'arbres pour chasser les « mangeurs d'âme » (*Sukuñaɓe*) ou douleurs), de cornes des buffles, utilisées comme amulettes (*jalangeeji*), à porter pour la protection individuelle, ou au moment de la formulation d'incantations (*jati*) pour découvrir une vérité, ou encore de *kuri* (cauris). Ces derniers étaient mis sur le toit de la case pour trouver beaucoup de vaches, sur le corps pour la défense des enfants des *Sukuñaɓe* ou jetés par terre, pour qu'un sorcier puisse y lire le futur ou une vérité cachée (*cedel*).

²²¹ Parmi les techniques de prédiction du futur, on trouve le *guisani* : un *bileejo* crache par terre pour lire dans les substances de son corps l'avenir.

²²² Un proverbe *fulaɓe* est assez parlant : *Ñawndogal haɗata maayde siko i haɗa gacce* (« le pouvoir magique ne bloque pas la mort, mais bloque la honte »).

Les pouvoirs magiques se divisaient – et se divisent toujours – en deux grandes catégories, qui rappellent essentiellement la distinction entre *witchcraft* et *sorcery* d’Evans-Pritchard (EVANS-PRITCHARD, 1972) :

- La « magie blanche » (*lotagol daneyal*, littéralement le « nettoyage blanc ») servait à l’acquisition de biens, célébrité et estime de la part des autres, ce qui aurait « nettoyé » la personne de la honte de la médiocrité²²³ ;
- La « magie noire » (*dabaari baleyal*, littéralement les « sortilèges noirs ») devait rendre le corps répulsif aux sortilèges, en particulier à ceux des « mangeur d’âmes » (*Sukuñaabe*²²⁴), ou des « mangeur de gens » (*Ñaamneebe*) (LABOURET, 1935)²²⁵.

Selon l’interprétation controversée de M.M. Bâ (BÂ, 1990) – un intellectuel *fulaabe* - les pouvoirs de la sorcellerie ne se limitaient pas à de simples techniques de divination de nature instrumentale, mais s’insérait dans un cadre plus vaste de cognition du monde, naturel et surnaturel. Dans la « cosmogonie » préislamique, une figure unique, *jalanj*, aurait représenté l’entité suprême et en même temps l’unité du monde surnaturel. Elle devait renfermer en soi tous les pouvoirs auxquels les sorciers (*silatigiji*) pouvaient aspirer. Cette entité était loin des hommes, loin du village : un savoir total et unitaire de ces pouvoirs n’était donc pas abordable pour l’individualité humaine. Le seul moyen pour le *silatigi* d’accéder à l’érudition magique était de découvrir les forces secondaires (*sigeegi*) qui renfermaient une partie du savoir global du *jalanj*. Chaque *silatigi* avait accès à un seul *sige*, celui le plus proche du village, et donc à une seule « spécialité » de pouvoir magique.

Cette interprétation est mise en discussion par les analyses de G. Bollen du phénomène sorcier chez les *Fulaabe* (BOLLEN, non publié) et par ce que nous avons

²²³ *Lotagol* signifie littéralement le « nettoyage », dans le sens de « nettoyage de la honte », condition morale à laquelle sont sujets ceux qui justement ne détiennent pas ces biens.

²²⁴ Les *sukuñaabe* sont considérés des entités maudites, le « double » maudit des gens, qui mettent en danger l’âme (*fittaandu*) des enfants (LABOURET, 1935). Plus généralement, ils s’emparent des « ombres » (*mbeelu*) des humains pour les emmener la nuit dans la brousse, où ils seront mangés par les génies maléfiques (*jinneji*).

²²⁵ Cette différenciation en termes de blanc et noir ne semble pas correspondre au classement effectué par M. Dupire (1970) entre *gandal balewol* et *gandal danejo* : l’auteur d’*Organisation sociale des Peuls* fait référence à l’opposition entre la magie noire des « païens » et la magie blanche des marabouts, dans ces sociétés peuls déjà investies par l’islamisation. En outre, cette opposition entre magie blanche et magie noire ne doit pas être confondue avec la distinction classique de la tradition européenne entre magie « positive » et magie « négative ».

pu entendre aux villages sur cette question. Selon ces témoignages, *jalaŋ* et *sige* constitueraient plutôt de simples « fétiches » : cornes de bovidés dans le premier cas²²⁶ et plumes d'oiseau dans le deuxième (DUPIRE, 1970). Les deux termes ne renverraient d'aucune manière à une « cosmogonie » quelconque.

La négation de toute attribution d'une notion de divinité à la « pensée sorcière » ne doit pas effacer deux idées évoquées par M.M. Bâ : d'une part, celle d'un fractionnement du savoir sorcier ; de l'autre, celle d'un lien de ces pouvoirs avec des entités surnaturelles cachées dans le domaine sauvage de la brousse. En ce qui concerne l'idée d'un fractionnement du savoir ésotérique, elle est confirmée par les formes de « spécialisation » des experts en sciences occultes. Cette spécialisation s'explique par le fait que la maîtrise des forces surnaturelles ne pouvait que constituer un « capital » de connaissance à sauvegarder jalousement. Dans une société où les dimensions politique et parentale se confondent, le pouvoir ésotérique était à la fois une ressource politique déterminant en partie le prestige individuel et une ressource sociale déterminant les rapports de force entre des parents souvent en compétition entre eux. Le savoir détenu était protégé secrètement et transmis uniquement par voie agnatique. Ce fractionnement du savoir ésotérique devait de quelque façon expliquer – comme cause ou comme manifestation - les antagonismes entre les groupes.

La brousse, quant à elle, concrétise le monde sorcier : dans l'étendue sauvage au-delà des frontières du village et du monde domestique se cachent les entités appelées *jinneeji* (génies). Ces entités recèlent à la fois des forces négatives qui peuvent atteindre les humains et les bovidés et des forces positives qui peuvent permettre au *saltigi* de faire face aux dangers de la brousse. Le plus important de ces « génies » serait le *jinne ngaari*, le « génie bœuf », qui répond dans la tradition peule au nom de « Kumeen » (BÂ et DIETERLEN, 1961). Derrière cette vision sorcière du monde, s'articule une opposition fondamentale entre deux espaces à la fois physiques et imaginaires, le village et la brousse, le monde domestique et le monde sauvage :

« Les deux mondes sont conçus comme parallèles : celui de l'homme avec son bétail trouve sa contrepartie dans celui des génies vivant avec les animaux sauvages

²²⁶ Selon Bollen (non publié), le *jalaŋ* constitue un simple fétiche, tout comme le *sige*, tombé en désuétude avec l'islamisation, sans détenir aucune des caractéristiques « cosmogoniques » évoquées par M. M. Bâ.

qu'ils ont apprivoisés et qui, pour cette raison, peuvent être de quelque secours à l'homme » (DUPIRE, 1998, p.114).

Une Éthique d'Éleveur ?

Comme nous l'avons déjà signalé, au début du XXe siècle, certains éléments de l'islam ont probablement été intégrés par les *Fulaabe*. De fait, on commença à indiquer tout rituel sacrificiel comme la « part de Dieu » (*gedal Alla*)²²⁷. Cette définition dénotait l'introduction d'une figure divine répondant au nom d'Allah, seul nom avec lequel les *Fulaabe* soutiennent avoir appelé une quelconque divinité dans leur histoire (BOLLEN, non publié). Cependant, la nouvelle référence à la divinité du Coran n'impliqua pas un changement de fond dans les pratiques de la sorcellerie. Les rituels continuaient dans la même forme et selon la même signification. Le nom d'Allah et la figure divine furent simplement « indigénisées » dans les pratiques et les représentations *Fulaabe*. Selon G. Bollen (non publié), avant la conversion définitive à l'islam des années 1950, les *Fulaabe*

« did not carry out regular liturgical prayers at the hours required by the Qur'an. They did not fast. They did not have mosques as we would recognize them today. Instead, one or more of the households in the village would have a sacred space facing east and marked off by three logs. It was here that the elder members of the family would pray. No one went on the Hajj. Moreover, according to several of the informants, almost no one could recite the *faatiya*. [...] They did not welcome others praying in their village according to Muslim custom » (BOLLEN, non publié, p.8).

Jusqu'aux années 1950, seules quelques personnes parmi les plus âgées avaient commencé à effectuer des prières religieuses, sans pour autant connaître les récitations liturgiques (*faatiyya*) : les jeunes et les adultes considéraient que « si on prie, on perd les vaches ». Les *Fulaabe* faisaient montre de fortes oppositions à l'intégration d'éléments islamiques puisqu'ils considéraient consciemment que l'islam aurait détourné leur attention et leurs efforts des activités pastorales.

²²⁷ Ce n'est qu'après l'islamisation des années 1950 que les sacrifices seront nommés avec le terme d'origine arabe *sadak* ou *askal*.

De par son importance dans le monde domestique, la vache devait être défendue des forces occultes cachées dans le monde sauvage de la brousse. Dans le *ladde*, les forces obscures de la sorcellerie attaquaient la communauté ou l'individu *fulaabe* par le biais du troupeau (JOIN-LAMBERT, 1985) : la brousse est infestée de *tokoosi*, les petits génies qui attaquent les vaches et par toute autre sorte de danger pour la santé du bétail. Pour faire face à aux défis du monde sauvage et sorcier, seule un *silatigi* détenait les pouvoirs et les connaissances nécessaires. Un marabout et sa religion ne pouvaient pas servir à grande chose.

Dans la vision *fulaabe* du surnaturel, tout élément de « dévotion » semble manquer. Les entités surnaturelles desquelles les *Silatigiiji* pouvaient tirer leur pouvoir magique n'étaient pas du tout honorées en tant que divinités. Cela est démontré par l'analyse des rituels. Ce que les *Fulaabe* appelleront à l'époque islamique – peut-être improprement – « offre » (*sakat*), dans le sens de sacrifice, constituait à l'origine une cérémonie rituelle pratiquée pour provoquer la bonne réussite d'une expérience dangereuse comme un voyage ou une transhumance. Dans ce cas, il ne s'agit pas seulement de techniques magiques pour la satisfaction d'un besoin individuel, comme dans le cas de la magie noire ou blanche, mais plutôt de cérémonies rituelles. Celles-ci détenaient en effet une dimension publique, puisque la nécessité individuelle avait une implication directe sur les sorts de la communauté dans son ensemble.

Le sorcier *silatigi* réunissait la communauté villageoise autour du *banta*, l'arbre qui symbolisait le centre du village et la place de rassemblement. Les « sacrifices » concernaient les biens de plus grande valeur dans une vie basée sur le pastoralisme : les animaux, le mil, le et lait²²⁸. Dans les cas de denrées alimentaires, elles étaient redistribuées parmi tous les villageois. La notion de « sacrifice » ne serait mobilisable que dans le cas de rituels concernant les animaux, en particulier les bovidés, lorsqu'un être vivant était effectivement « sacrifié ». Pourtant, l'acte n'était pas investi d'une fonction de dévotion : ce n'était pas à une divinité qu'on offrait l'animal. Les bovidés étaient « sacrifiés » lors des moments les plus importants pour la communauté, à savoir le départ et le retour de la transhumance : on amenait le troupeau au *banta*, au pied duquel on versait du lait en prononçant des incantations, avant de tuer un bœuf. Dans la logique de la sorcellerie, le sacrifice d'une tête de l'animal le plus prestigieux devait contrecarrer les forces adverses du destin qui auraient pu attaquer l'ensemble du

²²⁸ L'argent fut intégré aux objets sacrificiels lorsqu'il fut introduit dans le milieu.

troupeau. En général, on se privait du plus important des biens afin que cette privation favorise la protection du bétail et par conséquent sa multiplication, dans une logique sacrificielle et à l'intérieur d'une moralité pastorale qui mettait au centre le bétail. Pour cette position centrale à la fois économique et symbolique, la vache rentrait directement dans l'univers des forces surnaturelles. Les éléments de son corps, sa viande et son lait étaient alors investis de qualités surnaturelles exploitables.

Ce rôle central des bovidés dépendait surtout de la fonction que la vache assumait dans la construction des imaginaires sociaux. Elle était de quelque sorte « intégrée » à la vie familiale avec des formes de « socialisation ». Jusqu'à aujourd'hui, chaque nouvelle tête est nommée et son nom évoque les conditions dans lesquelles elle a été intégrée au bétail familial, à un point tel que l'on considère les vaches comme « membres de la famille »²²⁹. Dans les longs rituels des salutations, on s'intéresse à la santé de tout membre de la famille, sans oublier – si l'on rencontre un « vrai » berger – de demander « *no naay mbaadi ?* », « et les vaches, comment vont-elles ? ». Finalement, il n'est pas inusuel d'entendre les expressions « *nagge e pullo ko bandiraaɓe* » (la vache et le Peul sont des parents), « *pullo woni jom naay* » (le Peul est le maître des vaches) et « *nagge ko pullo e pullo ko nagge* » (la vache c'est le Peul et le Peul c'est la vache) (JOIN-LAMBERT, 1985). De fait, chez les *Fulaaɓe* comme chez d'autres populations de bergers, « pastoral animals are 'engaged' by the structure of relations of the human community » (de BRUIJN et van DIJK, 1995, p.15).

L'éthique de l'éleveur s'ajoute et s'intègre d'une forme indistincte à l'éthique de noblesse (*pulaaku*). La correspondance des catégories de Peul, noble et éleveur (*Fulɓe*, *rimɓe* et *aynaaɓe*) dans la représentation sociale peule, telle que nous l'avons analysée plus haut, nous permet alors de formuler une comparaison entre le degré de socialisation des vaches (*naay*) et celui des esclaves (*maccuɓe*). Comme pour les esclaves, le régime de propriété du bétail se décline de façon matrilineaire : l'importance de leur rôle social est déterminée par leurs fonctions économiques (le travail pour les esclaves et le lait pour les vaches) et donc par leur reproduction biologique en tant que capital économique. Comme l'identité statutaire du *maccuɗo* est héritée de celle de la mère, le veau nouveau-né prend souvent le nom de sa mère. Ainsi,

²²⁹ Pour une analyse de la question chez les populations peules en général, voir BÂ et DIETERLEN, 1961; DUPIRE, 1970. À titre comparatif, Angelo Maliki Bonfiglioli a relevé dans la société *wodaɓe* du Niger une correspondance entre le troupeau et le groupe humain auquel tel troupeau est rattaché, dans une collectivité humaine-animale appelée *duɗal* (MALIKI BONFIGLIOLI, 1988).

comme le droit de propriété sur l'enfant *maccudo* relève du maître de la mère, le veau appartient au propriétaire de la vache. Cette primauté donnée à la matrilinearité explique aussi la terminologie employée pour définir les bovidés : le terme *naay* (sing. *nagge*) dénote en particulier les bovidés femelles, mais il est utilisé aussi pour indiquer ces animaux de façon générique, le terme *gaay* évoquant les seuls taureaux²³⁰ :

« si na'i (1) veut bien dire «les vaches », les Peul l'emploient surtout pour désigner le troupeau dans sa diversité même (vaches, veaux, taureaux et boeufs). Ils vont plus loin encore en donnant à ce pluriel un sens générique, « la vache », comme nous disons en France « l'homme » pour parler du genre humain, avec la même dimension imaginaire » (DOGNIN, 1990, p.508).

Des distinctions s'opèrent à l'intérieur du troupeau en fonction de la longévité de la relation de propriété entre l'éleveur et le « lignage » matrilinear de la tête de bétail :

« le bétail est donc constitué ainsi en lignées parallèles que l'on pourrait dire matrilineaires. Le peul est très attaché aux lignées transmises par héritage et dont la possession de l'ancêtre vache par son aïeul est très ancienne. Il faut absolument que ces vaches soient dans la famille depuis trois générations successives (de vaches) pour avoir droit au titre de *na'i donaji* ou *na'i geeni* (les vaches héritées) [...] Par opposition aux vaches héritées, les vaches achetées se nomment *na'i paggteaji* » (JOIN-LAMBERT, 1985, p.52-, p.53).

Les *Fulaabe* formalisant une distinction entre les vaches en fonction de différents « lignages » d'appartenance : d'une part, celles qui sont unies au propriétaire ou à sa lignée depuis plusieurs générations ; de l'autre, les vaches « exogènes », acquises à travers un processus d'absorption qui les dévalorise aux yeux du propriétaire. Ces distinctions entre les vaches ne sauraient ne pas rappeler celles qui s'opèrent entre

²³⁰ À niveau économique, la priorité donnée aux vaches ne semble pas se reproduire, le taureau coûtant environ 40% de plus qu'une femelle (150.000 UM pour le taureau contre 80/90.000 pour une vache en avril 2006 – 1 € = 350 UM). Ces prix sont définis par le marché du bétail où l'offre modeste de taureaux rend son prix très élevé. La dimension socialisée de la vache persiste dans les opérations commerciales dans l'interdiction morale de vente d'un bovidé femelle avec un veau qui tête encore, un couple de bétail coté cher sur le marché (130.000 UM).

les différentes catégories d'esclaves, en fonction du degré de socialisation dans le groupe du maître.

La socialisation de l'esclave détient certainement des caractéristiques qui la distinguent de celle des vaches, dans la mesure où l'esclave participe consciemment à la société qui lui ordonne son statut. Pourtant, il y a un petit « privilège » qui est concédé aux vaches par rapport aux esclaves. Les *Maccube*, nous l'avons vu, subissent leur condition de subordination à cause de leur « perdition » sociale originare. Aux vaches au contraire, les éleveurs reconnaissent une origine généalogique mythique : l'ancêtre de toutes les vaches peules, la première vache au monde (*jalliñeele*), aurait vécu à la même époque que le premier homme *pullo*.

Avant l'islamisation, et en partie de nos jours encore, la vache était finalement le bien le plus important à travers lequel se manifestait le prestige social (*mangu*) de l'individu ou de sa lignée. Être un riche éleveur – et non pas un bon croyant – rendait l'individu digne de respect et de déférence. Autour du bétail se construisaient alors les valeurs morales et les principes de la noblesse qui sont au fondement de la notion de *pulaaku*.

3.2 Alhaaji Mamadu Bâ et les Fulaabe islamisés

La Falahiyya : Islamisation et « Éveil »

Autour des années 1950, les communautés *fulaabe* intégrèrent l'islam dans un délai de temps relativement bref, en dépit des résistances. Comprendre pourquoi elles ont adopté l'islam en quelques années, partant d'une opposition farouche à tout prédicateur, est une opération complexe. Plusieurs facteurs expliquent ce changement subit dont nous en retiendrons essentiellement deux : les nouvelles nécessités sociales produites par les mutations du contexte sociopolitique ; la spécificité de l'expérience et du message d'Alhaaji Mamadu Bâ (1905-1978)²³¹, le marabout qui permit la conversion et l'éducation islamique de l'entière communauté *fulaabe* à travers ses écoles *Al Fallah*.

La diffusion des écoles *Al Fallah* constitue un phénomène d'exception dans le panorama du prosélytisme islamique de la région. Alhaaji Mamadu Bâ les fonda en s'inspirant de l'école supérieure saoudienne « Madrasatul Falah » d'où il sortit, après son pèlerinage à La Mecque et un cursus universitaire complet dans cette terre d'islam, avec un diplôme d'études supérieures en droit islamique. Le visionnaire fut capable de diffuser ses écoles dans toute la sous-région, à partir de la fondation de la première institution de ce type dans son village natal Jowol en 1939, au retour de l'Hégire²³². En 1944, suivant la tactique maraboutique classique consistant à rester au centre du pouvoir colonial pour mieux le contourner (ROBINSON, 2000), il fonda l'école « Falahiyya » à Dakarr. Cette école n'allait perdurer qu'une dizaine d'année, malgré toutes les démarches diplomatiques suivies afin de complaire aux Français. Déjà en 1945, le marabout avait trouvé un endroit plus approprié d'où diffuser son enseignement. Il fonda à Kayes une école qui devint un centre d'instruction islamique pour des centaines de disciples et un centre de rayonnement du savoir islamique dans

²³¹ Nous utilisons la transcription de la prononciation *fulaabe* du nom de ce personnage, alors que la transcription officielle est Al-Hajj Mahmoud Ba. Il était connu aussi sous le nom de Jowoli (« celui de Jowol »). Il naquit en 1905 (ou 1909) à Jowol, dans la province du Ngenaar dans le Fuuta Tooro. Son père s'appelait Oumar Dali Ba. Pour une reconstruction de sa trajectoire, voir Kane, M. M. (1997).

²³² L'école de Jowol ne s'appelait pas encore Al Fallah, mais Al-Vorabia, comme l'école primaire que Alhaaji Mamadu Bâ fréquenta en terre saoudienne.

toute la région, faisant de « l'école de cette ville la plus importante des institutions modernes du genre en AOF » (KANE, 1997, p.446).

La philosophie de l'enseignement *falahiyya* se voulait une rupture avec les méthodes traditionnelles d'éducation coranique, au nom du binôme « étude et éveil » (*jannginginde-findinde*). À la mémorisation et à l'herméneutique de base des versets coraniques (*jannginginde*), on associait deux aspects cruciaux pour « éveiller » les croyants (*findinde*) : un enseignement de l'arabe en dehors de ses aspects coraniques en tant que langue vivante (alphabet, syllabation, grammaire, écriture et lecture) et une profonde re-moralisation des conduites et des pratiques de vie. L'objectif de cette « mission civilisatrice » – volonté courante à l'époque – consistait non seulement à éradiquer le l' « irréligion », mais aussi l'ignorance dans toutes ses formes et aspects, d'où l'emprunt du nom « falah » qui signifie « réussite totale »²³³. Comme souligne M.M. Kane (1997) :

« pour saisir dans toute sa dimension la mission éducative du shaikh al-Hajj Mahmoud Ba et pour comprendre son caractère révolutionnaire, il faut partir des slogans qui sont la *Da'wa* (appel) et le *ta'lim* (enseignement). Ils sont fondés sur les principes directeurs suivants : les *ulama* sont les héritiers du prophète et, comme tels, leur devoir est de combattre l'ignorance ; l'enseignant doit se considérer comme le premier facteur dans l'éducation de l'enfant ; enfin, le statut d'apprenant (du *Coran*) est incompatible avec celui de mendiant » (KANE, 1997, p.442).

Les *Fulaabe* virent pour la première fois le marabout Mamadu Bâ au début des années 1940, lorsque celui-ci revenait de son premier pèlerinage à La Mecque vers son village natal de Jowol. Toute tentative pour amener les *Fulaabe* à la conversion fut vaine. Dans le milieu *Fulaabe* d'aujourd'hui, l'un des débats entre un *pulaajo* et le marabout est souvent cité comme exemple de ce refus. Nous reprenons cet événement tel que narré par G. Bollen (BOLLEN, non publié, p.9) :

« A *Pulaajo* elder challenged him. "Is it permissible to enter the mosque and pray carrying a gourd filled with human feces?" AHM [Alhaaji Mamadou] replies, "Oh no, for a man must be clean before God when he prays." "Then," replies his *Pulaajo*

²³³ *Fallah* en arabe signifierait « réussite totale », mais l'un des fils de Alhaaji Mamadu Bâ, continuateur de l'œuvre du père, en aurait donné à G.Bollen une traduction différente : « grâce » (BOLLEN, non publié).

antagonist, “you have never uttered an acceptable prayer in your life, because your guts are filled with feces, and your anus stinks even now!” ».

Ce n’était pas la première fois qu’un marabout tentait de convertir les *Fulaabe*, et que ceux-ci refusaient avec un tel rejet. Les *Fulaabe* considéraient tout marabout originaire du Fuuta (*ceerno fuutanke*) comme un voleur des vaches qui les extorquait en échange de quelques notions religieuses purement instrumentales. Les marabouts maures, pour leur part, ne pratiquaient aucune mission de prosélytisme en milieu *Fulaabe* ou se limitaient à recevoir sous leurs tentes ceux qui les sollicitaient, souvent certains individus parmi les plus âgés. Cependant, la résistance *Fulaabe* à l’islamisation n’allait durer que quelques années.

Les sources de l’administration coloniale de Mauritanie du début de 1948 font état de la conversion de « peuls foubé dans les subdivisions de Mbut et le cercle du Guidimakha par marabout bien connu El-Hadj Oumar Dali Ba »²³⁴. Le marabout de Jowol avait effectivement entrepris une mission de prosélytisme parmi les *Fulbe* éleveurs et nomades réfractaires à l’islam comme les *Fulbe jeeri* et les *Fulaabe* : « ces gens-là, il les a trouvés non croyants et non pratiquants »²³⁵.

En 1948, Alhaaji Mamadu Bâ fonda la première de ses écoles *Al Fallah* en milieu *fulaabe*, plus précisément dans le village de Gneïtir des *Ulnaabe fittoobe*, où il persuada le chef de village M’banjugo Gallo Bari d’héberger l’un de ses disciples comme enseignant. De Gneïtir, les écoles *Al Fallah* se diffusèrent dans plusieurs villages *ulnaabe* vers l’est, à Dubulde, Haraj Mudéri, Haraj Zweïre et Bilajmil, avant de percer en milieu *ñaaninkooße* à Oudeï, le village clé de la notabilité de cette fraction. D’après M.M. Kane, Alhaaji Mamadu Bâ

« les convertit à l’islam, abolit les coutumes jugées blâmables et introduisit chez eux le mariage musulman, l’enseignement coranique et le pèlerinage à La Mecque » (KANE, 1997, p.449).

Dans le milieu *Fulaabe* la conversion fut massive, au point qu’à la fin des années 1950 toutes les communautés se déclaraient musulmanes. La portée de l’islamisation doit pourtant être nuancée par les degrés très différents de sa diffusion.

²³⁴ ANS 2 G 48-124. Cité aussi par KANE, 1997, p.449.

²³⁵ Mohamed Moussa, disciple d’Alhaaji Mamadu Bâ, cité par M.M. Kane (1997, p.449).

La conversion concernait d'abord et surtout une minorité. Les jeunes notables de sexe masculin étaient presque les seuls à participer aux cours donnés par les disciples Alhaaji Mamadu Bâ à l'ombre d'un arbre : les femmes en étaient exclues *a priori* et les vieux notables laissaient y participer leurs fils. En outre, la participation demandait une contribution économique pour l'école, ce que certains ne pouvaient se permettre²³⁶. D'autres préféraient s'abstenir pacifiquement, fidèles à leurs pratiques magiques. Cela créa une fracture sociale en fonction de l'éducation - tant en termes religieux qu'en termes généraux - entre différentes catégories sociales, une fracture qui se répercutera jusqu'à nos jours²³⁷.

Islam et Sorcellerie : nouveaux Imaginaires du Religieux

Dans son élan de révolution culturelle pour l'éveil (*findinde*), la mission d'Alhaaji Mamadu Bâ détenait un caractère moralisateur manifestement opposé aux pratiques jugées obscurantistes. Le visionnaire avait atteint son savoir religieux directement de la source imaginaire de la religion : les écoles du Hédjaz ou les centres islamiques d'Orient. Ceux-ci étaient censés délivrer les connaissances d'un islam pur, du vrai islam. Donc, à son retour en Mauritanie, Alhaaji Mamadu Bâ ne voyait que des formes corrompues de pratique religieuse dans la sorcellerie et les confréries²³⁸. Aux yeux du savant, en Mauritanie même les confréries permettaient et alimentaient un syncrétisme inacceptable entre l'islam et un ensemble de pratiques considérées comme païennes : le « maraboutage » sorcier, l'esclavage et la vénération d'un chef spirituel (*tarabuya*).

À la veille de leur islamisation, les *Fulaabe* incarnaient, aux yeux d'Alhaaji Mamadu Bâ, la forme la plus extrême d'infidélité : ils ne reconnaissaient pas l'être suprême, ni son messager. Pourtant, le fait d'être complètement en dehors de presque

²³⁶ L'incompatibilité entre le statut d'apprenant et celui de mendiant rendait impossible le financement de l'école pour ceux qui ne disposaient pas de richesses nécessaires. Là aussi, l'enseignement *falahiyya* se montrait exceptionnel par rapport aux pratiques pédagogiques islamiques de la région qui favorisaient le développement de la figure du *fandu almuudu*, « la calebasse de l'étudiant » du milieu *tooroobe*, objet avec lequel les disciples demandent l'aumône.

²³⁷ Les femmes aujourd'hui connaissent seulement de façon partielle les récitations liturgiques des prières, alors que plusieurs vieux refusent encore d'intégrer des pratiques islamiques, fidèles à la sorcellerie.

²³⁸ En Mauritanie, les confréries les plus importantes sont la *Qâdiriyya* et la *Tijâniyya*. Une confrérie issue de la *Qâdiriyya*, la *Murîdiyya*, est faiblement présente et est diffusée en particulier chez les populations qui ont été les plus influencées par l'espace culturel wolof du Sénégal.

toute forme d'islamisation les rendait susceptibles, aux yeux d'Alhaaji Mamadu Bâ, d'une conversion au vrai islam, sans passer par les messages et les pratiques fourvoyant des confréries religieuses.

Avec la mission du marabout Alhaaji Mamadu Bâ, les *Fulaabe* se sont convertis à une version orthodoxe (*wahhabite* ou « réformiste ») de l'islam de l'époque qui s'opposait radicalement, du point de vue idéologique, à toute forme de sorcellerie. À partir des années 1950, tout le monde – exception faite des tenaces « fidèles de l'infidélité » – se reconnut dans la parole de l'islam et commença à suivre certaines des pratiques liturgiques, comme les ablutions et la prière²³⁹. Cependant, la sorcellerie chez les *Fulaabe* a montré de fortes résistances aux attaques de l'islam wahhabite. Cela a produit une situation de coexistence entre islam et sorcellerie qui, dans une perspective religieuse orthodoxe, apparaissait comme une forme de syncrétisme symbolico-religieux. La notion de syncrétisme est souvent contestée puisqu'elle soutiendrait un jugement de valeur entre une religion monothéiste considérée « pure » et un monde magique de païens qui la souillerait en la rendant imparfaite. Or, les *Fulaabe* ont opéré une forme d'intériorisation du message coranique et des pratiques qui y sont liées, les intégrant à leurs horizons de sens. Mais ce processus s'est fait à travers une distinction explicite entre islam et paganisme, soutenue par la *falahiyya*.

Le déni de leurs « fétiches » ou « amulettes » devait constituer le premier acte de conversion. Le changement fut traumatisant, mais de fait incomplet. Si certains éléments de la sorcellerie disparurent, d'autres résistèrent dans leur forme ou furent substitués par des pratiques islamiques qui reproduisaient la même fonction sociale. Nous basant essentiellement sur le travail remarquable de G. Bollen (non publié), nous avons pu établir un tableau encore partiel des éléments de continuité de la sorcellerie, de changement ou d'innovation apportés par l'islamisation.

²³⁹ C'est en dehors de nos objectifs et intérêts de « mesurer » le « degré d'islamisation » en fonction d'une catégorie de « bon » ou « pur » islam qui serait, sinon relative, du moins discutable.

Tableau 3 : Éléments de continuité, changement et innovation entre sorcellerie et islamisation. Réélaboration à partir des données de G. Bollen (BOLLEN, non publié)

	Objets	Êtres (Personnes)	Cérémonies
Éléments disparus	<ul style="list-style-type: none"> - <i>Allaadu</i> : amulette, cornes de boufle - <i>Hoodere</i> : amulette - <i>Bani</i> : arbre sacré²⁴⁰ - <i>Banta</i> : arbre de rencontre - <i>Sige</i> : amulette, plume d'oiseau - <i>Jalaŋ</i> : amulette, poudre de cornes de boufle - <i>Pettawel</i> (?) : amulette - <i>Mbawngu</i> : percussion 	<ul style="list-style-type: none"> - <i>Wage</i> : pratiquant d'une branche (?) spécifique de la sorcellerie - <i>Pittoowo</i> : pratiquant d'une branche (?) spécifique de la sorcellerie 	<ul style="list-style-type: none"> - Sacrifice du lait - Prières du matin et du soir (<i>jati Fulbe</i>) - Départ (pour la migration ou la transhumance) - Autres <i>jati</i>
Éléments changés	<ul style="list-style-type: none"> - <i>Kaggu</i> : étagère du lait à l'intérieur de la case avec fonction magique - <i>Sanamaan</i> : amulette - <i>Talkuru</i> : amulette - <i>Faddunde</i> : talisman contre les <i>sukuñaabe</i>, les <i>jineeji</i> et les serpents - <i>Kuri</i> (cauris) : utilisés comme amulettes 		<ul style="list-style-type: none"> - <i>Buɗi sadak</i> : Sacrifice du mil - <i>Sadak kirseteeɗo</i> : sacrifice animal - Mariages - Funérailles - <i>Duwaawu</i> : bénédiction - Circoncision - <i>Njuulu</i> : prière liturgiques, pratiquées par une minorité de vieux à partir du début du XXe siècle

²⁴⁰ Parmi les *fulaabe*, nous n'avons pas repéré la notion de *barkahi*, arbre sacré lié au concept d'origine islamique de *baraka*, présent dans bon nombre d'autres populations peules et analysé par Dognin (DOGNIN, 1990).

Éléments inchangés	<ul style="list-style-type: none"> - <i>Ñawdirgal</i> : amulette - <i>Lohol</i> : amulette - <i>Piɓol</i> : amulette - <i>Tundaram</i> : amulette de l'invulnérabilité - <i>Felngo</i> : bain médical 	<ul style="list-style-type: none"> - <i>Allah</i> : nom du Dieu cité dans le Coran, intégré au début du XXe siècle - <i>Jiineeji</i> : génies de la brousse - <i>Kumeen</i> : génie du bœuf - <i>Kondaroñ</i> : ? - <i>Ceerno lekki</i> : ? - <i>Bileejo</i> : pratiquant de la sorcellerie - <i>Dabotooɗo</i> - <i>Sukuña</i> : mangeur d'âme, esprit négatif - <i>Ñamneejo</i> : mangeur d'homme, littéralement « celui qui ne peut pas s'empêcher de manger des hommes », équivalent au <i>sukuña</i> 	
Éléments nouveaux depuis Alhaaji Mamadou Bâ	<ul style="list-style-type: none"> - <i>Aaye</i> : bain coranique 	<ul style="list-style-type: none"> - <i>Ceerno binndol</i> : marabout islamique qui recèle en lui les fonctions des pratiquants de la sorcellerie (<i>bileejo</i>, <i>wage</i>, <i>pittowo</i>...) 	<ul style="list-style-type: none"> - <i>Tabaski</i> : sacrifice Layya - <i>Jamaa</i> : mosquée - <i>Ñaagule Alla</i> : supplications à Dieu - <i>Torogol</i> : prières non-liturgiques

Grâce à ce tableau, malheureusement incomplet, on peut saisir le changement provoqué par l'islamisation dans les pratiques *fulaabe*. L'acceptation et l'adhésion à l'islam n'ont pas signifié une rupture totale avec le passé de la sorcellerie. Si certains éléments des pratiques magiques ont été effacés, d'autres demeurent inchangés et continuent à faire des *Fulaabe* la société la plus « renommée » en matière de sorcellerie dans la région.

L'impact le plus profond de l'islamisation semblerait se manifester à propos des cérémonies et des rituels²⁴¹ : une bonne partie aurait disparu, tandis que le reste aurait changé radicalement. Cependant, il ne s'agit pas là d'une vraie éradication des pratiques sorcières, mais plutôt de la superposition d'éléments introduits par l'islam sur des éléments rituels déjà existants. Leurs fonctions sociales restent, sinon identiques, du moins équivalentes :

- la mosquée²⁴² a pris la place du *banta* au centre du village et de la vie sociale villageoise ;

²⁴¹ Pour une analyse complète des rituels de passage et des cérémonies, malgré quelques tendances fonctionnalistes, voir Diallo (2004).

²⁴² Généralement, la mosquée du village est constituée simplement par un espace délimité pour la prière au centre du village, à proximité de la concession du chef de village.

- les règles islamiques encadrent le « sacrifice » traditionnel des animaux lors des cérémonies ou lors de la réception d'un hôte ;
- les rites de passage d'une classe d'âge à une autre (circoncision, mariage, funérailles) se font selon le rite malékite, s'intégrant pourtant à des pratiques exclusivement « païennes » (vol de l'épouse, dot).

Le cas le plus exemplaire de la superposition d'éléments islamiques à des pratiques précédentes est peut-être celui du baptême (*innude*, littéralement « attribution du nom »), qui prévoit en réalité deux cérémonies. L'attribution du nom est faite par un marabout selon les règles religieuses. Mais le baptême traditionnel continue d'exister. Ainsi, depuis l'islamisation, les nouvelles générations *fulaabe* ont multiplié leurs prénoms. Le nom d'origine coranique est appelé *inde deftere*, le « nom du livre », mais il est considéré comme le « premier nom ». Il assume souvent une forme « pulaarisée ». Cela s'ajoute aux noms « traditionnels » : le nom de baptême attribué par le père qui jusque-là constituait le nom « officiel », et les surnoms d'utilisation courante attribués par la mère ou ses parents²⁴³.

Les *Fulaabe* ont réussi à intérioriser une forme profondément syncrétique de deux horizons du surnaturel, en principe inconciliables : un islam présenté comme pur et illuminé, loin de l'obscurantisme du « maraboutage » ; une sorcellerie qui n'a jamais cessé d'être perçue comme utile et nécessaire. À la rigueur, ce syncrétisme devrait apparaître paradoxal aux yeux des *Fulaabe* mêmes. Pour autant, certains *Fulaabe* peuvent soutenir d'être en même temps des fidèles musulmans qui se réfèrent directement à la *Sunna* et des experts en sciences magiques qui sont désormais déclinées comme pratiques encore actives, relevant de la « tradition ».

²⁴³ Les prénoms attribués par le père sont généralement ceux de la tradition *fulbe*. La dénomination se définit en fonction de l'ordre de naissance de la filiation par rapport au père : Hamadi (premier), Samba, Demba, Yero, Pate, Njobo pour les hommes ; Sira, Kumba, Penda, Jila, Gulo et Sebo pour les femmes. Les surnoms donnés par la mère sont souvent les noms utilisés dans le contexte quotidien et familial. Ces prénoms peuvent être liés à une circonstance particulière de la naissance : l'année, définie en fonction des événements liés à la météorologie ou aux conditions alimentaires ; le jour de la semaine (ex. *al-juuma*) ; le lieu (Maghama, Bulli...) ; des arbres (Gellel, Boggel). Les noms des animaux sont appliqués lorsque l'accouchement s'est produit dans des conditions difficiles (ex. *Mbaaba*, âne). Les noms musulmans sont des translittérations des noms coraniques (Mamadu/Mohammed, Fati/Fatimata...).

Les Fulaabe comme Exception islamique

La compréhension du *comment* les *Fulaabe* se sont convertis à l'islam n'explique pas *pourquoi* ils acceptèrent l'enseignement d'Alhaaji Mamadu Bâ dans un délai de temps aussi bref. Les interlocuteurs interviewés sur cette question semblent donner des justifications *a posteriori* plutôt que des explications objectives : ils auraient accepté l'enseignement de Alhaaji Mamadu Bâ parce qu' « il nous expliquait la vérité de l'islam », ou bien encore « il nous faisait sortir de l'ignorance ». En réalité, seul un ensemble de facteurs peut expliquer la rapidité de la conversion.

Les premiers de ces facteurs sont à rechercher dans les spécificités de la personnalité d'Alhaaji Mamadu Bâ. Né *pullo gaynaako* (peul éleveur) dans la région de Nguenar du Fuuta Tooro, il n'oubliera jamais les conditions dans lesquelles il vécut avant de s'orienter vers la religion à 17 ans, à la suite d'un accident qui l'aveugla. Ses origines « broussardes » contredisaient l'image « citadine » du pieux et savant islamique, diffusée au Fuuta chez les *Tubakooŋbe*. Comme l'explique M.M. Kane, il était le « produit du mode de vie pastoral » et voué au « gardiennage de chèvres et de vaches » (KANE, 1997, p.434) :

« il obtint ce que jamais il n'avait rêvé obtenir (devenir marabout) à cet endroit puisqu'il s'était tout entier donné à la vie de pâtre, une vie d'artiste (*nalanke*²⁴⁴) par excellence, toujours paré de tresses, de cauris et d'instruments de musique comme le violon, une vie de prince charmant en somme »²⁴⁵.

Une fois revêtus les habits du religieux par le jeune Mamadu, son origine d'éleveur *gaynaako* représenta toujours un instrument pour percer la réticence envers tout marabout des populations *fulbe* non encore islamisées. Les *Fulaabe* en particulier pouvaient reconnaître en lui des similitudes culturelles et des univers de sens communs, condition qui distinguaient Mamadu Bâ des tous les marabouts du Fuuta qui étaient passés auparavant. Les *Fulaabe* avaient effectivement élaboré une forme de préjudice par rapport aux marabouts *fuutaŋkooŋbe* (*tooroobe*) qui semblaient - à leurs yeux - ne passer en milieu *Fulaabe* que pour extorquer des vaches. Alhaaji Mamadu Bâ, appelé

²⁴⁴ *Ñallanka*, ndr.

²⁴⁵ Ali malick Ba, interviewé par M.M. Kane (1997, p.435).

« l'éleveur de Jowol » (*gaynaako jowoli*) fut ainsi capable de reconquérir leur confiance, bien qu'il n'ait pas toujours été exempt d'accusations d'extorsion de vaches :

« [il se considérait] comme un missionnaire de l'éducation chargé d'aider « sa communauté » à sortir de l'ignorance (*mujjere*) et de la pauvreté (*basaal*) » (SALL, 1999, p.88)²⁴⁶.

Sa trajectoire de vie symbolisait emblématiquement la possibilité pour tous les Peuls éleveurs (*Fulbe aynaabe*) de sortir de leur isolement intellectuel et de devenir des savants religieux et des croyants éveillés.

Alhaaji Mamadu Bâ apparut comme une exception d'un autre point de vue encore. Son message appartenait à la nébuleuse des mouvements réformistes nés dans les années trente dans tout le *dar el-islam*. La prétendue « pureté » du message islamique réformiste lui avait coûté la suspicion du régime colonial d'appartenir au *wahhabisme* et, en même temps et sans contradiction, aux courants panarabistes républicains soutenus dans les centres d'éducation de l'Égypte nassériste (KANE, 1997, p.452-, p.455). Au plan local, son message « réformiste » trouva également une opposition dans les hiérarchies confrériques, en particulier celles de la confrérie de la *Tijâniyya*. Son message réformiste devait déplaire aux gardiens d'une « voie » (*tarîqa*, « confrérie ») locale de l'islam, malgré les parallélismes constants qu'Alhaaji Mamadu Bâ établissait entre sa vie et celle d'El Haj Umar Tal et les relations étroites et cordiales qu'il gardait avec les savants *tijâni*²⁴⁷.

Aux yeux des *Fulaabe*, l'exception de la voie islamique indiquée par Alhaaji Mamadu Bâ dans le panorama confrérique régional leur offrait la possibilité d'intégrer la religion tout en conservant une distinction par rapport aux confréries religieuses qu'ils avaient toujours repoussées et aux groupes ethniques qui s'y rattachaient, comme les *Haalpulaar'en*. Encore au début de 2006, le principal marabout de Kankossa – un *tijâni* de Bogue présent dans la ville depuis 1958 – affirmait :

²⁴⁶ À nos yeux, l'interprétation générale de Sall (1999) de l'expérience d'Alhaaji Mamadu Bâ a tendance à surestimer les stratégies manipulatoires du marabout, en lui reprochant un « exclusivisme culturel et psychologique » et un principe de « fulanéité raciale exclusiviste » déjà à partir des années 1950. Pour l'instant, la référence à une origine pastorale et *fulbe* commune opérait comme un instrument de pénétration dans les esprits de ces païens, comme un moyen de conversion. C'est seulement à partir des années 1970 qu'il sera possible d'évoquer une instrumentalité politique dans la référence à une « communauté de *fulbe aynaabe* » pour la promotion politique au sein de l'État mauritanien.

²⁴⁷ En particulier, avec Saidu Nuru Tal, petit-fils du *qâlif tijâni* jihadiste Umar Tal.

« tout le monde ici est musulman ; moi, je suis *tijâni*, mais je suis pour tout le monde. Les *Fulaabe*? Les *Fulaabe* n'ont pas de *tarîqa*, ils n'ont aucun *ceerno* [marabout]. Ils ont juste des *satiraani*²⁴⁸ [sorciers] » (*Marabout de Kankossa, Kankossa, avril 2006*).

Éthique pastorale et Éthique religieuse

Si la « sorcellerie » a pu garder une place dans la société *fulaabe* malgré une islamisation « réformiste », l'éthique de l'éleveur (*pulaaku*) ne semble pas avoir été atteinte par l'islamisation. Dans la nébuleuse éthique, la notion de croyant - et surtout de « bon croyant » - se serait simplement surimposée au cadre moral dans la définition de la « noblesse » et donc de la « noble conduite » *pulaaku*. L'apprentissage d'une « moralité islamique » exogène aurait bien évidemment introduit des nouveaux éléments qui définissent les codes éthiques de conduites. Mais elle n'a pas eu un impact remarquable sur ce que les *Fulaabe* considèrent être les règles incontournables de leur conduite en tant qu'éleveurs. Il s'agit d'un ensemble variable de codifications morales qui, malgré leur relativité et flexibilité, répondent à deux notions émiques en particulier : les « tabous » (*wodaaji*, sing. *woda*), qui définissent les interdits dans les conduites sociales à respecter sous peine de la honte ; et les « coutumes » ou « traditions » (*adaji*, sing. *adaa*) qui incluent un ensemble de pratiques sociales réputées indispensables.

Comme nous l'avons déjà vu, la conversion concerna de prime abord les notabilités du groupe. Le message *falahiyya* ne se serait pas enraciné en milieu *Fulaabe* s'il n'avait réussi à convaincre d'abord les chefs de village et les notables des lignages. L'islamisation concerna en premier lieu une minorité *Fulaabe* qui, grâce à sa position dominante dans la société, entraîna un certain mimétisme et donc une diffusion des pratiques islamiques, à des degrés différents, dans toutes les couches de la société. Cette voie « élitiste » d'intégration à l'islam a fait des pratiques religieuses un nouveau critère de distinction pour la définition du prestige social de l'individu. L'islam est donc rentré de façon cohérente dans l'univers moral du *pulaaku*. Certains notables commencèrent à profiter de leur richesse en bétail pour financer des pèlerinages à La Mecque. Pourtant,

²⁴⁸ Dans les dialectes peuls de la région, équivalent *fuutanke* du *silatiguiiji* du dialecte *fulaabe*.

nos interlocuteurs nous ont avoué que ces pèlerinages n'étaient pas vraiment liés à l'accomplissement d'un devoir religieux, mais plutôt à une forme de compétition entre notables : ne fallait-il pas d'ailleurs avoir beaucoup de vaches pour partir ?

Expériences et Imaginaires diasporiques

La conversion à l'islam et les modalités d'enseignement des écoles *Al Fallah* véhiculèrent des éléments de transformation sociale profonde. La première de ces transformations fut le « branchement » des *Fulaabe* à un horizon imaginaire plus vaste (AMSELLE, 2001), au-delà des limites internes à la communauté. L'expérience la plus forte dans ce sens fut le pèlerinage à La Mecque. Les *Fulaabe* se rendirent alors compte que, grâce à leurs troupeaux, ils n'étaient pas seulement riches dans les termes du *pulaaku*, mais aussi en terme financier. Cette richesse permit à bon nombre de notables de faire l'expérience du pèlerinage, dans une proportion de loin supérieure à celle des groupes voisins.

Les premiers *Fulaabe* qui entreprirent cette aventure empruntèrent la voie terrestre, traversant à pied le continent africain d'ouest en est avant d'arriver dans la péninsule arabique. Dans les villages, on raconte encore l'histoire d'un pèlerin, décédé en 2000, parti et revenu à pied de La Mecque. Cette petite histoire montre bien le sentiment de danger que pouvait susciter ce long voyage dans la « brousse », le monde sauvage et inconnu :

« Il nous racontait souvent qu'il s'était arrêté dans un village sur la route. Il était fatigué pour le voyage et la chaleur. Il voulait quelque chose à manger. Mais une femme prit du pain et commença à tremper le pain dans sa sueur. Il partit en courant, craignant d'être mangé » (*Bâ, Lahraj, mars 2006*).

D'autres s'enrôlèrent dans des pèlerinages organisés – ou contrôlés – par le pouvoir colonial qui, partant de Dakar, permettaient d'emprunter la voie maritime et puis, à partir des années 1960, la voie aérienne²⁴⁹. Cette route fut ensuite reprise par les

²⁴⁹ La route maritime prévoyait un premier trajet à pied pour rejoindre le port de Dakar et de là en bateau pour Casablanca, d'où on était embarqués pour le Hédjaz. La route aérienne prévoyait un vol Dakar-Jeddah, avec escales à Kano, Fort-Lamy (N'djamena) et Khartoum.

pèlerins autonomes. Le fils d'un Hajj de 1960 nous a raconté le voyage de son père, un récit qui rend compte aussi de l'émerveillement produit par l'expérience :

« Comme tous les autres, il est parti à Bamako à pied avec une partie du troupeau. Il a vendu des bœufs pour avoir l'argent pour partir. Puis, il a pris le train pour Dakar. À Fort-Lamy, il a mangé la viande d'oiseau. Au retour il a fait escale à Monrovia où l'eau était tellement fraîche. Il racontait son étonnement à voir qu'à terre la pluie baignait les fenêtres [les hublots de l'avion, ndr], mais après un *tubaako* [un Français, probablement le steward de l'avion] a répété de se préparer et alors l'avion est parti au-dessus des nuages, où il n'y avait plus la pluie » (*Pathe Bâ, Sélibaby, octobre 2006*).

Ces exemples offrent simplement une esquisse des trajectoires inédites que certains *Fulaabe* – et certains seulement - entreprirent et qui amplifièrent leurs horizons imaginaires. Ils eurent la perception d'être intégrés à une communauté islamique (*umma*) plus vaste, rencontrant et partageant un bout de leur vie avec des gens originaires de tous les coins de la terre. En outre, certains *Fulaabe* admettent que, lors du voyage à travers l'Afrique, ils avaient rencontré d'autres Peuls, ce qui apportait la preuve tangible de l'existence de ces *Fulbe* d'orient que leurs griots avaient toujours raconté²⁵⁰.

Cette ouverture sur d'autres horizons ne fut pas seulement le produit des pèlerinages à La Mecque requis par les dogmes islamiques²⁵¹. Sous la protection d'Alhaaji Mamadu Bâ et en compagnie d'un bon nombre d'autres disciples, un groupe restreint de *Fulaabe* se rendit à l'université d'Al-Azhar au Caire pour y mener des études avancées (1953). Ce fut le cas de Ceerno Berkai²⁵², Dugu Mbamba, Sorel Bâ, mais surtout de Kibbel Ali Jallo. Si les trois premiers rentrèrent en Mauritanie en tant que marabouts, Kibbel accédera, à partir de la fin des années 1960²⁵³, à des postes

²⁵⁰ Un disciple d'Alhaaji Mamadu Bâ parti à La Mecque à pied dans les années 1960 est aujourd'hui marié avec une Mbororo du nord Cameroun rencontrée lors de sa traversée du continent

²⁵¹ Le *hijra* ou pèlerinage (littéralement « migration ») est considéré le cinquième pilier de l'islam. Tout musulman est obligé de l'accomplir au moins une fois dans la vie si ses conditions physiques et économiques le permettent.

²⁵² Ceerno Berkai, originaire de Nioro, n'était pas *pulaajo*, mais il a été intégré dans la communauté *fulaabe* d'où la mère était issue. Parmi les compagnons, on trouvait le *pullo gaynako* sénégalais Yero Dooroo Jallo (mort en 2006), qui allait devenir la figure la plus importante du panorama intellectuel des Peuls nomades au Sénégal.

²⁵³ Voir *infra*.

d'importance dans l'État mauritanien, cas exceptionnel et donc particulièrement significatif dans la communauté *Fulaabe*.

Ces voyageurs constituaient cependant une toute petite minorité. Pour l'instant, le plus fort impact de l'éducation *falahiyya* sur les *Fulaabe* se manifestait au niveau les villages du Guidimakha et de l'Assaba, où les jeunes générations de notables étaient éduquées aux connaissances islamiques, mais surtout à une instruction généraliste de base qui leur ouvrait de nouvelles perspectives. Pour la première fois, des *Fulaabe* détenaient des compétences et des connaissances « modernes » qui auraient pu être employées ailleurs, dans un contexte autre que celui des pâturages, transhumances et vies au village. Pourtant, ces nouvelles compétences ne se traduisaient pas encore dans la formulation d'aspirations inédites, comme l'intégration à de professions nouvelles liées à l'administration d'État. Il faudra attendre les années 1970, pour que ces aspirations soient formulées. En perspective, nous pouvons affirmer que dans son esprit « éducateur », la *falahiyya* permit aux *Fulaabe* l'accès à une nouvelle forme de savoir et de compétences et l'ouverture des communautés rurales à des horizons de vie plus vastes. Pourtant, cette préparation à un monde nouveau – celui de l'État, de l'administration, de la sédentarisation et de la ville – se montrera insuffisante pour intégrer des *Fulaabe* aux mailles du pouvoir mauritanien, une fois le pays indépendant. Il offrit cependant aux *Fulaabe* les instruments pour la recherche d'une autonomie et d'une réussite sociale dans un contexte « mauritanien » complètement nouveau²⁵⁴.

²⁵⁴ Selon Amadou Sall, sociologue de l'Université de Nouakchott, l'islamisation des *Fulaabe* n'a pas produit une « caste » maraboutique comme les *Tooroobe* dans la société *futanke* puisque les communautés *fulaabe* n'évoluaient pas dans un espace socio-politique intégré. Par ailleurs, puisqu'au moment de leur islamisation tardive, les *Fulaabe* vivaient désormais dans un système socio-politique englobant plus vaste de leur société, le système colonial, puis l'État nation, commencèrent à offrir une nouvelle notion de distinction sociale. Amadou Sall, communication personnelle, Nouakchott, mai 2006.

DEUXIÈME PARTIE

DE L'
INCORPORATION
DANS LE SYSTÈME
MAURITANIEN

MOBILITÉ SPATIALE ET SOCIALE

FULAABE

INTRODUCTION À LA DEUXIÈME PARTIE

Présentation

L'historiographie politique d'un pays africain localise souvent la date de l'indépendance comme *le* tournant historique pour des sociétés qui s'affranchissent d'une condition de sujets coloniaux. Or, les *Fulaabe* ne semble pas particulièrement concernée en 1960 par l'indépendance de la Mauritanie, État tracé à la règle, accidentellement tombé parmi les « vents du changement » qui soufflaient entre la Guinée et Paris. Pendant toutes les années 1960, la relation que les *Fulaabe* entretenaient avec l'État mauritanien s'inscrivait dans la continuité de l'État colonial : une marginalité réitérée par rapport à un *laamu* (pouvoir suprême) perçu comme extérieur. Même avec la création d'un État autonome, centralisé, dominateur en théorie sur l'ensemble du territoire et propulseur de la modernisation de toute la société, les *Fulaabe* conservent une autonomie politique. Cette marginalité se manifeste par rapport à tout ce que l'État peut représenter de la « modernité » : l'accès au système éducatif est limité à nombre infime d'individus ; la relation avec l'appareil administratif et politique demeure lâche.

Les *Fulaabe* peuvent constituer une exception pour l'historiographie mauritanienne. La réflexion politique et historiographique sur la Mauritanie (de CHASSEY, 1978; MARCHESIN, 1992) se focalise généralement sur les dynamiques d'intégration des « Maures » et des « Noirs » au sein de l'administration et du pouvoir, se résumant en une histoire de cooptation des élites à l'État. Une historiographie de la trajectoire marginale des *Fulaabe* offre alors un point de vue différent, celui d'une analyse d'une histoire politique étatique vue par et depuis ses marges. De fait, la condition de marginalité des *Fulaabe* était, et est encore en bonne partie, partagée par tous les nouveaux Mauritaniens d'origine « broussarde » écartés d'un pouvoir étatique concentré dans la nouvelle capitale Nouakchott et dans les régions de l'extrême ouest. La plupart des trajectoires d'individus et collectivités mauritaniens font peut-être alors de la marginalité une règle, plutôt qu'une exception.

Avec la sécheresse des années 1970, et plus encore des années 1980, la marginalité des *Fulaabe* par rapport au système étatique change de nature. La crise

environnementale se transforme bientôt en une crise sociale et humanitaire pour les communautés pastorales affectées dans leurs moyens de survie. Les *Fulaabe* ont toujours été confrontés aux crises environnementales, répondant aux sécheresses par leur mobilité nomade. Mais les sécheresses des années 1970-80 interviennent dans une période où les conditions indispensables à la mobilité nomade disparaissent. L'espace libre de la brousse (*ladde*) est désormais contrôlé par la logique territoriale des États et des frontières, obligeant les communautés pastorales non plus à la fuite, mais à la sédentarisation (GALATY et BONTE, 1991, p.4).

Pour la première fois, la sédentarisation se généralise et déstructure les communautés pastorales. Une nouvelle mobilité se met en place, non plus dictée par le pastoralisme nomade, mais par la recherche de nouvelles stratégies de survie. C'est dans cette mobilité vers la sédentarisation et l'urbanisation, que pour la première fois certains *Fulaabe* intègrent le système moderne mauritanien : ils s'insèrent dans un réseau commercial plus vaste, ils rentrent en contact avec les administrations locales et ils peuvent avoir accès à l'école. Les réponses possibles à la crise n'étaient que de tentatives d'intégration à ce que la *modernité* étatique représentait : l'école, l'économie de la débrouille, la mobilité campagne-ville.

Au moment où certains *Fulaabe* tentent de se rapprocher de l'État à travers un processus de sédentarisation, un processus inversé de marginalisation du monde rural par rapport à l'État se met en place. Le monde villageois, victime de la sécheresse et du déplacement des populations vers les villes, fait l'expérience d'une logique contradictoire provenant du centre politique de la Mauritanie. D'une part, l'élite politique montre un désintérêt progressif pour la périphérie du territoire, se concentrant plutôt sur les développements politiques et surtout économiques du « centre » du pays : la capitale Nouakchott, les commerces et les activités d'extraction minière pour l'exportation. De l'autre, les communautés villageoises et pastorales se voient progressivement incorporées dans un système administratif qui, de façon quelque peu paradoxale, s'étend sur la brousse au moment des crises écologiques.

Cette « incorporation » des *Fulaabe* à l'État n'a pas impliqué une intégration à l'administration et à la participation politique. Une littérature raffinée sur la relation entre les nomades et l'État (SALIH, 1990) a démontré que la construction des États en période coloniale et postcoloniale - en tant qu'entités hiérarchisées, territoriales et bureaucratisées - ont déterminé une intégration des nomades dans une *place* et une

position marginales. Victor Azarya, a utilisé les termes d'*incorporation* et de *marginalité* pour indiquer deux conditions apparemment contradictoires auxquelles sont sujettes les populations peules depuis les sécheresses (AZARYA, 1996a, p.2) : d'une part, la construction de l'État a restreint les mobilités pastorales et attiré les Peuls vers les villes, les *incorporant* à son système ; de l'autre, l'incorporation à l'administration et à la politique ne s'est faite que de façon très lâche, plongeant les populations peules dans une marginalité extrême. À partir de la construction de l'État mauritanien et de son imposition en brousse après les sécheresses, l'incorporation des *Fulaabe* s'est faite à la fois à travers une logique de *dépendance* et un processus d'*exclusion*. D'une part, ils ont été attirés par l'État puisque l'administration, la ville et les marchés représentaient les seules possibilités de survie dans un contexte de crise écologique. De l'autre, cette incorporation à l'État se faisait d'une façon opposée à toute logique d'inclusion.

Devant les changements dramatiques de leur contexte de vie, les *Fulaabe* ne sont pas pourtant restés inactifs. L'histoire de l'incorporation à l'État n'est pas une histoire seulement endurée. Elle est simultanément *subie* et *agie* dans des « coins étroits » d'humanité pris entre « grands récits » et « initiative », entre *agency* et contrainte (LONSDALE, 2000). Introduisant un numéro spécial de *Nomadic Peoples* sur les « nomades et l'État », Georg Klute (1996) a déjà démontré qu'il n'y a pas de contradiction historique entre les forces étatiques de la marginalisation d'une part – la *domination* et « l'*encapsulation* » - et la participation active des *perdants* à leur histoire.

Les changements intervenus dans les décennies 1970 et 1980 ont également été le produit des actions et des choix *fulaabe* : des stratégies finalisées à la conservation d'une économie pastorale ; une nouvelle articulation spatiale entre les villages et les centres administratifs et économiques ; la construction d'écoles dans leur région. Tous ces changements ne pouvaient qu'avoir un impact direct sur l'organisation sociale du groupe et, en particulier, sur les logiques de parenté qui articulaient les relations sociales, politiques et économiques entre les individus. Loin de disparaître, la société *fulaabe* trouve de nouvelles formes d'organisation sociale, réadaptant l'idéologie et la pratique lignagère au nouveau contexte. À ce moment-là, il nous est donc possible d'aborder la délicate question de l'organisation lignagère de cette société. Pour le faire, nous bénéficions de la proximité générationnelle entre l'ethnographe et les protagonistes de ces changements, une bonne partie de nos interlocuteurs ayant été les

témoins et les acteurs directs de ces transformations. Ainsi, afin d'éviter d'épouser un point de vue essentialiste qui représente un piège pour toute réflexion sur les « institutions sociales » comme la parenté, nous essayerons plutôt de saisir la dynamique *in itinere* des transformations institutionnelles par les acteurs eux-mêmes.

Dans le discours des *Fulaabe*, la fracture entre le passé et le présent semble en effet se situer au cours des années 1970. Depuis lors, tout semble avoir changé – exception faite peut-être du village, qui représente à leurs yeux encore un morceau d'authenticité passée. L'imaginaire *fulaabe* semble effectivement changer de registre lorsque la reconstruction diachronique s'intéresse à l'histoire récente : ville, État, islam, sédentarité, agriculture, école constituent des entités et des notions qui sortent d'un imaginaire marginal pour rentrer désormais dans le langage et le vécu quotidien *fulaabe*. Dans cette partie, nous nous proposons de faire une « histoire du contemporain » (ELLIS, 2002) de l'intégration à ce nouveau contexte, en retraçant les parallèles et les dialectiques entre les influences pratiques et les représentations de ces nouveaux facteurs.

Le terme de comparaison constant dans l'imaginaire d'un anthropologue sur les « sociétés segmentaires et acéphales » reste bien évidemment la monographie d'Evans-Pritchard sur les *Nuer*. La description offerte par cette *ethnographic masterpiece* accompagne souvent l'imaginaire de l'anthropologue à peine initié, comme si la société décrite était restée immuable depuis le temps de la recherche de terrain de l'anthropologue britannique. Le récent travail de Sharon Hutchinson sur les *Nuer* (HUTCHINSON, 1996, 2000) démontre que la construction d'un « idéaltype » en partant d'une ethnographie ne saurait saisir les changements connus par la société décrite. De fait, depuis l'ethnographie d'Evans-Pritchard, les *Nuer* ont expérimenté l'impact de la guerre soudanaise, de la relation avec l'État et de l'introduction d'une économie « monétarisée ». À l'image de ces Nuers alors, les *Fulaabe* ne sont plus les mêmes que d'antan, tels qu'ils auraient pu être étudiés par un Evans-Pritchard de passage à la même latitude sur d'autres longitudes. La relation avec les autres groupes, la relation avec l'État, l'intégration à l'économie marchande, l'accès à l'école ont désormais déstructuré et réarticulé les communautés *Fulaabe* et leur organisation sociale et politique.

CHAPITRE 4

L'INDÉPENDANCE ÉNIGMATIQUE : ESSOR DU CENTRE ET CONTINUITÉ DES MARGES

4.1 La construction centralisée de l' « État-nation »

En 1960, la Mauritanie accède à l'indépendance. Le nouvel État se voulait, selon les orientations de ses dirigeants, une institution politique « moderne », recouvrant l'idéal d'un État unitaire et national. L'État devait se créer en fonction d'une vision centralisatrice qui aurait dû ramener l'ensemble du territoire à l'unité et l'ensemble des sujets à la citoyenneté mauritanienne.

Les *Fulaabe* constituaient l'un des groupes marginaux dans cette nouvelle configuration institutionnelle et territoriale, où le mythe d'une unité jacobine d'un État était loin de s'implanter. Cette marginalité ne faisait pas exception dans l'ensemble des populations nouvellement « mauritaniennes ». L'idée d'investir cette masse rurale de la nouvelle « réalité nationale », avec sa cohorte de représentations, significations et sentiments, fut alors élaborée comme une nécessité primordiale par les dirigeants du nouvel État.

La Centralisation du Pouvoir

Le groupe dirigeant était conscient de l'écart entre le nouvel État et les sujets qu'il était censé représenter. À ce propos, le président mauritanien Mokhtar ould Daddah (1960-1978) formula la notion de « l'homme mauritanien nouveau » qui aurait dû convertir une population à ses yeux essentiellement traditionnelle-nomade-rurale-tribale à la modernité étatique et nationale. Il s'agissait de la « repersonnalisation de l'homme mauritanien » (Ould DADDAH, 2003), c'est-à-dire de la refondation anthropologique d'un homme nouveau (comprendre « moderne ») pour une palingénésie nationale qui rappelait le *risorgimento* italien, 99 ans auparavant : « Nous

avons fait l'Italie, maintenant, il nous faut faire les Italiens »²⁵⁵. Cette volonté de construction nationale devait se faire, dans l'esprit des premiers dirigeants, à travers un processus d'intégration partant d'un centre politique. Cette logique centralisatrice devait poser les bases d'une forme de polarisation, non seulement territoriale, mais aussi sociale et politique entre le nouveau centre et la périphérie du pays. Le manque d'intégration territoriale, dans un pays aussi vaste et ardu pour la mobilité, devait constituer le plus grand obstacle. Or, ne possédant pas même un centre territorial, ce processus commença avec la création d'une capitale – Nouakchott – surgie *ex nihilo* dans le désert (CHOPLIN, 2006)²⁵⁶. Toute la vie politique au sens moderne se passait dans les nouveaux bâtiments ministériels, isolés entre les dunes.

Sur le plan économique, selon une logique d'extraversion, les politiques de développement visaient essentiellement la seule production du secteur secondaire du pays, à savoir l'extraction minière de la société Miferma à capitaux français²⁵⁷, localisée dans l'extrême nord désertique et rattachée au port de Nouadhibou. Cette concentration économique révélait une séparation plus profonde entre des catégories sociales « modernes », liées à l'économie du centre, et la masse déconnectée du monde rural. Selon la perspective fortement *dépendantiste* de F. de Chassey, « depuis l'Indépendance (...) aucune politique d'envergure n'a été entreprise pour modifier activement les techniques de production traditionnelles », ce qui aurait contribué à ce que « les structures familiales, tribales, de castes ainsi que les modèles de comportement qui les accompagnent demeurent aussi solides et résistent aux changements » (de CHASSEY, 1984, p.263).

La centralisation du pouvoir politique moderne et de son rayonnement prévu sur l'ensemble du territoire devait se traduire aussi par un contrôle statistique des personnes, afin de ramener la dispersion démographique à une quantification cohérente avec les (faibles) perspectives de planification. L'État devait en quelques sortes commencer par la *connaissance* de sa nation. En 1961, le gouvernement organisa le

²⁵⁵ Déclaration du député Massimo d'Azeglio à la proclamation du Royaume d'Italie en 1861.

²⁵⁶ Le rattachement administratif du Territoire de la Mauritanie à Saint-Louis du Sénégal pendant la colonisation avait laissé ce futur espace indépendant privé d'une capitale. La construction de Nouakchott fut décidée en 1957, quand la Mauritanie était encore sous le contrôle français et au moment où Paris commençait à se poser le problème de la viabilité administrative d'un territoire acéphale en vue d'une autonomie politique. Cet exemple démontre comment la typologie de construction nationale envisagée par Ould Daddah était dans une logique de continuité avec les perspectives coloniales de construction territoriale.

²⁵⁷ La Miferma a été créée entre 1960 et 1963 avec un capital international mixte, détenu majoritairement par la France à hauteur de 56%. Sur cette entreprise, voir BONTE, 2001.

premier recensement de la population mauritanienne, achevé en 1965 (MAURITANIE, 1965), qui allait en tracer les contours démographiques²⁵⁸. Les conclusions du recensement ne pouvaient qu'être partielles. Francis de Chassey fait état d'une insuffisance de données sur la population rurale pour toute la première décennie de l'indépendance, les études étant concentrées seulement sur les 11% de la population qui constituait le secteur urbain et « moderne » (au sens économique) de la société décolonisée (de CHASSEY, 1984, p.262). Pour les populations de l'intérieur du pays, de simples projections étaient élaborées sur la base de résultats d'échantillons. Ce manque de données n'était pas anodin. Il devait révéler la forte distance entre l'État et la brousse.

En ce qui concerne tout particulièrement les *Fulaabe*, il est impossible d'obtenir des données concrètes sur cette communauté à travers le recensement, puisque l'administration mauritanienne faisait montre des mêmes préjugés ethniques que la colonisation en matière de classement des groupes. Partant de l'*a priori* que tous les Maures sont des nomades et tous les Soudaniens des sédentaires (BRENEZ, 1971), il est impossible d'obtenir des données pour ce qui concerne les *Fulaabe*, population à la fois nomade et « Soudanienne ». Dans le recensement successif de 1977 (MAURITANIE, 1977), on lisait alors :

« on pouvait, il y a une vingtaine d'années, répartir la population mauritanienne en deux grands groupes ethnico-culturels différents recouvrant à peu près la distinction entre nomades et sédentaires : d'un côté les Maures, de langue arabe et de mode de vie nomade, organisés en collectivités de tribus, de fractions (...) et de l'autre les Noirs du Sud, de langues négro-africaines (...) et de mode de vie paysan et sédentaire organisés en collectivités villageoises ».

En 1977, on avait pris conscience de la partialité de cette vision : cette division n'avait « plus de relation conséquente avec le degré de nomadisme : (...) la majorité des Maures sont actuellement sédentaires ». Mais dans cette représentation, les *Fulaabe* restaient encore exclus, le nomadisme étant considéré comme un « vestige » des seuls Maures : la base de sondage pour les projections sur les nomades devait être «

²⁵⁸ Nombre, structures d'âge, répartition régionale, etc. Enquête démographique dans les centres urbains en 1961-62 et enquête en milieu rural sur la base d'échantillon de rapport 1/7 pour les populations « nomades » et 1/10 pour les « sédentaires ».

l'organisation traditionnelle des collectivités nomades en tribus, fractions », mais les seuls Maures en étaient concernés. L'administration soutenait que l'organisation tribale restait « encore pour les Maures, un élément essentiel », mais pas pour les autres groupes comme les *Fulaabe*.

Pour obvier aux limites du recensement, J.-P. Hervouët s'est préoccupé, dans les premières années 1970, d'élaborer des statistiques sur la « répartition ethnique » de la Mauritanie du centre sud, en se basant sur les « cahiers de recensement »²⁵⁹ des administrations locales auxquels il a eu accès (HERVOUËT, 1975, p.3). Dans ces sources administratives, les « nomades » sont considérés comme des Maures pour 99,9% d'entre eux, alors que les « Peuls » sont considérés comme une sous-catégorie de l'ensemble « soudanais », se distinguant des « Toucouleurs », des « Sarakholé » et des « anciens captifs » (*Harâtîn*)²⁶⁰. Or, la distinction entre Peuls et Toucouleurs n'a de sens que selon un critère de classement et d'opposition entre nomades et sédentaires : pourtant, les Peuls sont recensés en tant que sédentaires, puisque appartenant à l'ensemble « Soudanais ». En définitive, dans toutes les sources administratives, les *Fulaabe* échappent à toute interprétation possible²⁶¹.

Parti unique

Sur le plan politique, la logique de centralisation pour la construction de l'unité se matérialisa dans l'acquisition d'une Constitution d'inspiration présidentielle, mais surtout dans l'institution du parti unique en 1964²⁶². Le Parti du Peuple Mauritanien (PPM) était censé unifier les esprits mauritaniens, évitant l'éparpillement politique préfiguré par le fractionnement tribal dans le *Trab al-biḍān* - l'espace maure - et la

²⁵⁹ Les « cahiers de recensement » sont « établis dans chacune des préfectures et indiquant en général, l'ethnie dominante du village ou de la fraction de recensement. Malheureusement, ces cahiers ne comportent aucune indication sur la place de l'individu dans son groupe de recensement... » (HERVOUËT, 1975, p.73).

²⁶⁰ Sur une population estimées à 240.000 au début des années 1970 : Maures (=Nomades) 44% ; Toucouleurs 16,3% ; Peul 20,2% ; Sarakholé 17,7% ; le reste « anciens captifs ». La question est même plus imbriquée encore : parmi les « sédentaires ruraux », les Peuls sont associés dans la même sous-catégorie que celle des Maures sédentaires, distincts des Toucouleurs et des Sarakholé/Wolof (*sic*).

²⁶¹ Seules les archives de la subdivision de M'bout conservaient au temps de la recherche de Hervouët des renseignements « ethniques et démographiques » significatifs sur les fractions des populations recensées. Les *Fulaabe* ayant disparu de cette région dans les années 1940, ces données n'ont malheureusement pas d'intérêt pour notre analyse.

²⁶² Pour l'analyse, on s'est inspiré de l'ouvrage de Philippe Marchesin (1992, p.114 et ss.). Voir aussi ARNAUD, J.-C. (1981). *Le système politique de la Mauritanie, 1960-1980*. Université Paris I, Paris.

fracture « raciale ». Aux yeux de Ould Daddah, une démocratie de partis aurait inévitablement empêché à la Mauritanie de se faire État moderne dans l'unité nationale.

Au-delà de cette dimension idéologique, il s'agissait de freiner les forces centrifuges internes représentées non pas par des groupes alliés à puissances déstabilisantes extérieures²⁶³, mais plutôt par des tribus qui, dans une perception « traditionaliste », auraient pu échapper au contrôle de l'État. Le mythe des tribus du désert comme essentiellement anarchistes n'était pas une vision exclusive des colonisateurs. Aux yeux des dirigeants mauritaniens mêmes, la tribu (*qabîla*) apparaissait comme une institution inconciliable avec l'activité politique « moderne ». Le même président Ould Daddah a soutenu dans ses mémoires (Ould DADDAH, 2003) que son gouvernement s'est toujours opposé à l'intégration des « institutions tribales » au sein de la politique d'État, ce qui aurait motivé la suppression légale de la « chefferie » (1963) et la condamnation de la notabilité électorale (1964). Cela correspond peut-être aux intentions sincères du président et à ses conseillers « modernisateurs », mais elles ne furent pas suffisantes pour empêcher l'indésirable²⁶⁴.

Avec la création du parti unique, on eut effectivement la première forme d'intégration des hiérarchies tribales au sein de la politique moderne. Se voulant le creuset des âmes particulières de la nation, le PPM soutint une inscription de masse au parti à travers l'intégration des hiérarchies tribales qui auraient dû représenter l'ensemble de « leurs » sujets. Cela constitua l'exorde, pour le nouvel État mauritanien, d'une relation politique entre le centre et la périphérie du pays basée sur la légitimation communautaire d'un centre politique moderne. Bien que mettant en contact centre et marges du pays, cette relation créait une fracture entre la petite minorité qui participait directement au jeu politique et la majorité écrasante qui n'accédait qu'à une forme de citoyenneté « résiduelle » ou « par procuration », puisque l'affiliation à une hiérarchie tribale prédéterminait la citoyenneté politique de l'ensemble de la communauté. Suivant l'analyse que Philippe Marchesin fait de la période en question (MARCHESIN, 1992), on peut repérer à ce moment le début de l'instrumentalisation des affiliations tribales : cette instrumentalisation constituait une manipulation stratégique et non un simple

²⁶³ Depuis sa fondation, l'État mauritanien a dû lutter sur le plan international pour sa reconnaissance au sein de la communauté des nations, puisqu'un pays diplomatiquement puissant comme le Maroc déclarait que la Mauritanie constituait une extension de son territoire historique.

²⁶⁴ La loi de 1963 prévoyait en réalité une suppression par « voie d'extinction » qui permettait aux chefs tribaux de garder leur rôle jusqu'à leur mort. Seulement à ce moment-là, la fonction institutionnelle du chef tribal aurait disparu. Cela signifie que les chefferies traditionnelles ont pu perdurer pour longtemps encore.

épiphénomène d'une société traditionnelle résistant à la modernité étatique, créant ainsi ce que l'auteur appelle une « modernité propre » (p.127).

Les hiérarchies qui commençaient à être intégrées dans l'élite politico-commerciale moderne esquissèrent une forme de manipulation de la tribu dans la politique du parti unique. Il s'agissait d'une forme d'intériorisation de la nouvelle instance politique, dans le sens où le parti et l'État étaient perçus comme des nouvelles ressources pour une compétition tribale « traditionnelle » qui se jouait sur de nouveaux terrains. Continuité tribale et instrumentalisation moderne s'imbriquaient, comme l'explique A.W. Ould Cheikh (1987), dans une « équation mauritanienne » :

« Au-delà de l'alternative qui oppose l'impossible émergence de l'État dans les sociétés tribales segmentaires régies par la parenté à une théorie exclusivement instrumentale de l'État (l'État comme l'*outil* d'une domination de classe), nous avons vu se dessiner une réalité intermédiaire où parenté et politique se nouent dans une articulation complexe où l'idéologie, le langage (et la réalité) de la parenté continuent à fournir un champ de représentations des structures politiques exprimant autant une domination de classe – celle des aristocraties guerrière et maraboutiques – que la perpétuation du principe généalogique qui est supposé régir l'unité des tribus » (Ould CHEIKH, 1987, p.264)²⁶⁵.

Cela divergeait totalement avec l'idéal moderniste de la politique soutenu par le parti unique mais, en termes pratiques, se révélait tout à fait cohérent. Les hiérarchies des *qabâ'il*, dans une idée non avouée de « citoyenneté tribale », constituaient le pont entre le parti et la masse, le seul système pour que le parti puisse revendiquer l'unité nationale en son sein, malgré la fracture qui le séparait des marges (énormes) du pays. Ainsi P. Marchesin (1992) décrit cette dynamique :

« le nombre important d'adhérents [au parti] (80% environ de la population en 1976) ne doit pas faire illusion. De nombreux dirigeants locaux, désireux de prouver leur efficacité à la direction nationale, procèdent à des distributions collectives de cartes. Au cours de leur tournée en brousse, ils remettent aux chefs de tribu des paquets de cartes que celui-ci distribuera ensuite aux intéressés. Bien que formellement

²⁶⁵ Cité dans Villasante-de Beauvais, M. (1998), p.134. Dans le deuxième chapitre, nous essayerons d'analyser l'impact que cette imbrication entre continuité tribale et modernité instrumentale aura au sein de l'État sur la relation entre Maures et non-Maures.

interdites par le statut du parti, les adhésions au nom d'une collectivité traditionnelle sont courantes. Elles réduisent considérablement la signification politique de l'adhésion. En outre, même lorsque la démarche se veut individuelle, elle est loin d'être significative d'un engagement précis » (MARCHESIN, 1992, p.128)²⁶⁶.

Cette réflexion concerne exclusivement les tribus maures et leur relation avec le pouvoir politique. L'ensemble des populations non-maures évoluait dans une autre forme de fracture avec le pouvoir central, de type « racial » plutôt que tribal. Les personnalités d'élite de l'ensemble « négro-mauritanien » participaient à l'administration du pouvoir non pas en fonction de leur « représentativité traditionnelle », mais plutôt grâce au capital intellectuel qu'ils avaient accumulé à l'école française et qui les rendait indispensable au fonctionnement de la machine étatique, pourtant confiée par les Français aux mains des Maures. Bien évidemment, au sein de cet ensemble « noir », une fracture profonde existait entre la masse de *broussards* et l'élite restreinte qui avait eu accès à l'éducation coloniale et donc à l'administration de l'État indépendant. Ces élites « noires » entretenaient bien évidemment des relations de « notabilité » avec leurs communautés d'origine, mais ils n'étaient pas intégrés aux mailles du pouvoir en fonction de leur « représentativité communautaire ». S'ils étaient représentants de quelqu'un, ils l'étaient plutôt d'un ensemble des populations « noires » qui n'assumait de signification concrète que par défaut, à l'inverse des populations maures au sein de l'État. Par conséquent, la majorité de la population évoluait dans une extranéité marquée par rapport à l'État ou au parti qui aurait dû en calquer les frontières et les fonctions, tout en orientant les aspirations. Il ne s'agit pas là de résistances de la « tradition » à la « modernisation » : l'État et le Parti étaient tout simplement « autre chose ».

²⁶⁶ Cette pratique est avouée par le président Ould Daddah même, bien que celui-ci soutienne d'avoir lutté contre ce phénomène : « Cette pratique consistait, pour le chef de tribu, de canton, de fraction, de village ou de famille, à « faire adhérer » les siens, souvent à leur insu... » (Ould DADDAH, 2003, p.321).

4.2 Les *Fulaabe* et l'État indépendant

« *L'État, quel qu'il soit, c'est "ceux de Rome"* »
Carlo Levi, *Le Christ s'est arrêté à Eboli*

Un État d'ailleurs

La reconstruction de la trajectoire étatique a été possible, sommairement, grâce à l'évidence de l'histoire politique et institutionnelle du pays. Bien plus difficile est la reconstruction de la rencontre particulière entre les *Fulaabe* et le pouvoir étatique. Cela s'explique certainement par des apories scientifiques et le manque de sources. Pour combler ces lacunes, il nous aurait fallu pouvoir accéder aux fonds nationaux de l'administration afin de voir si quelque document avait laissé des traces de la relation entre les *Fulaabe* et l'État²⁶⁷.

Les recensements constituent les seuls documents administratifs que nous avons pu consulter. Comme nous l'avons déjà vu, ces documents montrent les faiblesses des statistiques administratives à propos des *Fulaabe*. En premier lieu, ces communautés évoluaient dans un espace où l'État avait du mal à s'implanter : plus de 700 kilomètres de sable et de savane séparaient les *Fulaabe* de la nouvelle ville-capitale de Nouakchott et les administrations locales n'étaient pas en mesure de contrôler les populations de la région, surtout les communautés pastorales. En second lieu, l'administration employait des catégories de classement des groupes qui, se structurant autour de l'opposition entre Blancs-nomades et Noirs-sédentaires, ne permettaient pas d'apercevoir les *Fulaabe* – Noirs-nomades - dans les documents administratifs.

La relation avec l'État peut alors être relatée à travers la perspective non pas de l'administration mais des *Fulaabe* eux-mêmes. L'État n'était pas vu dans sa forme institutionnelle ou dans le rôle politique que lui attribuaient les dirigeants du pays. L'État continuait à subsister dans l'imaginaire essentiellement dans sa forme coloniale, dans la continuité du *laamu tubakooɓe* (pouvoir français), comme une entité extérieure à la société. Comme nous l'a admis un *pulaajo*,

²⁶⁷ Sur le « choix » ou la « contrainte » de ne pas accéder aux archives, voir la partie méthodologique introductive.

« entre le temps des *Tubakooɓe* (Français) et des *Safaalɓe* (Maures), il n'y a pas de différence. On paye toujours les impôts » (*Hamadi Sow, Bilajmil, Mars-Avril 2006*).

La présence de l'État dans le milieu *Fulaaɓe* se concrétisait uniquement dans l'administration locale et s'exprimait essentiellement par le prélèvement des impôts. En dépit des changements à niveau étatique, la marginalité des *Fulaaɓe* par rapport aux pouvoirs politiques centralisés apparaissait comme inchangée. Ils rejoignaient en cela la plupart des populations nomades du continent, comme suggéré par V. Azarya :

« How did the formerly stateless pastoralists fare in the post-colonial period ? Not surprisingly, the general picture is one of political and economic deterioration and continuing marginalization. It is striking to see how little difference independence made with respect to the central government's attitude towards nomadic pastoralists » (AZARYA, 1996a, p.75).

Cette affirmation de principe, vraie pour le cas *Fulaaɓe*, doit pourtant être nuancée dans le contexte mauritanien par le fait que la plupart des dirigeants du pays étaient issus non pas de groupes sédentaires, mais de communautés nomades et pastorales, à savoir les Maures. Cela signifie que la condition de marginalité des populations nomades et pastorales par rapport à l'État n'est pas toujours une règle automatique.

Avant mars 1961, Ould Daddah avait accompli ce que lui-même a appelé la « mauritanisation du commandement territorial », en envoyant de nouveaux commandants de cercle (*hekam*) se substituer aux Français sur le départ. Cette organisation territoriale se développa en 1968 avec une réorganisation administrative globale, dans le but d'étendre l'administration d'État vers les populations marginales du pays²⁶⁸. La présence des nouveaux administrateurs locaux, installés dans les chefs-lieux de cercle (Kiffa et Sélibaby), et leur intérêt spécifique pour le prélèvement des impôts allaient avoir des effets sur les équilibres politiques des groupes.

Pendant les premières années d'indépendance, l'organisation fiscale dans le milieu *Fulaaɓe* s'inscrit dans la continuité du système colonial. Le système fiscal ne se basait pas sur un ordre territorial, mais s'articulait à travers le rattachement

²⁶⁸ Cette réforme ne changeait pas les frontières et la structure administrative, sauf dans le cas du département de Kankossa qui passa du Guidimakha à l'Assaba. La structure cercles/sous-préfectures/postes se transforma en régions/départements/arrondissements.

administratif des « tribus », de leurs « fractions » ou des simples villages individuels au chef-lieu du cercle ou des autres sub-divisions administratives. Les mêmes notables *fulaabe*, que l'administration coloniale avait choisis comme responsables de la collecte des impôts au sein de leurs communautés, continuaient de tenir le même rôle sous l'État indépendant.

Comme au temps des *Tubakooɓe*, l'articulation locale du fonctionariat fiscal posait problème. Les notables *fulaabe* souhaitaient une relation directe avec l'administration coloniale à laquelle étaient destinés les impôts, mais les chefs des tribus maures locales conservaient leur rôle primordial dans le département, prétendant devoir contrôler tous les flux fiscaux de toutes les populations rattachées à leur sphère administrative. Le conflit autour du contrôle fiscal fût accru par un changement remarquable du système de recensement des « villages » *fulaabe*. Jusqu'à la moitié des années 1960, une bonne partie de ceux-ci étaient encore inscrits dans les subdivisions administratives où ils avaient été recensés pendant le régime colonial, avant même les grands déplacements des années 1940. En 1965, les autorités administratives des régions concernées (Gorgol, Assaba et Guidimakha) décidèrent de rattacher les villages et les fractions à « la subdivision où ils sont installés »²⁶⁹. Cela devait augmenter le nombre de fractions *fulaabe* recensées dans les départements du haut Karakoro sous le contrôle des tribus maures des *Zbeyrât* depuis la moitié des années 1940.

La politique nationale semble avoir permis la disparition de cette diatribe sur la légitimité fiscale locale, intervenant directement dans les équilibres politiques locaux. Le parti unique récemment institué – nous l'avons vu - s'était organisé après 1965 sur une base territoriale pour étaler sa présence sur l'ensemble du pays et au sein des toutes les communautés de la nation. Des sections décentralisées du parti s'installèrent dans les chefs-lieux des cercles. L'un des notables des *Fulaabe ñaaninkooɓe* au sud du chef-lieu de Kiffa, de la famille de M'baygu Galloru Bâ, intégra le parti, pour représenter l'ensemble de sa communauté dans le PPM. Les rangs de la tribu maure *Zbeyrât* firent de même. C'est seulement à ce moment-là que les deux parties décidèrent de résoudre leurs différends, comme nous l'a expliqué l'un de ses descendants :

« Vers 1966 ou 1967, ils ont fait la paix parce que le frère du chef des *Ñaaninkooɓe* de la région était devenu un grand politicien, même s'il n'avait pas fait l'école. Il était

²⁶⁹ Procès verbal n.027.CA, cercle de l'Assaba, Archives de M'bout, cité en HERVOUËT, 1975, p.102.

un grand *baño* (chasseur) de lions. C'était M'Baygu Galloru Bâ à Kiffa. Il décida de relier les tribus *fulbe* (peules) et *safaalbe* (maures), parce que les deux étaient de la même tendance politique avec Ould Daddah » (*Pathé Bâ, Sélibaby, novembre 2006*).

L'esprit unitaire du parti unique semblait donc se matérialiser dans ces contrées éloignées. La modernité nationale semblait ainsi prévaloir, aux yeux du parti, sur les oppositions stériles d'affiliations « ancestrales », retrouvant les raisons de l'unité dans la complémentarité historique des « âmes mauritaniennes » et dans le projet commun d'avenir²⁷⁰. Cependant, cette logique de conciliation au sein du parti unique s'exprimait à un niveau « élitiste », en ce sens que seuls les représentants hiérarchiques des communautés étaient concernés. Comme nous l'avons déjà souligné, ce branchement des hiérarchies à la politique du parti sous-entendait le début d'un processus de manipulation politique des communautés « traditionnelles » : la représentativité de ces personnages se fondait sur la légitimité que l'administration leur avait attribuée en tant que représentant d'une communauté entière. Si l'on s'en tient à l'analyse de P. Marchesin (1992), ce phénomène s'était généralisé dans les hautes sphères des sections régionales des partis qui allaient redoubler la maille administrative d'État :

« Une des conséquences majeures de la vitalité du fait tribal est le réinvestissement par les notables traditionnels, hier vaincus par les modernistes, des positions de pouvoir au sein même du parti. Par le jeu de l'élection (plus on est riche et connu, plus il est facile de s'octroyer une majorité), ils se retrouvent à la tête des organes locaux et régionaux du parti » (MARCHESIN, 1992, p.130).

Cette analyse se réfère bien sûr aux sphères de l'administration du parti auxquelles les *Fulaabe* n'avaient pas accès, mais elle révèle encore l'imbrication générale de cette période entre une idéologie modernisatrice et une pratique « néo-traditionaliste » au sein du parti. Pour retourner à l'échelle *Fulaabe/Zbeyrât* qui nous intéresse ici, l'affiliation commune au parti des « représentants traditionnels » dévoilait un fourvoiement des dirigeants politiques sur les relations entre les groupes. D'abord, l'affiliation des notables au parti n'avait presque aucun impact sur les communautés qu'ils auraient dû représenter, l'intégration au parti restant une affaire d'élite. Le

²⁷⁰ La période entre 1964 et 1966 a été nommée par le président Ould Daddah même « l'Union des âmes » (Ould DADDAH, 2003, p.319).

président et la classe dirigeante de l'indépendance confondaient assimilation des élites et représentativité populaire – une illusion partagée par plusieurs « partis uniques » africains, comme dans le cas camerounais analysé par Jean-François Bayart et Peter Geschiere (GESCHIERE, 1982; BAYART, 1985). Ensuite, le conflit entre les communautés s'exprimait surtout au niveau des hiérarchies pour la gestion fiscale : il ne s'agissait pas, comme l'entendaient les modernistes du parti, d'une incapacité des communautés culturellement différentes à vivre ensemble. D'ailleurs, selon la plupart des interlocuteurs, une forme de cohabitation pacifique s'était installée entre les populations, trouvant des raisons de conflit uniquement dans les domaines où le pouvoir public intervenait pour la définition de l'autorité locale ou des droits « coutumiers » sur les ressources.

Les *Fulaabe* indiquent souvent les *Safaalbe*, et les *Zbeyrât* en particulier, avec le terme de *koreeji*, qui évoque le sens de « voisinage », voire de vague « familiarité »²⁷¹. Depuis leurs arrivées conjointes dans la vallée du Karakoro dans les années 1940, les relations entre les *Fulaabe* et les *Zbeyrât* se traduisaient par des échanges économiques et culturels. Du point de vue économique, les échanges semblaient profiter aux *Fulaabe*, forts de la meilleure résistance de leurs troupeaux aux crises : l'affaiblissement de l'activité pastorale *biḍân*, à cause des sécheresses et la réorientation des Maures vers d'autres activités économiques, posait ces mêmes tribus dans une dépendance envers les groupes *fulbe* pour l'approvisionnement de lait. Les *Fulaabe* gardèrent ainsi des relations étroites avec les villages et campements maures afin d'échanger du lait contre des biens exogènes qui rentraient dans les habitudes villageoises. En outre, la crise économique générale liée à la guerre de 1939-1945 avait fait augmenter les prix de denrées alimentaires dont les *Biḍân* étaient désormais dépendants, telles que le thé et le sucre, les obligeant à vendre des têtes aux éleveurs *Fulaabe* intéressés exclusivement à accroître leurs troupeaux.

Ces relations étroites avaient suscité un échange culturel profond : à partir des années 1950, la majorité des *Fulaabe* parlait le *hassâniyya* comme deuxième langue et les marabouts *biḍân* commencèrent à attirer ces individus en quête de connaissances religieuses. J.-P. Hervouët a été témoin direct de ce phénomène au début des années

²⁷¹ Les *Fulaabe* font souvent référence à ce proverbe pour expliquer cette situation : *bandah koḍijoma*, « ton parent c'est ton voisin ».

1970, pouvant ainsi parler de la « situation bilingue des non arabisants semi-sédentaires de RIM » :

« Il est à remarquer, que certains mots poular disparaissent du vocabulaire Foulabé, pour être remplacés par les mots correspondants hassanyia ; notamment les noms des points cardinaux ! De plus en plus, surtout parmi les jeunes, les Foulabé utilisent indifféremment le poular et le hassanyia » (HERVOUËT, 1975, p.78).

C'était le début d'une forme d'échange culturel qui allait s'intensifier après la sécheresse des années 1970. Pourtant, cet échange démontrait déjà le rapport de force qui s'était mis en place : le processus d'acculturation, bien que superficiel, était essentiellement unidirectionnel, étant surtout lié au processus de « safaalbisation » de l'État en brousse.

Représentations de l'État et « Safaalbisation »

Sur le plan des représentations, l'image que les *Fulaabe* s'étaient fait de l'État n'avait subi aucun changement remarquable. L'autonomie politique semblait être préservée grâce au rôle de médiateur et d'interface que le notable jouait auprès du pouvoir central, en tant que chef local reconnu par l'administration, voire en tant que représentant de sa communauté auprès du parti unique. Pour les *Fulaabe*, l'impôt restait le prix à payer et à supporter pour la préservation de cette autonomie et n'avait rien de la notion de « solidarité nationale » que les bâtisseurs de l'État lui attribuaient pour le justifier. Les *Fulaabe* ne partageaient pas les aspirations du projet politique national, la construction nationale étant un objectif en dehors de leurs intérêts. Si la contribution fiscale incarnait le seul type de relation que les communautés locales entretenaient avec le pouvoir politique national, à l'inverse, la seule contribution offerte par l'État aux communautés était représentée par la vaccination du bétail dans les campagnes, qui se déroulait de façon annuelle pour la prophylaxie des troupeaux contre toute sorte de maladie (GAYE, 2000).

Lors des conversations dans les villages à propos de la relation entretenue par les *Fulaabe* avec l'État dans les années 1960, nos interlocuteurs n'ont jamais évoqué la période de l'indépendance, à moins d'être explicitement sollicités. Souvent, les récits historiques passaient directement du temps des *TubakooBe* (des Colons) à celui de la

sécheresse des années 1970. Ce désintérêt pour les années 1960 montre à quel point les transformations politiques du pays au moment de l'indépendance ont eu un impact marginal sur les *Fulaabe*.

Pourtant, une transformation dans les représentations de l'État était déjà en marche. Si le pouvoir colonial avait été « ethnicisé » avec l'expression « *laamu tubakooɓe* », l'État de l'après-indépendance était progressivement associé aux *Safaalɓe*, aux Maures. À partir de l'indépendance, le pouvoir et l'administration assumèrent progressivement, aux yeux des *Fulaabe*, une identité « maure », bien que pour l'instant cela ne posât pas encore problème. « L'ethnicisation » des images de l'État continuaient à marquer une distance entre la communauté et les autorités et l'administration publiques.

La « *safaalɓisation* » de l'État, telle que perçue par les *Fulaabe*, était liée aux modalités spécifiques d'implantation de l'État dans leur milieu de vie. Le centre sud mauritanien restait l'une des régions les plus enclavées du pays, l'accès motorisé y étant entravé par les conditions géomorphologiques. La construction de l'État devait d'abord passer par l'intégration de la région, à travers la mise en place d'un réseau de transport, l'intégration aux réseaux commerciaux et surtout l'installation d'une administration locale. Du point de vue économique, le début d'une intégration au réseau de transports interrégionaux sous-entendait la possibilité d'un accès *Fulaabe* à un marché de biens allogènes et à une relative intégration aux circuits monétaires. Du point de vue politique, le développement des centres administratifs créait les bases du pouvoir étatique local avec qui les *Fulaabe* allaient, d'ici quelques années, se confronter.

L'expansion de l'État en brousse se fit à travers des populations maures qui s'installaient dans la région : une élite commerciale maure allogène s'installait pour contrôler les marchés et de notables maures allochtones assumaient les rôles officiels de pouvoir dans l'administration locale. Les cas des villages de Lahraj et Ould Yengé sont assez emblématiques de ces phénomènes (cf. ANNEXE 4)²⁷². Les *Biḍân* de la région avaient généralement souffert des sécheresses des années 1940 beaucoup plus que les éleveurs *fulaabe* en termes de perte de bétail, ce qui permit aux communautés peules de conserver pour quelques années encore leurs activités pastorales associées à quelques activités agricoles, sans chercher à diversifier et à ouvrir vers l'extérieur les activités économiques, ce qui était le cas, au contraire, des tribus maures. Les groupes statutaires

²⁷² Les exemples de Lahraj et Ould Yengé sont emblématiques dans la mesure où les deux centres ont connu, dans les années soixante, l'amorce d'urbanisation que Kankossa observait déjà depuis une décennie, en tant que poste colonial.

guerriers et maraboutiques se reconvertissaient dans le commerce ou, à partir de l'indépendance, dans l'administration. Dans une dynamique « structurale » de la construction de l'État mauritanien, le commerce et l'administration se développaient de façon intimement liée, suivant en particulier les trajectoires de déplacement, installation, sédentarisation ou occupation des lieux stratégiques par certaines populations maures – commerçants et fonctionnaires - qui allaient s'accaparer ces deux secteurs. Cette mixtion a été ainsi expliquée par M.Villasante (1998) qui, s'inspirant de A.W. Ould Cheikh (1987), a affirmé :

« Il paraît évident qu'une alliance tacite se forma entre les fonctionnaires et les commerçants (nobles ou non), membres de l'élite nationale depuis l'installation de l'État moderne » (VILLASANTE-de BEAUVAIS, 1998a, p.136; Ould CHEIKH, 1987).

Cette imbrication aurait trouvé ses fondements dans la

« conversion du capital économique accumulé bureaucratiquement [...] en capital politique, en 'représentativité' sans laquelle l'expansion de la richesse et du prestige trouverait rapidement une limite infranchissable » (Ould CHEIKH, 1987, p.97)²⁷³.

On tient à souligner que, en ce qui concerne la région ici analysée, cette mainmise sur les domaines commerciaux et administratifs ne s'exprimait pas dans le sens d'une prévarication discriminatrice à l'égard des autres populations : de fait, les *Fulaabe* ne s'intéressaient pas encore à l'activité commerciale ou aux charges administratives. Cependant, la logique d'implantation de *Biḍân* dans les centres névralgiques locaux allait avoir des effets notables lorsque les *Fulaabe* furent intégrés – ou envisagèrent d'accéder – au système mauritanien, au marché et à l'administration dont ils étaient jusqu'alors exclus. Cette exclusion se fondait justement sur les modalités d'implantation de l'État en brousse dans les années 1960. Ce processus répondait à une logique de compétition « tribale » entre hiérarchies *biḍân*, embrouillées dans l'activité étatique et administrative, pour l'occupation des lieux stratégiques. Bien que dépourvues d'une idée de discrimination active envers les « non-Maures », la représentation et la pratique *biḍân* de l'administration étatique se formulaient déjà dans

²⁷³ Cité en VILLASANTE-DE BEAUVAIS (1998, p.136).

une certaine idée d'un État *biḍân* et s'enracinait comme tel dans l'imaginaire *fulaabe* du politique²⁷⁴.

La stratégie « tribale » d'occupation de l'administration locale se traduisait aussi dans un nouveau processus d'occupation foncière, souhaitée et encouragée par les chefs tribaux. À l'époque, la sédentarisation des tribus maures du centre sud mauritanien était motivée par la nécessité de reconverter progressivement les activités économiques vers la production agricole. Ainsi, C. Toupet (1975) explique ce phénomène :

« Conscients, d'une part de la désaffection que beaucoup de nomades [maures], surtout parmi les femmes et les jeunes, éprouvaient à l'égard d'un mode de vie jugé trop rude et trop contraignant, d'autre part de la nécessité d'augmenter la production en mil et en dattes, bien de chefs, essentiellement au sein des tribus maraboutiques : Idawali, Smassid, Laghlal, Ahel Sidi Mahmoud, se mirent à construire des maisons dans les sites les plus favorables. Très rapidement, autour de ce noyau initial, vinrent se fixer des haratin et des tributaires attirés par les possibilités de culture puis des commerçants habiles à saisir les occasions d'accroître le volume de leurs affaires. Souvent l'Administration encouragea ce processus en construisant une école primaire » (TOUPET, 1975, p.369).

Jusqu'aux sécheresses des années 1940, les processus de sédentarisation des populations maures (*biḍân*) et d'occupation de nouvelles terres par des groupes de dépendants (*harâtîn*) apparaissaient comme une réaction autonome de ces populations aux conditions politiques et surtout écologiques. Au contraire, à partir de l'implantation de l'État en brousse dans les années 1960, la sédentarisation et l'occupation de la terre étaient même encouragées, voire planifiées par les autorités publiques et « traditionnelles ». Cela était particulièrement vrai pour la sédentarisation des populations *harâtîn* encouragée par les autorités étatiques et « traditionnelles ». Face à la sécheresse et à la réorientation de leurs chefs tribaux vers le commerce et l'administration, les groupes subalternes de *Harâtîn* devaient trouver dans l'agriculture

²⁷⁴ Nous tenons à préciser que ces considérations se réfèrent essentiellement à la zone d'occupation *fulaabe*. Une dynamique semblable s'est peut-être développée ailleurs, posant pareillement le problème « national » de la « *biḍânisation* » du pouvoir de façon générale. Cependant, nous croyons qu'ailleurs, en particulier dans la vallée du fleuve, la situation d'installation de l'administration locale a été bien plus compliquée en termes d'« accaparement ethnique » des postes, ne serait-ce parce que l'administration s'est implantée généralement dans des villages ou des villes densément et historiquement peuplés par des populations sédentaires « soudanisées ».

leur activité de subsistance dans des nouvelles installations, aidés en cela par les autorités et les notables tribaux. Selon les récits de certains de nos interlocuteurs *fulaabe*, confirmés d'ailleurs sur le principe par le chef tribal maure de la région²⁷⁵, dans les années 1960, le Préfet de Kankossa Naji Ould Moustapha encouragea (« obligea » selon les récits) les *Harâtîn* à se sédentariser, sollicité dans cette action par « les chefs tribaux *safaalbe* » qui « voulaient que les *safaalbe baleebe* [les Maures noirs] se fixent ». Cela semblerait coïncider avec l'analyse de C. Toupet (1975) :

« C'est à la fois pour tarir cet exode [saisonnier des *Harâtîn* vers le Mali] et transformer les anciens Affranchis en paysans libres, propriétaires des instruments et des produits de leur travail, capables de gérer leurs propres affaires qu'un administrateur maure d'envergure ; M. Naji ould Moustapha, entreprit en 1960 la construction du « Nouveau monde ». En moins d'un an 19 villages au plan géométrique, 600 cases en banco, des greniers, une école par village, 5 dispensaires étaient édifiés à une quarantaine de kilomètres à SE de Kankossa ; des milliers d'hectares d'une terre sablonneuse étaient défrichés ; une large distribution de grains devait permettre d'attendre la première récolte » (TOUPET, 1975, p.368).

Pour les *Fulaabe* d'aujourd'hui, cette action visait à « l'occupation des terres ». Ce propos n'est pas démenti par le chef tribal Ould Zaloul :

« on occupait nos terres, parce que les pauvres de notre tribu avaient besoin de travailler et manger » (*Mohammed Ould Housseinou Ould Zaloul, chef de la tribu des Zbeyrât, Chikata, 3/4 octobre 2006*).

Pour l'instant les dynamiques d'implantation de l'État dans la région, d'intégration du milieu aux réseaux de transport et d'occupation de nouvelles terres par d'autres communautés n'avaient pas un impact remarquable sur la société *fulaabe*, celle-ci pouvant poursuivre son activité pastorale et conserver sa relative autonomie politique. Mais ces phénomènes devinrent décisifs dans les années marquées par la sécheresse, laquelle constitua la cause de grands bouleversements au sein des sociétés rurales de la région dans les années à venir.

²⁷⁵ Housseinou Ould Zaloul, « Chef de la tribu des Ould Zbeyrât », Chikata, octobre 2006.

CHAPITRE 5

DE LA MOBILITÉ DE FRONTIÈRE À L'INCORPORATION AU SYSTÈME ÉTATIQUE

5.1 Adaptation « traditionnelle » et mobilité « moderne » face à la sécheresse

En 1968, les *Fulaabe* furent confrontés à une baisse exceptionnelle de la pluviométrie. La « grande sécheresse » sahélienne était là. Elle s'abattit avec plus de force encore en 1970, pour revenir encore en 1983-84. En quelques années, elle plongea les communautés d'éleveurs mauritaniens dans une condition de pénurie alimentaire extraordinaire (*hege*, « famine »). La singularité du phénomène ne résidait pas dans la dimension écologique du cataclysme. Par principe, la nouvelle sécheresse était de fait perçue par les *Fulaabe* comme une étape « normale » et récurrente des pénuries pluviométriques de la région, s'inscrivant dans le cycle écologique des sécheresses de 1913-14 et 1941-42 (HERVOUËT, 1975; SANTOIR, 1993b, 1994). Pourtant, les sécheresses ont eu des impacts remarquables sur les sociétés pastorales du point de vue économique et politique, entraînant des mutations irréversibles sur le plan social et culturel.

Mirjam de Bruijn et Rijk van Dijk (1995) invitent à déconstruire toute vision qui s'intéressent uniquement aux stratégies employées par les sociétés pastorales pour retourner à une condition de « normalité » lors des sécheresses. Cette vision reléguerait les crises climatiques à une histoire écologique événementielle et sous-entendrait une certaine vision déterministe qui ne voit qu'une logique mécanique d'action-réaction entre environnement et communautés humaines. De fait, elle n'est pas exempte d'un certain essentialisme qui a tendance à mythifier les sociétés nomades et pastorales dans leurs capacités de réaction aux aléas du climat, faisant de l'élevage et de la mobilité une condition existentielle. La littérature anthropologique sur le pastoralisme africain (GALATY et SALZMAN, 1981; GALATY et BONTE, 1991; MARKAKIS, 1993; AZARYA et al., 1999) a démontré qu'il faut sortir d'une simple analyse de la cyclicité

des sécheresses et essayer plutôt de saisir les éléments de changement, surtout culturel et politique, que la sécheresse a pu entraîner. Il s'agit en particulier de l'implantation de l'État (de BRUIJN et van DIJK, 1993; AZARYA, 1996a) et de la pénétration du marché (BOURGEOU, 1981).

Dans la Mauritanie sahélienne, la compréhension des types d'adaptation des *Fulaabe* aux changements climatiques n'est possible qu'en prenant en considération leur relation avec le contexte étatique mauritanien et les transformations que celui-ci a connues à cette époque, lorsque la majorité de sa population fut affectée par le fléau de la sécheresse. La sécheresse des années 1970 a suscité un changement profond dans les stratégies et les actions de l'État sur l'ensemble du territoire : c'est avec l'organisation administrative de l'aide alimentaire que se met en place dans la brousse la structure étatique. En même temps, cette mise en place d'une administration « territorialisée et territorialisante » (frontières, rattachements administratifs, définition formelle de territoires et parcours) a limité l'« espace de frontière » dont l'étendue constituait la plus grande ressource, pour les éleveurs, pour faire face aux crises. Dans ces conditions, l'intégration au réseau marchand de biens allogènes devint une question de survie. Mais c'est encore avec l'État qu'un marché régional pénètre dans le milieu *fulaabe*, changeant profondément les pratiques alimentaires et le système économique.

Avant d'analyser ce phénomène, nous tenons à éclairer les présupposés épistémologiques de notre perspective. Déclarer la sécheresse des années 1970 ou 1980 comme l'entrée des *Fulaabe* dans la « modernité » étatique reproduirait de vieux fantasmes exotiques sur les dernières « sociétés primitives », dont la « tradition » n'aurait été entamée par l'histoire qu'au moment du fléau écologique des années 1970. Jean Copans a bien démontré comment cet événement a représenté l'occasion pour la critique journalistique et l'opinion publique d'évoquer « les lieux communs sournois (et faux) » sur l'Africain soumis à la nature et « racialement » incapable d'inventer une technologie apte à y faire face (COPANS, 1975, p.12)²⁷⁶. Dans notre propos, la

²⁷⁶ Lors des sécheresses des années 1970, Claude Meillassoux invitait à reconnaître les responsabilités politiques dans la crise du pastoralisme africain et critiquait les positions journalistiques et scientifiques qui proposaient à nouveau « tous les poncifs, toutes les aberrations, tous les fantasmes et surtout toutes les erreurs de la vieille ethnographie : populations demeurées primitives, préservées des contacts avec la civilisation et où ne circulent que quelques ethnologues et autres explorateurs ; exotisme, psychologisme, désir de croire que ces hommes surgis du passé détiennent quelque sagesse cachée qui les préservera du mal occidental – pensée rassurante qui permet de les laisser à leur sort sans mauvaise conscience. [En réalité,] c'est que ces populations sont administrées, recensées, taxées et imposées depuis trois quarts de siècle ; que, contraintes de payer des impôts chaque année plus lourds, des « emprunts » jamais encore

« grande sécheresse » ne constitue pas le moment d' « entrée dans l'histoire » des *Fulaabe*. La sécheresse des années 1970 et surtout celle des années 1980 ont entraîné des transformations tout simplement inédites pour ces communautés, en limitant l'espace de frontière et donc leur autonomie politique par rapport à l'État.

« Normalité » des Sécheresses

Dans une société fondée sur une relation intime avec l'espace écologique et les rythmes climatiques, les sécheresses représentent les moments de crise les plus aigües qui minent la stabilité de l'élevage. Pourtant, les bergers les considèrent souvent comme des phénomènes certainement dramatiques, mais de toute façon « normaux ».

Les sécheresses occupent une place primordiale dans les récits historiques des *Fulaabe*. Dans une société fondée sur l'oralité, elles représentent des référents chronologiques importants, constituant des souvenirs souvent partagés par les différentes communautés. Les éleveurs conservent longtemps le souvenir des sécheresses passées et ils savent les avoir vaincues grâce à leur mobilité. Les sécheresses correspondent aux grandes migrations du XXe siècle (1900, 1913, 1942) qui ont tant bouleversé leur vie et rythment alors leur mémoire historique. Ils les considèrent toujours comme des événements possibles et pour cela ils sont préparés, « dans leurs esprits et dans leurs jambes », à y réagir.

La mobilité et les autres réponses adaptatives à la sécheresse ramènent la notion « d'insécurité » à une dimension de normalité. Le déplacement semble répondre à une « régularité » historique. Cette idée est évoquée emblématiquement dans la langue *pulaar*, du moins dans l'emploi *fulaabe*, par le terme *eggudu*. Ce vocable signifie génériquement le « déplacement d'une place à une autre »²⁷⁷ et efface ainsi toute distinction entre « transhumance » et « migration »²⁷⁸. Ces deux types de déplacement constituent simplement des déclinaisons d'une même culture de la mobilité qui implique un mouvement dans le *ladde*, dans l'espace vacant, loin de la sécurité du village.

remboursés, des cotisations diverses... ». Claude Méillassoux, *Le Nouvel Observateur*, 23 juillet, 1973, cité dans Copans, J. (Eds.). (1975). *Sécheresses et famines au Sahél*. Paris: François Maspero.

²⁷⁷ Selon Niang : « moving from one residence to another » (NIANG, 1997).

²⁷⁸ De la même façon, le verbe *eggude* indique l'action de « bouger d'une place à une autre », englobant à la fois la notion de « transhumer » et de « migrer ». Il est à souligner que les *Fulaabe* ne semblent pas utiliser normalement le verbe *fergude* qui indiquerait en *pulaar* l'action de « migrer ».

La correspondance dans la pratique linguistique des notions de « transhumance » et de « migration » n'implique pas l'équivalence de tout type de mouvement. Déjà D.J. Stenning, dans son étude d'avant-garde sur les *Wodaabe* (STENNING, 1959), avait défini les formes différentes de mouvement de ces populations pastorales entre la transhumance et la migration, donnant pour ces *Fulbe* nigériens une terminologie plus articulée que celle utilisée normalement par les *Fulaabe* :

« transhumance, defined as 'regular seasonal movements', is translated *kodol* (vb. *Hodo* 'to come around, like the season') [...] Migratory drift, defined as 'the gradual displacement of transhumance orbits', is rendered in Fulfulde *eggol* (vb. *Egga*, 'to wonder'). Migration, defined as 'the assumption of new transhumance orbits by a sudden and often lengthy movement', is translated *perol* (vb. *Fera*, 'to flee')» (STENNING, 1959, p.59).

M. Dupire aussi a formulé une grille interprétative du phénomène migratoire dans les sociétés pastorales peules, réduisant les catégories de trois à deux (DUPIRE, 1970, p.224). L'anthropologue française établit une distinction entre « migration-avancée » et « migration-fuite ». Dans le premier cas,

« de beaucoup le plus fréquent, la migration apparaît comme un déplacement lent et saccadé, de forme amiboïde : le groupe abandonne ses pâturages de saison sèche et adopte son secteur de déplacement d'hivernage pour y passer les saisons sèches suivantes ; la migration est le résultat de modifications successives, de ce type, apportées dans les déplacements saisonniers ».

Dans le deuxième cas,

« la migration prend la forme d'une fuite (*perol*) plus ou moins rapide, désordonnée et inadaptée aux besoins pastoraux ».

Galaty et Bonte (GALATY et BONTE, 1991) ont amplifié la catégorisation de la mobilité pastorale, en analysant le phénomène du point de vue de l'espace de destination, plutôt qu'en fonction des raisons du déplacement :

« It is important to distinguish between *mobility*, some form of nomadic, semi-nomadic or migratory movement of human herd being intrinsic to pastoral systems, *expansion*, which involves change in the domain controlled, and *conflict*, which is a political process reflecting clashes of interests between groups (GALATY et BONTE, 1991, p.18).

Toutes ces catégorisations s'avèrent utiles pour la compréhension de la mobilité *Fulaabe*, décrivent bien les typologies que les mouvements des *Fulaabe* ont assumés historiquement en fonction des contraintes imposées par les aléas écologiques ou par les pressions géopolitiques. Cependant, les catégories « émiques » de Stenning comme les catégories « éthiques » de Dupire ou de Galaty et Bonte ne peuvent expliquer la réaction des *Fulaabe* aux sécheresses des années 1970 et 1980. Jusqu'aux années 1970, tout type de migration dans le *ladde* avait permis la recomposition de communautés déplacées. Bien que changées du point de vue politique, voire lignager, elles pouvaient reconstituer un mode de vie basé sur l'activité pastorale, qui constituait, à leurs yeux, une condition de vie « normale ». Or, à partir de la fin des années 1960, la condition qui leur avait permis cette continuité historique dans le pastoralisme était en voie de disparition : le *ladde*, l'espace de frontière, avait été définitivement saturé par l'implantation de l'administration dans le territoire, par l'instauration de frontières internationales qui en entravaient la mobilité, par l'augmentation de l'occupation de l'espace et de la pression foncière. Finalement, l'extension de la crise écologique excluait la possibilité de trouver ailleurs la nouvelle zone de frontière. Quel type de mobilité pouvait alors permettre aux *Fulaabe* de répondre à cette crise, dans la mesure où elle s'inscrivait dans un contexte géopolitique inédit ? À partir des années 1970 et plus encore avec la sécheresse de 1983-84, les *Fulaabe* furent obligés d'amorcer une nouvelle forme de mobilité, pour essayer d'intégrer le système étatique mauritanien. Pour cela, ils entamèrent un processus de sédentarisation, recherchèrent la proximité des centres administratifs et des marchés, diversifièrent leurs activités économiques, envoyèrent la jeunesse à l'école ou s'engagèrent dans une migration de type nouveau vers les capitales régionales ou vers Nouakchott.

Adaptation et Retard de l'Incorporation (Années 1970)

Les sécheresses des années 1970-80 constituent, dans la mémoire historique des *Fulaabe*, une césure entre un *avant* et un *après*, puisqu'elles déterminèrent un changement inédit dans leurs pratiques spatiales et dans leurs relations avec l'État. Pourtant, la vision de la sécheresse comme moment unique et extraordinaire d'impact des *Fulaabe* avec le système étatique doit être quelque peu nuancée. Les transformations que la sécheresse stimula étaient déjà en marche depuis quelques décennies à travers le passage d'une mobilité semi-nomade à la semi-sédentarité, l'intégration de certaines activités agricoles, l'ouverture partielle au marché et à l'économie « monétarisée » (SALZMAN, 1980). Mais surtout, en admettant que le temps des sécheresses soit désormais gravé dans la mémoire comme l'époque d'un changement abrupt, il ne faut pas négliger le fait que les transformations sociales et politiques induites par la crise se sont étalées sur deux décennies au moins (1970 et 1980). Le processus de saturation de la « frontière » pour les *Fulaabe* a atteint sa conclusion non pas au début des sécheresses dans les années 1970, mais bien à la moitié des années 1980. Pendant cette période, les *Fulaabe* ont envisagé différentes solutions pour faire face aux problèmes des pénuries alimentaires, de rétrécissement de l'espace disponible, de pression étatique et de compétition avec les groupes voisins. Les *Fulaabe* ne sont pas passés de la dépendance des aléas climatiques à une incorporation marginale à l'État de façon inactive : ils ont toujours effectué des choix - et parfois des choix différents - pour essayer de s'accommoder avec, voire de « s'approprier » une histoire dont ils n'avaient pas le contrôle. Ces transformations étaient lentes, perçues par les *Fulaabe* comme des adaptations nécessaires aux changements des conditions politiques et économiques. Entre la sécheresse du début des années 1970 et celle de 1984, ils n'eurent pas la sensation que leur autonomie aurait pu être mise en discussion.

Au début des années 1970, Oumar Bâ remarquait encore que

« derniers venus, Foulbé Diêri et Foulâbé, malgré toutes les tentatives administratives de fixation, ne se font pas prier pour sauter de pâturage en pâturage » (BÂ, 1977).

De fait, la sécheresse de 1972-73, qui changea le visage du pays²⁷⁹, fut mieux supportée par les *Fulaabe* que par les autres populations rurales mauritaniennes, comme ce fut déjà le cas lors de la sécheresse des années 1940 :

« Il était en effet frappant en 1973 de voir des Maures Beïdane mendier du lait aux wurodji foulabé [parcs des animaux *fulaabe*] proches de la vallée du Karakoro, car ayant perdu toutes leurs bêtes. Pendant ce temps le lait restait très abondant dans les gros villages oulnabé et nianinkobe... » (HERVOUËT, 1975, p.255).

Le géographe J.-P. Hervouët, témoin direct de la sécheresse des années 1970 dans la Mauritanie du centre sud, a pu établir une différenciation des groupes de la région en fonction de leur capacité à supporter la crise écologique et ainsi expliquer pourquoi les *Fulaabe* ont pu trouver de meilleures réponses à la crise par rapport aux autres communautés :

- a. les groupes sédentaires de « Sarakholé » et « Toucouleurs » ont vu leurs récoltes annulées ; en outre, ils ne disposaient pas de troupeaux assez grands pour que le bétail se substitue à la production agricole, alors que les jeunes responsables de l'élevage auraient démontré une aversion à la profession de berger, attirés désormais par le mode de vie « urbain » ;
- b. les Peuls de l'Aftoût, en particulier les *Fulbe jeeri*, ont souffert de leur dépendance envers les tribus *Shrattit* et *Tajakanet* pour l'accès aux pâturages et au puits dont les ressources diminuèrent drastiquement, mais surtout pour la concession de terres auprès des oueds pour l'activité agricole. Finalement, la baisse de la production agricole des tribus *biḍân* interrompit le troc du mil contre le lait, généralement favorable aux *Fulbe* ;

²⁷⁹ La sécheresse des années 1970 marqua le début d'un exode rural massif et d'un processus dramatique d'urbanisation. À ce moment précis, le marabout Alhaaji Mamadu Bâ, « islamisateur » des *Fulaabe*, déclama à la radio mauritanienne des poèmes, dont le plus connu est le mélancolique *salamun diarul khaliyati*, « salutations aux maisons qui existaient », qui marquait les changements irrémédiables du monde rural. Nouakchott devient bientôt la ville-emblème de l'explosion urbaine dans la littérature géographique (CHOPLIN, 2006; PITTE et al., 2006). Plus largement, le processus d'urbanisation affectait l'ensemble du tissu urbain du pays. Dans le centre sud mauritanien, la ville de Kiffa a connu un développement remarquable, surtout à partir de la construction de la « route de l'espoir » en 1977 ; d'autres villes sous-régionales de moindre taille, comme Kankossa et Sélibaby, accédèrent au statut de centre urbain.

- c. pour les tribus maures de la région, la sécheresse a certainement entraîné des changements drastiques. Cependant, la faible capacité à faire face à la crise se justifiait par des transformations qui étaient déjà en cours et qui se seraient énormément accentuées avec la sécheresse : la reconversion à une économie marchande des « nobles » et une transition vers des activités agricoles des groupes serviles dans un processus partiel d'émancipation furent ensemble cause et conséquence de la crise du pastoralisme, drainant une bonne partie de la population active vers les villes ou les *adbwe* (villages sédentaires de *Harâtîn*).

Si toutes ces populations ont perdu de 70 à 90% de leur cheptel, les *Fulaabe* ont pu limiter leurs pertes à 25% (HERVOUËT, 1975). Cet essor des *Fulaabe* s'explique par deux conditions économiques privilégiées. D'une part, leurs parcours de transhumance s'étendaient sur un territoire beaucoup plus vaste, en particulier vers le Mali, ce qui multipliait les espaces potentiels de pâturage. De l'autre, la nouvelle pratique d'une agriculture dans des terrains sablonneux du nord (*seno*) permettait la diversification des activités économiques dans des milieux souvent hostiles et donc une certaine flexibilité dans la production alimentaire. Ces deux conditions économiques favorables étaient intimement liées à la condition politique des communautés villageoises *fulaabe* : profitant d'une autonomie relative dans l'exploitation de l'espace, ils jouissaient d'une certaine flexibilité dans les activités économiques.

J.-P. Hervouët (1975) a pu formuler des chiffres indicatifs des mobilités des *Fulaabe* dans les premières années des 1970 : 4% se seraient déplacé vers les villes ; 22% se seraient fixé dans le village d'hivernage ; 36% auraient migré, entreprenant des nouveaux mouvements de transhumance ; finalement, 38% n'auraient pas subi de modification majeure dans la logique d'occupation et parcours de l'espace. Ces projections indiqueraient qu'une proportion élevée de *Fulaabe* (62%) aurait entrepris un déplacement. Pourtant, si on compare ces chiffres avec les catégories de la mobilité peule énoncées plus haut, on se rend compte que seulement 4% a entrepris une mobilité inédite, à savoir le rapprochement aux villes.

Figure 1: Réaction des Fulaabe à la sécheresse de 1970 sur la base de Hervouët (1975)

Pourcentage de la population	Typologie de la réaction	Description	Perception du phénomène en fonction de la notion de <i>eggudu</i> (p. 208 et ss.)
38%	Aucune	/	« Normal »
36%	Migration	Nouvelles orbites de transhumances	« Normal »
22%	Fixation	Transformations des villages d'hivernage en villages stables	« Provisoire », mais « normal »
4%	Sédentarisation	Déplacement vers les villes	« Exceptionnel »

Pour ce qui est des migrations, les groupes qui affrontaient un nouveau déplacement sans pour autant avoir perdu le gros de leurs troupeaux s'enfoncèrent à l'est, dans les communes actuelles de Bilajmil, Hamod et Tanaha, joignant même la région du Hodh. Une petite partie franchit la frontière malienne. Le département de Kankossa devint la région de plus haute densité *fulaabe*. Ces migrations vers le nord-est des *Fulaabe* apparaissent comme exceptionnelles par rapport aux autres populations mauritaniennes. De fait, la majorité des sociétés pastorales réagit à la sécheresse par une mobilité vers le sud : du Tagant et de l'Assaba descendirent des fractions *biḍân* vers le Karakoro et le Gorgol ; des groupes de *Harâṭîn* cherchèrent de nouvelles terres dans le Guidimakha et dans la moyenne vallée du fleuve, tout comme certains *Jeerinkoobe* et *Waalwaalbe* qui se déplacèrent vers la vallée. Abdel Wedoud Ould Cheikh et d'autres chercheurs ont démontré que le glissement des occupations des terres vers le Sud depuis les années 1970 constitue la continuation ou, à la limite, l'accélération d'un processus historique qui fait de la Mauritanie « un pays qui descend » (Ould CHEIKH, 1995)²⁸⁰.

²⁸⁰ Si cette analyse explique bien une tendance générale du pays, l'exception des *Fulaabe* orientés vers le nord-est constitue un obstacle plausible à la formulation d'une généralité qui, malheureusement, est souvent mal interprétée et évoquée comme une règle « raciale » par les discours politiques, voire même

Toujours dans une perspective comparative, l'urbanisation *fulaabe* au temps des sécheresses a été plus faible par rapport aux autres populations mauritaniennes. D'une part, la préservation des liens avec les villages d'origine a été plus forte ; de l'autre, l'intégration au milieu urbain s'est avérée plus faible. La crise générale du pastoralisme *biḍân* en particulier avait provoqué une accélération des transformations que ces sociétés connaissaient déjà depuis quelques décennies :

- les *harâṭîn* s'éloignèrent, spatialement du moins, du pouvoir tribal, occupant des nouvelles terres cultivables plus au sud - où ils contribuèrent à l'augmentation de la pression foncière²⁸¹ - ou dans les villes ;
- les éleveurs *biḍân* appauvris par la perte du bétail suivirent la même dynamique, mais dans des régions, telle la moyenne vallée du Karakoro, qui leur auraient permis d'intégrer des activités agricoles sans perdre complètement les activités pastorales. Par ailleurs, ils apportèrent leur contribution à l'explosion des centres urbains, en particulier à Kiffa, et dans la capitale.

La comparaison avec d'autres groupes régionaux bien plus malheureux ne minimise pas pour autant les effets négatifs de la sécheresse des années 1970 sur les *Fulaabe*. Les données de Hervouët ne montre que la réaction immédiate des *Fulaabe* à la crise écologique. Celle-ci avait provoqué de toute façon un processus de fixation et sédentarisation qui aurait ensuite affecté l'ensemble des communautés *fulaabe*. La fixation concerna surtout les communautés installées dans des zones à potentiel agricole, la production de denrées alimentaires devenant indispensable. Elle se traduit aussi dans les formes matérielles et morphologiques de l'habitat villageois : désormais plus aucune case ne se bâtissait en paille, l'utilisation du banco devenant la preuve

par une certaine vision géo-racialiste de quelque chercheur. Preuve en est ce passage : « Le repli vers le sud des tribus nomades maures au cours du dernier demi-siècle ont fait basculer pour longtemps ces marges sahéniennes fragiles en de véritables espaces sahariens, plus que jamais peuplés par la composante maure et en voie d'urbanisation accélérée. Autrement dit, si dans son peuplement et dans son organisation spatiale, la Mauritanie est désormais très "méridionale", plus que jamais voisine des États noirs africains, sociologiquement, culturellement et politiquement, elle n'a sans doute jamais été aussi "septentrionale", c'est-à-dire arabe et saharienne » (BISSON, 2005, p.48). Pour une critique de la « racialisation de la frontière », voir SEARING, 1998.

²⁸¹ À titre d'exemple, sur une totalité actuelle de 20 villages de *Harâṭîn* dans la commune de Arr (30 villages), seulement deux villages ont été fondés avant les années 1970, alors que treizes *adabaye* fixes ont été fondés entre 1973 et 1978 (GRDR, 2000).

tangible de la volonté de s’implanter ; plus aucun village ne se créait dans la disposition « semi-nomade » des concessions en cercle, à protection du bétail abrité à l’intérieur.

À ces processus, était associée la nouvelle forme de migration vers les villes qui concerna les groupes les plus démunis – pour l’instant minoritaires - qui avaient perdu l’essentiel de leurs troupeaux et qui cherchaient un refuge contre l’insécurité économique de la brousse. Ils se replièrent vers le sud, afin de se rapprocher des centres urbains pour atteindre les centres de distribution des aides alimentaires et avoir accès à l’administration et aux marchés. Alors que de rares individus se présentaient à Kiffa, quelques dizaines de concessions allaient constituer des quartiers « *Fulaabe* » à Ould Yengé, Kankossa et Sélibaby aux extrémités de la concentration urbaine. La localisation des fixations urbaines aux marges des centres administratifs se justifiait non seulement par une impossibilité d’accéder aux terrains plus proches des bâtiments de l’administration et du marché, mais encore par une nécessité manifeste de faciliter une relation directe avec les villages, inaugurant une nouvelle forme de territorialisation du réseau social *fulaabe* entre les centres urbains locaux et la brousse.

En général, ce rapprochement à la ville ne fut pas un processus radical ni instantané. Il se fit non en conséquence directe de la sécheresse, mais progressivement²⁸². L’économie des *Fulaabe* restait essentiellement rurale. Encore dans les années 1970, la plupart des *Fulaabe* n’avait pas rompu ses relations avec le monde villageois, ni ses activités dans le monde rural.

La Fin de la « Résistance » (1984)

La sécheresse de 1983-84 constitua un moment dramatique pour les *Fulaabe*. Devant la portée de la crise et la réduction des possibilités de mouvement, leurs capacités d’adaptation s’épuisèrent. Anne Join-Lambert a été témoin en 1985 de la famine – *hege* – dont les *Fulaabe* souffrirent. Ainsi décrivait-elle la crise dans le village de Tummbu :

« *hege* (la famine) a frappé, mais aussi une étrange épidémie qui reste énigmatique. La situation de l’élevage est catastrophique, les vaches laitières sont décimées, les Peuls n’ont plus de lait. Le *burgal* (fouet à lait) et le *nyenyude* (cuiller de courge servant à la

²⁸² Le quartier *fulaabe* de Ould Yengé par exemple s’est constitué à la fin des années 1970.

femme peule à vendre son lait) restent fichés dans le toit de chaume au dessus du *kaggu* (console en osier supportant le matériel pastoral) sur lequel reposent des *lalorde* (calebasses à lait) toutes poussiéreuses » (JOIN-LAMBERT, 1985, p.24).

Le récit se poursuit sur la honte éprouvée par les villageois à l'arrivée des *Wambaabe*, de ces griots qui auraient apporté à tous les *Fulaabe* la nouvelle qu'ils étaient des malheureux : *ndee hitaande Fulbe ene tampi !*, auraient-ils dit, « cette année les Peuls sont bien fatigués ! » (JOIN-LAMBERT, 1985, p.25).

C'est à ce moment que s'épuise le mouvement (*eggudu*) dans le *ladde*, obligeant les *Fulaabe* à faire face à la catastrophe. Join-Lambert nous délivre encore des passages très significatifs sur cette question. Elle narre cette incapacité nouvelle des éleveurs à comprendre les causes des maux qui les affligent, en particulier une épidémie inédite qui touche le bétail aimé. Le *silatigi* et le *ceerno* (sorcier et marabout) du village ne sont plus en mesure d'apporter une réponse : la sorcellerie, voire la religion, ne suffisent plus à expliquer le drame. Les dégâts ne peuvent pas venir d'une querelle sorcière entre deux individus de la communauté. Les *Fulaabe* prennent conscience, peut-être pour la première fois, que la crise les dépasse. Ils disent : « c'est toute l'Afrique qui est touché ». Il n'y a plus de solution « traditionnelle », il n'y a plus de fuite, il n'y a plus de *ladde* :

« Les Peuls disent : *waawi caaru ko dogu* (ce qui annihile la peste bovine, c'est la fuite) ; et cette fois-ci, les Peuls ne fuient pas » (JOIN-LAMBERT, 1985, p.51).

Pour la première fois, une sécheresse n'a pas entraîné de nouveaux déplacements de villages à l'intérieur de l'espace rural. L'époque de la brousse apparaissait ainsi révolue et les nouveaux types de migration devaient se mettre en place : une migration vers d'autres pays et le rapprochement aux villes. Pour ce qui est de la migration internationale, elle était entreprise par un nombre réduit de *Fulaabe*. Les migrants partaient à pied, reprenant le premier bout de l'ancienne voie terrestre qui avait conduit une première élite islamisée dans le Moyen-Orient à partir des années 1950. La destination privilégiée était représentée par la Libye « kaddhafienne », à ce moment-là en effervescence économique. Dans ce pays, une partie des migrants *fulaabe* ouvrait des petits commerces, alors que d'autres s'offraient comme main-d'œuvre dans les chantiers pharaoniques qui commençaient :

« c'était le gouvernement libyen qui décidait où nous envoyer. Moi, j'ai été envoyé au sud, dans le désert. Là, on était exploités et le salaire n'était pas bon. On est rentrés sans argent. D'autres sont devenus riches, mais parce qu'ils ont eu la chance de rester sur la côte » (P.B., *Ould Yengé, octobre 2006*).

L'émigration à l'étranger n'était qu'une solution à la fois provisoire et minoritaire. Pour la plupart des *Fulaabe*, la seule destination possible était la ville. La nouvelle sécheresse sahélienne des années 1980 entraîna un approfondissement de la relation entre villes et villages qui s'était construite la décennie précédente. En étudiant la ville de Kankossa, le *pulaajo* Abubakry Wassa Bâ résume une sensation partagée par tous les *Fulaabe* interviewés : « 1984 est le moment solennel de cette urbanisation » (BÂ, 1993a, p.30).

L'exode villageois fut massif et entraîna deux types d'urbanisation. En premier lieu, certains s'installèrent de façon définitive à Nouakchott, ville qui s'avérait être de surcroît la capitale de leur État. La majorité de ces nouveaux *Fulaabe* nouakchottois s'installa alors dans le quartier plus ancien du *ksar*, noyau fondateur de la ville habité en ce temps par toute population mauritanienne. Leur installation au *ksar* n'était que provisoire : comme nous verrons, les événements de 1989 les obligèrent à s'installer dans d'autres quartiers de la ville. Cependant, la plupart des *Fulaabe* ne choisit pas Nouakchott. Leurs lieux de prédilection étaient les villes intermédiaires entre la capitale et la brousse, comme Kankossa, Sélibaby et Kiffa, qui permettaient de garder un contact étroit avec les villages. Cela explique pourquoi peu de villages furent en réalité complètement abandonnés²⁸³.

Lorsque les *Fulaabe* se rapprochèrent des villes, la Mauritanie avait déjà connu depuis une décennie un processus d'urbanisation et ce y compris dans les régions rurales. La sédentarisation de la plupart des populations du centre sud mauritanien avait accentué la pression foncière. Mais surtout, les sécheresses des années 1970 et 1980 marquèrent l'investissement de l'intérieur du pays par les actions de l'État et par l'élite politico-commerciale qui s'était désormais consolidée.

²⁸³ La question sera traitée dans la sous-partie suivante, ayant des implications profondes dans les dynamiques de parenté entre urbain et rural.

5.2 Nouveaux imaginaires d'État et l'incorporation marginale

L'Aide d'État dans la Brousse

Les effets tragiques de la sécheresse en Mauritanie ont révélé l'incapacité d'un État en formation à répondre aux crises qui ont mis en péril la vie de ses sujets. Pourtant, l'inefficacité de l'aide de l'État à garantir la sécurité alimentaire au temps de la famine sahélienne ne doit pas suggérer l'idée d'un désengagement de l'administration. Bien au contraire, l'organisation de la livraison de l'aide au début des années 1970 constitue le moment clef de l'engagement de l'État en brousse. Selon M. Villasante (1998),

« le système d'aide alimentaire mis en place par le gouvernement pour venir en aide des populations sinistrées a permis, pour la première fois en Mauritanie, de rapprocher véritablement l'administration du 'peuple mauritanien' » (VILLASANTE-de BEAUVAIS, 1998a, p.152).

La plupart des *Fulaabe* peuvent être mentionnés à juste titre parmi ces « populations sinistrées » atteintes pour la première fois par une action de l'administration à l'occasion des opérations de livraison d'aide alimentaire. Cette opération humanitaire de l'État a d'abord eu un effet indirect, attirant les plus démunis vers les petits centres de distribution alimentaire. L'impact le plus important fut enregistré plutôt à propos de la relation directe que ces communautés villageoises entretenaient avec l'administration. Jusqu'alors une telle relation se limitait à une sphère administrative locale de nature fiscale.

Avec le relatif rapprochement physique aux centres administratifs et l'investissement de l'État dans l'aide alimentaire en brousse, une relation inédite se préparait. L'administration locale issue de la « notabilité traditionnelle » transforma sa fonction de percepteur fiscal en gestionnaire de l'aide en provenance de Nouakchott. L'impôt sur le bétail fut suspendu pendant cinq ans à partir de 1970 et ensuite prorogé pour alléger la pression économique sur les sinistrés. Les « notabilités administratives » assumèrent la fonction de distributeurs finaux dans la chaîne de livraison de l'aide.

À côté des notables locaux, de nouvelles figures administratives furent introduites. L'engrenage d'aide investissait les représentants de l'État en brousse, à savoir les préfets, de nouveaux pouvoirs dans la situation d'urgence. Mais surtout, la maille administrative fut articulée plus encore par l'introduction d'une nouvelle figure institutionnelle de proximité villageoise. Cette figure devait s'occuper exclusivement, dans une forme parallèle ou imbriquée avec les notabilités locales, de la dernière étape de livraison de l'aide aux populations ; elle constitua pourtant la première forme de charge administrative de proximité, fondant les bases de ce qui deviendra le « maire » avec l'introduction des Communes à la fin des années 1980.

La campagne d'aide alimentaire fut désastreuse. Certes, des tonnes de riz ou de sorgho, envoyées en Mauritanie par une aide internationale massive, furent délivrées aux populations sinistrées, contribuant à limiter la pénurie alimentaire. Mais la plupart des cargaisons furent détournées par les administrateurs locaux vers des communautés de préférence ou vers les marchés, ce qui obligea le gouvernement à attribuer à l'armée la tâche du transport des vivres depuis la capitale vers la brousse, sans pour autant réussir à arrêter les détournements. Avec la distribution de vivres s'accélérait la dynamique d'imbrication entre la politique nationale et la notabilité locale, l'administration étatique et le clientélisme « tribal », avec une place incontournable occupée désormais par les commerçants.

De l'Extranéité à la Marginalité

Il s'avère particulièrement difficile d'analyser la relation des *Fulaabe* avec cet État qui se mettait en place en brousse. Les données dont on dispose suggèrent des réponses fort différentes, parcourant un large éventail de possibilités qui va d'une forte extranéité envers l'État à une prise de conscience politique. Cette diversité s'explique par la variété des formes de relation politique avec l'État dont les différents individus *fulaabe* faisaient l'expérience.

Parmi les éléments s'orientant vers l' « extranéité », on retrouve une certaine continuité avec les représentations de l'État du passé. Aujourd'hui, les années marquées par la sécheresse et l'intégration au système étatique sont surtout évoquées comme le moment d'une crise dont les causes sont à chercher dans le domaine de l'inconnu et de l'incontrôlable : un hasard naturel dont le côté casuel n'est ramenée à une causalité

logique qu'à travers l'imaginaire sorcier. L'État ne semble pas avoir de place dans cette représentation explicative de la crise. Les effets tangibles de l'investissement étatique en brousse, à savoir l'aide alimentaire, ne sont pas interprétés comme un produit de l'État. L'histoire apparaît encore comme une affaire à régler entre une communauté rurale et un environnement extérieur instable. L'aide délivrée constituerait donc un simple soutien « tombé du ciel » ou plus simplement « venu d'ailleurs ». La crise écologique et ce qu'on a consommé pour y survivre constituent encore l'emblème de la période historique, plutôt que toute relation avec l'État : comme l'expression *hitaande maro* (« année du riz ») désigne la sécheresse de 1914, le terme *semboul* (« semoule ») indique la période de la sécheresse des années 1970 et *hamere* (le « mil rouge » en *hassâniyya*) la crise des années 1980. Cette démarcation temporelle révèle l'importance que « ce que l'on se met dans le ventre » recouvre dans la mémoire historique, plus que tout autre événement de portée politique.

Pourtant, plusieurs éléments suggèrent déjà l'acquisition d'une conscience politique, d'une formulation de critiques envers l'administration dans l'explication des événements. En 1973, J.P. Hervouët remarquait

« un certain sentiment de délaissement et de frustration chez certaines populations, comme chez de nombreux Foulabé du Karakoro qui se sentent néanmoins partie prenante de l'état Mauritanien » (HERVOUËT, 1975, p.98).

Le « sentiment d'appartenance » à l'état mauritanien semblait tout à fait inédit et apparaît plutôt comme une déduction implicite de l'analyste sur le terrain, mais laisse entrevoir le début d'une critique de l'action de l'État. Les choix de l'administration commençaient à avoir un impact direct sur les espaces de vie des *Fulaabe*. Ils étaient affectés en particulier par les nouvelles installations qui se construisaient avec le consentement, sinon la direction, des autorités. À Tektake par exemple, où une communauté *fulaabe* avait toujours joui de l'accord de l'administration pour l'exploitation de la zone, une nouvelle implantation de tribus maures fut autorisée par le préfet en 1973. Les *Fulaabe* furent obligés de partager les ressources, mais surtout d'accepter l'accaparement par les nouveaux venus de la représentativité locale au sein de l'administration.

Dans ces cas, certains *Fulaabe* considéraient que l'action de l'administration opérait une discrimination envers leur communauté puisqu'elle ne disposait d'aucun

représentant au sein du fonctionnariat local ou national, contrairement aux communautés maures de la région. La perception d'abandon impliquait déjà une attente d'assistance trahie par la « préférence » des autorités pour d'autres communautés. Si le *laamu safaalbe* (le pouvoir maure) était apparu avec l'indépendance du pays comme une simple continuité du *laamu tubakooŋe* (pouvoir français), où la correspondance entre l'entité politique et communautaire ne posait pas de problème, à partir des années 1970, cet imaginaire devait subir un glissement lent mais significatif. La corrélation entre *laamu* et *safaalbe* devenait problématique puisqu'elle semblait impliquer une forme de discrimination. Ce changement était le résultat des transformations parallèles du pays d'une part et du milieu local de l'autre. La sécheresse et l'avancée de l'État en brousse - en intimité avec les notabilités locales, administratives et commerciales essentiellement maures - avaient saturé l'espace de frontière *Fulaaŋbe*. Face à la perte d'autonomie, l'intégration à l'État apparaissait comme la seule solution possible.

Incorporations différées et Notabilités Fulaaŋbe

La contradiction entre un imaginaire de l'État comme extérieur d'une part et une prise de conscience politique de l'autre s'explique par la partialité de l'incorporation des *Fulaaŋbe* à l'État. Au moment de la saturation de cet espace de frontière, les *Fulaaŋbe* se virent obligés d'intégrer un État qui avait déjà développé sa trajectoire d'implantation sur le territoire à travers l'*imbrication* entre les appareils administratifs et les notabilités locales d'autres communautés. Cette incorporation « différée » avait produit des formes différentes d'intégration au système étatique parmi les *Fulaaŋbe*. La prise de conscience politique était de fait apanage de la petite élite qui avait eu l'occasion d'accéder à l'école ou de recouvrir un rôle de médiation administrative – ou de représentant communautaire – auprès du régime colonial ou de l'État indépendant, ou bien d'intégrer le réseau commercial en s'approchant de la ville.

Depuis les années 1950, les *Fulaaŋbe* avaient accédé à l'enseignement coranique qui, grâce à l'esprit « civilisateur » de la *falahiyya* d'Alhaaji Mamadu Bâ, était associé à un enseignement « moderne ». L'instruction *falahiyya* n'avait pas ouvert les portes de l'administration aux élèves des écoles villageoises : d'une part, ces institutions n'étaient

pas reconnues officiellement par l'État ; de l'autre, l'intégration du fonctionnariat ne constituait pas le mobile de la participation des élèves²⁸⁴.

À partir des années des sécheresses, une certaine volonté d'accès à l'école se manifesta. En 1970, la première école publique en milieu *fulaabe* est ouverte à Kewalla²⁸⁵. Elle aurait été fondée par volonté de son chef de village, Gille Sawri Bâ, l'un des notables les plus actifs politiquement. Un de ses « parents » explique ainsi sa volonté :

« Le *jom wuro* [chef de village] était riche. Il avait beaucoup de vaches. Il s'est dit qu'il fallait un *changement* pour les *nouvelles générations*. L'école devait être ouverte à tout le monde. On voulait *imiter les autres tribus* de la zone » (*Pathé Bâ, Sélibaby, Octobre 2006*).

Le cas de Kewalla exprime une volonté inédite d'accéder à l'école afin de rattraper un retard accumulé par rapport aux communautés voisines. Pour l'instant, il s'agissait d'une intégration au système éducatif pour les fils des notabilités *fulaabe*. La fondation des écoles était liée au rôle historique occupé par ces « novateurs » : chefs de village, détenteurs d'une grande richesse en bétail, médiateurs et représentants administratifs de la communauté.

À partir de Kewalla, l'instruction publique ne se diffusa en milieu *fulaabe* qu'à partir des années 1980, lorsque les contacts avec les écoles se firent plus probables grâce au rapprochement des communautés aux centres urbains et le développement du réseau scolaire en brousse. C'est à partir de la génération en âge scolaire à cheval sur les années 1980, qu'une bonne partie des *Fulaabe* a pu accéder à l'école primaire.

Nous ne sommes pas en mesure de donner des statistiques sur les taux de scolarisation à cette époque. Mais les observations qualitatives suggèrent que, en ce qui concerne les communautés restées dans les villages, la majorité des jeunes étaient exclus de la scolarisation. Cependant, pour ce qui est des jeunes en âge scolaire solidement installés en ville, la plupart ont fréquenté l'école. L'orientation de la

²⁸⁴ Une exception remarquable à ce désintérêt est représentée par la minorité *fulaabe* qui suivit le maître coranique en Orient, dans les mahadras égyptiennes, mais leur éloignement n'aura d'impact sur leurs parents villageois du centre sud mauritanien qu'à partir des années 1970.

²⁸⁵ La ville de Kankossa, au centre du milieu *fulaabe* disposait déjà d'une école, mais aucun *pulaajo* n'y avait accès.

mobilité villageoise-urbaine vers Kiffa et, à moindre mesure, vers Sélibaby permit à certains de suivre une éducation secondaire.

Au début des années 1980, la majorité des jeunes scolarisés *fulaabe* suivaient des cours en langue française, mais en 1985 l'arabisation de l'enseignement obligea une réorientation des études. L'arabisation de l'enseignement constituait l'application de la quatrième réforme de l'enseignement (1979)²⁸⁶. Dans une perspective d'émancipation culturelle envers l'ancien pouvoir colonial, la réforme devait promouvoir toutes les *langues nationales* (arabe – et non le *hassâniyya* -, wolof, *pulaar* et soninké), mais en donnant une place préférentielle à la langue arabe en tant que « langue unitaire » du pays. La réforme invitait à une application différée de l'arabisation en fonction des différents espaces ethniques du pays, selon une « rationalité ethnique » semblable à celle de l'école coloniale (l'arabe aux Maures et le Français aux Soudanais), en préparation d'une transition totale vers l'enseignement en langue arabe²⁸⁷.

Le milieu des *Fulaabe* relevait, selon les administrateurs, d'un espace *hassanophone* et donc sujet à l'arabisation de l'enseignement depuis déjà 1985. Les *Fulaabe* « francisant » qui désiraient continuer leurs études dans cette langue se déplacèrent à Bogué, où un retard dans l'introduction de l'arabe était permis au prétexte de la « soudanité » des populations de la région. L'alternative consistait à intégrer la seule classe bilingue de Kiffa, située dans une zone éloignée du quartier *fulaabe*, possédant peu de places disponibles par rapport à la demande. La plupart n'eut d'autre choix que d'intégrer les écoles soumises à l'arabisation de l'enseignement, en principe prévu juridiquement pour les seules populations maures.

L'intégration des filières arabes ne fut pas accueillie par les *Fulaabe* comme une atteinte à leur éventuelle « intégrité culturelle ». L'arabe constituait d'ailleurs la langue sacrée du Coran et la langue de préférence de l'enseignement *falahiyya*. La langue française ne constituait pas une « préférence », étant plus encore étrangère à l'univers culturel *fulaabe* que l'arabe, mais elle apparaissait cependant comme la langue

²⁸⁶ Sur la question, voir chapitre II.

²⁸⁷ « Les enfants maures ont l'obligation de choisir au premier degré la "filière arabe" pratiquement entièrement arabisée puisque le français y occupe une portion congrue : il n'occupe par ex. dans le primaire que 5 heures sur 30 par semaine et ce uniquement de la 3e à la 6e année. Les enfants négro-mauritaniens, pour leur part ont le choix entre cette filière arabe et une autre dite "bilingue" où, après une première année totalement arabisée, ils pouvaient suivre, sur la demande expresse de leur parents, un enseignement en français de la 2e à la 6e année à raison de 25 heures par semaine sur 30 heures, les 5 heures restantes étant consacrées à l'arabe » (QUEFFÉLEC et Ould ZEIN).

véhiculaire pour l'intégration à l'administration²⁸⁸. Si l'arabe était devenu la langue administrative, les *Fulaabe* l'auraient emprunté dans un espoir d'ascension sociale. Si l'affiliation à l'éducation arabe ne posait pas problème aux yeux des *Fulaabe*, elle démontrait quand même la « raison ethnologique » de l'administration - transposée du colonial au postcolonial – et son absurdité.

Outre l'intégration à l'école, l'incorporation au réseau urbain devait provoquer un changement dans les perspectives économiques. Dans les villages *fulaabe* du nord-est du Guidimakha on reprend souvent, une conversation qui se déroula dans les années 1970 entre Samba Ngouma Bari, fondateur « mythique » du village de Tektake, et son fils Bayo :

« Bayo était l'oncle de ma mère. Il était un personnage particulier. Il n'était pas très riche vu ses vêtements, mais il avait accumulé une grande richesse avec de grandes capacités. Quand son père (Samba Ngouma Bari) lui a fait remarquer que les autres *aynaabe* (éleveurs) les avaient dépassés en possession de bétail, il a répondu de ne pas se préoccuper de cela parce que, à leur vrai bétail, il fallait ajouter le bétail imaginaire : toutes les maisons qu'il avait pu construire en ville » (*Mamoudou Gedda Bâ, Lahraj, mars 2006*).

Ce récit ressemble beaucoup à un dialogue entre un père et un fils représentant deux générations différentes dans la conception de la richesse et du prestige. D'une part, un père fondateur d'un village conquis aux lions, qui a basé sa vie sur l'activité pastorale et qui interprète son prestige en fonction de la taille de son bétail. De l'autre, un fils parmi les premiers à saisir les possibilités offertes par les changements en cours, transformant le bétail d'un capital pastoral en un capital financier dans des espaces urbains régis par le régime foncier. Une histoire très similaire, mais avec une issue opposée, est racontée par A. Join-Ambert (1985) :

« *Pullo alaa hakille !* (le Peul n'a pas d'esprit !) me dira souvent Ndamndi (suite à la perte du bétail en 1985). Son beau-frère, Kaaliidu, lui avait conseillé en 1982 de vendre des bœufs et de faire construire une maison à Nouakchott pour la louer. À cette époque Ndamndi était véritablement un *jarga* (homme riche en bétail), car il possédait

²⁸⁸ La question est différente pour d'autres populations « négro-mauritaniennes », traditionnellement instruites en langue française depuis la colonisation de la vallée du fleuve Sénégal.

plus de trois *cabbi* (trois bâtons), c'est-à-dire approximativement trois cents têtes ; aujourd'hui il lui en reste à peine une quarantaine. Ndamndi s'est contenté de « regarder son bétail » comme il le dit lui-même et il est ruiné » (JOIN-LAMBERT, 1985, p.54).

Ndamndi a perdu bonne partie de son troupeau. Kaaliidu est parti en France où il est devenu un marabout renommé : deux façons différentes de réagir à la crise. Ces petits exemples d'intégration ou transformation dans le contexte d'une Mauritanie en effervescence ne constituent pas des succès, puisqu'ils se développaient dans un cadre de construction d'une marginalité *fulaabe* au sein de l'État. Pourtant, ils étaient le signe d'un changement pressant que ces communautés traversaient, du moins pour ce qui est des groupes les plus reliés à la mobilité urbaine.

CHAPITRE 6

LE LEÑOL EN MOUVEMENT : CONTINUITÉ ET RUPTURE DU LIGNAGE DANS LA MOBILITÉ

Les changements intervenus dans l'activité économique et l'articulation de la mobilité *Fulaabe* ne pouvaient pas ne pas avoir un impact remarquable sur la parenté, sachant que la famille et les généalogies revêtent une prégnance capitale dans les relations sociales et politiques de ces communautés.

Dans les chapitres qui précèdent nous n'avons abordé la question de « l'organisation sociale » et de la parenté que de façon résiduelle, lorsque nous évoquions les questions politiques et la trajectoire historique des *Fulaabe*. À ce moment-là, il s'agissait de confronter l'organisation sociale (lignages) et politique (chefferie) des *Fulaabe* avec les catégories classiques de l'anthropologie politique (sociétés « acéphales » ou « interstitielles ») où parenté et politique sont en relation étroite. Cependant, une définition des rapports de parenté pour une époque aujourd'hui révolue aurait inévitablement abouti à une description fonctionnaliste de la société, conférant ainsi aux *Fulaabe* l'image d'une société perpétuellement stable²⁸⁹. La proximité dans le temps des changements des logiques matrimoniales et des relations familiales qui suivirent les transformations des années des sécheresses nous permet maintenant d'analyser plus en profondeur ces éléments.

La réflexion anthropologique a désormais déconstruit tout le bagage théorique de l'analyse fonctionnaliste de la parenté (CARSTEN, 2000). Dans la terminologie de la discipline, la répétition a été substituée par le changement, la structure par la dynamique, les règles par les actions, les contraintes par les choix, la forme par les substances (sang, sperme, chair). Cette perspective de recherche s'est affirmée dans les études de la parenté surtout à partir des travaux de David Schneider et de son approche symbolique (SCHNEIDER, 1984). Opposé aux visions *finalistes* et *prescriptives* attribuées à Claude Lévi-Strauss et à Rodney Needham (NEEDHAM, 1962; LÉVI-STRAUSS, 1967), D. Schneider a essayé de réintroduire l'idée de « choix individuel »,

²⁸⁹ En réalité, la réflexion historique nous avait déjà conduit à déceler la nature dynamique de la société en effectuant l'analyse du fractionnement lignager.

c'est-à-dire ce que la théorie structuraliste de l'alliance avait critiqué de la théorie classique de la filiation de Radcliffe-Brown (RADCLIFFE-BROWN et DARYLL FORDE, 1950).

Dans les pages qui suivent, nous essayerons de faire nôtre cette perspective de Schneider dans la mesure où elle est cohérente avec une approche générale qui souhaite réintégrer le choix individuel, ou mieux l'*agency*, dans l'interprétation de ce qui est humain²⁹⁰. Pour autant, nous essayerons de ne pas négliger les aspects et les tendances de la stabilité, laissant la place à une parenté qui, bien que non plus structurante, est du moins signifiante. L'idée d'une indépendance individuelle dans les choix matrimoniaux déconstruit la théorie d'un échange *prescriptif* – ce sont les individus qui se marient et non les sociétés – mais elle ne peut pas nier l'existence d'une *préférence* liée à l'imposition du social. La parenté est de fait l'un des champs du social où se manifestent bien les relations politiques, là où les actions individuelles et les impositions du social se rencontrent. La parenté nous apparaît donc comme un enjeu éminemment politique pour le règlement des relations entre les groupes et les individus et pour le contrôle de la reproduction, qui se manifestent à travers le conflit entre des différentes volontés individuelles, générationnelles, communautaires et sexuelles, et une dialectique entre norme et choix individuels.

L'anthropologie peut désormais affirmer qu'il n'y a pas de règles dans les dynamiques de parenté (PIASERE et SOLINAS, 1998), mais elle ne se retrouve pas en accord avec la plupart des *Fulaabe* sur ce point. De fait, ceux-ci se considèrent comme un groupe généalogiquement uni, fragmenté en segments lignagers « cousins » et qui se reproduirait de la même façon depuis les origines. Comme nous le verrons, cette idée représente bien plus qu'une simple « fiction » du domaine exclusif de l'imaginaire, ayant un impact direct sur les pratiques matrimoniales, sans pour autant se matérialiser dans une unité de parenté réelle marquée par la stabilité immuable de ses formes et de ses règles. Afin de saisir le double aspect des dynamiques de parenté, entre l'aspect normatif des règles et l'aspect dynamique des changements, nous aborderons la question en deux phases.

Dans la première, nous analyserons l'« idéologie lignagère » partagée par la plupart des *Fulaabe* sur leur unité généalogique. Cette idéologie sera analysée dans ses effets

²⁹⁰ Nous essayerons pourtant d'en éviter les penchants culturalistes que certains auteurs lui ont attribué (FEINBERG et OTTENHEIMER, 2001).

pratiques sur les choix matrimoniaux, qui semblent donner une forte stabilité à l'unité du groupe. Dans un deuxième moment, nous analyserons les variations, les flexibilités et les divergences qui se produisent à l'intérieur du système de parenté tel qu'énoncé de façon normative. Cette analyse sera faite dans une perspective historique qui devrait nous permettre de saisir les changements opérés pendant les années de sécheresse sur le plan des relations de parenté. En définitive, la progression de notre réflexion devra nous permettre d'affronter, de façon critique, différents sujets d'analyse anthropologique de la parenté qui se sont succédés : l'unité et la segmentation lignagère, l'alliance matrimoniale et le symbolisme de la parenté.

Cette répartition de l'analyse ne se base sur aucune perspective préconçue d'opposition entre un passé « froid » et un présent « chaud », pour utiliser des catégories d'impression lévi-straussienne. Il s'agira plutôt d'apprécier les changements qui peuvent être intervenus dans la société par rapport à l'idée de stabilité généalogique évoquée par les *Fulaabe* eux-mêmes comme leur « condition normale » avant l'arrivée de la « modernité », tout en laissant la place aux continuités du *langage* (EVANS-PRITCHARD, 1951a;) ou de l'*habitus* (BOURDIEU, 1972) de la parenté.

En abordant les changements des années 1970-80, nous entrons dans une contemporanéité historique avec les acteurs de cette histoire : une bonne partie de nos interlocuteurs ont été acteurs et témoins de ces changements. Cela devrait nous permettre de saisir les logiques sociales et politiques qui ont sous-tendu l'orientation particulière des dynamiques matrimoniales, résidentielles et lignagères, qui ont fait suite aux transformations imposées par les sécheresses. Les pratiques matrimoniales et le sens de la parenté ont partiellement changé dans ce nouveau contexte et selon des sollicitations inédites, faisant de cette époque un moment exceptionnel dans la trajectoire *fulaabe*.

L'étude de la parenté à un moment de changement suppose que nous connaissions ce qui existait auparavant. Pourtant, toute élaboration d'une ethnographie sur une société du passé n'est pas possible, dans la mesure où il est difficile d'en deviner l'organisation de parenté sans formuler des généralités et donc établir des visions essentialistes sur le groupe. La critique que l'anthropologie constructiviste a apportée au fonctionnalisme nous empêche de formuler un essentialisme anti-historique sur « ce qu'il y avait avant » ces changements. Pourtant, nous pouvons toujours nous baser sur les récits de nos interlocuteurs pour construire une idée de ce qu'il y avait avant, ne serait-ce que pour une raison assez banale : ce sont ces mêmes interlocuteurs

d'aujourd'hui qui affirment que dans les années 1970 les « choses » ont connu des changements profonds qui peuvent être saisis alors à travers les récits des protagonistes directs. Du moins, les idées que les *Fulaabe* expriment sur leur passé, quoique loin de révéler une vérité absolue, nous disent beaucoup quant à la façon dont les *Fulaabe* ont vécu la période de changements et interprètent les relations de parenté de nos jours.

Pour cela, pour la première fois depuis le début de notre réflexion, la progression chronologique peut nous permettre parfois de passer du temps historique au temps ethnographique, de l'enquête diachronique à l'analyse synchronique. Cet exercice s'avère indispensable pour la description du champ de la parenté. L'approche diachronique spécifique à la contemporanéité devrait nous permettre de saisir les significations symboliques et pratiques des rituels, des discours et des relations de parenté, tout en soulignant les éléments qui - selon l'avis des mêmes protagonistes - constituent à la fois des continuités et des ruptures par rapport à ce qui se passait « avant ». Cette tentative devrait ainsi limiter le risque d'une généralisation des pratiques matrimoniales et des significations de l'ordre de la parenté.

Dans cette réflexion, nous tenterons d'éviter l'écueil d'une description trop approfondie des liens de parenté, laquelle n'est pas au centre de notre propos ici. Nous nous contenterons d'en saisir les dynamiques fondamentales et les caractéristiques les plus significatives pour la compréhension des dynamiques sociopolitiques qui seront analysées dans les chapitres suivants²⁹¹.

²⁹¹ Pour l'analyse approfondie des terminologies et des relations de parenté, nous renvoyons le lecteur à l'ouvrage de M. Dupire (1970).

6.1 *Fulaabe ko kine gacculi* : « les *Fulaabe* sont comme un réseau de filets »

Les *Fulaabe* se reconnaissent généralement en tant que *Fulbe*, au sens « ethnique », en fonction d'une origine mythologique ou culturelle commune aux autres groupes Peuls. Pour autant, les *Fulaabe* n'entretiennent avec ces derniers aucune relation de parenté directe. L'affiliation à l'« ethnique peule » ne constitue pas le critère fondamental pour la définition et la revendication de l'identité sociale, qui est définie plutôt par des relations de parenté (filiation et alliance matrimoniale).

Les *Fulaabe* se considèrent une unité lignagère, fragmentée en segments « cousins », mais unie par une ascendance partagée et par des alliances matrimoniales endogamiques. Avec leur ethnonyme, ils indiquent le groupe de descendance maximale à l'intérieur duquel ses membres se reconnaissent comme partie intégrante d'une unité sociale indépendante ; cette unité serait définie par un lien de parenté qui se reproduit en fonction de l'endogamie du groupe. L'unité de ce groupe maximal se subdivise en fractions entre lesquelles s'articule une relation de parenté à travers l'échange matrimonial de femmes. Le terme « *Fulaabe* » définit l'appartenance sociale prioritaire de l'individu puisqu'il détermine le segment maximal du réseau de parenté.

Le « Leñol » : une Terminologie émique du Lignage

Cette brève description révèle une profonde similitude avec la plupart des populations de *Fulbe* nomades. Les sociétés *Fulbe* sont considérées, par la tradition ethnographique, comme des sociétés lignagères. La notion de « lignage » a été introduite dans le langage anthropologique par Evans-Pritchard, apparemment suite à un conseil de Radcliffe-Brown, à propos des Nuer et des « sociétés acéphales » (EVANS-PRITCHARD et al., 1940). Avec ce terme, on a voulu catégoriser

« un groupe de descendance unilinéaire dont les membres sont en mesure de tracer en ligne maternelle (matrilignage) ou paternelle (patrilignage) leur lien de parenté avec l'aïeule ou l'aïeul fondateur » (FABIETTI et REMOTTI, 1997).

Ces typologies de l'anthropologie fonctionnaliste ne peuvent que constituer des « idéaltypes » à confronter avec la réalité. Les *Fulaabe* pourraient ainsi être classés parmi les sociétés lignagères pour deux caractéristiques : la dynamique de subdivision en fractions agnatiques et la reconnaissance d'une unité généalogique en fonction d'une même ascendance avec un aïeul fondateur. Pourtant, tous les *Fulaabe* se reconnaissent en tant que « parents » sans pour autant être en mesure de retracer la descendance d'un aïeul commun. Cet aïeul est plutôt présent dans les récits mythiques de l'ethnogenèse qui l'identifie avec le nom de Ylo Yallaɗi. Le partage d'un unique ascendant fondateur mythique suggérerait l'appartenance à la typologie de « clan » de Radcliffe-Brown et Forde (RADCLIFFE-BROWN et DARYLL FORDE, 1950), qui le définit en tant que groupe dont le lien avec l'aïeul commun ne peut pas être reconstitué par les membres du groupe, surtout lorsque l'aïeul est un personnage mythique. Cela semblerait effectivement le cas des *Fulaabe*. Les récits attribuent à Ylo le rôle mythique d'ancêtre apical non tant en fonction d'une continuité généalogique entre lui et les *Fulaabe* d'aujourd'hui, mais plutôt en tant que figure mythique de référence qui résumerait toutes les caractéristiques positives de la « fulanéité pastorale », dans une mythologie des origines généalogiques qui confond *Fulaabe* et *Fulbe*.

L'impossibilité de classer l'organisation sociale *fulaabe* dans les typologies de l'anthropologie fonctionnaliste était prévisible à cause de leur utilisation de critères « éthiques » et objectivants. Ce dialogue avec ces catégories « classiques » s'avère pourtant fécond si on les utilise en tant qu'instrument d'interprétation et de comparaison avec les définitions « émiques » que les *Fulaabe* donnent de leur organisation sociale.

Le terme employé par les *Fulaabe* pour définir leur unité sociale est « *leñol* » (pl. *leyyi*). Ce vocable évoque implicitement l'idée d'une continuité généalogique ascendante ou descendante :

« le terme *leñol*, par sa terminaison de classe nominale (*ngol* = objets longs), évoque l'idée de ligne » (DUPIRE, 1970, p.303).

Tous les termes de cette classe nominale exprimeraient en général « des objets qui occupent l'espace en longueur, des objets qui s'étirent ». Le terme *leñol* dérive probablement du verbe *leenyo*, qui signifierait « s'étendre, se ramifier, s'élargir »

(MALIKI BONFIGLIOLI, 1988, p.48), évoquant ainsi l'image d'une ramification généalogique d'une même origine.

Cette explication étymologique justifie en partie l'utilisation conventionnelle du terme « lignage » par la littérature ethnologique sur les Peuls²⁹² : la similitude des sens évoqués par *leñol* et « lignage » associés à une idée de « ligne » semble autoriser cette traduction. Cependant, l'emploi que les *Fulaabe* font du terme *leñol* révèle une complexité sémantique que la simple traduction conventionnelle dans le langage ethnologique ne peut pas saisir.

Dans l'utilisation courante du terme, *leñol* indique, plutôt qu'une catégorie classificatoire et typologique précise, une vague idée de subdivision. Par exemple, ce même vocable est employé pour définir les familles aux jeux de cartes. Sur le plan de la nomination et du classement des groupes humains, le caractère non-typologique du terme implique une forte plasticité dans son utilisation. Les réponses possibles à la question *hol ko leñol ma ?* (« quel est ton *leñol* ? ») sont multiples : *komi pullo*, *komi pulaajo*, *komi pulaajo mbaalo*, *komi bambaaɗo*²⁹³... *Leñol* peut ainsi être traduit par des termes typologiques différents : ethnie, tribu, lignage et même caste.

Cette question a eu des implications directes sur notre recherche : lors de nos entretiens avec interprète, nous avons remarqué que toute terminologie classificatoire employée en langue française (race, ethnie, tribu, groupe, communauté, société) était traduite avec *leñol*. Cette plasticité serait alimentée par le fait que, comme dans d'autres sociétés *fulbe*,

« dans le langage social, le *lenyol* désigne en soi tout groupe social qui se forme à partir d'une base commune : la descendance d'un même individu est appelé de manière général *lenyol* [...]. En même temps, c'est aussi l'ascendance d'un individu dans le temps, son extension dans le passé » (MALIKI BONFIGLIOLI, 1988, p.49).

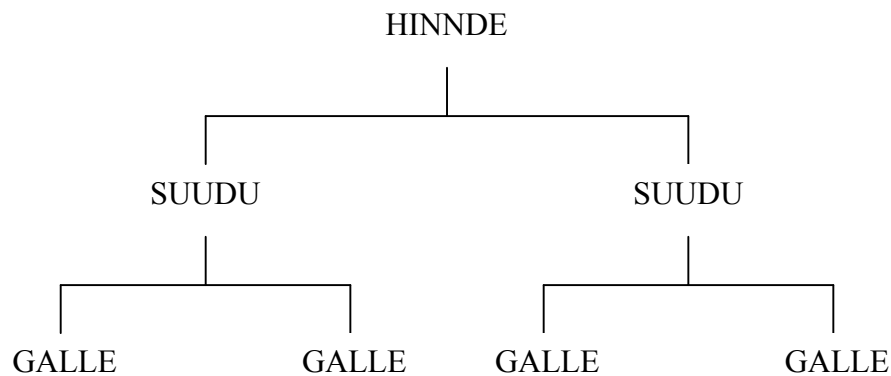
Selon cette acception, le *leñol* peut signifier toutes les niveaux inférieurs de segmentation lignagères auquel un individu répute appartenir. En cela, le langage des *Fulaabe* se différencie partiellement d'autres groupes *fulbe*, où l'on retrouve de différents termes classificatoires pour identifier les fractions lignagères (STENNING,

²⁹² En milieu *halpulaar'en* du Fuuta Tooro, le terme *leñol* a assumé une signification partiellement différente, intégrant une idée de communauté organisée spatialement, étant ces sociétés fondées sur la sédentarité et organisées politiquement sur base territoriale (LESERVOISIER, 1994a, p.59).

²⁹³ « Je suis Peul, je suis *pulaajo*, je suis *pulaajo* de la fraction des *Mbaalbe*, je suis griot... »

1959; DUPIRE, 1962, 1970; RIESMAN, 1974; MALIKI BONFIGLIOLI, 1988). Selon Yero Dooro Jallo, considéré comme l'un des plus grands intellectuels parmi les Peuls nomades, ces populations seraient toutes organisées de la même façon (DIALLO, 1994). Jallo arrive même à traduire en *pulaar* une catégorie scientifique comme « segmentation lignagère » avec l'expression *njubɓudi renndo*, qui signifie littéralement « l'organisation des collectivités ». Selon l'auteur, les sociétés peules seraient organisées schématiquement comme dans la figure qui suit.

Figure 2 : Organisation segmentaire des Peuls selon Yero Dooro Jallo (DIALLO, 1994)



En partant de la base de cette pyramide, le *galle* (« famille », pl. *galleji*) constitue le noyau familial de base, uni par la filiation commune au père, dont on hérite le nom²⁹⁴. Le terme *suudu* (pl. *cuudfi*) indique un groupe de *galleji* liés par la consanguinité²⁹⁵. Il correspond à la catégorie que nous avons classée comme « fraction » ou « segment » lignager. Finalement, le *hinnde* (pl. *kinɗe*) constitue un ensemble de *cuudfi* qui partagent le même « nom de famille » (*ji'duɗi innde*).

Ce schéma est utile à la compréhension de l'organisation segmentaire des Peuls. Les *Fuutaɗkoobe* eux-mêmes, qui ont partiellement modifié le sens de « lignage » en lui attribuant une idée de groupe territorial plutôt que de groupe de parenté, utilisent le terme *kinɗe* pour indiquer les segments du *leñol* (KANE, 2004). Pourtant, en dépit de sa terminologie en langue vernaculaire, le schéma de Jallo semble représenter des

²⁹⁴ L'organisation de la parenté coïncide souvent avec l'organisation villageoise. Le *galle* indique aussi la « concession » du village où vivent tous les foyers éventuels d'un père polygame ou toute la descendance d'un homme avant que ses enfants ou ses petits-enfants ne décident de fonder leur propre *galle*.

²⁹⁵ Le même terme est utilisé pour nommer une unité matrimoniale à l'intérieur de la concession, un *suudu* correspondant à une seule femme mariée. Dans ce cas aussi, l'organisation de la parenté et l'organisation spatiale coïncident, le *suudu* représentant tout simplement la « case », réservée à une seule femme. La femme mariée s'appelle de fait *jom suudu*, la « chef de la case ou du foyer ».

catégories objectivantes comme celles des anthropologues. Pour rester dans le contexte *fulaabe*, les pratiques et les représentations de la parenté ne partagent pas ce schéma, mis à part la catégorie de *galle*. Les *Fulaabe* ne semblent pas utiliser le terme *hinnde* ni le terme *suudu* pour indiquer les fractions et les sous-fractions, mais plutôt le terme *leñol* dans tous les cas. Dans l'emploi *fulaabe* du *pulaar*, la pluralité des termes se serait réduite au seul *leñol*, d'où sa multiplicité de sens.

La plasticité sémantique du terme *leñol* tel qu'utilisé par les *Fulaabe* n'implique pas un manque de « raison classificatoire » ou « typologique » dans les discours *fulaabe* sur l'appartenance généalogique. Les différentes réponses données à la question « quel est ton *leñol* ? » dépendent largement du contexte et de la relation entre les deux interlocuteurs²⁹⁶. Une réponse « ethnique » du type « *komi pullo* » (moi, je suis Peul) a été formulée lorsque mon interlocuteur ne me croyait pas en mesure de comprendre la subtilité des différences « lignagères » des *Fulbe*. Dès que je pouvais démontrer une certaine connaissance de ce type de classement, la réponse immédiate a toujours été « *min, komi pulaajo* » (moi, je suis *pulaajo*), comme dans le cas de conversations menées indépendamment d'un interprète. De fait, lorsque nous avons explicité notre désarroi devant la pluralité sémantique du terme et nous avons demandé expressément une définition de *leñol*, la réponse reçue a toujours été : « Le *leñol* c'est être *Fulaabe* ».

La Métaphore de la Parenté comme un Filet

Malgré sa plasticité sémantique, le *leñol* évoque indiscutablement une idée de lignage dans le sens d'une continuité généalogique et d'une logique de segmentation : il définit l'appartenance à une généalogie ascendante ou descendante, évoquant premièrement une unité de parenté. Le *leñol Fulaabe* se définit en tant qu'unité parentale. Les limites entre un *pulaajo* et autre chose sont marquées par le manque de lien généalogique entre les individus. Inversement, tout *pulaajo* est considéré comme un parent de tout autre *pulaajo*. Tous les *Fulaabe* sont convaincus de partager une même généalogie et donc des ascendances qui se croiseraient en remontant vers un

²⁹⁶ L'idée d'une revendication d'appartenance ethnique flexible en fonction de l'interlocuteur ou d'un groupe qui représente le terme de comparaison a été théorisée pour la première fois par Micheal Moerman (1965).

ancêtre commun. Comme cela a été évoqué précédemment, cette généalogie ne peut pas être reconstituée, sinon sur le plan mythique. Cette conscience d'appartenance commune semblerait alors une simple manipulation généalogique pour affirmer une « unité ethnique » qui ne peut se légitimer que dans l'horizon de la métahistoire. Pourtant, la conviction d'une appartenance commune ne revient pas à une simple « fausse conscience » ethnique, mais revêt un rôle *performatif* remarquable.

L'idée d'une origine commune se traduit concrètement dans la « conviction » de tous les membres dans l'unité de groupe. Ce « sens d'appartenance partagée » définit une communauté qui, bien qu'imaginée et projetée dans une historicité mythique, délimite concrètement les contours du groupe des « parents ». Ce n'est qu'à l'intérieur de cette communauté parentale que l'on peut envisager de se marier. La frontière entre les *Fulaabe* et « autre chose » marque en principe la limite des possibilités de mariage : les *Fulaabe* sont tendanciellement endogamiques. La fiction sort ainsi de la sphère de l'imaginaire avec une forte valeur performative à travers les règles matrimoniales. Les *Fulaabe* énoncent comme règle les unions endogamiques entre un *gorko pulaajo* (homme pulaajo) et une *debbo pulaajo* (femme pulaajo). Seules les femmes *fulaabe* sont susceptibles d'être épousées et seuls les hommes *fulaabe* peuvent aspirer à intégrer dans leur famille une femme *pulaajo*. La parenté devient une prophétie « auto-réalisante » (*self-fulfilling prophecy*).

Les interlocuteurs sollicités sur la question ont confirmé unanimement l'impression qui ressortait de nos enquêtes : les mariages endogamiques *fulaabe* ont constitué une règle, du moins jusqu'aux années 1970. Tous les *Fulaabe* interviewés sur la question ont assuré que des mariages exogamiques n'existaient pas « normalement », avant que les règles ne soient changées par ce qu'eux-mêmes appellent souvent « la modernité ». Cette conviction dans une unité généalogique n'implique pas une certitude « scientifique » de l'endogamie : l'absorption des lignages extérieurs dans le *leñol fulaabe* ne serait que l'un des signes d'une flexibilité généalogique irréfutable. Cependant, toute violation de la règle de l'endogamie a été effacée, ramenant le groupe à son unité lignagère.

Le témoignage rapporté en Annexe (cf. ANNEXE 6) décrit la façon dont nos interlocuteurs expliquent le mariage d'une « cousine » avec un homme au nom soninké récemment intégré dans la communauté *fulaabe*. Le patronyme du marié semble attester un cas exceptionnel de mariage exogamique d'une femme *pulaajo* avec un

soninké, voire un esclave. Cependant, les parents de la femme expliquent que, en réalité, le grand-père du marié était à l'origine un *pulaajo* avant qu'il n'intègre une communauté de Soninkés. De cette façon, les *Fulaabe* peuvent expliquer le mariage comme respectant la règle de l'endogamie. Ce témoignage démontre comment le langage de la parenté est surtout un langage de la mémoire qui met en évidence ou dissimule pour confirmer la conviction dans l'unité du groupe.

Du point de vue « pratique », le langage de la parenté unitaire provoque des choix matrimoniaux qui répondent à la règle de l'endogamie, produisant des cas fréquents de « parenté multiple » entre deux individus. La pratique d'alliance matrimoniale prédominante est l' « échange de femmes » entre segments ou fractions lignagères. L'exiguïté numérique du *leñol* et de ses segments, associée à la règle de l'endogamie, favorise un rapprochement entre la « fiction unitaire » et l'unité « réelle » de parenté, au point que tout *pulaajo* se considère parent de tout autre *pulaajo*. En mettant dans une relation de parenté tous les segments de lignages, les mariages construisent les liens qui multiplient les relations en connectant les individus. En retraçant tous les croisements, nous devrions découvrir que, comme dans les situations « classiques » des sociétés segmentaires, tous les *Fulaabe* sont parents. C'est pour cela qu'au moment du mariage, les deux époux sont souvent des parents, donnant toujours des cas d'impexe, c'est-à-dire des parentés multiples entre les deux groupes.

Si l'on dessinait les entrelacements généalogiques produits par les parentés multiples entre les individus nous obtiendrions un filet à mailles serrées. Les *Fulaabe* possèdent une métaphore, presque utilisée comme une catégorie d' « anthropologie spontanée »²⁹⁷, afin d'exprimer cette unité de parenté : *Fulaabe ko kine gacculi* – « les *Fulaabe* sont comme des filets »²⁹⁸. Chaque nœud représente un individu et chaque

²⁹⁷ La notion d' « anthropologie spontanée » définit la pratique d'une réflexion des individus sur l'homme, à travers des catégorisations et des interprétations qui ressemblent à la réflexion anthropologique, sans pour autant en utiliser la réflexivité. La notion a été utilisée par plusieurs auteurs, comme par exemple Mondher Kilani (2001), sans pour autant être formalisée théoriquement. La notion en anthropologie est généralement inspirée par les réflexions des sciences humaines et sociales sur la relation que celles-ci entretiennent avec les visions des « indigènes » sur eux-mêmes, s'inspirant par exemple de la notion de « sociologie spontanée » de Paul Mercier ou de la réflexion de Pierre Bourdieu sur la relation entre le sociologue et l'homme objet de son étude. En ce qui nous concerne, nous nous sommes inspiré de la distinction de A. Gramsci entre philosophie et « philosophie spontanée » (GRAMSCI, 2007b, p.1375 et ss.).

²⁹⁸ Le terme *gaccungol* signifie « filet » et est généralement employé pour indiquer les filets pour la pêche ou le tressage de cordes utilisé pour transporter des objets. Il ne faut pas le confondre avec le terme *boggol* (« corde »), dérivé du terme *bokki* qui indique le baobab dont les fibres servent à fabriquer les cordes. La notion de *gaccungol* est souvent utilisée en milieu *fulbe* dans un emploi métaphorique. Maliki Bonfiglioli par exemple rapporte l'utilisation que les *wodaabe* en font : la métaphore du *gaccungol* est

corde un lien de parenté. Chaque nœud est de quelque façon lié à n'importe quel autre. Tout *pulaajo* est effectivement lié à tout autre *pulaajo* par un ensemble étriqué de relation de parenté, à un point tel que les liens entre deux individus sont souvent multiples : un réseau dont les lacis se superposent comme les cordes des filets aux jointures des nœuds.

En résumé, le *leñol fulaabe* est un lignage maximal qui ne se définit pas prioritairement par une référence à un ancêtre commun, mythologiquement ou généalogiquement identifiable, mais par la confirmation continue d'une unité de parenté à travers des mariages endogamiques.

Les Alliances Matrimoniales

La filiation *fulaabe* est indiscutablement patrilinéaire : l'identité sociale de l'individu est définie par son appartenance à la lignée paternelle (*bandiraagal*). Depuis sa naissance, le *pulaajo* est chargé d'assurer la continuité généalogique : à son prénom spécifique, on ajoutera le prénom du père et celui du grand-père paternel. Le patronyme qui conclue la dénomination (Bâ, Bari, Jallo, Sow ou autres) devient résiduel dans la définition de l'identité sociale, puisqu'on est reconnu principalement – si l'on reste dans le milieu *fulaabe* – en tant que « fils de tel, fils de tel autre ». L'individu appartient de cette façon à tous les niveaux ascendants de segmentation lignagère agnatique.

Comme nous l'avons vu, le premier niveau est représenté par le *galle*, un mot qui résume en soi la notion à la fois de « famille » et de « concession ». La concession, dirigée par le *jom galle* (« chef de famille »), constitue un « quartier du village » territorialement délimité, où habitent tous les descendants de l'ancêtre fondateur du *galle* qui n'ont pas fondé une nouvelle concession ailleurs – dans le même ou dans un autre village. En remontant la généalogie par l'ascendance patrilinéaire depuis le *galle*, l'individu est intégré dans les segments lignagers supérieurs.

Ce centralisme de l'ascendance patrilinéaire est bien évoquée par la correspondance symbolique du *galle* et du troupeau. Les têtes de bétail de tous les membres du *galle*

utilisée pour exprimer la capacité d'un « code moral idéologique » (le *mboɗangaaku*) de « tenir tout ensemble » en donnant intégrité morale aux actions de tout *boɗaajo* (MALIKI BONFIGLIOLI, 1988, p.7). En ce qui concerne l'emploi de cette métaphore pour décrire les réseaux de parenté, il est intéressant de remarquer qu'elle a été employée par la même théorie anthropologique, comme dans le cas de l'étude des Tallensi de Meyer Fortes (1949).

sont réunis sous le contrôle du *jom galle* : à l'unité de la famille correspondra l'unité du bétail. Cette coïncidence²⁹⁹ se traduit symboliquement par l'apposition des signes et blasons spécifiques du groupe sur la peau du bétail : signes et blasons qui en même temps identifient les vaches en fonction du *galle* et réciproquement les *galleji* en fonction des vaches³⁰⁰.

Si l'on analyse la société *fulaabe* au prisme des catégories de l'anthropologie sociale, elle semble présenter toutes les caractéristiques de l'*unilineal kinship system*, le système d'organisation sociale que les anthropologues fonctionnalistes britanniques ont attribué à l'ensemble des sociétés segmentaires et acéphales africaines (EVANS-PRITCHARD et al., 1940; FORTES, 1953, 1970). De fait, les *Fulaabe* semblent prendre en considération une seule ligne généalogique – en l'occurrence celle patrilatérale – pour définir leurs liens de parenté ascendants et descendants.

Si nous suivons, dans notre réflexion, l'évolution du débat anthropologique sur la parenté, nous rencontrons l'exhortation lévi-straussienne à ouvrir l'analyse de la parenté à la fonction des femmes dans les échanges matrimoniaux (LÉVI-STRAUSS, 1967). La *théorie de l'alliance* s'avère un outil herméneutique précieux dans notre propos. De fait, le potentiel explicatif de la perspective fonctionnaliste de l'*unilineal kinship system* se tarit devant la contradiction entre la stabilité des lignages patrilinéaires et l'idée d'une unité de parenté entre tous les *Fulaabe*. Dans cette société patrilinéaire, l'unité du groupe ne pourrait être confirmée que par la reconnaissance d'un ancêtre apical commun. Or, nous avons déjà vu que cet ancêtre n'est pas reconnu, si ce n'est que sur un plan mythique. Les *Fulaabe* revendiquent de fait une unité de parenté non seulement par une généalogie patrilatérale commune, mais surtout par l'alliance des différents segments agnatiques à travers les mariages.

L'analyse du réseau de parenté (*gaccungol*) démontre que le lignage maximal est perçu comme une unité de parenté grâce à la pratique des mariages endogamiques qui rapprochent la « fiction » de l'unité à une réalité concrète. Le terme « endogamique » attribué aux mariages préférentiels *fulaabe* se réfère bien évidemment à la frontière tracée entre le groupe de parenté et « autre chose ». À l'intérieur de ce lignage maximal, les mariages peuvent être considérés comme principalement exogames par rapport aux

²⁹⁹ Dans d'autres groupes peuls, cette coïncidence entre groupe agnatique et troupeau est même formalisée du point de vue terminologique, comme dans les cas des *dudal* des *Wodaaabe* nigériens (MALIKI BONFIGLIOLI, 1988).

³⁰⁰ Mamadou Saada Bâ est actuellement en train de rédiger une thèse de doctorat à l'École Pratiques des Hautes Études (EPHE) sur cette question à propos des *Fulaabe* du Sénégal oriental.

segments : le mariage constitue principalement un « échange de femmes » entre deux groupes agnatiques. Cet échange généralisé, reproduit et croisé entre toutes les fractions, donne forme à la toile de fond de la parenté *fulaabe*, au *kine gacculi*. Pour suivre les *Fulaabe* dans leur métaphore, les nœuds des filets sont les individus ancrés à des filiations agnatiques, mais les femmes constituent les cordes qui lient les segments en relation d'affinité à travers les mariages. En définitive, si l'unité agnatique des *Fulaabe* est démontrable seulement sur le plan mythique ou fictif, c'est le croisement intriqué des relations d'affinité qui marque la continuité du groupe.

La théorie de la parenté fonctionnaliste et celle structuraliste présentent le même type de limite épistémologique : en partant du présupposé qu'il existe une structure immuable et antihistorique de l'organisation sociale des humains, elles considèrent que les actions et les choix des individus sont en quelque sorte prédéterminés. Partant de cette critique, nous pouvons interpréter l'échange de femmes entre groupes agnatiques non pas comme le produit d'une culture normative prédéterminée, mais comme le résultat conjoncturel des rapports des groupes avec leurs nécessités de vie, des relations de pouvoir entre les individus, des contraintes familiales et des choix individuels.

Dans une logique patrilinéaire, l'intégrité du groupe agnatique devrait être préservée à travers le mariage de *ego* avec la cousine parallèle patrilatérale, ce qui constitue le « mariage arabe » classique des populations du Moyen-Orient (FABIETTI, 1982, 2002). Or, dans le milieu *fulaabe* cette pratique matrimoniale n'est pas très diffusée. On pourrait penser que l'islamisation des années 1950 aurait eu une influence dans ce sens, mais le seul cas qu'on ait rencontré s'explique par des raisons de changement sociologique intervenu dans les années 1980 (cf. ANNEXE 7).

De façon générale, nos interlocuteurs ont souvent affirmé de façon explicite que le mariage avec leur cousine patrilatérale n'est pas souhaité par le candidat au mariage :

« on n'aime pas se marier avec une cousine [parallèle patrilatérale] parce qu'elle est comme notre *miñiraaɗo* [sœur]³⁰¹. On a passé toute l'enfance ensemble, on a toujours vécu dans le même *galle* » (*Mamoudou, Lahraj, mars 2006*).

³⁰¹ L'utilisation de l'expression « comme notre sœur » n'est pas surprenante, puisque le « père » et les parents agnatiques de la génération de celui-ci, en particulier les oncles, sont appelés *baaba*, « père ». Cette réflexion inviterait à une discussion sur les terminologies de parenté et sur leur relation avec les relations de parenté effective. Ce débat sort de notre propos et nous nous contentons de renvoyer le lecteur aux pages dédiées à la question par M. Dupire (1970, p.174 et ss.).

La volonté d'un mariage endogamique à l'intérieur du groupe agnatique semble plutôt souhaitée par les pères et les oncles paternels qui désirent garder l'unité du groupe. À partir du cas des Peuls du Fuuta Jallon, Laurent Barry (BARRY, 2000) a formulé l'hypothèse que les tentatives de restriction des possibilités de mariage vers les seules parentes agnatiques constituent, plutôt qu'une obligation juridique imposée, une volonté des parents consanguins d'éviter un mariage exogamique. La différence est fine, mais elle laisse entrevoir la possibilité du mariage comme le résultat d'un jeu de volontés souvent opposées, plutôt que le réflexe automatique d'une structure pré-ordonnée. Il en va de même chez les *Fulaabe*. Pourtant, le mariage du fils préféré par les pères n'est pas celui avec la fille de leur frère (mariage arabe), mais avec la fille de leur sœur : pour utiliser une formule technique, le mariage avec la cousine croisée patrilatérale est préféré au mariage avec la cousine parallèle patrilatérale.

Ce mariage avec la cousine croisée patrilatérale sort du schéma pur de l'endogamie agnatique. Pourtant, il s'agit souvent pour les pères d'un choix qui permet une certaine continuité dans la filiation. Dans un contexte matrimonial régi par le principe de la résidence virilocale, la nouvelle belle-fille sera intégrée au *galle* du beau-père. Pour cette raison, celui-ci préfère que son fils épouse une femme déjà intégrée de quelque façon à son groupe de parenté. L'option de la fille de la sœur offre au père du marié la certitude que la femme soit issue de sa même filiation au moins de part utérine ; mais surtout qu'elle soit éduquée par sa sœur. De fait, l'éducation des enfants (hommes et femmes) et des filles de la classe d'âge de l'adolescence (*fedde sukaabe*) est confiée aux mères ou aux grand-mères. Généralement, les hommes soutiennent que de l'éducation donnée à la belle-fille par sa mère dépende sa capacité à se comporter d'une façon correcte du point de vue du respect de la pudeur et à bien effectuer les services domestiques dans leur *galle*. En définitive, les chefs des concessions désirent que les nouvelles femmes intégrées à leur *galle* représentent une continuité avec les femmes qui les ont précédées pour que les équilibres moraux et pratiques de la famille soient conservés.

Le même principe de continuité explique les cas de *sororat*³⁰². Les interlocuteurs sollicités sur la question ont affirmé que dans le cas de décès de la femme, on préfère épouser sa sœur puisque

³⁰² Remariage d'un homme avec la sœur de son épouse décédée.

« on est sûr de ce qu'on va emmener dans le *galle* et on veut donner la même éducation à nos enfants » (*Groupes de jeunes adultes mariés, Lahraj, mars 2006*).

Dans un cadre moral qui juge *à priori* les qualités d'un individu – en particulier d'une femme – en fonction de sa position généalogique, seules deux sœurs peuvent représenter la continuité de l'alliance matrimoniale, en partant du principe que la même position dans la parenté implique les mêmes aptitudes individuelles.

L'idée d'une règle préférentielle de mariage avec la cousine – parallèle ou croisée – est certainement une simplification. La définition des préférences paternelles répond à un ensemble de critères beaucoup plus vaste. Dans la plupart de cas, les deux mariés ont une relation de parenté qui passe par la parenté agnatique du père du mari, mais le degré de cette relation est très variable. Le réseau de relations que le père prend en considération pour localiser sa belle-fille souhaitée peut s'élargir à des relations d'ordre différent de la simple parenté : les *Fulaabe* évoquent souvent d'autres ordres d'alliance, en particulier l'amitié. Dans tous les cas, il s'agira d'un mariage entre *Fulaabe*, mais la proximité généalogique entre les mariés peut varier profondément.

Cet élargissement du réseau de parenté qui sert de vivier pour l'élection de la femme conduit forcément à l'intégration des segments de la mère du marié, selon la logique de l'imbrication lignagère du *gaccungol*³⁰³. Par son côté agnatique, la mère du marié se retrouve alors imbriquée dans le réseau de choix de sa future belle-fille. La mère du marié aura intérêt à voir intégrée, dans le *galle* de son mari, une femme issue de sa lignée patrilinéaire. Le mariage avec la cousine croisée matrilatérale résulte, selon l'expression de M. Dupire, d'« une préférence matrimoniale secondaire » (DUPIRE, 1972, p.3). Cela démontre que dans la logique matrimoniale, les mères de l'époux détiennent un certain pouvoir de pression dans les choix de l'épouse. L'alliance matrimoniale en sort non pas comme le produit d'une logique prédéterminée, mais comme le résultat d'une compétition entre des volontés diversifiées en fonction de la position généalogique, du genre et de la génération.

La définition des réseaux de parenté à l'intérieur desquels on choisira la future femme détermine une certaine variabilité des « densités » des relations généalogiques à l'intérieur du même *gaccungol Fulaabe* : un homme (*goroko*) mariera très probablement

³⁰³ Évidemment, si un homme a marié une femme, c'est parce que celle-ci est issue d'une lignée en relation étroite avec la sienne - d'où la possibilité que l'alliance entre les deux segments se répète pour la génération successive.

une femme (*debbo*) qui est intégrée à l'un des réseaux dont sont issus leurs parents³⁰⁴. Cela explique en bonne partie pourquoi sont plus rares les mariages entre individus de segments majeurs de lignage différents (*Ulnaaɓe*, *Ñaaninkooɓe* et *Bundunkoobe*³⁰⁵).

³⁰⁴ En pratique, les différents « *parentado* » tendent à se superposer avec une fréquence majeure.

³⁰⁵ Les mariages entre *Bundunkoobe* et autres *Fulaaɓe* sont vraiment exceptionnels. Une forme de « discrimination » envers ce segment semble jouer un rôle important dans la définition des rapports matrimoniaux.

6.2 L'ouverture de la parenté à travers les femmes

Les Femmes sont les Cordes

L'analyse du rôle des femmes lors des rites du mariage (cf. ANNEXE 5) montre que celui-ci est voué uniquement à la confirmation de l'unité de la famille du mari. La mariée est éloignée de son village d'origine et resocialisée dans le *galle* du mari à travers des cérémonies qui marquent la rupture avec ses parents et l'intégration dans la famille du mari. Dans ce sens, les femmes semblent constituer le simple objet d'un échange entre deux segments patrilineaires dont l'unité doit être confirmée. Cependant, cela correspond à une vision superficielle, partagée bien souvent par le structural-fonctionnalisme et le structuralisme (DOZON, 1985), qui dépend d'un préjugé androcentrique et de l'incapacité – ou impossibilité - de l'anthropologue masculin de donner de la visibilité à l'univers féminin. Mirjam de Bruijn a dévoilé le préjugé androcentrique à propos des études sur les Peuls :

« The dominant picture of Fulbe social organisation fits into a segmentary lineage model, with a patrilineal organisation, male-headed units (households) dominating economy, social and political life at the local level. Women are seen as an (important) part of these male-headed units, but are given no independent role » (de BRUIJN, 1997, p.626).

Dans le cas des *Fulaabe*, les femmes sont à la base de l'alliance, comme *prévu* par la théorie de l'alliance, mais cette ouverture est souvent le produit de leur choix et de leur jeu d'alternance entre l'accord et le désaccord avec les souhaits de leurs maris. Les deux pulsions, véhiculées par les souhaits des côtés paternels et utérins, se mélangent et produisent des situations dynamiques.

Dans les pages qui précèdent, nous avons pu saisir l'importance que les femmes, en particulier les mères, réussissent à recouvrir lors des choix matrimoniaux et, plus en général, dans l'ouverture des groupes agnatiques. Les femmes soudent les hommes. Dans une communauté où la plupart des relations sociales sont définies par les rapports patrilineaires, l'unité de parenté est possible seulement grâce au rôle actif que les

femmes assument en tant que « cordes » qui lient les différents segments de lignage. Dans ce sens, la contradiction n'est pas totale entre une règle endogamique, tendant à une atomisation du segment agnatique, et une alliance avec les parents affins.

Une analyse approfondie des cérémonies matrimoniales démontre que les femmes ne jouent pas seulement un rôle passif. Bien au contraire, ce sont les éléments féminins de la concession et du village qui se montrent les plus actifs lors des cérémonies des mariages. Cela pourrait surprendre si l'on considère que le mariage a la fonction, aux yeux des hommes, d'assurer une continuité future à la lignée patrilinéaire, où les femmes ne constitueraient que des éléments exogènes. De fait, la plupart des activités mises en place pour la célébration du mariage sont effectuées par les femmes, alors que celles-ci sont, à l'origine, exogènes à la lignée. Elles dansent sur le rythme du *mbaagu* (tam-tam) ; elles encerclent le marié au moment de son départ pour aller « voler » la femme, puis au moment du retour du couple ; plus encore, ce sont les femmes qui invoquent le patronyme ancestral de l'homme³⁰⁶, comme pour cautionner la continuité de la lignée qui est confirmée par le mariage.

Le mariage ne représente pas seulement la condition nécessaire à la reproduction de la lignée du mari (filiation patrilatérale) de laquelle les femmes sont exclues, mais aussi la fondation d'un nouveau foyer nucléaire (*suudu*, aussi « case »), où la femme détient le pouvoir sur les affaires domestiques et sur les enfants - nouveaux membres de la lignée du mari - jusqu'à l'âge adulte. M. de Bruijn a relevé une situation équivalente chez les *Jallube* du Mali central (de BRUIJN, 1997), où les femmes participent activement au rituel du mariage « because it symbolises the value attached to the *fayannde* », c'est-à-dire du foyer incarné par la case (le *suudu* des *Fulaabe*). Ce rôle actif des femmes lors des cérémonies de mariage s'explique alors par le fait que le mariage symbolise et fonde le nouveau foyer domestique dans lequel la femme détient un certain pouvoir sur les enfants : elle est de fait appelée *jom suudu*, la « chef de la case »³⁰⁷.

³⁰⁶ *Mbalde* pour les Bâ, *Balo* pour les Sow, *Jumu* pour les Bari et *Jeeri* pour les Jallo.

³⁰⁷ Les femmes jouent un rôle fondamental du point de vue social dans l'éducation des enfants, jusqu'au mariage pour les filles et au moins jusqu'à la puberté pour les garçons. En tant qu'éducatrices, les femmes recouvrent un rôle d'autorité morale sur les enfants, mais aussi pour les hommes adultes. En effet, ce rôle n'est pas sans effets sur les dynamiques de parenté puisque les femmes, une fois mères, détiennent le pouvoir sur la filiation « du mari » en déterminant leur éducation (RIESMAN et SZANTON, 1992).

Les Témoins : Esclaves et Parents croisés

Avant d'analyser plus en profondeur l'ouverture des segments patrilineaires à travers les femmes, nous prolongeons un instant l'analyse des rôles des différents groupes sociaux dans les mariages. Cette analyse s'avère indispensable surtout en ce qui concerne la fonction des « esclaves » (*Maccuḅe*), et ce pour deux raisons. En premier lieu (a), les esclaves semblent jouer un rôle similaire à celui des femmes lors des cérémonies, puisqu'ils semblent avoir une fonction subordonnée aux nobles (*rimḅe*) comme les femmes semblent l'avoir par rapport aux hommes. En deuxième lieu (b), le principe statutaire sert souvent de « métaphore » pour expliquer les relations de parenté qui passent par le côté féminin, définissant une distinction fondamentale entre les relations agnatiques et les relations d'affinité.

- a. De nos jours, les esclaves se sont émancipés des liens de dépendance « traditionnels » suite aux changements provoqués par les années de sécheresse. La plupart des anciens esclaves a quitté le milieu rural des *Fulaaḅe* pour rejoindre les villes. Une petite partie s'est quand même installée dans des villages à proximité des anciens maîtres avec lesquels ils gardent de relations, tout en conservant une relative autonomie dans leur organisation sociale et politique³⁰⁸. Ces relations n'impliquent plus le paiement de redevances et s'expriment exclusivement au niveau rituel. Lors des mariages en milieu rural, ces anciens esclaves se présentent encore dans le village des anciens maîtres pour célébrer l'union de deux *Rimḅe* (nobles) (cf. ANNEXE 5). Le rôle de « l'esclave » dans la cérémonie ressemble à celui de la « femme » dans la mesure où les deux figures semblent assister au rituel dans une fonction purement passive de témoignage : comme les femmes cautionnent l'unité du groupe patrilineaire auquel elles n'appartiennent pas, les esclaves cautionnent la reproduction du groupe des nobles auquel ils n'appartiennent pas. Cette correspondance entre fonction de la femme et fonction de l'esclave est bien illustrée par la typologie des prestations rituelles : comme dans le cas des femmes, les esclaves repètent le patronyme ancestral afin d'évoquer la continuité de la lignée de l'homme. Cette prestation, quand bien même elle est onéreuse³⁰⁹, est

³⁰⁸ Cette autonomie est surtout économique. Sur le plan de la représentation politique, la charge prestigieuse de *jom wuro*, de chef de village, est encore réservée à un ancien maître.

³⁰⁹ Cette prestation n'est pas gratuite : à l'occasion des cérémonies, les *Maccuḅe* se présentent pour recevoir « leur dû », le *hujja*.

fonctionnelle aux *Rimbe* dans la mesure où leur noblesse lignagère ne peut être affirmée que par leurs opposés, les non nobles *Maccube*. Cette relation de réaffirmation rituelle des positions dans l'imaginaire statutaire se répète dans les cas contraires de cérémonies *maccube*, lorsque les *Rimbe* accomplissent toutes les fonctions rituelles effectuées « normalement » par les anciens esclaves, dans une forme spécifique de *rituals of status reversal* turneriens :

« Not only do they reaffirm the order of structure ; they also restore relations between the actual historical individuals who occupies positions in that structure » (TURNER, 1969).

Dans ce cas encore, la comparaison avec la position et la fonction des femmes dans les rituels semble significative. De fait, dans certains contextes où les nobles ont perdu toute relation avec leurs anciens esclaves, suite à la mobilité et à l'urbanisation, l'inversion des rôles homme/femme prend la place de l'inversion statutaire rituelle dans les cérémonies : ce sont des hommes qui offrent à la collectivité les prestations rituelles normalement destinées aux femmes, comme la préparation des plats (cf. ANNEXE 8).

- b. Le parallèle établi entre femmes et anciens esclaves en leur fonction de réaffirmation de l'unité du patrilignage ne saurait se réduire à une similitude formelle. Certains éléments suggèrent que les parallélismes peuvent être bien plus significatifs (van HOVEN, 1995). La différenciation statutaire en particulier est susceptible de servir de « métaphore » pour exprimer certaines relations sociales qui passent à travers les côtés féminins de la société. Certaines locutions empruntées au langage statutaire permettent de définir des rôles et des relations entre nobles, surtout lorsque la parenté s'établit du côté féminin. Comme dans la plupart des sociétés de la région, et plus particulièrement chez les groupes peuls, un *pulaajo* définit sa relation avec son cousin croisé patrilatéral en termes d'opposition noble/esclave (*dimo/maccudo*) : le fils de la sœur de mon père est « mon esclave ». Il ne s'agit certainement pas d'une remise en question de la noblesse du cousin. C'est plutôt son rattachement au segment lignager par voie féminine qui fait que son rôle dans la famille de ses cousins est subordonné et donc associé euphémiquement à celui de l'esclave. Le cousin est effectivement à la fois un intrus et un parent,

comme l' « esclave ». Cette métaphore statutaire correspond d'ailleurs à une autre métaphore qu'on emploie pour définir le cousin croisé patrilatéral. À l'occasion des cérémonies, il est toujours considéré comme une « hyène » (*fowru*)³¹⁰. Tout comme le *maccuɗo* est l'opposé de l'homme libre (*dimo*), le *fowru* constitue l'emblème de la vie sauvage de brousse, et se situe à l'opposé du domaine domestique, de la vie villageoise où sont réunis les parents andro-latéraux, les « vrais parents ». Le cousin croisé arrive donc comme une hyène venue de l'extérieur, participant comme un intrus aux cérémonies du mariage qui confirment l'unité patrilinéaire. Cette condition d'étrangeté lui impose de rendre des services rituels, comme le ramassage du bois, « comme l'aurait fait un esclave » ; en tant que hyène, il se nourrira de la seule partie du bœuf égorgé qui lui a été destinée. Le confinement du parent croisé à des catégories négatives dans des moments symboliquement chargés sert à confirmer la noblesse et l'unité du groupe patrilinéaire.

La relation qu'une famille entretient avec les parents croisés marque une distinction entre la parenté agnatique (*bandiraagal*) et la parenté matrilatérale (*enɗam*). Cette distinction ne sous-entend aucune relation inamicale prédéterminée entre cousins croisés. Bien au contraire, la réaffirmation de l'unité du groupe andro-latéral avec les rituels devient nécessaire à vue du régime de compétition qui règle les relations entre frères et cousins parallèles et qui s'exprime surtout dans l'aversion et la jalousie (*ngañaagu*³¹¹) pour la détention de bétail. À l'inverse, la relation entre cousins croisés, et plus encore entre Ego et oncle maternel, est souvent régie par un lien d'affection qui est intimement dépendant de l'idée de parenté matrilatérale. Le *denɗiraagal*, la « parenté » ou « relation à plaisanterie », constitue justement l'exemple le plus célèbre de la relation fictivement conflictuelle et concrètement cordiale entre cousins croisés³¹². En définitive, si la relation agnatique, patrilatérale et/ou andro-centrique est réaffirmée explicitement par les rituels dans lesquels la communauté veut se mettre en scène, dans la pratique, les liens tissés par voie féminine (affine, matrilinéaire ou gyno-centrique)

³¹⁰ La figure même de la hyène pour exprimer le rôle du cousin croisé patrilatéral est un trait assez répandu dans les sociétés peules. À ce propos, voir encore DUPIRE, 1970, 1972.

³¹¹ Le dictionnaire de M. Niang (1997) rapporte pour le terme équivalent *ngañgu* la traduction de « antipathy ; hatred ; loathing ».

³¹² La parenté à plaisanterie se généralise même au niveau des patronymiques (*yettoode*). Le *denɗiraagal* s'articule entre les *yettoode* Bâ et Jallo d'une part et Sow et Bari de l'autre. Étant le *yettoode* hérité par voie patrilinéaire, deux individus de « nom clanique » différent ne peuvent en principe avoir que des relations d'affinité, plutôt que de consanguinité.

n'apparaissent aucunement dénués d'importance. La filiation chez les *Fulaabe* peut alors être considérée comme *complémentaire* (FORTES, 1945, 1969), puisque les relations matrilatérales constituent souvent la base de solidarités qui dépassent le particularisme agnatique.

Femmes et Lait de l'Alliance : de la Parenté élargie

La distinction entre relations patrilatérales et matrilatérales constitue un concept opérationnel dans la mesure où la distinction est formulée par les *Fulaabe* mêmes. Loin d'être des catégories extérieures, voire imposées par le regard de l'ethnographe, patrilatéralité et matrilatéralité sont formalisées dans le langage commun.

Le terme *jiidigal* évoque une notion de parenté en général, se référant indistinctement aux relations matrilatérales et patrilatérales. Du point de vue linguistique, il semble être associé au verbe *jiidde* qui exprime l'acte sexuel. L'accouplement est de fait l'acte qui crée à la fois la parenté de filiation, en tant qu'acte nécessaire à la reproduction, et la parenté par alliance, à travers l'union des deux individus appartenants à deux segments lignagers différents. Ces deux types de parenté correspondent à peu près à deux notions émiques : *bandiraagal* et *enɗam*.

Le terme *bandiraagal* traduit toute relation de type agnatique – et donc patrilatéral³¹³. Inversement, les relations qui passent par le côté maternel sont indiquées avec le terme *enɗam*. La distinction semble s'établir sur une différente conception de l'héritage métabiologique transmis par les parents, une opposition entre la filiation de « sang » (*ɾiiɾam*) paternelle et la filiation de « lait » (*kossam*) maternelle. Les catégories émiques de la différence de descendance se fondent sur les représentations physiologiques de la filiation à travers les substances biologiques³¹⁴. La terminologie

³¹³ L'évocation d'une relation agnatique par le terme *bandiraagal* est démontrée par la proximité étymologique du terme *bandiraadɔ*, qui indique le « frère » ou la « sœur ».

³¹⁴ À titre comparatif, l'analyse du langage des substances corporelles pour exprimer la parenté en milieu maure (FORTIER, 2001) montre un intéressant bouleversement des sens du « sang » et du « lait » par rapport au cas peul. Le lait est conçu comme étant le produit indirecte du sperme qui définit la descendance agnatique et donc l'identité sociale de l'individu. Le sang au contraire évoque « des relations d'affection et solidarité entre parents qu'ils soient ou non consanguins. Plus généralement, cependant, la « parenté de lait » dans le monde arabo-musulman produit ou symbolise une relation de forte proximité (exprimée souvent par l'interdiction du mariage entre parents de lait) pour créer cohésion entre individus séparés ou loin du point de vue de la consanguinité. Sur ce débat voir ALTORKI, 1980; HÉRITIER-AUGÉ, 1994; PARKS, 2005. Dans la société maure, la parenté de lait unie par exemple les cas extrêmes de la séparation agnatique, les nobles et les esclaves (van TIL, 2006). La présence de ce phénomène dans toutes les autres sociétés hiérarchisées de la région, dont les *Fulbe*, devrait peut-être

est assez explicite dans la démonstration d'une correspondance entre substance et filiation :

- le *bandiraagal* est expliqué comme *jiidigal ɾiiɾam*, littéralement la « parenté de sang », ou comme *binngu baabagu*, la « filiation paternelle » ;
- inversement, le *enɗam* est décrit en tant que « parenté de lait » (*jiidigal kossam*) et « filiation maternelle » (*binngu yumma*).

Dans cette opposition, la prévalence de l'ordre de la patrilinearité dans la définition de l'identité sociale de l'individu s'exprime dans la priorité octroyée à la transmission du sang : les *Fulaabe* disent *ɾiiɾam pullo* ou *ɾiiɾam pulaajo* pour définir leur identité. Toutefois, derrière une « idéologie » de la patrilinearité sanguine, se cache une idée de descendance utérine à travers la transmission de lait :

« Chez tous les Peul, des parents '*enɗam* sont [...] ceux qui ont sucé la même mamelle qu'ils soient ou non consanguins » (DUPIRE, 1970, p.150).

L'étymologie devrait attester cette idée : bien que les *Fulaabe* utilisent le terme *kossam* pour indiquer le lait, dans d'autres populations de langue *pulaar*³¹⁵, il arrive également que le mot *enɗam* traduise à la fois « lait » et « parents du côté de la mère ». Henri Gaden l'avait déjà compris chez les « Peuls du Fouta » sénégalais :

« '*En-dam*, de même racine que '*en-du*, '*en-di*, « sein, mamelle » n'est pris actuellement que dans le sens de « parenté de lait », mais, étant construit dans la classe *dam*, celle des liquides, a dû avoir antérieurement le sens de « lait », peut-être restreint à celui de « lait de femme » (GADEN, 1931, p.7).

Les *Fulaabe* auraient aussi substitué le terme *enɗam* avec celui de *kossam* pour définir les substances vitales transmises par la mère, mais en gardant la signification sociale en tant que terme descriptif d'une relation de parenté qui passe par la mère.

permettre une comparaison qui mette plus l'accent sur l'opposition statutaire que sur l'idéologie musulmane comme explication symbolique de la parenté de lait.

³¹⁵ Nous pensons notamment aux *Mbororo* et aux *Jengelbe* étudiés par M. Dupire (1970, pp.149 et ss.).

À ce niveau d'analyse, les distinctions terminologiques et classificatoires entre côté paternel et côté maternel demeurent plutôt formelles. L'origine étymologique des termes et la « substance » métabiologique de la filiation ne permettent pas à eux seuls de saisir la pratique concrète de la parenté. Pour avoir une quelconque utilité heuristique, l'opposition entre relations patrilatérales et relations matrilatérales ne pouvait être confirmée que par de catégories émiques qui, dans les cas des *Fulaabe*, se matérialisent dans les substances du sang et du lait.

Dans le langage courant, on assiste à un élargissement sémantique des termes. *Bandiraagal* et *enɗam* renvoient tous deux à une idée de « parenté », mais chacun évoque un degré différent de proximité parentale entre les individus. *Bandiraagal* tend à exprimer le plus haut degré de proximité, coïncidant souvent avec une relation définie, nommable et que l'on peut reconstituer par voie patrilatérale (« kinship » selon la formule de l'anthropologie sociale). À l'inverse, *enɗam* se détache de sa signification basique de « parenté de lait » pour évoquer toute forme de parenté qui passe par le côté féminin de la filiation, sans que les membres en question soient en mesure d'en définir avec précision le degré ni la typologie, et donc toute forme de parenté élargie (« parenthood » pour la terminologie ethnologique britannique). Un *pulaajo* explique ainsi cette différence, s'appuyant sur une distinction entre les devoirs moraux que les deux typologies de parenté réclament :

« Par rapport à nos parents (*bandiraagal*) les devoirs sont implicites. En ce qui concerne les autres (*enɗam*), c'est comme une *extension de la famille*, mais les devoirs sont plus faibles » (*Mamoudou Bâ, Kankossa, mars 2006*).

Malgré sa subordination par rapport à la patrilinéarité, l'ouverture vers les autres groupes que représente la filiation matrilatérale se transforme dans une métaphore d'une parenté élargie où les relations restent indéfinies. Les *Jengelbe* analysés par M. Dupire (1970) semblent présenter le même glissement sémantique de la parenté de lait :

« Dans la vie courante en face des parents agnatiques, les *bandiraabe kosam* [le parents de lait] incluent tout les parents du côté de la mère en ligne masculine, utérine et croisée. En comparaison du lignage *gorol* [ainsi est appelé le lignage paternel chez les *Jengelbe*, équivalent de « notre » *bandiraagal*], le *de'ol*, équivalent de *kosam* ou '*enɗam* , est un groupe plus diffus, ce n'est pas une lignée [...]. '*enɗam* ou *kosam* a un

sens très large, car cette parenté est affirmée entre deux individus qui n'ont qu'une lointaine aïeule commune » (DUPIRE, 1970, p.150).

De cette façon, la parenté *enɗam* peut se dilater progressivement, jusqu'à coïncider avec l'ensemble des *Fulaabe*. Le réseau de filets de parenté, le *gaccungol*, retrouve ainsi son unité à travers le sens d'ouverture que la « matrilatéralité » évoque, à cause d'une impossibilité à reconstruire généalogiquement l'unité agnatique que tous les *Fulaabe* soutiennent de partager à l'origine.

Cette ouverture de la parenté matrilatérale est possible grâce à la fonction symbolique que les femmes jouent en soudant les liens entre les groupes agnatiques. Comme nous avons vu à propos des alliances matrimoniales, les femmes jouent le rôle de « cordes » pour tisser la trame des parentèles entre les *Fulaabe* appartenants à différents segments lignagers, permettant ainsi que les *Fulaabe* se perçoivent tous effectivement comme des parents.

Sur le plan symbolique, ce n'est pas par hasard que le « lait » représente, non seulement un lien maternel, mais aussi l'idée d'une capacité féminine, et en particulier maternelle, de *créer* des liens de parenté. Les *Fulaabe* détiennent une image du lait hautement chargée du point de vue symbolique (BA, 1995). Le lait est non seulement le premier aliment de l'enfant, mais aussi l'aliment de base de tout *pulaajo* tout au long de sa vie, grâce à la production laitière du bétail auquel on attribue, comme on le sait déjà, une place privilégiée dans l'imaginaire pastorale. Le lait est donc le symbole de l'aliment partagé et de la convivialité entre les individus. Le partage des repas crée une forme d'affinité entre les individus, même s'ils ne sont pas des parents proches. Encore une fois, derrière cette ouverture de la parenté favorisée par le partage de la nourriture se cache le rôle de la femme.

En premier lieu, à travers l'allaitement, la femme a le pouvoir de créer une « parenté de lait » *strictu sensu* : il suffit que deux enfants, de n'importe quel degré de parenté, tètent le même lait du même sein pour qu'ils deviennent des « frères de lait ». C'est à partir de cette logique que, comme nous l'avons vu, la notion de *enɗam* (« lait » et « sein »)³¹⁶ a progressivement acquis sa signification de « parenté élargie ».

³¹⁶ Nous rappelons que le terme *enɗam* en milieu *fulaabe* signifie encore « sein » et que dans d'autres dialectes le même terme signifie aussi « lait », comme s'il y avait une coïncidence entre substance et partie du corps.

Le rôle constructeur de relations de l'allaitement semble s'être étendu à l'ensemble de pratiques de production et distribution de la nourriture par les femmes. Le partage du repas n'est pas seulement un moment de convivialité, mais bien un événement symboliquement chargé, où le partage crée une affinité entre les commensaux. Dans le quotidien, les femmes préparent le repas pour leur *galle* d'appartenance. Lors des cérémonies rituelles, comme le mariage, les femmes préparent au contraire le repas pour tous les convives à la cérémonie qui se réunissent non pas en fonction de leur famille d'appartenance (*galle* ou *leñol*), mais selon leur groupe d'âge (*fedde*) où les groupes agnatiques sont mélangés. Dans ces occasions particulières, où l'unité du groupe est mise en scène et confirmée, les femmes distribuent la nourriture à tous les participants à la cérémonie, quel que soit le degré de parenté, construisant symboliquement l'unité de la parenté élargie.

À travers le lait, les femmes ont joué une nouvelle fois un rôle fondamental dans l'ouverture des communautés *fulaabe* aux contacts avec les autres groupes. Lorsque les hommes étaient occupés dans les activités pastorales avec le bétail, les femmes s'occupaient de la vente de lait excédant la consommation dans les marchés locaux ou auprès d'autres communautés d'agriculteurs voisines. Ainsi, le lait a toujours représenté une ouverture du groupe à l'altérité.

L'Ouverture de la Parenté aux Voisins

Cette charge symbolique du lait, à travers les pratiques féminines de sa distribution, produit une dilatation de la notion de *enɗam*. Elle s'ouvre au-delà des frontières du lignage maximal *Fulaabe*, se confondant parfois avec une notion de simple « proximité » qui n'implique pas forcément un lien de parenté. Il ne s'agit pas d'une dénégation d'un sens d'appartenance par voie lignagère exclusive, mais d'une manifestation du pouvoir métaphorique de la parenté matrilatérale dans l'expression de liens de proximité ou intimité entre non-agnatiques. Ce sont surtout les voisins, les *koreeji*, qui ont tendance à être réintégrés dans le langage de la parenté. M. Dupire a relevé le même phénomène dans d'autres groupes peuls de la région :

« chez les uns [les Latyé] et les autres [les Toucouleurs du Fuuta Jallon] on appelle aussi parents '*enɗam* ceux avec lesquels on a longtemps vécu » (DUPIRE, 1970, p.151).

Nos interlocuteurs ont plusieurs fois prononcé des proverbes pour expliquer l'importance donnée au voisinage, voire à l'amitié, traduisant métaphoriquement ce type de relations dans un langage de la parenté qui investit la terminologie même de la parenté patrilatérale : *bandah koɗɗiiɗoma* (« ton voisin sera ton parent ») ou encore *ladde i taga jiidigal* (« l'[être] ailleurs – littéralement, en brousse – crée la parenté »). D'ailleurs, dans leur expressivité proverbiale³¹⁷, les plus âgés disent : *ɣiitere woyatah ko mo andi*, « l'oeil ne pleure que celui qu'on connaît ». Il s'agit d'un usage surtout métaphorique, voulant investir la relation de proximité et d'amitié d'une intimité que seul le langage de la parenté peut offrir. Ce rapprochement entre les *koreeji* – les voisins/amis – et les parents s'avère crucial dans les situations de glissement des règles matrimoniales et l'ouverture du réseau de parenté au-delà du lignage *fulaabe*.

La fin d'une logique semi-nomade et l'intégration au système (administratif, professionnel, spatial...) de la mobilité « urbano-rurale » ont produit l'ouverture du réseau social *fulaabe* à d'autres groupes, à la rencontre imprévisible dans des espaces urbains recomposés par les transformations mauritaniennes (exode rural, implantation de l'État en brousse, croissance des villes, transports motorisés).

La co-résidence avec d'autres communautés, en particulier dans les centres urbains régionaux et dans la périphérie de Nouakchott, a favorisé des échanges inédits et de nouvelles formes d'alliances qui devaient passer, concrètement ou métaphoriquement, par des relations de parenté. Les cas de parenté de lait et d'exogamie ont ouvert la toile de la parenté bien au-delà des frontières de la circularité entre consanguinité et affinité, en élargissant les concepts de proximité : les notions de *enɗam* (« parenté élargie par le lait ») et *koreeji* (« voisins ») se prêtaient déjà à une utilisation flexible, à l'ouverture aux voisins, aux amis, aux autres compagnons de route qu'on rencontre sur les trajectoires mauritaniennes des villes.

³¹⁷ Les générations les plus âgées utilisent un langage métaphorique bien plus compliqué que les expressions simplifiées des « jeunes » ou des « adultes ». Cette différence linguistique s'est certainement accrue par les transformations de la langue utilisée par les jeunes dans les centres urbains, mais répond aussi à une logique « interne » de distinction des classes d'âge à travers l'expression orale.

En ce qui concerne la « parenté de lait », elle a été déterminée par l'allaitement des enfants des autres communautés par une femme *pulaajo*. Cette pratique s'est développée surtout dans les centres urbains régionaux du centre sud (Kiffa, Kankossa, Ould Yengé), notamment avec des enfants des familles maures, soient-elles *biḍân* ou *harâṭîn*. Elle s'est manifestée essentiellement entre familles voisines, qui ont ainsi transformé leur relation de voisinage dans une relation d'affinité, à travers le partage du lait maternel.

En ce qui concerne les cas d'exogamie, les alliances matrimoniales constituent bien évidemment un système pour créer des nouvelles alliances sociales entre deux communautés. Comme nous avons vu, les cas d'exogamie sont très rares avant les années 1970. Pendant les deux décennies suivantes, les alliances matrimoniales avec des non-*Fulaabe* se multiplient. L'endogamie est restée une « règle générale » des mariages, mais les exceptions qui se sont produites dans les années 1970 et 1980 apparaissent comme particulièrement significatives. Il s'agit en particulier de mariage avec des *Harâṭîn* dans les centres urbains du centre sud mauritanien comme Kankossa.

Les changements des relations de parenté et le processus d'ouverture du réseau (*gaccungol*) étaient destinés à se consolider et s'approfondir à partir des années 1990, lorsque les *Fulaabe* firent l'expérience de la fracture sociale qui se s'ouvrait dans tout le pays entre le monde urbain et le monde rural.

Phénoménologie de la Marginalité en 1985

Autour de la moitié des années 1980, les *Fulaabe* se trouvent dans une condition d'extrême marginalité dans le contexte étatique mauritanien. Derniers parmi les populations pastorales, ils quittent définitivement la vie exclusivement rurale avec la sécheresse des années 1983-84. Le village ne constitue plus le lieu du bien-être économique : la détérioration des conditions écologiques et les pressions démographiques et politiques d'une part, et la formulation de nouvelles aspirations parmi les jeunes de l'autre, réorientent les strates actives des communautés villageoises vers les villes et les écoles.

L'espace villageois n'est pas investi de la « modernité » que l'État espérait incarner ou transposer en brousse, le niveau technologique de la production économique restant généralement inchangé. Par exemple, le système de puits est de nos jours encore le même, dépouillé de tout aide technologique « moderne »³¹⁸ (cf. PHOTO 4). Probablement, le seul élément novateur significatif au village a été l'utilisation d'objet en plastique. Les observateurs directs des *Fulaabe* dans les années 1970 et 1980 attestent d'une profonde simplicité de vie, emblématiquement représentée par des habits et de modes de « pur broussard » :

« Les Foulâbé se distinguent nettement des autres Peuls. Sommairement vêtus, ils gardent la foi musulmane comme leurs attributs de broussards : boubous ocre, chapeaux à larges bords, chaussures à peine tannées. Le Poulâdio (singulier) ne se confond avec nul autre vacher. Langage gazouillant, mélodieux, pourrait-on dire » (BÂ, 1977).

Pourtant, la vie villageoise qui semblait plongée dans un statisme « traditionnel » était désormais branchée à un réseau spatial et social beaucoup plus vaste, grâce à la nouvelle mobilité des jeunes entre les villages d'une part et les centres marchands et administratifs de l'autre. D'une part, le branchement à une économie marchande avait introduit la monétarisation des échanges et des nouveaux produits de consommation, en particulier des denrées alimentaires allogènes. La diffusion totale de la consommation du thé symbolise efficacement le processus en cours : le branchement

³¹⁸ Sur ce système dans les années 1970, voir HERVOUËT, 1975, p.43.

des *Fulaabe* à un réseau de consommation plus vaste de cette boisson allogène, mais aussi l'idée de la rencontre sociale que les « trois verres » évoquent.

Dans cette nouvelle mobilité rurale-urbaine, les *Fulaabe* approfondissaient leurs contacts et échanges avec les autres communautés mauritaniennes, en particulier les groupes *biḍān* et/ou *harâṭīn* de la région entre le Guidimakha et l'Assaba. La cohabitation spatiale se prolongeait depuis les années 1940, mais avec la nouvelle mobilité les relations changeaient de nature et s'accéléraient. Les *Fulaabe* subissaient alors l'influence des Maures dans les « traits culturels » les plus voyants : du point de vue linguistique, le *hassâniyya* était devenu le deuxième idiome d'expression et le moyen de communication dans les rencontres casuelles en brousse, au marché et dans l'administration ; du point de vue vestimentaire, le « boubou maure » s'affirmait, de façon presque paradoxale, comme modèle conforme à la vie urbaine. Cet échange culturel était essentiellement à sens unique, mais les changements en cours dans les pratiques culturelles *fulaabe* n'étaient pas encore ressenties comme signes d'acculturation, ou pire, de discrimination ethnique. Tout simplement, les élites « modernes » du commerce et de l'administration étaient composées essentiellement par les élites tribales *biḍān*, elles aussi engagées comme tout autre « Mauritanien » dans leurs tentatives de reconversion politique, sociale et économique face à la crise écologique et à l'expansion de l'État et du commerce en brousse.

Pourtant, le retard et la subordination des *Fulaabe* dans le branchement à l'État par rapport à d'autres populations posaient les bases de leur marginalité politique et économique. Au milieu des années 1980, les *Fulaabe* ne disposaient pas encore d'une élite politique potentiellement capable d'assumer un rôle dirigeant au sein de l'administration ou dans les réseaux du commerce. À cette époque, les premiers *Fulaabe* commençaient tout juste leurs études en langue arabe dans le secondaire. Le seul cadre d'envergure était un ex-esclave *maccuḍo*, qui avait substitué l'un de ses maîtres pour aller à l'école coloniale. Il se retrouvait à ce moment directeur d'une entreprise d'État, après des études universitaires au Maroc.

Le peu de « notables » qui auraient pu aspirer à se métamorphoser en « cadres » voyaient leur route barrée : ce n'était pas le résultat d'une discrimination affirmée de la part des régents du pouvoir, mais l'incorporation aux mailles de l'administration s'articulait en fonction des alliances clientélistes et « tribales ». Les seuls qui auraient pu se voir attribuer à des postes administratifs étaient les *Fulaabe* partis en Egypte

suivant le convoi de *talibe* de la *falahiyya* d'Alhaaji Mamadu Bâ, mais ils ne représentaient qu'une petite minorité, avec peu d'impact sur la société *pulaajo* dans son ensemble.

TROISIÈME PARTIE

**DE LA
MARGINALISATION
ÉTATIQUE :**

**VICTIMES DE L'HISTOIRE, HISTOIRES
DE VICTIMES**

INTRODUCTION À LA TROISIÈME PARTIE

État autochtone, Peuples étrangers

La sécheresse avait définitivement bouleversé les conditions écologiques qui avaient jusqu'alors permis aux *Fulaabe* de conserver leurs activités pastorales et leur distance par rapport à l'État. La crise écologique avait obligé les *Fulaabe* à tenter de diversifier leurs activités, en se dirigeant à la rencontre du système mauritanien (aide alimentaire, rapprochement aux marchés et aux centres administratifs, sédentarisation, accès à l'école, monétarisation de l'économie). Simultanément, la crise avait suscité un nouvel intérêt de l'État pour l'intérieur du pays (contrôle fiscal, abolition juridique de l'esclavage en 1981, réforme foncière en 1983, constitution des communes en 1986).

Vers 1985, le croisement de la trajectoire des *Fulaabe* avec celle de l'État fut traumatisant. À ce moment-là, l'État avait déjà connu une évolution politique à laquelle le *Fulaabe* n'avaient jamais participé : une ethnicisation de la compétition politique et une instrumentalisation des imaginaires identitaires entre des Maures « d'origine arabe » au sommet du pouvoir et l'opposition « négro-mauritanienne » (MARCHESIN, 1992). Quoique étrangers à ce type de compétition politique, les *Fulaabe* se sont retrouvés en 1989 parmi les principales victimes de persécutions menées au nom de l'identité « arabe » du pays : meurtres, tortures, vol de bétail, expropriation de terres et surtout expulsions vers le Sénégal et le Mali. Aux yeux des *Fulaabe*, c'était l'État dans son ensemble qui les persécutait : les exactions étaient accomplies par des bandes armées par Nouakchott et orientées par des notables locaux, ou même par des hommes en uniforme. L'État se présentait en ennemi justement au moment où les *Fulaabe* s'en étaient rapprochés en se sédentarisant, en rejoignant les villes et en essayant d'intégrer le marché national, l'école et l'administration d'État.

Cette rencontre des *Fulaabe* avec l'État pose la question de la citoyenneté formelle et de la « nationalité ». La réflexion africaniste et anthropologique des dernières années a placé la question de la citoyenneté au cœur de ses analyses, impulsée d'une part par les drames de l'actualité africaine et de l'autre par l'évolution du débat sur la démocratie et les formes de *gouvernementalité* (GESCHIERE et NYAMNJOH, 2000; COMAROFF et COMAROFF, 2001a, 2001b; NYAMNJOH, 2004; HANSEN et

STEPPUTAT, 2005; ONG, 2006). Ces perspectives interprètent la crise de la citoyenneté et l'apparition de différentes formes d'autochtonie (ethnonationalisme et particularisme) comme des phénomènes historiques intimement corrélés à l'intégration à un monde global, à la pénétration de logiques capitalistes et aux expériences manquées de démocratisation des années 1990, comme l'a démontré J.-P. Dozon pour le cas ivoirien (DOZON, 2000). Les mêmes auteurs reconnaissent toutefois dans ces phénomènes une profondeur historique qui plongerait ses racines dans les contradictions de la construction de l'État colonial et/ou postcolonial (BAYART et al., 2001) et ils considèrent l'actuelle recrudescence de l'autochtonie comme une nouvelle phase supra-déterminée par la globalisation.

L'expérience mauritanienne des « événements » de 1989 constitue un exemple particulièrement significatif de cette évolution du problème de l'autochtonie. Elle s'insère historiquement à la jonction entre, d'une part, le processus de construction de l'État, intensifié en Mauritanie dans les années 1980, et de l'autre, le processus de démocratisation entamé à partir des années 1990. Les persécutions des 1989 relèvent encore de la problématique de la construction de l'État-nation, plutôt que de la problématique de la globalisation. D'un point de vue idéologique, elles se justifiaient avec la nécessité de « reconstruire » - avec une opération d'« ingénierie ethno-sociale » (*ethnic and social engineering*) – une uniformité ethno-nationale présumée, suivant l'idée que le territoire était l'espace historique et « anthropologique » exclusif d'une ethnie, d'une race ou d'une civilisation. Cette idée de correspondance entre ethnie et nation plonge ses racines dans les visions et les politiques coloniales. L'analyse de la trajectoire de l'État mauritanien depuis la colonisation permet alors de questionner le lieu commun de la critique post-coloniale aux pouvoirs coloniaux qui, intégrant des diverses « ethnies » à l'intérieur d'un même pays, n'auraient pas respecté les « vraies » frontières entre les peuples. Bien au contraire, c'est justement la volonté de créer des unités territoriales et politiques homogènes qui, en Mauritanie comme ailleurs, a préparé les drames futurs des politiques d'exclusion, au nom d'une *identité nationale* uniforme et exclusive.

Les événements de 1989 constituent la manifestation de deux logiques d'exclusion de la citoyenneté profondément corrélées : d'une part, le « complexe d'incomplétude » du groupe majoritaire (APPADURAI, 2006), qui fait que la population dominante considère comme une imperfection à résoudre la présence de « minorités ethniques » dans le même pays ; de l'autre, la logique « d'épuration » du

territoire qui cherche une justification plausible dans une mémoire sélective des processus historiques d'occupation des espaces. La Mauritanie anticipait ainsi une logique d'opposition entre « autochtones » et « étrangers » qui allait marquer les crises africaines des années suivantes.

En 1989, la Mauritanie venait juste d'amorcer un premier processus de libéralisation électorale avec la création des Communes et la préparation d'élections municipales. Pourtant, les raisons des « événements » ne sont pas à rechercher dans la dégénérescence éventuelle du pluralisme politique vers l'ethnisation de la politique, ce qui sera plutôt le cas de la plupart des crises en Afrique, comme en Côte d'Ivoire, après la « quatrième vague » de démocratisation des années 1990. Pour cela, nous ne pouvons pas interpréter le développement de « l'autochtonie » en Mauritanie en 1989 comme le résultat d'un pluralisme politique ethnisé. Ce pluralisme était de fait étranglé depuis le départ par un jeu politique institutionnel encore « dictatorial ». La crise du régime de citoyenneté est plutôt liée à l'entrée de nouveaux groupes dans un espace public qui s'ouvre dans le milieu urbain et qui ne trouve pas de réponses dans les instances politiques. Dans les années 1980 on assiste à une augmentation des demandes d'accès aux ressources ou la revendication d'un espace politique, demandes formulées par des couches sociales jusqu'alors exclues - ou tout au moins négligées - du jeu politique. L'urbanisation et le recrutement militaire pour la guerre du Sahara des années 1970 avaient initié une mobilisation de populations qui pénétraient alors dans le système public mauritanien, en formulant des nouvelles demandes d'inclusion économique et politique. Il s'agissait soit de populations d'origine rurale faiblement politisées, soit d'élites « négro-mauritaniennes » ou *harâtîn* capables de se mobiliser en groupes politiques : les Forces de Libération des Africains de Mauritanie (FLAM) pour les « Négro-mauritaniens » et *El Hor* pour les *Harâtîn*.

De fait les « événements » de 1989 ne dépendaient pas seulement d'une idéologie politique discriminante. Ils ont aussi constitué une stratégie politique d'une partie des forces gouvernementales et de quelques notables, pour trouver une solution au déséquilibre entre, d'une part, les nouvelles demandes sociales et, de l'autre, les faibles capacités - ou disponibilités - de l'élite politico-commerciale à redistribuer les ressources de l'État sans perdre ses privilèges. La marginalisation explicite produite par les « événements » se recoupait avec une marginalisation plus subtile qui prenait le nom d'exclusion sociale. Le pays évoluait en produisant des fractures sociales profondes :

une fracture entre, d'une part, une petite élite au pouvoir et, de l'autre, le reste de la population ; et une opposition entre le monde urbain et le monde rural.

Dans ce contexte, les *Fulaabe* occupent une position d'exception dans la mesure où ils ont été parmi les principales victimes des persécutions des événements, alors qu'ils n'avaient formulé aucune revendication spécifique de participation et redistribution des ressources économiques ou politiques. Ce ne fut qu'après les « événements » que les *Fulaabe* commencèrent à revendiquer une inclusion politique et économique, sans pour autant trouver de réponses positives à leurs demandes de la part de l'État.

Les ouvertures « démocratiques » des années 1990 ne devaient pas résoudre les écarts sociaux du pays et le manque d'inclusion politique de la plupart de la population. Pour ce qui est des *Fulaabe* en particulier, l'exclusion sociale devait être encore plus ressentie par ceux, en particulier les jeunes, qui étaient partis en ville et qui commençaient à formuler de nouvelles aspirations d'accès aux ressources de l'État, tout en étant repoussés dans une marginalisation qui a transformé les relations ville-campagne de ces communautés.

CHAPITRE 7

FRONTIÈRES D'UNE TRAJECTOIRE D'ÉTAT

Penser la Mauritanie

Kankossa est une ville divisée du nord au sud par un lac. Sur une rive, l'administration coloniale s'installa à la fin des années 1940 à côté de quelques *Subaalbe* (pêcheurs *haalpulaar'en*), présents depuis quelques décennies. Les édifices coloniaux sont aujourd'hui occupés par l'administration locale et la police. Juste à côté, un marché disproportionné par rapport à la taille de la ville attire les flux commerciaux transfrontaliers avec le Mali, à quelques kilomètres de là. Au marché, on voit circuler de main en main le franc CFA, pourtant interdit sur le territoire mauritanien. Un policier en confie un tas au chauffeur du 4x4 qui rejoindra le goudron après trois heures de piste. Autour du marché, le long d'une dune, l'extension urbaine s'est étendue au fil des années, alimentée par la sédentarisation de populations *biḍân* et *hrâtin* à partir des années 1950.

Un service autogéré de pirogues permet de rejoindre la rive opposée - appelée Kankossa II - où des *Fulaabe* se sont installés de manière semi-stable depuis les grandes sécheresses. La ville représente un refuge partiel face à l'instabilité de la brousse, puisque l'eau du lac constitue l'un des derniers remparts hydriques contre l'avancée du désert. Kankossa est au centre de cette zone de transition entre le Sahara et le Sahel, où les limites entre les dunes et les terres argileuses du cram-cram bougent jusqu'à se confondre.

(Carnets de terrain, Kankossa, mars 2006). Je rejoins Kankossa *Fulaabe* au matin. Je rentre dans la seule maison en béton de cette rive, une ancienne maison coloniale. Dans une chambre, je retrouve des jeunes des villages de la région qui se rendent à Kankossa pour fréquenter le collège. Je prends avec eux le petit-déjeuner, ce qui reste du mil du dîner de hier soir. Je regarde un mur et j'y vois des mots en arabe. L'un des jeunes a recopié trois phrases de son texte d'école :

Qu'est-ce que c'est une frontière artificielle ?

Qu'est-ce que c'est une frontière imaginaire ?

Ces phrases ont dû être particulièrement significatives pour ces étudiants pour que l'un d'entre eux les retranscrive sur le mur. Ou peut-être, n'ont-elles aucune importance pour eux et ce n'est que le regard souvent supra-interprétatif de l'ethnologue qui y retrouve un sens.

La notion de « frontière » (artificielle, imaginaire, naturelle) est extrêmement évocatrice lorsque l'on *pense* la Mauritanie (Ould AHMED SALEM, 2004). Le *ladde*, la brousse pour les Peuls, semblait déjà traduire la notion anthropologique et historique de « frontière africaine » (KOPYTOFF, 1987b)³¹⁹ : l'histoire longue de cet espace est celle de continuités et oppositions entre centralismes politiques et espaces à conquérir, entre l'habité et le déserté, l'exploité et le nomadisé. Mais la notion de frontière évoque aussi l'idée de borne et limite entre deux entités. Ainsi, elle est utile à définir les barrières naturelles que les colonisateurs ont cru reconnaître dans les fleuves – le Sénégal et le Karakoro – ou dans la séparation climatologique entre Sahara et Sahel³²⁰. « Frontières » sont donc les limites territoriales de l'État, dessinées sur l'eau ou dans le sable par quelque géomètre colonial, un magicien qui a su donner à des confins mentaux et aléatoires la consistance de la séparation matérielle des États. Finalement, la notion de frontière évoque en Mauritanie les limites qui séparent les hommes, les cultures ou les « ethnies ». C'est désormais un lieu commun d'affirmer que la Mauritanie se place à la jonction du « Monde Arabe et de l'Afrique Noire ». Cette affirmation est généralement « anthropologisée » : la frontière serait entre deux espaces géoculturels, où les oppositions géographiques se recouperaient avec des oppositions de civilisations, de races ou d'ethnies³²¹.

Autour de cette question de la « frontière » se sont articulés tous les conflits des représentations politiques des identités mauritaniennes, hantées par une quelconque nécessité de *placer* la Mauritanie dans l'ordre « anthropologique » des choses et des hommes. Il s'agit bien de positions contrastées, puisque l'idée d'une « bi-racialité » du pays, comme la définissait Ould Daddah, s'est toujours prêtée à des interprétations opposées. Tout dépend si l'on considère la Mauritanie comme la dernière frontière du

³¹⁹ Voir la Première Partie.

³²⁰ Si « Sahel » signifie déjà en arabe « bord, limite », la Mauritanie n'abrite que la frontière entre le désert et ses mêmes marges.

³²¹ Pour une revue des possibles discours, voir par exemple CHOPLIN, 2006.

monde arabe *avant* les « Africains », attribuant au pays une identité arabe ou maure exclusive, ou comme un territoire de convergence et de coprésence de différentes trajectoires historiques, où « Arabes » et « Africains », « Maures » et « Négro-mauritaniens » ont toujours cohabité. Les constructions des discours sur l'identité mauritanienne, depuis les représentations coloniales jusqu'aux imaginaires contemporains, se sont réduites à une opposition fondamentale qui déterminerait si la présence de populations dites Africaines, Noires ou Négro-mauritaniennes constitue une *exception* ou plutôt une *normalité* dans l'histoire de cet espace.

Les Mauritaniens sont confrontés à une certaine obsession des représentants politiques, tout comme des autres concitoyens en général, à définir le plus « objectivement » possible les identités d'appartenance, s'appuyant sur un ensemble de références et critères de classement des groupes qui ne peuvent qu'être en contradiction. Tout discours sur l'identité, de par ses contradictions et son essentialisme, se prêterait facilement à la déconstruction. Pourtant, ce qui nous intéresse ici n'est pas de savoir si ceux qui se disent Arabes ou Africains, Blancs ou Noirs ont raison, mais plutôt de comprendre pourquoi « l'identité » a pu devenir un sujet de débat politique, dans la forme d'une « lutte de classement » (BOURDIEU, 1979)³²².

D'une part, l'analyse des représentations et des relations sociales est utile afin de démontrer les interrelations historiques entre les groupes ; mais de l'autre, la même histoire peut être instrumentalisée pour justifier le conflit du présent. La Mauritanie et les Mauritaniens font actuellement l'expérience intellectuelle de la manipulation de la mémoire historique pour expliquer leur présent. Comme si la paix d'aujourd'hui ne pouvait exister qu'en tant que reproduction d'une paix passée. Comme si le conflit d'aujourd'hui ne pouvait trouver ses raisons que dans les conflits d'antan. Comme si les

³²² « Nombre de mots que la science emploie pour désigner les classes qu'elle construit sont empruntés à l'usage ordinaire où ils servent à exprimer la vision, le plus souvent polémique, que les groupes se font les uns des autres. Comme emportés par leur élan vers plus d'objectivité, les sociologues oublient presque toujours que les « objets » qu'ils classent sont producteurs de pratiques objectivement classables, mais aussi d'opérations non moins objectives de classement, d'ailleurs elles-mêmes classables », Bourdieu, P. (1979) *La distinction : critique sociale du jugement*. Editions de Minuit, Paris, cité in BAZIN, 1985, p.93. Bon nombre d'analystes des faits mauritaniens se sont ensablés dans cette lutte de classement, essayant de donner un apport scientifique pour une définition objective des groupes. Aux ethno-anthropologies locales, certains chercheurs ont ainsi rajouté des terminologies classificatoires, les croyant susceptibles de rendre mieux compte de la réalité ethnique du pays. On a ainsi utilisé par exemple des définitions telles que Soudanophones, Arabophones, Afro-mauritaniens, Arabo-berbères, Soudanais. De plus, la plupart des analystes a cru simplifier la question de « l'ordre ethnique » du pays en considérant, dans une continuité avec la tradition coloniale, qu'en Mauritanie il n'y a qu'une seule population, appartenante notamment au monde arabo-berbère. Une tentative remarquable de dépasser ce besoin de catégorisation des groupes est représentée, surtout dans sa déconstruction des distinctions entre « aires culturelles », par la thèse de Armelle Choplin (2006).

raisons de la paix et de la guerre, du conflit et de l'échange, ne pouvaient qu'être des substances ancrées dans les esprits ethnicisés des hommes, qui se transmettent généalogiquement et qui bougent les êtres humains mécaniquement, de la même, et identique façon, depuis la rencontre au XIV^e siècle des tribus arabes hilaliennes avec l'Empire du Tekkur.

Nous sommes en présence alors de deux types de significations de l'histoire : d'une part, l'histoire comme trajectoire dans le temps des idées sur l'identité, leurs sédimentations et transformations dans les discours qui pensent et parlent de la Mauritanie, dont le chercheur doit faire l' « archéologie » (FOUCAULT, 1969) ; de l'autre, l'histoire comme objet de manipulation pour justifier l'acte au présent. Cette opération ne peut être faite qu'à travers l'analyse politique des identités, liées à la trajectoire de l'État. La référence obstinée à l'histoire pour justifier le présent dans les discours politiques mauritaniens, en effet, n'est pas sans relations avec la question de la citoyenneté en Mauritanie et en particulier avec la construction d'une idéologie de l'*autochtonie* qui explique en partie les « événements » de 1989. Dans toute cette histoire, la trajectoire des *Fulaabe* – victimes de l'histoire mauritanienne en 1989 et protagonistes de leur même histoire - apparaît encore une fois comme particulièrement significative. Elle devrait permettre de fournir un cas emblématique d'un groupe insaisissable par les généralisations ethnicistes de l'arabité et de l'africanité, mais surtout d'illustrer la portée éminemment politique du discours sur les identités.

7.2 De l'ethnie à la nation

Frontières coloniales, Frontières divines

À partir du milieu des années 1980, avec l'évolution de l'anthropologie constructiviste et les approches qui unissent réflexions anthropologiques et perspectives historiques (AMSELLE et M'BOKOLO, 1986; AMSELLE, 1990), l'analyse de l'impact des catégories coloniales sur les représentations des identités est devenue une pratique incontournable. Pour comprendre la dimension identitaire de l'histoire mauritanienne, il faut de fait partir de l'expérience coloniale.

L'ère coloniale pour le territoire qui deviendra la Mauritanie s'ouvre avec la première expérience de Louis Faidherbe en tant que Gouverneur Général à Saint-Louis (1854-61). Jusqu'à la moitié des années 1850, la politique française dans la zone mauritano-sénégalaise s'était limitée au contrôle des eaux – de la mer et des fleuves – qui aurait dû assurer le contrôle des commerces en esclaves et gomme arabique (ROBINSON, 2000). La politique de Faidherbe marque un virement notoire vers une mission plus proprement coloniale, vers le contrôle des terres et des hommes. Cela allait avoir un impact remarquable sur l'administration des identités des nouveaux sujets coloniaux.

Comme Anna Pondopoulo l'a démontré (PONDOPOULO, 1996a, 1996b), la vision des « races » de Faidherbe mélangeait et faisait correspondre trois dimensions : la dimensions « spatiale », la dimension « temporaire » et la dimension « biologique ». La géographie, l'histoire et la biologie devaient ainsi expliquer conjointement et exhaustivement la nature et les manifestations culturelles des « races ». Faidherbe renforça ainsi l'idée que missionnaires et explorateurs avaient formulée à propos d'une correspondance des frontières naturelles (fleuves) avec les frontières raciales (entre « race blanche » et « race noire »)³²³. Faidherbe proposa de nouveau les mêmes visions,

³²³ Depuis le développement de la cartographie géographique de l'Afrique au XVIIe siècle, les fleuves de l'Afrique Occidentale, en particulier le Sénégal et le Niger, étaient représentés comme des frontières entre les races. Mais déjà dans les années 1720, le Père Jean-Baptiste Labat critiquait les cartes des géographes qui s'obstinaient à « marquer le Niger comme le point de passage des Maures et des Nègres ». Pourtant, continue le Père Labat, « il y a bien des Nègres établis au nord de la Rivière » (LABAT, 1727, tome V, p.253) cité dans l'introduction de J. Schmitz à Kamara, M. (1998) *Florilège au*

mais les assuma comme fondement idéologique de son action politique coloniale. Pour justifier ses représentations des frontières, il ajouta au triptyque de l'histoire, de la géographie et de la biologie, la volonté divine comme témoin et sanction de cet *ordre des choses*. Dans une lettre de 1856 adressée à l'émir du Trarza, Faidherbe écrivait :

« Dieu a voulu le Fleuve [Sénégal] entre les Blancs et les Noirs. Il ne faut pas contredire la volonté de Dieu »³²⁴.

Cette phrase est symptomatique d'une vision coloniale en formation qui ne se limite pas à décrire et à donner du sens à la géographie de l'humain en Afrique Occidentale comme l'auraient fait les récits de voyages des missionnaires et des explorateurs. Cette vision raciale du monde africain devait assumer, avec cet apôtre du colonialisme de l'hexagone qu'a été Faidherbe, un sens instrumental. Assumant le rôle d'une pure *idéologie*, la vision raciale devait justifier les actions et les choix des Français en protégeant leurs intérêts et, en même temps, orienter les prises de décisions d'une présence européenne qui se métamorphosait rapidement en régime colonial. La politique coloniale entreprise par Faidherbe effectivement ne se limitait plus à un problème de connaissance d'une « altérité inférieure », mais devait faire face aux problèmes bien plus tangibles et pratiques de la conquête et du contrôle politique. L'intérêt des Français dans les années 1850 résidait dans le contrôle du fleuve Sénégal comme centre et relais des réseaux commerciaux régionaux, dans une logique mercantiliste qui se prolongeait depuis le XVIIe siècle. En ce sens, la définition d'une frontière « ethniquement » infranchissable répondait à la volonté des commerçants français d'empêcher une descente au sud de la sphère d'influence des émirats maures, en particulier du Trarza³²⁵. Dans une lettre à Hamet Maouloum des Trarzas, un commerçant de Saint-Louis justifiait ainsi l'opposition française à la possibilité d'un franchissement du fleuve de la part des « Maures » :

jardin de l'histoire des noirs : Zuhûr al-basâtîn (avec une introduction de Jean Schmitz). CNRS Éditions, Paris, p. 34).

³²⁴ ANS 9G1, Correspondances avec tribus du Trarza, n.132, 1855. Voir aussi Sall (2007) : « Dans l'esprit de Faidherbe et de ses successeurs immédiats, le fleuve Sénégal devait constituer une limite naturelle séparant les Bidân cantonnés au nord des Noirs au sud » (SALL, 2007, p. 32).

³²⁵ Ce qui inquiétait les Français était en l'occurrence la possibilité d'une alliance entre les Trarzas et le Lat Dior du Cayor à travers le mariage entre un « prince maure » et la fille du « roi des Noirs ».

« Dieu le seul souverain de la terre donne les empires à qui lui plaît. Or, il a donné le désert aux Maures, le fleuve et la mer aux Blancs et l'empire du Soudan aux Noirs. [Les Trarzas, en voulant descendre au sud,] ont blasphémé. [Pour arrêter les Trarzas, Dieu aurait envoyé] un homme juste, un bras puissant [qui] a chassé les Trarzas devant lui comme le vent pousse et disperse en tourbillon la poussière du désert. Le Gouverneur Faidherbe, ainsi se nomme l'envoyé de Dieu »³²⁶.

Il s'agissait donc pour les Français d'assurer leur contrôle sur le fleuve et sur son potentiel commercial, ce qui aurait pu être menacé par un élargissement de l'influence de l'émirat sur les deux rives du Sénégal. Mais bientôt, les Français devaient ajouter à l'intérêt commercial fluvial un projet d'occupation territoriale de la vallée du fleuve et de tous les espaces de la rive gauche du Sénégal, contrôlés par les « empires soudanais », tels que le Cayor, le Walo, le Djolof et le Fuuta Tooro. Dans cette optique, les Français commencèrent à considérer comme une anomalie la présence de Maures sur la rive gauche et, inversement, de Noirs sur la rive droite. Déjà Faidherbe, dans la même lettre citée plus haut, avait été explicite à ce propos :

« les oulofs qui habitent aujourd'hui le Ganar [rive droite] seront traités en ennemis comme les trarzas s'il ne passent pas de suite sur la rive gauche [...] Aucun trarza armé ne passera la rivière, aucun camp maure ne sera établi sur la rive gauche ».

Dans la nouvelle vision colonisatrice, la rive méridionale devait désormais relever de la juridiction française³²⁷. La rive nord, au contraire, était reconnue en tant qu'espace contrôlé légitimement par les émirats maures. À ceux-ci on attribuait une autorité politique sur « leurs » territoires, puisque l'espace désertique au nord du fleuve était encore dépourvu de tout intérêt stratégique pour les Français. Saint-Louis passa ainsi des traités avec les émirs du Trarza et du Brakna (1858) qui, d'une part, définissaient l'interdiction pour les ressortissants des émirats de franchir le fleuve et, de l'autre, reconnaissaient les droits des émirats de réclamer les droits de culture (*njoldi* et *asakal*) aux populations « noires » de la rive droite, quand bien même celles-ci auraient pu revendiquer une « propriété traditionnelle » sur les terres qu'ils cultivaient. Le règne de Faidherbe marque le début d'un contrôle « scientifique » des populations et de leurs

³²⁶ ANS 9G1, Correspondances avec tribus du Trarza, n.138, 08/08/1856.

³²⁷ Le Waalo sera conquis en 1875.

installations, selon une logique de séparation raciale, articulée autour du fleuve Sénégal :

« La politique de déplacements des Noirs sur la rive gauche, appelée désormais « la rive des Noirs » fut appliquée surtout sous les gouvernements de Faidherbe qui contribua à répandre cette idée. Il inaugura cette politique dès son premier mandat (1854-1857). Celle-ci traduisait une volonté de placer ces populations plus facilement sous la juridiction administrative de la colonie du Sénégal qui ne contrôlait pas à l'époque la partie septentrionale du fleuve » (SALL, 2007, p. 32).

Les Français mobilisaient ainsi une notion d'identité commune pour définir les espaces d'occupation qui devaient être « ethniquement » homogènes : les Noirs au sud, les Blancs au nord. À partir des années 1860, les Français élaboraient des recensements ethniques pour les Maures, indiquant le « nom de tribu » et puis le « lieux de campements », dans une perspective progressive de définition formelle et territoriale des frontières ethniques. Puis, à partir des années 1880, ces informations ethnographiques servirent aux Français dans leur mission de contrôle des localisations des races et de régulation des traversées du fleuve, considérées désormais comme des passages « transfrontaliers ».

L'idée de frontière, bien qu'imposée par une vision raciale coloniale, fut vite intégrée par les acteurs politiques locaux avec un sens très pragmatique. Les chefs du Trarza en aval du fleuve se basèrent sur la notion de « frontière » imposée par la colonisation pour asseoir leur pouvoir sur les territoires et les populations « maures » qui devaient se situer sur la rive droite. Ils revendiquèrent d'abord que les « tributaires et captifs [des tribus maures] actuellement sur la rive gauche » soient renvoyés sur la rive droite³²⁸. Leur but était de rétablir le contrôle des chefs tribaux sur les groupes de tributaires ou de dépendants qui s'étaient partiellement émancipés de l'emprise tribale en se réfugiant sur la rive gauche. Dans ce cas, les « princes » et le « roi » maures parlent de leurs peuples comme de leurs « sujets » (esclaves et tributaires) sans mettre en jeu l'idée d'identité partagée chère à la vision coloniale, mais en mobilisant plutôt des raisons de lien statutaire et donc de contrôle de populations assujetties³²⁹. De fait, le

³²⁸ ANS 9G4, Correspondances avec tribus du Brakna et du Trarza, 1817-1885, n. 66, c.a. 1882.

³²⁹ Même dans leurs correspondances directes avec les chefs politiques de la rive gauche ("l'émir de Ndar"), les émirats du Trarza et du Brakna parlent des "gens du Cayor et du Djolof", plutôt que de « Noirs » ou « Ouolofs ».

langage employé par les chefs des émirats n'est jamais ethnicisé, au sens où ils ne réclament pas le rattachement des populations assujettis au nom d'une identité « maure » partagée. Ce qui était important à leurs yeux, ce n'était pas une quelconque uniformisation raciale, mais le contrôle politique sur leurs sujets³³⁰. Pour atteindre leurs buts, les chefs du Trarza firent même appel à ce que J.-L. Amselle a nommé la « raison anthropologique coloniale » (AMSELLE, 1990) : en 1883, le roi des Trarzas offrit une liste de « ses tribus » au Directeur des Affaires Politiques de la colonie du Sénégal, afin que les « tributaires » présents sur la rive gauche soient expulsés et renvoyés sur la rive droite³³¹, ce qui fût rapidement accepté par Saint-Louis³³².

Trous « noirs »

Jusqu'à la fin des années 1880, le gouvernement colonial de Saint-Louis avait été plus ou moins cohérent avec son idée de frontière raciale dans la région du Bas-Sénégal, favorisant l'expulsion des « Noirs » de la rive droite et le « rapatriement » des dépendants maures de la rive gauche vers les territoires des émirats. Mais à partir de 1890, la situation changea. L'occupation territoriale, l'administration et l'exploitation économique demandaient des prises de décision en contradiction avec les visions raciales des colonisateurs eux-mêmes, favorisant en particulier la présence de « Noirs » sur la rive droite dans la Moyenne et Haute vallée. Si dans le Bas-Sénégal, les émirats maures (Trarza et Brakna) avaient réussi à asseoir complètement leur pouvoir jusqu'au fleuve et à éliminer la présence de « Noirs » grâce à la collaboration des Français, dans la Moyenne et la Haute vallée la situation « raciale » et territoriale était partiellement différente pour la présence de populations *haalpulaar* et soninkées sur la rive droite. Les populations du Fuuta Tooro dans la Moyenne vallée avaient été progressivement repoussées vers la rive gauche par les rezzous maures depuis la fin du XVIIIe siècle

³³⁰ Bon nombre de captifs (*'abid*), d'affranchis (*harâtîn*) et de tributaires (*zenaga*) avaient fui le contrôle des émirats, en se réfugiant sur la rive droite ou dans les « villages de liberté » (*adabwe*) (Ould CHEIKH, 1993) institués par les Français pour affaiblir le pouvoir des tribus maures, sous couvert d'un humanisme anti-esclavagiste. Déjà en 1856, Faidherbe avait déclaré que « tous les captifs des maures qui se sauveront chez les français auront la liberté », mais seulement « tant que la guerre [entre Français et Trarzas] durera ». Maintenant que la guerre est finie, les Français aident les émirats à reprendre leurs sujets. Sur la manipulation de la rhétorique anti-esclavagiste, voir KLEIN, 1998.

³³¹ ANS 9 G 4, Correspondances avec tribus du Brakna et du Trarza, 1817-1885, n. 73, 1883.

³³² ANS 9 G 4, Correspondances avec tribus du Brakna et du Trarza, 1817-1885, n. 74, 1883. Circulaire du Gouverneur qui affirme que les tributaires des Trarzas sur la rive gauche qui n'ont pas payé l'impôt à l'émir, seront renvoyés « sur la rive des Maures ».

(SCHMITZ, 1990a), mais ce mouvement n'a jamais été définitif. Certains *Tooroobe* ont toujours conservé des villages et un certain contrôle territorial sur la rive droite, du moins dans les terres fertiles à proximité du fleuve (SALL, 2007, p. 458). Pour ce qui est du Guidimakha et de la Haute vallée, les villages soninkés pouvaient encore revendiquer une présence séculaire sans solution de continuité sur la rive droite, du moins au sud du massif de l'Assaba.

En 1891, les Français réussirent à vaincre définitivement ce qui restait du pouvoir jihadiste umarien, détruisant le pouvoir du Fuuta Tooro, soumettant les villages soninkés du Guidimakha³³³ et occupant progressivement l'espace compris entre la Moyenne vallée du fleuve et Nioro du Sahel. À ce moment-là, le « problème » de la présence « noire » sur la rive droite dans la Moyenne et Haute vallée ne se posait pas encore, puisque ces territoires étaient entièrement rattachés aux colonies du Sénégal et du Soudan, et non pas assignés aux émirats maures comme cela fut le cas pour la Basse vallée. Le territoire du Fuuta Tooro de la rive droite devint le cercle de Kaédi, (*Kayhaydi*) rattaché à la Colonie du Sénégal ; les villages du Guidimakha, pour leur part, furent rattachés à la naissante colonie du Soudan français (SALL, 2007, p. 161) (cf. CARTE 6). Puisqu'ils étaient sous la domination de la colonie française et habités par des Soudanais, les territoires « noirs » de la rive droite n'étaient pas susceptibles d'un « réaménagement racial » du territoire, même si « certaines rectifications de frontières » entre le cercle et les Émirats ont dû être appliquées « par suite d'affinité de race »³³⁴.

Les Français semblaient ainsi contredire leur idée du fleuve Sénégal comme « frontière » à la fois naturelle et raciale, soumettant leur idéologie à un certain pragmatisme : ils avaient conquis des nouvelles terres ; peu importait la cohérence raciale de la frontière fluviale. Il fallait seulement que Maures et Noirs, éleveurs et agriculteurs soient séparés en entités distinctes.

Un fort pragmatisme de la part des Français se manifesta également dans le Bas-Sénégal, où l'idée d'une correspondance entre frontière naturelle et frontière ethnique semblait avoir pris plus concrètement forme. La nécessité d'un changement d'attitude se posait dans la mesure où, une fois le pouvoir colonial assis sur la rive gauche, l'administration devait réorienter ses positions : il ne s'agissait plus seulement

³³³ Sélibaby, Konyaagol, Gudumel, Diaguili et Diogountourou furent soumis au contrôle français à partir d'août 1891.

³³⁴ ANS 9 G 14, Affaires Politiques et organisation administrative, 1892-1902, n. 14, 09/1894.

d'assujettir militairement et diplomatiquement, mais d'exploiter économiquement le territoire. Or, les sujets « noirs » de la rive gauche étaient pour la plupart des agriculteurs habitués à pratiquer leurs activités sur les deux rives du fleuve. Même ceux qui avaient toujours été installés dans des villages de la rive gauche se déplaçaient de façon saisonnière de l'autre côté du fleuve, en particulier au temps de la saison des pluies, lorsque les éleveurs de la rive droite quittaient les bords de la vallée pour aller chercher des pâturages plus au nord. Rendus à l'évidence d'une présence d'agriculteurs (« noirs ») là où il y a des terres fertiles (sur la rive droite), les Français s'ingénierent à trouver un autre stratagème : un traité passé entre le chef du Trarza et le chef du Waalo – soumis au bon vouloir colonial - établissait que le Gouvernement de Saint-Louis s'investirait de l'autorité sur les populations « noires » ou « sédentaires » qui sont sur la rive droite³³⁵. La notion de frontière était ainsi déplacée d'une signification géo- raciale à une signification raciale tout court. L'autorité se serait manifestée non pas sur les terres, mais sur les hommes : les Maures aux Émirs, les Noirs aux colons, dans des oppositions raciales qui se recoupaient parfaitement, selon la vision française, avec l'opposition entre éleveurs et agriculteurs.

Toutefois, la nouvelle perspective des Français allait à l'encontre d'une stratégie politique des émirats qui avait désormais intégré la notion de frontière territoriale. Ahmet Saloum des Trarzas dénonça le traité, prétendant au contrôle administratif exclusif de la rive droite. Le débat rentra dans une situation de blocage pendant une dizaine d'années. En 1894, Ahmet Saloum obtint un accord qui aurait dû déterminer le retour de tous les Noirs sur la rive gauche avec une indemnité ; une autorité maure sur les Noirs n'était pas concevable par les Français. Cependant, d'autres « princes » maures bloquèrent la décision épurative puisqu'ils prélevaient, dans certains cas, l'impôt (*askal*) et la location (*bakh*) sur les « Noirs » cultivateurs de la rive droite. En 1896, les Français réfléchissaient encore à la possibilité de transporter des villages entiers de « Noirs » de la rive droite à la rive gauche, ou au moins de les mettre sous leur responsabilité directe³³⁶. Le « problème » devait rester pourtant sans solution, du moins jusqu'au début du XXe siècle. L'occupation coloniale du « Pays des Maures » allait ouvrir une nouvelle saison politique à propos de la question de la frontière.

³³⁵ ANS 9 G 14, Affaires Politiques et organisation administrative, 1892-1902, n. 7/9, 14/06/1894. À propos du traité (du 25/05/1892) entre Ahmed Saloum - émir du Trarza désigné par les Français à la place de son oncle regnant Amar Saloum - et son parent affiné Yammâr M'bodji, "chef du Oualo".

³³⁶ ANS 9 G 14, Affaires Politiques et organisation administrative, 1892-1902, n. 30, 09/1894. Lettre du Directeur des Affaires Indigènes au Gouverneur Général de l'AOF", 19/04/1896.

Le « Pays des Maures » et la « Mauritanie »

Jusqu'à la fin des années 1890, les Français n'avaient jamais planifié la conquête de l'espace désertique entre le Sénégal et le Maroc³³⁷ : le territoire était peu attractif en termes d'exploitation économique, comparée à l'emploi de ressources financières et humaines qu'un tel effort aurait requis. Pourtant, Paris se rendit rapidement compte que, sur le plan international, l'espace compris entre la colonie du Sénégal et la mère patrie française délocalisée en Algérie constituait un trou dans les cartes impérialistes définies lors de la Conférence de Berlin de 1884-85. Après une mission de reconnaissance dans le territoire de Xavier Coppolani en 1898, le Ministère des Colonies décida alors de changer les relations des Français avec les tribus maures, colonisant les

« territoires immenses à travers lesquels ces populations, *nomades ou sédentaires*, se trouvent disséminées, [une région qui,] de la rive droite du Sénégal et des régions comprises entre Kayes et Tomboctou, s'étend à l'Ouest jusqu'au cap July, c'est-à-dire jusqu'aux confins du Maroc, au nord jusqu'au Sud algérien »³³⁸.

Dans le projet ministériel, on peut déjà retracer l'idée d'une unification des tous les territoires sur la rive droite, toutes populations – nomades et sédentaires – confondues. Mais ce projet devait passer par l'assujettissement des tribus maures encore indépendantes et l'occupation des territoires des émirats. Et surtout, cette vision « unificatrice » devait être filtrée par une œuvre de colonisation qui a perçu tous les territoires sur la rive droite comme un espace exclusivement maure du point de vue historique. Les Français concevaient la colonie en formation comme la création d'une unité politique correspondante à une « ethnie ».

Entre 1902 et 1905, Coppolani guida la pénétration coloniale, essayant de soumettre les émirats du Trarza, du Brakna et du Tagant (COPPOLANI et DÉsirÉ-VUILLEMIN, 1999). Les Français niaient ainsi le principe, jusque-là défendu, d'une autonomie politique des émirats. Comme prétexte, ils soutenaient - très

³³⁷ Encore en 1892, Coppolani considérait encore « prématurée » cette éventuelle conquête territoriale. ANS 9 G 14, Affaires Politiques et organisation administrative, 1892-1902, n. 36.

³³⁸ ANS 9 G 14, Affaires Politiques et organisation administrative, 1892-1902, n. 38, Rapport au Ministre des Colonies sur la mission Coppolani, 27 décembre 1899 (italique du rédacteur).

« colonialement » - mener une campagne de « pacification » entre des tribus nomades secouées par des conflits fratricides.

En 1903, le territoire colonial en formation prit le nom de « Protectorat du Pays des Maures du Bas Sénégal ». Considérant encore une fois que tout ce qui s'étendait au-delà du fleuve Sénégal correspondait à un espace ethniquement uniforme, les Français étaient persuadés d'aider les tribus maures à dépasser leurs diatribes et appuyer le développement d'une union politique que les Maures n'étaient pas capables de construire tous seuls. Selon la vision française, à cause de son uniformité culturelle cette « ethnie » était destinée à se constituer en union politique. Le « Pays des Maures » se voulait ainsi la maturation politique, obtenue grâce aux colons, de l'espace culturel maure (*bilâd ash-shinguitî*) comme si la construction d'une entité politique pouvait être *in nuce* dans une essence ethnique.

Deux années plus tard, les autorités coloniales décident de transformer le « Pays des Maures » pour tenir compte des « progrès rapides de notre pénétration dans la région de la rive droite »³³⁹. Le « Territoire civil de Mauritanie » est ainsi institué en tant que territoire rattaché à la Colonie du Sénégal sans fusionner complètement avec elle. Comme le nom « Mauritanie » l'indique, la nouvelle entité était conçue dans la continuité géo-ethnique du « Pays des Maures ». Les bâtisseurs de la colonie considéraient que le fleuve Sénégal constituait encore « la limite naturelle du territoire civil de la Mauritanie »³⁴⁰. Pour cela, le rattachement de certains cercles de la rive droite aux Colonies du Sénégal (Kaédi) et du Soudan (Guidimakha), et non pas au Territoire civil, posait problème³⁴¹. Le Ministre des Colonies Clémentel avait averti le Président de la République Française que, pour le Gouverneur général Roume, « il y aurait, tant au point de vue *ethnique* qu'au point de vue *politique*, à déterminer exactement les limites qui séparent cette nouvelle unité de la colonie du Sénégal »³⁴². Ces raisons « ethniques et politiques » justifiaient ainsi le projet d'un « rattachement au Territoire civil de la Mauritanie du cercle de Kaédi [ainsi que] les villages du cercle de

³³⁹ ANS 18 G 11, Délimitations des frontières entre les colonies françaises de l'A.O.F. – Mauritanie, 1904-1913. Journal Officiel de l'A.O.F, n. 12, 25/03/1905.

³⁴⁰ ANS 18 G 11, Délimitations des frontières entre les colonies françaises de l'A.O.F. – Mauritanie, 1904-1913, n. 37, Projet de décret pour la définition de la frontière entre Mauritanie et Sénégal.

³⁴¹ « Par suite de notre pénétration dans la rive droite du fleuve, antérieure à l'occupation actuelle, de nombreux villages et même des cantons situés sur cette rive dépendent du Sénégal » *Ibidem*.

³⁴² ANS 18 G 11, Délimitations des frontières entre les colonies françaises de l'A.O.F. – Mauritanie, 1904-1913, n. 12, Lettre du Ministre des Colonies au Président de la République Française.

Podor et de Matam situés sur la rive droite et le canton du Guidimakha »³⁴³. En 1905, les Français intégrèrent au Territoire civil de Mauritanie la région historique du Fuuta Tooro de la rive droite et le Guidimakha. La frontière était ainsi définie. Le fleuve Sénégal était finalement élevé au rang de frontière formelle entre deux entités politiques séparées par une ligne qui s'étendait de Saint-Louis à l'ouest au marigot du Karakoro à l'est³⁴⁴.

Fantasmer sur les Hommes

Une fois le Territoire institué, les Français n'ont pas manqué de relever des incohérences entre discours et actions. Bien que la nouvelle entité ait été imaginée comme un territoire ethniquement maure, elle intégrait des territoires habités et/ou exploités par des populations « noires » dans la Moyenne et la Haute vallée, où les stratégies « d'épuration » avaient été absentes ou moins fortes par rapport au Bas-Sénégal³⁴⁵. Coppolani devait même reconnaître que la nouvelle entité ne pouvait pas être le « seul pays des Maures » (SALL, 2007). Dans une logique d'administration et d'exploitation économique, les autorités françaises favorisèrent cette fois-ci l'implantation de communautés d'agriculteurs « noirs » sur la rive droite en territoire mauritanien (LESERVOISIER, 1994a, 1994b).

Le Territoire mauritanien naissait alors avec une ambiguïté fondamentale : si d'une part, il était conçu comme l'espace historique des Maures, de l'autre l'administration coloniale constatait et admettait une présence noire sur la rive droite. L'image du fleuve Sénégal comme frontière géo-ethnique perdait ainsi de sa force, sans pour autant disparaître complètement. Cependant, le régime colonial agissait encore dans la conviction d'une distinction essentielle entre Maures et Noirs. Cette différenciation « ethnique » s'articulait en fonction de leur « degré de civilisation ».

³⁴³ ANS 18 G 11, Délimitations des frontières entre les colonies françaises de l'A.O.F. – Mauritanie, 1904-1913, n. 37, Projet de décret pour la définition de la frontière entre Mauritanie et Sénégal.

³⁴⁴ ANS 18 G 11, Délimitations des frontières entre les colonies françaises de l'A.O.F. – Mauritanie, 1904-1913, Projet de Décret du 25/02/1905.

³⁴⁵ Les sources coloniales rapportent pourtant de certains cas, précédents de quelques mois la « réunification » de 1905, de « bagarres » à cause des expulsions sur la rive gauche de « Toucouleurs » de la rive droite par des « Maures », ANS 18 G 11, Délimitations des frontières entre les colonies françaises de l'A.O.F. – Mauritanie, 1904-1913, n. 36, Lettre de l'administrateur du cercle de Podor, 31/10/1904. Simultanément, dans le Bas-Sénégal, on signalait l'« attribution inconsidérée à des Maures de terrains de Chemama cultivés depuis des longues années par les Toucouleurs de la rive gauche », ANS 9 G 24, Situation politique et organisation, 1904, n.23.

La réorientation de la politique française vers les émirats maures au tournant du siècle est corrélée à un changement dans la perception de ces tribus « nomades » et « blanches ». La vision française des Maures passa du dénigrement à la fascination. Si auparavant, les Maures n'étaient considérés que comme des bédouins « sauvages », à partir de la construction du Pays des Maures, les Français sont attirés par une culture qu'ils réévaluent positivement. L'arrivée de Coppolani sur l'échiquier saharien et sénégalais inaugure ainsi un lien indissociable entre la volonté d'occupation territoriale d'une part et une nouvelle forme de fascination ethnographique pour les populations à assujettir, dans la lignée des administrateurs-ethnographes qui va de Faidherbe à Delafosse. Déjà la première mission Coppolani de 1898 se justifiait par l'objectif d'« étudier le développement de l'islamisme [...] et ses conséquences du point de vue politique »³⁴⁶. De fait, Coppolani « a pu recueillir du point de vue *ethnographique* et *sociologique* de très précieux renseignements »³⁴⁷. Cette attraction ethnographique faisait partie de la construction coloniale d'une mythologie que les Maures, tout comme les Touaregs, se voyaient désormais attribuée : cette représentation faisait l'hagiographie de la vie nomade, du désert, des hommes bleus. Dans ces terres sablonneuses, la figure du « sauvage » redécouvrait son côté positif, marqué par son essence de « nomade anarchiste ». En outre, les Français reconnaissaient au « Maure » une culture et une histoire arabo-islamiques dignes de respect :

« ces tribus ont un passé dont le souvenir n'a pas disparu complètement de leur mémoire ; elles ont des institutions sociales dont nous ne saurions méconnaître l'importance ; elles conservent à l'Islam un attachement toujours très vif que nous avons le devoir de respecter »³⁴⁸.

Cette représentation du « Maure » était formulée en opposition à celle du « Noir ». Celui-ci était perçu non pas comme un sujet véhiculant une culture et porteur d'une histoire, mais un être vide et sans passé, qui serait resté en dehors de tout contact prolifique avec les civilisations. Pour cela, *la* Civilisation (française) pouvait s'arroger le droit de soumettre les Noirs afin de les faire « évoluer », d'y inscrire l'esprit républicain comme sur une *tabula rasa*. À l'inverse, les Maures étaient dignes de

³⁴⁶ ANS 9 G 14, Affaires Politiques et organisation administrative, 1892-1902, n. 39.

³⁴⁷ *Ibidem*. Italique du redacteur.

³⁴⁸ *Ibidem*.

respect, nécessitant juste un contrôle administratif leur permettant d'apprécier la domination française :

« Plus aisément et plus promptement peut-être que les autres populations de l'Afrique Occidentale [les « Noirs »], ces peuplades [les « Maures »] seront acquises pour toujours à la domination française, dès que grâce à l'effort persistant et éclairé, nous saurons leur faire comprendre les avantages de la sécurité, de la paix et du commerce »³⁴⁹.

La distinction coloniale entre Maures et Noirs, avec sa cohorte de représentations stéréotypées, s'introduisit rapidement dans les perceptions des élites locales. Les *Chroniques de la Mauritanie Sénégalaise* de Ismaël Hamet, principal interprète local de l'armée française lors de la « pacification » du pays (HAMET, 1911), en constitue un exemple. Accomplissant une fine médiation entre sources arabes et sources « ethnographiques » européennes, il prétendait reconstruire « l'histoire et la société des Maures ». L'auteur essayait de démontrer que la « Mauritanie » de création coloniale pouvait revendiquer une continuité historique depuis les Almoravides – ce qui n'était possible qu'en mélangeant ascendances berbère et arabe et en excluant un apport culturel ou racial « noir ». Hamet soutenait que « Blancs » et « Noirs » se sont toujours opposés et que cette opposition se résume à l'histoire de l'islamisation du continent noir par les Blancs/Maures/Arabes/Berbères :

« L'islamisation des Noirs constitue, du point de vue moral, un immense service rendu à la cause de l'humanité ; c'est un mouvement considérable dans la voie du progrès et, en présence de peu d'action des autres civilisations sur le continent noir, on ne peut que souhaiter la diffusion de l'islam à tout ce continent ; il sera du coup délivré pour toujours des horreurs de l'anthropophagie et du trafic de la chair humaine, puisque la loi [islamique] ne permet pas de réduire des Musulmans en esclavage, et il échappera aux ravages de l'alcoolisme » (HAMET, 1911, p.36).

Ces mots anticipaient ainsi les bases de la distinction entre islam blanc et noir, pur et impur, formulée ensuite par Vincent Monteil (MONTEIL, 1980) et qui avait déterminé les politiques françaises pour la promotion de l'islam, considérant

³⁴⁹ *Ibidem.*

l'islamisation comme la première étape vers la civilisation des « Noirs ». D'autres auteurs coloniaux, comme Paul Marty, critiquèrent plus tard ces politiques qui se basaient sur « la théorie que, pour amener les indigènes fétichistes à la civilisation française, il faut le stade de l'évolution islamique » (MARTY, 1917, p.10)³⁵⁰. La position de Marty hostile à l'islamisation était destinée à devenir majoritaire à partir des années 1930, lorsque le fantasme de l'islam réformiste commença à hanter les peurs coloniales. Pourtant, l'idée d'une diversité ethnique et d'une hiérarchie culturelle entre Maures et Noirs persistait³⁵¹. Le même P. Marty, dans une étude sur les Maures du Hodh et du Sahel, distinguait à nouveau les deux groupes selon une opposition entre nomades et sédentaires, éleveurs et agriculteurs. Il prônait encore la séparation physique de nomades et de sédentaires en territoires distincts, avec l'application d'une politique spécifique pour chaque groupe puisque « l'administrateur des nomades doit être tout entier à eux » (MARTY, 1921a, tome III). Comme nous l'avons déjà vu dans la première partie, cette vision de séparation se reproduisit du moins jusqu'aux années 1940, lorsque les Français redéfinirent la frontière mauritano-malienne et déplacèrent les *Ould Zbeyrât* de Kayes à Kankossa, sous prétexte de redonner une uniformité ethnique « maure » au territoire civil³⁵².

La vision séparatrice devait se concrétiser dans l'élaboration de deux politiques coloniales en Mauritanie. Constituant une *tabula rasa* culturelle, les Noirs étaient susceptibles d'une application « pure » du principe d'assimilation républicaine. Les Maures au contraire pouvaient être administrés avec une version tricolore de l'*indirect rule* anglaise³⁵³. Depuis la fondation du Territoire, l'« administration indigène » était séparée entre les « chefs de cantons » pour les populations villageoises noires et les « chefs tribaux » pour les Maures, avec la remarquable exception de l'administration

³⁵⁰ Sur ces questions, voir ROBINSON, 1988; HARRISON, 2003; PIGA, 2003; TRIAUD, 2003.

³⁵¹ Encore en 1952, les Français effectuaient des études d'anthropologie physique pour déterminer qui était « blanc » et qui était « noir », comme dans le cas du *Parallèle anatomique succinct des Maures de l'AOF, notamment des Maures du Trarza, avec des Peuls et des Wolofs*, de Léon Pales (1952). Cette étude s'avère particulièrement intéressante dans la mesure où l'anthropologue physique contredit ces mêmes axiomes de l'appartenance des Maures à la « race blanche », admettant que certains caractéristiques physiques « attestent chez eux le sang noir ». La reconnaissance d'un métissage inévitable ne lui permet pourtant pas de dépasser une prise de position raciale.

³⁵² Déjà en 1913, ce prétexte avait imposé une première redéfinition de la frontière. ANS 18 G 11, Délimitations des frontières entre les colonies françaises de l'A.O.F. – Mauritanie, 1904-1913, Modifications aux limites du Haut-Sénégal et Niger et de la Mauritanie dans la région du Hodh, 1913.

³⁵³ Selon les analyses de Saïdou Kane (1993), cette application du principe d'assimilation chez les « Noirs » et de l'*indirect rule* chez les « Arabes » constituait une inversion des conceptions « traditionnelles » de l'intégration politique des deux groupes : la conception « négro-africaine » de l'intégration politique serait de fait « plurielle », alors que la conception « arabe » serait plutôt « unitaire ».

« tribale » pour les « Noirs »-Peuls-nomades tels que les *Fulaabe*³⁵⁴. Cette tendance à la double administration s'accroît à partir du réaménagement de l'administration indigène des années 1933/34. Les Français prévoyèrent, pour les seuls « Maures », le

« raffermissement ou rétablissement de l'autorité des Chefs qui, traditionnellement, présidaient, avant notre occupation, aux destinées des grands groupements ethniques ou politiques »³⁵⁵.

Les « Émirats maures » étaient ainsi rétablis puisque

« la tradition et les données immédiates de la réalité doivent permettre de restaurer l'autorité indigène, la seule qui, dans *des pays de grands nomades*, puisse s'exercer de façon efficace, et lutter contre l'émiettement des groupements et les exagérations de l'individualisme »³⁵⁶.

Selon le Gouverneur général de la Colonie du Sénégal, le rétablissement des autorités « traditionnelles » dans le milieu maure se justifiait par le fait que l'administration indigène « moderne » du Territoire civil avait été pervertie par le style d'administration de fonctionnaires originaires du Sénégal et/ou de la Vallée du fleuve :

« Nos commandants de cercle, habitués à l'administration des chefs noirs, se laissaient aller à des procédés d'administration directe qui ruinaient peu à peu le prestige des Émirats »³⁵⁷.

L'administration coloniale avait effectivement intégré dans ses rangs surtout des « Noirs » de la vallée, en cohérence avec l'idée que seuls les Noirs étaient susceptibles d'être civilisés et donc intégrés à l'école, à l'armée et puis à l'administration. Les

³⁵⁴ Voir la Première Partie.

³⁵⁵ ANS 9 G 21(17), Sélection et formation du personnel administratif en vue d'une politique des grands chefs de Mauritanie, Mauritanie, 1920-1960, n. 402, Administrateur chef des colonies Lieutenant Gouverneur de Mauritanie à M. le Commandant du cercle du Brakna, 08/1933.

³⁵⁶ ANS 9 G 21(17), Sélection et formation du personnel administratif en vue d'une politique des grands chefs de Mauritanie, Mauritanie, 1920-1960, n. 17, 1934.

³⁵⁷ ANS 9 G 21(17), Sélection et formation du personnel administratif en vue d'une politique des grands chefs de Mauritanie, Mauritanie, 1920-1960, n. 18, Lettre du Gouverneur Général au Ministre des Colonies, 23/02/1934.

Maures se retrouvaient alors « en retard » dans la préparation « moderne » aux affaires d'État puisque les Français leur avaient octroyé une plus grande autonomie.

7.3 À l'épreuve de l'État

Dans la première partie, nous avons simplement abordé la question de la construction nationale dans la mesure où la mise en place d'une administration mauritanienne et la formation d'un parti unique ont influencé la trajectoire historique des *Fulaabe*. Dans les années 1960, la relation avec l'État indépendant était restée dans une continuité substantielle avec le régime colonial, laissant les *Fulaabe* à l'écart de la partition d'un pouvoir politique et économique qui se construisait de façon centralisée et élitiste. Les *Fulaabe* demeuraient en dehors des développements politiques qui se consumaient à Nouakchott. Ils ignoraient ainsi l'élaboration – ailleurs - d'un conflit dit « ethnique » qui pouvait pourtant les concerner tragiquement.

Dans cette sous-partie, nous nous proposons d'analyser les continuités et/ou les ruptures entre le régime colonial et l'État postcolonial dans leurs discours et leurs pratiques à propos de la question identitaire. Il s'agira de donner un cadre de référence historique pour mieux saisir la trajectoire de l'État afin de comprendre les raisons politiques des « événements de 1989 » dont les *Fulaabe* ont été victimes³⁵⁸.

Administrer l'Identité

Avec l'indépendance de la Mauritanie en 1960, le nouveau pays reçoit pour legs les incohérences de l'ingénierie politique coloniale : d'une part, le pouvoir a été laissé dans les mains des Maures ; mais de l'autre, l'école coloniale avait formé un fonctionariat essentiellement « noir », le seul capable d'administrer l'État indépendant. Comme l'explique P. Marchesin,

« Les Noirs [...] avaient été plus nombreux à suivre une scolarité en français [...]. L'indépendance venue, ces derniers ont, de ce fait, occupé dans l'administration une place prépondérante. À l'inverse, les Maures, majoritaires sur le plan ethnique (si l'on considère les Haratine), se sont emparés de l'essentiel des postes politiques importants, aidés en cela par le colonisateur » (MARCHESIN, 1992, p.132)³⁵⁹.

³⁵⁸ Pour une analyse approfondie de la trajectoire de l'État par rapport à l'identité, nous renvoyons en particulier à l'ouvrage remarquable de P. Marchesin (1992).

³⁵⁹ Pour des statistiques, voir F. de Chassey (1984, p. 278 et ss.).

Le domaine de l'administration, et donc plus généralement de l'enseignement et des langues, constituait le champ de confrontation politique à propos de l'identité culturelle de la nation. Afin de rééquilibrer la répartition « ethnique » des postes dans la fonction publique, jusque-là favorable aux « Noirs », le président Ould Daddah prévoit en 1965 l'introduction de l'enseignement de l'arabe à côté du français, dans un système désormais bilingue. Au plan politique, la même logique de rééquilibrage « ethnique » aurait dû promouvoir l'intégration de « Noirs » au gouvernement, les « Maures » continuant à occuper les postes essentiels du gouvernement, mais cela n'était pas envisagé par le régime. Bien au contraire, le seul « Noir » occupant un poste politiquement relevant au sein du gouvernement est limogé³⁶⁰. Au même moment, la politique étrangère s'oriente vers un rapprochement au Monde arabe, ce qui se traduit au niveau interne par un choix explicite d'orientation identitaire et linguistique du gouvernement vers l'arabité.

En 1966, la crise éclate sur les bancs de l'école, avec une contestation de la réforme par les élèves francisant. La contestation est vite appuyée par des hauts fonctionnaires originaires de la Vallée, qui récriminent, dans un document passé à l'histoire comme le *Manifeste des 19*, « l'accaparement total de tous les secteurs de la vie nationale par l'ethnie maure »³⁶¹. Les 19 sont limogés de leur fonction puisque décidés, selon le président, « à mettre en cause l'unité nationale [...] aveuglés par des positions passionnelles »³⁶². Dans la rue, des émeutes produisent les premières victimes mauritaniennes du conflit dit « ethnique »³⁶³.

Bien que partant parfois de positions politiques ou théoriques différentes, la plupart des analyses concordent dans l'attribution d'une explication proprement politique à la crise de 1966 et à ses séquelles (El MAURITANYI, 1974; BADUEL, 1990b; MARCHESIN, 1992). De fait, le conflit « ethnique » - fut-il consommé dans la rue, provoqué par les politiques linguistiques ou énoncé par les discours politiques –

³⁶⁰ Jusqu'en 1965, le gouvernement avait été organisé selon la « règle du quart », cette proportion des postes devant être attribuée aux « Noirs ». Cette règle de répartition ethnique se fondait sur la conviction – ou « mythe » pour certains – que les Maures constituaient presque le 80% de la population, les *Harâtîn* étant considérés en tant que Maures plutôt que Noirs.

³⁶¹ Manifeste des 19, cité in BÂ, 1993b, p. 100.

³⁶² Message radiodiffusé du président M. Ould Daddah du 10 janvier 1966, reporté in Ould DADDAH, 2003, p. 340.

³⁶³ La plupart des opposants « noirs », même de nos jours, attribuent la responsabilité de ces événements à des « Harnos » – nom généralement attribué aux *Harâtîn* – qui auraient été utilisés comme « bras armé » par des puissants notables maures (cette version est également celle de P. Marchesin). Pour d'autres, il s'agit de l'explosion incontrôlée, et donc inexplicable, de deux extrémismes ethniques opposés.

s'avérait depuis ses fondements une question essentiellement politique. Ce fut donc dans le domaine politique que Ould Daddah chercha une réponse à la crise. En ce sens, afin d'éviter la dégénérescence du conflit, le président entreprit une nouvelle campagne vouée à la construction de l' « union des âmes » qui devait construire la nation au-delà des différences et des différends « ethniques » (Ould DADDAH, 2003, p. 319 et ss.).

Considérant comme « particulariste » toute revendication d'une égalité « ethnique » aux postes de gouvernement, Ould Daddah imposa le silence sur toute expression évocatrice d'un conflit ou d'une opposition ethnique quelconque. La terminologie ethnique ou raciale était ainsi bannie à la faveur d'une vague différenciation entre « nomades » et « sédentaires » qui se voulait simplement descriptive, mais surtout au nom d'une « unité nationale » mauritanienne. Dans le discours du président, cette unité n'était pas à *construire*, mais à *redécouvrir*. Une telle unité était censée être déjà ancrée dans l'esprit des tous les Mauritaniens³⁶⁴. Il s'agissait de créer « l'homme nouveau mauritanien », mais en passant forcément par sa « repersonnalisation », c'est-à-dire en redécouvrant ce qui était l'âme *authentique* des Mauritaniens avant les aliénations de la colonisation. Cette authenticité était à retrouver dans la foi commune, l'islam, qui apparaissait de surcroît comme le ciment de la nation, au-delà de toute différence culturelle. La Mauritanie devait ainsi reconquérir conscience de son statut historico-naturel, celui de « trait d'union entre le Monde arabe et l'Afrique Noire ».

Sur le plan politique, la nécessité de souder la nation justifia la création du Parti unique en 1965 et un ensemble d'autres mesures centralisatrices du pouvoir. Sans ces mesures, dira Ould Daddah, « les forces centrifuges – raciales, tribales et régionales – par le biais du multipartisme, auraient empêché la réalisation de l'unité nationale » (Ould DADDAH, 2003, p. 329). Ici, la perspective se faisait tout à fait *moderniste*, reconnaissant dans des signes du « traditionnel » (les races, les tribus...) des menaces pour l'État moderne. La relation des discours politiques avec la « tradition » se révélait dans toute son ambiguïté. Elle était tiraillée entre, d'une part, la réappropriation positive d'une histoire fondatrice (la redécouverte de l'authenticité) et, de l'autre, l'élimination des vestiges rétrogrades de la culture (le particularisme communautaire), dans une

³⁶⁴ Il y a là un glissement de perspective par rapport aux discours de l'indépendance, marqués par une logique de *construction* nationale sous le slogan « Faisons ensemble la nation mauritanienne ».

ambiguïté qui poursuivra les discours politiques mauritaniens pour les décennies suivantes.

Les positions de Ould Daddah à propos des identités mauritaniennes contrastaient, sur quelques aspects, avec la doctrine coloniale des races : à une vision et une politique qui ne voyaient que séparation et conflit entre Blancs et Noirs, nomades et sédentaires, le président substituait l'idée – ou le mythe ? – d'une unité nationale fondée sur les continuités culturelles et historiques entre le Monde arabe et l'Afrique Noire. Cependant, au-delà des discours, la position de Ould Daddah montre un certain nombre de continuité avec les perspectives coloniales, surtout sur le plan de la logique politique³⁶⁵.

Tout comme le régime colonial qui l'avait précédé, le nouveau gouvernement utilisa l'histoire afin de justifier l'action politique du présent. Si l'histoire des Maures et des Noirs avait justifié, aux yeux des Français, une séparation géo-ethnique, la même histoire devait justifier, pour Ould Daddah, une unité nationale moderne au nom de la continuité culturelle fondée sur l'islam. Ces deux considérations apparemment opposées (la rupture raciale contre la continuité nationale) se fondaient toutes les deux sur une vision partagée. L'idée de Ould Daddah de la Mauritanie comme « trait d'union » coïncidait avec le discours colonial, dans la mesure où elle confirmait l'existence de deux catégories géo-humaines différentes. Seule l'interprétation sélective que l'on pouvait faire d'une même histoire changeait, mettant en exergue l'histoire de la continuité plutôt que l'histoire de la rupture. Depuis cette première crise « ethnique » de 1966, les causes et les solutions au conflit ont toujours été cherchées dans l'histoire des relations des groupes, comme si l'histoire des « ethnies », de leurs échanges réciproques et de leurs conflits avaient pu expliquer les raisons des crises du présent et comme s'il était possible de repérer les solutions à ces mêmes crises dans un trait culturel commun, dans un bout d'histoire partagée. Les possibilités d'une cohabitation pacifique au sein d'un même État, voire d'une même Nation, se résument à quelques différences dans les réponses données à une même et identique question : est-ce que étant Blancs et Noirs, Nomades et Sédentaires, Éleveurs et Agriculteurs, Maures et Autres peuvent-ils cohabiter ?

³⁶⁵ Les détracteurs de Ould Daddah soutiennent que le discours de l'unité nationale aurait été un stratagème idéologique pour taire les allégations de discriminations et ainsi conserver les déséquilibres ethno-politique à la faveur des Maures institués par les colonisateurs.

Pour les nouveaux gouvernants, il s'agissait de comprendre si la Mauritanie était viable *malgré* sa diversité culturelle ou *grâce* à sa pluralité dite ethnique. Politiciens, observateurs et intellectuels perdaient peut-être de vue l'évidence : alors qu'ils attribuaient à la coexistence des différences ethniques « traditionnelles » la responsabilité des destinées de la nation (cohabitation ou rupture), c'était justement au centre du pouvoir politique, entre ces mêmes politiciens, administrateurs ou intellectuels que le conflit tirait ses racines, autour de la répartition des postes au gouvernement et dans l'administration. La plupart de la population mauritanienne - la « masse » qui aurait dû constituer ces groupes ethniques revendiquant leur incommensurabilité ou leur destinée commune – restait en dehors des développement de la « question nationale ».

La plus forte opposition au pouvoir centralisé de Ould Daddah ne semblait pas encore en mesure de reconnaître la caractéristique fondamentale de l'État en formation dans la césure entre le centre et ses marges, l'élite et la masse, le pouvoir et la brousse. Pour preuve, le Mouvement Nation Démocratique (MND), qui constituait depuis 1968 la plus grande formation d'opposition, était composé essentiellement d'intellectuels orientés, au moins jusqu'au milieu des années 1970, plus vers les flux d'idéologies et mouvements mondiaux qu'à la compréhension des événements en cours à l'intérieur de leur pays. Au nom d'une vision jacobine de la nation qui attribuait *a priori* une unité d'âmes et une fonction historique au « peuple » indifférencié, les fractures mauritaniennes étaient lues dans les perspectives du prolétariat mondial³⁶⁶ et donc réduites à une question générique d'intégration sociale qui ne nommait pas les problèmes, tels que la « question ethnique ». En s'inspirant des grands récits de l'histoire, en particulier dans leur version maoïste en vogue à l'époque, ils rejoignaient les mouvements de contestation planétaires contre l'impérialisme capitaliste, dont Ould Daddah semblait constituer le représentant local néo-colonial³⁶⁷.

Ces instances « gauchistes » ou « dépendantistes » ne se trompaient pas complètement. Effectivement, la Mauritanie représentait un bon exemple de continuité politique dans le *pré carré* français, ce qui s'exprimait surtout dans le contrôle « néo-colonial » par Paris de 95% de la MIFERMA, la société minière représentant le plus

³⁶⁶ La formation la plus importante du MND s'appelait le Parti des *Kadihine*, littéralement des « prolétaires » en arabe classique, et était composée par des intellectuels issus de grandes familles de notables instruits essentiellement en France.

³⁶⁷ Voir par exemple El MAURITANYI, 1974.

haut pourcentage des recettes mauritaniennes (BONTE, 2001). Certes, Ould Daddah n'avait pas renoncé à faire appel à la rhétorique anti-coloniale, surtout lors de son projet de repersonnalisation de l'homme mauritanien. Mais lorsqu'il mobilisa cette rhétorique, ce fut pour décrédibiliser l'opposition interne. Par exemple, il était arrivé jusqu'à accuser les *Haalpulaar'en* d'être « l'antenne de la France », de vouloir « sauvegarder les intérêts de la France dans le pays », ou d'être « une cinquième colonne à la solde de l'étranger »³⁶⁸. Mais, en réalité, le président n'osa jamais contester les intérêts français.

Les choses changèrent à partir des années 1971-72. Face aux contestations du MND, plus encore des syndicats des étudiants (UGESM) et des travailleurs (UTM) - présent essentiellement dans les mines - Ould Daddah réagit en « contourn(ant) l'opposition par la gauche » (MARCHESIN, 1992, p. 143). Il entreprit une politique d'apaisement avec l'opposition syndicale et une série de réformes qui orientèrent la politique étrangère de la Mauritanie vers le camp de l'anti-impérialisme international, avec une révision des relations avec la France (création d'une monnaie nationale et nationalisation de la MIFERMA), sans pour autant alléger la répression de l'opposition.

Une fois orpheline de l'ancienne puissance coloniale, la Mauritanie a trouvé dans le Monde arabe l'appui géopolitique nécessaire au financement de son « développement ». Elle rentre dans la Ligue arabe en 1973, année où les pétrodollars du Golfe commencent à alimenter les États amis de la Péninsule arabique. La Mauritanie profite ainsi d'une manne financière inespérée. Le renforcement de l'orientation géopolitique vers le monde arabe réactive alors la question identitaire. Au niveau des discours, le gouvernement avait intérêt à souligner l'identité arabe du pays. Dans une logique qui « s'inscrit clairement dans un rapport conflictuel langue arabe = authenticité culturelle versus langue française = aliénation culturelle » (QUEFFÉLEC et Ould ZEIN), le gouvernement décide de renforcer l'arabisation de l'enseignement³⁶⁹, ce qui entraîna une nouvelle mobilisation « négro-mauritanienne », cette fois-ci plus sur le terrain culturel qu'au niveau de revendications politiques. Mais c'est surtout au niveau économique que la réorientation provoque des nouvelles fractures : la manne financière contribue en effet à renforcer l'élite politico-commerciale en gestation, formée

³⁶⁸ Cité par Habib Ould Mahfoud in *La Tribune*, n. 358, 17 juillet 2007.

³⁶⁹ Catherine Taine-Cheikh (1994) a démontré que, au-delà des motivations idéologiques, la réforme de l'enseignement vers l'arabisation était également justifiée par une logique purement technique : la plupart des néo-urbains qui avaient fui les sécheresses étant hassanophones, la réforme voulait favoriser leur intégration au monde urbain de l'école dans une langue proche, à savoir l'arabe.

essentiellement de notables maures et destinée à contrôler de façon élitiste les sorts économiques du pays.

Au moment des grands changements sociaux des années 1970, la société mauritanienne offre déjà au regard une fracture entre un centre et ses marges. L'entrée de la masse mauritanienne dans le jeu politique, sous l'effet des sécheresses et de la guerre du Sahara, réactive alors, sous une nouvelle forme, le conflit social et « ethnique », structuré désormais par cette opposition entre l'élite et les restes.

Masses au Centre, le Pouvoir en Brousse

Au tournant des années 1970, la Mauritanie change complètement de visage. Les grandes sécheresses ont bouleversé la société mauritanienne, produisant un exode rural massif et par conséquent une urbanisation accélérée – avec l'exception, nous l'avons vu, des groupes comme les *Fulaabe* qui purent éviter ce processus pour une décennie au moins. Avec l'urbanisation, les masses rurales se présentent physiquement au centre du politique. Privées de leurs sources de subsistance, elles confient implicitement à l'État la responsabilité d'une intégration sociale et économique qui ne pouvait que passer, au sens « moderne », par l'école et de nouvelles activités productives. Pourtant, l'État n'était pas en mesure d'offrir cette intégration aux masses rurales. L'excroissance incontrôlée de la capitale Nouakchott de petit bourg à un amas de bidonvilles apparaît comme le signe le plus exemplaire de cet échec (CHOPLIN, 2006).

Une réponse partielle à ce problème d'intégration fut donnée avec la guerre déclenchée en 1975 par le Front Polisario pour la souveraineté du Sahara Occidental contre la Mauritanie et le Maroc, qui se partageaient à ce temps-là l'ex-colonie espagnole. Un grand nombre de Mauritaniens, en particulier des ressortissants de la Vallée et des *Harâtin*, furent enrôlés dans l'armée, ce qui leur donna un moyen « moderne » de survie dans un contexte militaire où leurs origines se confondaient sous un même drapeau. Pour cela, Ould Daddah croyait que la guerre renforcerait l'unité nationale : « ainsi apparaît, plus que par le passé, un *Mauritanien citoyen d'un État moderne* qui se dresse pour la défense de sa patrie, abstraction faite de son origine,

tribale, régionale ou ethnique »³⁷⁰. Dans sa vision palingénésique de la guerre, le président n'avait pas prévu que le service militaire allait constituer le laboratoire de la chute du régime et provoquer des nouvelles fractures au niveau « ethnique ».

Sur le plan politique, l'expérience saharienne avait donné aux hiérarchies militaires, parfois d'origine modeste, la possibilité d'intégrer le petit cercle élitiste susceptible d'accéder au pouvoir. En effet, un coup d'état militaire renversa le pouvoir de Ould Daddah en 1978, ouvrant une saison de « pouvoir prétorien » (MARCHESIN, 1992) qui se prolongea, en dépit de la « démocratisation » des années 1990, jusqu'aux élections de 2007. Sur le plan de la confrontation « ethnique », les gens du Sud, constituant le plus grand bassin d'enrôlement dans l'armée, se sentirent exploités dans un conflit qui, à leurs yeux, concernait les Maures plutôt que les Mauritaniens. Effectivement, la guerre se justifiait, pour le gouvernement, par le souci de *reconstituer* l'unité mauritanienne intégrant les tribus *biḍān* présentes dans le Sahara Occidental qui avaient été exclues de leur « nation » par les frontières coloniales. Ce principe de « les Maures à la Mauritanie » s'inscrivait parfaitement dans la lignée des visions coloniales sur une correspondance nécessaire entre ethnies et nations³⁷¹, ce qui ne pouvait qu'être difficilement accepté par ceux qui, désormais, s'auto-nommaient « Négro-mauritaniens »³⁷².

Plus généralement, la mobilisation militaire avait provoqué une plus grande envie de mobilisation politique pour l'intégration sociale et économique des masses. Certes, il ne s'agissait pas d'une prise de conscience collective par les masses rurales, mais plutôt de la mobilisation d'une nouvelle élite intellectuelle qui se voulait le représentant des groupes apparemment les plus défavorisés de la société mauritanienne, notamment les « Négro-mauritaniens » et les *Harâṭīn*. L'incorporation progressive des masses rurales à la sphère « moderne » du pays posait au centre des revendications les problèmes de disparités ethniques au sein de l'État et de l'intégration sociale des anciens esclaves. Côté négro-mauritanien, l'opposition se mobilisa dans le domaine

³⁷⁰ *Jeune Afrique*, n. 847, 1^{er} avril 1977, p. 73, cité in Marchesin, P. (1992) *Tribus, ethnies et pouvoir en Mauritanie*. Karthala, Paris, p. 151 (italique du rédacteur).

³⁷¹ À des proches de Ould Daddah, nous avons posé la question suivante : « Dans la cohérence de l'intégration au territoire mauritanien des espaces habités par les mêmes populations, pourquoi Ould Daddah n'a pas prétendu la *réunification* avec les espaces wolof, pulaar, soninké ou bambara ? » Mes interlocuteurs, après quelques hésitations, ont admis que le discours du président était dicté par des nécessités politiques. Nouakchott, Avril 2005.

³⁷² Le terme « négro-mauritanien » est fortement politisé et ne correspond pas forcément aux représentations identitaires des « Négro-mauritaniens » qu'il voudrait identifier.

culturel, créant des associations pour la défense des langues « nationales »³⁷³. Pour ce qui est des *Harâtîn*, la question de leur intégration produisit de profonds changements politiques. Jusqu'aux années 1970, le « problème *harâtîn* » avait été délaissé par une élite politique plutôt occupée dans des affaires bien plus « modernes ». Cette élite était peu sollicitée par une question qui restait, pour l'instant, loin de la capitale et ne se traduisait dans aucune forme de revendication. En outre, la même élite politique, dans la continuité de la politique coloniale en matière d'esclavage au « Pays des Maures », n'avait aucun intérêt à remettre en question une hiérarchie sociale sur laquelle était fondée l'autorité sociale *traditionnelle* d'une bonne partie des élites *modernes*.

Avec les grandes sécheresses et l'enrôlement dans la guerre du Sahara, l'affluence massive de *Harâtîn* dans les villes se traduisit, parfois, par une transformation de leur statut et du rapport de dépendance qui les liait aux patrons, grâce par exemple à l'accès à l'éducation et au travail salarié (ACLOQUE, 1995; BOTTE, 1999b)³⁷⁴.

La question de l' « esclavage », ou de son héritage dans la Mauritanie « moderne », acquiert alors une importance politique. En 1978, certains intellectuels *harâtîn* fondèrent le mouvement *El Hor* (littéralement, « l'homme libre »). La direction du groupe voulait affirmer une conscience collective des esclaves et des affranchis³⁷⁵ et une volonté commune d'éliminer les legs de l'esclavage et, surtout, ce que Boubacar

³⁷³ Il s'agit en particulier de l'Association pour la renaissance du Pulaar (Bamtaare) en 1976 et l'Association pour la promotion de la culture Soninké (Yilinkaare) en 1977. Ces mouvements associatifs conflueront dans la création de l'Institut de Langues Nationales en 1979, date qui coïncide avec une nouvelle réforme de l'enseignement vers l'arabisation pure.

³⁷⁴ Nous n'avons pas la place ici d'enquêter sur la nature des relations de dépendance statutaire de l'après-sécheresse et donc de présenter le débat politique et académique sur la question. Selon A.W. Ould Cheikh (1985), les *Harâtîn* sont « souvent liés à leurs maîtres [...] par des liens sentimentaux complexes et ambigus, relevant du « syndrome de l'Oncle Tom », un attachement au statut de servitude qui servira aisément, en ville, à proroger une dépendance d'origine statutaire et rurale sous forme de rapports clientélares » (Ould CHEIKH, 1985, p. 453). Le débat académique s'articule entre plusieurs positions nuancées (BONTE, 1998b, 2002). En voulant simplifier aux extrêmes, nous retrouvons, d'une part, une lecture marxisante qui interprète la masse néo-urbaine de *Harâtîn* comme un prolétariat urbain qui garde une relation de dépendance avec les anciens maîtres pour cause d'un mélange de relations clientélistes et de dépendance psychologique (BOTTE, 1999b, 2001). De l'autre, une interprétation « continuiste » qui reconnaît dans le rapport de dépendance une solidarité traditionnelle entre familles de maîtres et de subordonnés qui ne serait pas saisissable par les critères eurocentriques de l'exploitation, du conflit de « races » et de l'esclavage (VILLASANTE-de BEAUVAIS, 1995; DADDAH, 1998; VILLASANTE-de BEAUVAIS, 2000).

³⁷⁵ Sous le nom de *Harâtîn*, signifiant littéralement les « affranchis », la direction de *El Hor* a voulu rassembler affranchis et esclaves (*'abîd*) pour souligner le principe d'émancipation du mouvement (plus précisément, « émancipation pour les affranchis, libération pour les esclaves »), Entretien avec Boubacar Ould Messaoud, co-fondateur de *El Hor*, puis fondateur de l'association SOS Esclaves, Nouakchott, 18 avril 2005. Cette association de deux groupes sous un même terme est passée actuellement dans le langage courant.

Ould Messaoud a appelé le « complexe de l'esclave ». Il s'agissait surtout de combattre la persistance d'un complexe psychologique d'infériorité qui déterminait « la difficulté pour l'ancien esclave à dire qu'il est tel »³⁷⁶. Pour le faire, ils ne pouvaient que prendre la parole dans le débat sur l'identité qui structurait les discours et les actions politiques mauritaniens, en revendiquant leur authenticité et singularité *harâtîn*. Conscients de la force démographique de leurs représentés³⁷⁷, les dirigeants de *El Hor* ont repris tels quels les discours sur l'identité pour se distinguer et affirmer une indépendance identitaire. Dans la Carte Constitutive du mouvement, ils affirmaient :

« La double appartenance des Haratines au monde négro-africain dont ils sont originaires d'une part et, d'autre part un monde arabo-berbère qui constitue leur milieu d' « adoption », détermine leur spécificité culturelle qui apparaît à travers divers aspects de leur vie »³⁷⁸.

Diverses « particularités » distingueraient donc « les Haratines des autres ethnies », ce qui montrerait « qu'ils ont une personnalité propre que El Hor s'engage à préserver et à promouvoir ». Les *Harâtîn* politiquement mobilisés attribuent à la composante qu'ils prétendent représenter une identité ethnique particulière, justifiée par le fait de n'être ni des « *Biḍân*/Blancs » parce que « Noirs », ni des « Négro-africains » parce que culturellement « arabisés »³⁷⁹. Une fois la question *harâtîn* rentrée dans le débat politique, elle a joué un rôle crucial dans les équilibres de forces. Elle a été ainsi tiraillée entre les partisans de l'arabité, qui intégraient les *Harâtîn* en tant que « arabophones »³⁸⁰, et l'opposition négro-mauritanienne qui essayait d'en être le

³⁷⁶ Entretien avec Boubacar Ould Messaoud, co-fondateur de *El Hor*, puis fondateur de l'association SOS Esclaves, Nouakchott, 18 avril 2005.

³⁷⁷ La plupart des observateurs des faits mauritaniens concordent en considérant les *Harâtîn* comme représentant le 40% de la population mauritanienne.

³⁷⁸ Charte Constitutive (art.III).

³⁷⁹ *Ibidem*. L'idéologie de *El Hor* se veut simplement anti-esclavagiste dans la mesure où le mouvement critique aussi les *Harâtîn* qui prétendraient être supérieurs aux esclaves, intégrant ainsi la logique esclavagiste (Entretien avec Boubacar Ould Messaoud...). Pourtant, le mouvement ne se préoccupa pas d'intégrer les catégories subalternes des hiérarchies sociales wolof, *haalpulaar'en* et soninké, s'appuyant sur l'idée que chez les « Négro-mauritaniens » la question de l'esclavage serait différente : les esclaves en milieu « négro-africain » ne seraient pas exploités comme force de travail, s'agissant plutôt d'un esclavage « domestique ». L'esclavage serait moins problématique que dans le milieu maure puisqu'il ne se recouperait pas avec la « différence manifeste entre deux races », présente au contraire entre *biḍân* et *harâtîn* (*Ibidem*).

³⁸⁰ Encore en 2003, le site du parti présidentiel (PRDS) décrivait la Mauritanie en tant qu'un pays à « majorité arabe », où les « cultures africaines » n'auraient représenté que des « minorités ». Cette vision ne tenait qu'en considérant les *Harâtîn* comme des arabes.

représentant au nom d'une même origine « noire » et d'une même condition de victime face au « système beydan »³⁸¹ (Ould SALECK, 2003).

Face à l'exacerbation du problème *harâtîn*, le pouvoir décide de réagir pour y apporter une solution. En 1980, l'esclavage est aboli *de jure* pour la troisième fois³⁸². Toutefois, l'acte juridique ne s'est pas traduit par une résolution *de facto* du problème de l'esclavage³⁸³, d'autant plus qu'il ne visait que l'abolition de l'esclavage au sens propre, évitant toute réponse au problème des legs de l'esclavage. Cela signifiait que la persistance d'une condition de dépendance des *Harâtîn* « déjà » affranchis envers leurs anciens maîtres ou envers les *Biḍân* en général n'était pas traitée par l'ordonnance. La solution à ce problème ne pouvait qu'être envisagée avec des réformes économiques qui auraient dû offrir aux *Harâtîn* l'opportunité concrète de sortir du cercle vicieux de la dépendance. Ce souci politique justifia en bonne partie la réforme foncière de 1983³⁸⁴. Dans le dessein d'offrir un emploi et donc une indépendance économique aux affranchis dans le milieu rural, la réforme prévoyait l'abolition des droits collectifs sur la terre (traditionnels ou coutumiers), favorisant l'individualisation du droit de propriété pour celui qui aurait mis en valeur la terre, et liant ainsi le droit à l'exploitation (LESERVOISIER, 1994a). Mais en voulant apaiser la possibilité d'une crise, la réforme produisit au contraire des nouveaux conflits.

La réforme introduisit en général une forte pression foncière dans la vallée du fleuve, s'insérant dans un contexte déjà marqué par des conflits liés aux transformations apportées par les aménagements hydriques des années 1970 (SCHMITZ, 1993). Un grand nombre de Mauritaniens installés dans la partie désertique du pays se déplaça

³⁸¹ Le « Manifeste du Négro-mauritanien opprimé » de 1986 intégrait « Haratine, Soninke, Haalpulaar, Wolof, Bambara » sous le même terme de « Négro-mauritanien », faisant de ce groupe uni la « majorité réelle » du pays – bien que El Hor n'ait jamais accepté cette association entre les *Harâtîn* et les autres « Noirs ». La dimension stratégique de cette association est révélée par l'absence de toute référence aux Haratines dans le Manifeste de 1966 qui fondait idéologiquement celui de 1986 (Voir *supra*). Doudou Bal, l'un des signataires de deux manifestes, nous a avoué que, lors du premier document, il avait avancé l'idée d'intégrer les Haratines au combat, mais sa proposition aurait été refusée puisque « la question des Haratines n'était pas encore importante ». Entretien avec Doudou Bal (premier Colonel de Mauritanie, ex-fonctionnaire de la FAO et ex-ambassadeur mauritanien, opposant politique), Kaédi, mars 2005.

³⁸² Déclaration du 5 juillet 1980, confirmée par l'ordonnance n. 81234 du 9 novembre 1981. La Mauritanie détient le triste record de dernier pays au monde à avoir aboli l'esclavage.

³⁸³ L'ordonnance ne prévoyait pas l'émancipation immédiate de tous les esclaves. Elle définissait les conditions du rachat afin de les libérer. La résolution tombait ainsi dans le paradoxe de reconnaître juridiquement l'esclavage pour qu'il soit ensuite aboli à travers une opération de rachat, selon une interprétation du dicté coranique. Cette opération devant être financée par l'État, l'ordonnance produisit un deuxième paradoxe : les ex-maîtres auraient gagné des sommes d'argent de l'État proportionnellement à l'entité de leur « richesses » en esclaves.

³⁸⁴ Ordonnance n° 83127 du 5 juin 1983 portant sur la réorganisation foncière et domaniale et modifiant celle de 1960.

vers la vallée à la recherche de terrains exploitables, accélérant le mouvement de « descente vers le sud » du pays (Ould CHEIKH, 1995; Ould AHMED SALEM, 2004). L'abolition du droit collectif et « coutumier » et l'attribution de la propriété aux exploitants, quelle que soit l'ancienneté de leur présence sur la terre, produisirent des contrastes sur la définition des droits. Mais surtout, profitant de l'emprise sur leurs dépendants ou de leurs connaissances au sein de la machine du pouvoir, bon nombre de *nobles* d'autres régions du pays réussirent à s'approprier de vastes terrains dans les régions du sud, puisque l'individualisation de la propriété impliquait que les droits fonciers devenaient aliénables, favorisant ainsi la concentration foncière.

Les conséquences de la réforme ont parfois été interprétées, par l'opposition « négro-mauritanienne », comme la réalisation d'un plan des élites politiques maures de jeter leur emprise sur les terres du sud afin d'étendre leur pouvoir économique, ce qui aurait constitué les prémices à la mise en place d'un projet de « beydanisation » de l'espace mauritanien, ensuite matérialisé dans les « événements » de 1989. Qu'il s'agisse d'une stratégie planifiée de ce type ou d'une réponse technique à un problème effectif, la réforme foncière s'insérait de toutes les façons dans un climat politique déjà radicalisé. En effet, la réforme suscitait un premier intéressement de la politique nouakchottoise sur l'intérieur du pays, avec le développement d'une première forme d'« autochtonie ». Selon le président Ould Taya, la réforme foncière faisait partie

« des dispositions prises chaque fois pour assurer le retour des personnes désireuses de se rendre au *terroir* ou sur les sites agricoles » (*Discours du Président de la République à la cérémonie d'investiture des maires, 2 février 1987, italique du rédacteur*).

Le repli sur le « terroir » et l'intéressement pour l'occupation des terres de l'intérieur du pays se croisait avec les débats autour de l'identité de l'espace mauritanien qui marquaient le temps dans la politique nouakchottoise. Les courants *baathistes* au gouvernement – qui soutenaient les équations « Arabes = autochtones » et « Africains = étrangers » - s'opposaient désormais aux soi-disant *Négro-mauritaniens*. Ceux-ci étaient essentiellement formés de fonctionnaires et intellectuels, tiraillés entre une revendication réformiste pour une plus « juste » répartition du pouvoir entre les « nationalités » de la « nation » (d'où le mot « mauritaniens » dans leur nom) et une

revendication révolutionnaire fondée sur la célébration d'un particularisme et une authenticité ethno-raciaux (d'où le préfixe « négro »)³⁸⁵.

Cela démontre qu'au-delà de ces différences qui étaient propres aux élites, l'incorporation des masses au centre du système étatique n'avait pas permis leur accès au jeu politique, les développements politiques du pays continuant à se jouer essentiellement entre les élites. Le jeu politique entre élites se préparait pourtant à investir tragiquement le reste des Mauritaniens, dont les *Fulaabe*.

³⁸⁵ Les discours et les perspectives théoriques sur lesquelles se fondent les propos baathistes et négro-mauritaniens sont à déconstruire dans la mesure où tous les deux relèvent d'une commune vision essentialisante et racialisante (VILLASANTE CERVELLO, 2003). Cependant, plutôt que se limiter à démontrer que « le tigre ne peut pas revendiquer sa tigritude » - pour paraphraser Wole Soyinka -, nous avons préféré analyser les phénomènes du point de vue de la sociologie et de l'histoire politique, sans pour autant tomber dans les justifications à outrance du « racisme pour anti-racisme » sartrien (SARTRE, 1948).

CHAPITRE 8

« L'ANARCHIE » DE 1989 : ATTAQUES DE LA BROUSSE, DÉSORDRES DE L'ÉTAT

8.1 Le monde local durant les « événements »

*« Una guerra è una cosa talmente complicata che un cafone non può mai capirla.
Un cafone vede una piccolissima parte della guerra [...].
Il « cittadino » vede una parte molto più larga, le caserme, le fabbriche d'armi.
Il re vede un intero paese. Solo Dio vede tutto »³⁸⁶.*
Ignazio Silone, Fontamara

Les Fulaabe entre élections locales et « événements »

Nous avons laissé les *Fulaabe* au milieu des années 1980. Avec la grande sécheresse de 1983-84, l'espace de frontière, qui avait jusqu'alors permis à ces communautés pastorales de rester aux marges du contrôle étatique, n'était plus qu'une peau de chagrin. Cet « épuisement de la brousse » comme ressource politique et économique au milieu des années 1980 marquait un tournant irréversible. Le processus d'incorporation à l'État était en marche déjà depuis les années 1970, et s'insérait dans une histoire longue d'attraction et répulsion par rapport aux pouvoirs politiques centralisés.

Le rapprochement aux villes et à l'administration était le premier signe de ces profonds bouleversements. Vers la fin des années 1980, les villages *fulaabe* étaient désormais tous fixés, ce qui initiait une nouvelle relation à l'espace pour ces communautés à l'origine nomade. Désormais, les villages ne plaçaient plus le troupeau au milieu des concessions disposées en cercle, de façon à défendre des attaques du *ladde*. Le parc des animaux (*wurooji*) était plutôt installé en dehors du village, dans une

³⁸⁶ « Une guerre est quelque chose de tellement compliqué qu'un « paysan ignorant » ne peut jamais la comprendre. Un « paysan ignorant » voit une toute petite partie de la guerre [...]. Le « citadin » voit une partie beaucoup plus large, les casernes, les fabriques d'armes. Le roi voit un pays entier. Il n'y a que Dieu qui voit tout ».

zone de transition entre l'espace familial des concessions et un espace de brousse qui, depuis l'installation définitive du village, apparaissait de plus en plus comme un espace connu. La nouvelle conformation du village laissait entendre qu'un certain sens de sécurité s'était instauré, même si les jeunes restés au village devaient encore, à tour de rôle, aller veiller sur les animaux dans la brousse. La fixation définitive des villages avait alors des impacts remarquables sur les visions des *Fulaabe* entre l'espace domestique du village et l'espace sauvage de la brousse, montrant une ouverture progressive des communautés dans leur relation avec l'« ailleurs ». Si auparavant les villes et l'État semblaient faire partie de la brousse sauvage et dangereuse, les *Fulaabe* acquièrent désormais confiance avec la sédentarité dans des lieux fixes et avec les centres urbains, vers lesquels une bonne partie des jeunes se dirigeait.

Beaucoup de jeunes étaient partis en ville, à la recherche de nouvelles voies de survie devant la crise des activités rurales. Ils rejoignaient ainsi le petit nombre de *Fulaabe* qui s'était installé dans les capitales régionales depuis la décennie précédente, où ils fréquentaient maintenant le lycée. Ils capitalisaient de nouvelles connaissances et intégraient de nouvelles manières de voir. Ils se préparaient à formuler des aspirations inédites et des nouvelles figures de la réussite sociale, une fois terminés leurs études et atteint l'âge adulte.

Sur le plan politique, les notabilités *fulaabe* avaient été intégrées à l'administration d'État déjà depuis le régime colonial, puis au sein du parti unique. Mais cette incorporation se limitait à l'administration locale auprès de leurs communautés. Jamais elle n'avait signifié une participation active au débat politique et aux prises de décisions d'intérêt collectif. Les choses devaient – ou auraient pu – changer avec les élections municipales dans les communes rurales de 1989. Depuis la réforme foncière de 1983, l'État s'était progressivement intéressé à la brousse, en initiant notamment un premier processus de « décentralisation » en 1986, avec la création d'institutions locales électives (les Communes)³⁸⁷. Les élections municipales constituaient, sous le contrôle de la communauté internationale, la première expérience électorale et donc « démocratique » du pays, dans une perspective de mobiliser enfin le

³⁸⁷ Ordonnance n. 87-289 du 20 octobre 1987 abrogeant et remplaçant l'ordonnance n. 86-134 du 13 août 1986 instituant les communes. La « communautarisation » des années 1980 se différencie de la « décentralisation » pratiquées en Afrique à partir des années 1990 pour l'absence des corps institutionnels électifs intermédiaires, comme les départements ou les régions, encore sous le contrôle direct de l'État central à travers les Préfets.

« peuple » mauritanien de l'intérieur du pays dans la politique de l'État. Le discours du Président Ould Taya à l'investiture des maires en 1989 exprime cette volonté :

« Grâce à vous [les maires], nos compatriotes de l'intérieur du pays doivent pour leur part comprendre que *le mode de vie traditionnel n'est plus compatible avec les exigences de la vie moderne où l'État a supplanté la tribu, le clan et la région* afin que les efforts de tous convergent vers l'objectif unique de la construction de notre pays. La responsabilité vous incombe d'inculquer ces notions à nos compatriotes pour renforcer leur *sentiment d'appartenance à une même patrie* qu'il leur échoit seuls de défendre et de développer dans tous les domaines [...] Vous vous devez également d'inciter les citoyens, auxquels il ne manque que votre encadrement, à œuvrer au renforcement de *l'unité nationale*, afin d'orienter leurs efforts vers un seul objectif qui est de construire une Mauritanie éprise de *justice et d'égalité entre tous les citoyens*. C'est là notre vision des communes et de leurs obligations » (*Discours du Président de la République à l'investiture des maires, 13 février 1989*).

Derrière cet objectif déclaré se cachaient non pas une logique de construction nationale et démocratique par le bas, mais plutôt deux stratégies politiques de l'État central. En premier lieu, la perspective d'attribution de pouvoir à l'intérieur du pays cachait une tentative d'élargissement de l'emprise de l'État central sur le pays : il s'agissait de déconcentrer son pouvoir et d'étendre son contrôle sur le territoire national plutôt que de le décentraliser. De fait, lors des trois différents scrutins électoraux³⁸⁸, les Structures d'éducation des masses (SEM) - organismes étatiques de contrôle des populations - assurèrent la « bonne conduite » des votants (Ould CHEIKH, 1994)³⁸⁹. Parce qu'il était biaisé, le déroulement des élections locales se fit le reflet de la crise qui se consommait au sein de l'État central et de l'élite politique. En deuxième lieu, le discours sur l'unité de la patrie - qui appartiendrait aux citoyens d'un État moderne - contre le tribalisme et le particularisme - qui appartiendraient plutôt aux « compatriotes de l'intérieurs du pays » - dissimule le fait que « l'ethnicisation » de la politique se développait au centre du pouvoir politique et non pas dans la brousse, c'est-à-dire dans le *locus* de la « vie traditionnelle ».

³⁸⁸ Décembre 1986 : élections à Nouakchott et dans les capitales régionales. Janvier 1989 : élections dans 163 communes rurales. Décembre 1990 : élections dans les 208 communes de Mauritanie.

³⁸⁹ La révocation du maire élu de Nouakchott en 1988 démontre la tutelle du pouvoir central sur les développements politiques au niveau municipal (Ould CHEIKH, 1994).

La création des Communes et l'organisation des élections municipales coïncidaient dans le temps avec la recrudescence de la question identitaire parmi les élites administratives, politiques et militaires. L'opposition politique négro-mauritanienne était persécutée à cause de la publication du *Manifeste du Négro-mauritanien opprimé* de 1986 et d'une tentative de coup d'état présumée³⁹⁰. En avril 1989, alors qu'une bonne partie des communes étaient en période électorale, les « événements » explosèrent : le gouvernement mauritanien profita d'une crise avec le Sénégal pour persécuter les Mauritanien « d'origine sénégalaise », les exproprier ou les déporter vers la rive gauche du fleuve. Le scrutin de décembre 1990 se déroula dans un même contexte de tensions et persécutions au sein de l'armée et dans les campagnes. Pour ce qui est du processus électoral, ces tensions se traduisirent par le désintérêt général de la population pour les élections (Ould CHEIKH, 1994), en particulier pour ce qui est des communautés « négro-africaines », et donc dans des résultats, selon certains auteurs, « ethniquement » biaisés (MARCHESIN, 1992, p. 211).

Dans la nouvelle commune de Lahraj du Guidimakha, à la frontière avec l'Assaba, un chef de village *pulaajo* (Moussa Demba Jallo, dit Thiodel) avait décidé de se présenter aux élections pour le poste de maire. Il réussit à rallier derrière lui le soutien de plusieurs villages de communautés différentes et ainsi à être élu aux élections de janvier 1989. L'époque n'était pas encore aux programmes et aux partis politiques. Comme certains habitants de la commune nous l'ont affirmé *a posteriori*, le soutien électoral se construisait alors à travers la confiance personnelle, la connaissance réciproque et l'espoir que les problèmes locaux soient traités « différemment ». Bien évidemment, une bonne partie des *Fulaabe* évoque aujourd'hui cette élection comme le premier succès de leur communauté dans une compétition politique, la première partition d'un morceau de politique. Mais l'élection ne semble pas avoir été déterminée par une compétition « ethnique », comme l'attesterait le ralliement d'autres communautés, en particulier *harâtîn*.

L'élection au poste de maire de Moussa Jallo à Lahraj apparaissait sur plan local comme une conséquence tout à fait normale du vote exprimé. Pourtant, une lecture *a posteriori* de cet événement montre l'exception de cette élection sur le plan national.

³⁹⁰ Trois officiers « négro-mauritaniens » de l'armée sont exécutés en 1987, ainsi que l'écrivain Youssouf Guèye.

Au vu de l'horizon national, l'élection d'un *pulaajo* à Lahraj est pour le moins surprenante, ce qui est dû à la particularité de cette commune par rapport à d'autres, comme celles de la vallée du Sénégal, marquées par des tensions profondes au moment du scrutin. Encore en janvier 1989, la commune de Lahraj n'avait ressenti aucune répercussion des tensions nationales, le climat local étant peu politisé et dégagé de tout conflit sérieux entre les communautés. Dans la commune, les *Fulaabe* constituaient des communautés éparpillées ; les tribus maures étaient particulièrement fractionnées et n'avaient aucune prise sur l'administration et les hautes sphères du pouvoir³⁹¹ ; finalement, les *Harâtîn* jouissaient, dans cette zone de transition géo-économique, d'une autonomie relative par rapport aux directives des hiérarchies tribales et statutaires.

L'exemple de Lahraj est assez représentatif de l'extranéité de ces communautés rurales par rapport aux dynamiques politiques qui ont entraîné les « événements ». Pourtant, ces communautés feront l'expérience de la souffrance produite par les tensions des années 1989-1991. Les « événements » bloquèrent d'abord le processus de démocratisation et de déconcentration administrative. Quelques mois plus tard, ils frappèrent les *Fulaabe* et mirent fin à leur première expérience politique, comme nous l'a expliqué l'ex-maire en personne :

« j'ai participé aux élections. J'ai gagné et je suis devenu maire. Mais ça a duré seulement 5 mois. Après il y a eu les 'événements' et tout est fini » (*Moussa Demba Jallo, dit Thiodel, premier maire de Lahraj, entretien à Ould Yenjé, quartier Fulaabe, 16 octobre 2006*).

L'élection de Lahraj en 1989 avait marqué un changement important dans l'action politique des *Fulaabe* qui, pour la première fois, s'orientaient vers l'intégration au jeu politique, bien que la mobilisation soit modeste et circonscrite. Mais au moment où les *Fulaabe* rentraient dans le jeu politique, et qui plus est par la porte des élections démocratiques, ils furent victimes d'une histoire politique et d'un conflit « ethnique » qu'ils n'avaient jusque-là jamais partagés. La tragédie des expropriations, des vols, des persécutions redonnaient alors l'image informe de la peur à l'État et à la brousse.

³⁹¹ Exception faite des commerçants installés dans le centre administratif, originaires d'ailleurs, mais ceux-ci étaient intéressés plus au commerce qu'au contrôle des ressources agraires de la commune.

L'accomplissement de l'incorporation des *Fulaabe* à l'État mauritanien s'est construite ainsi d'une façon quelque peu paradoxale : c'est à travers les formes les plus extrêmes de l'exclusion que les *Fulaabe* prirent conscience qu'ils faisaient bien partie de la Mauritanie.

Accidents du Destin, Anarchies du Politique

Parler d'un conflit politique sanglant n'est jamais facile. Il n'est guère aisé d'en parler en rédigeant une thèse, lorsqu'on est tenté de ne pas tenir compte de la sensibilité du sujet, en écrivant depuis un bureau parisien et en se protégeant derrière une objectivité scientifique présumée. Pas plus il n'est aisé d'en parler sur le terrain, lorsqu'on est confronté aux gens qui ont vécu le drame à la première personne, et qui portent encore vivant le souvenir de la souffrance, la volonté d'oubli, le désir de revanche ou de démenti. Ces gens sont souvent habités par la peur de la délation, la peur que ce « blanc » curieux ne se fasse espion du drame subi ou du délit commis. Je n'ai jamais posé de questions directes et explicites sur les « événements » de 1989. J'ai laissé mes interlocuteurs m'en parler s'ils l'estimaient juste. Pourtant, une fois la confiance instaurée, les Mauritaniens qui revendiquent un rôle de victime dans cette histoire ont souvent contredit mes égards déontologiques, démontrant une certaine prédisposition à évoquer des événements aussi marquants.

En mars 2006, un griot *fulaabe* m'explique les pouvoirs de certains sorciers *silatigiji*, en particulier leur pouvoir de communiquer avec les animaux. Il m'apporte un exemple très significatif de l'importance de savoir écouter la sagesse animale. Un jour de 1989, dans le village de Falli, à côté de Kankossa, le chef de la communauté avait confié au griot :

« Un jour une hyène m'a dit : il faut faire attention à tous les gens qui viendront du Nord vers le Sud » (*Cambel Bâ, Nouakchott, mars 2006*).

Inattendus, les « événements » sont évoqués. La référence au langage animal semble donner une première ébauche des interprétations que certains *Fulaabe* ont pu faire des « événements ». Ces derniers sembleraient relever, en réalité, du domaine de l'inexplicable, plutôt que constituer l'effet de causes concrètes et définies. C'est en effet

une hyène (*fowru*), cet animal qui représente la brousse - dans sa dimension de lieu magique de l'inhumain, de l'inconnu et de l'incontrôlable - qui vient au village depuis l'*ailleurs* pour annoncer une prophétie, un destin qui semble déjà tracé. Effectivement, l'hyène ne se trompe pas : des gens du Nord viendront au sud. Ainsi, le monde magique semble priver les explications que l'on apporte aux « événements » de toute référence à des raisons politiques, en projetant causes et responsabilités au-delà du tracé du compréhensible. Pourtant, le récit du vieux de Falli évoque *a posteriori* un discours animal qui peut être lu non seulement comme prophétie de l'arrivée des gens du Nord, mais aussi comme admonestation « à faire attention ». L'hyène sollicitait une réaction de la part des villageois : aux caprices du destin, on aurait pu faire face. La référence au monde animal et magique peut révéler non pas une vision « pré-logique » du monde, mais une interprétation bien plus concrète (raisonnable) de ce qui s'est passé³⁹².

Sans vouloir engager une analyse linguistique qui sort de nos compétences, il nous semble significatif que nos interlocuteurs sur le terrain aient employé deux termes différents pour nommer les « événements » de 1989 : *fawda* et *lâhdath*³⁹³, « désordre » et « événements ». Ces deux termes semblent se recouper avec les différentes interprétations, politiques ou a-politiques, qu'on pourrait lire dans la prophétie de la hyène. Les *Fulaabe* emploient généralement le terme *fawda*, emprunté au *hassâniyya* « *vawda* »³⁹⁴ et qu'ils le traduisent en français par « désordre ». Le terme dérive effectivement de l'arabe classique *fawḍa* (FWD), qui signifie littéralement « anarchie » et décrit, par exemple, « l'état de nature » dans la sociologie politique d'Ibn Khaldun (KHALDUN, 1967)³⁹⁵. En employant ce terme, les *Fulaabe* n'avaient pas forcément conscience de la portée « politique » du mot. Pourtant, l'idée de *dés-ordre* évoquée par le terme semble très appropriée pour décrire les « événements » : les violences seraient survenues dans la vie de ces communautés avec une brutalité inédite, bouleversant un

³⁹² Dans notre opposition entre les notions de « pré-logique » (LÉVY-BRUHL, 1931) et « rationnel » ou « raisonnable » pour définir le monde magique, nous faisons bien évidemment allusion aux intuitions critiques de E. Evans-Pritchard envers les premières interprétations anthropologiques de ces phénomènes (EVANS-PRITCHARD, 1972).

³⁹³ Ainsi le terme a été écrit en arabe et en français par mes interlocuteurs. Selon le *Lexique* de C. Taine-Cheikh (1990), l'écriture correcte serait *El hâdath*, correspondant d'ailleurs à l'arabe classique.

³⁹⁴ En *hassâniyya*, la lettre arabe *fa* est toujours lue comme un *v*. Voir « transcription arabe ».

³⁹⁵ Dans la critique sociologique du pouvoir politique de Ibn Khaldun, la *fawda* correspondait à un état sans lois qui détruit l'humanité et ruine la civilisation, s'opposant à la *ijtimâ'*, le pouvoir royal qui préserve la vie des hommes et en garantit la vie sociale. Cette distinction a évidemment suggéré des comparaisons entre la pensée de Ibn Khaldoun et de Thomas Hobbes sur l'état de nature et le Léviathan.

contexte qui, bien que jamais marqué par l'ordre immuable des choses, apparaissait *a posteriori* comme le temps de la stabilité et de la paix.

Le terme *fawda* possède donc une connotation politique dans la mesure où ceux qui l'emploient évoquent une condition de victimes qui sort de la *normalité* des choses³⁹⁶. L'utilisation d'un terme à l'origine non *pulaar* ne devrait pas surprendre, puisque *fawda* est le mot que la plupart des communautés arabophones vivant aux côtés des *Fulaabe* utilisent. Elles aussi, en particulier les populations *harâtîn*, vécurent les « événements » comme des « désordres » : parfois comme simples témoins d'une brutalité qui arrivait d'ailleurs ; parfois « victimes elles aussi » – comme certains *Fulaabe* l'ont reconnu³⁹⁷.

D'autres interlocuteurs arabophones emploient un autre terme pour définir les « événements », où la dimension politique semble complètement absente. *Lahdâth* signifie littéralement « événement » et correspond donc à la terminologie employée en langue française pour définir les conflits et les tensions des années 1989-91. Le terme est désormais devenu d'utilisation courante dans le débat public et dans la littérature académique, relevant de la terminologie officielle et s'étant diffusé dans le langage courant, aussi bien dans sa version française que dans sa version arabe. Dans la région des *Fulaabe*, le terme *lahdâth* est utilisé à la place de *fawda*, essentiellement par les représentants politiques, les représentants de l'État et, du moins pour l'expérience directe que j'ai pu en faire ou selon mes informateurs, par certains chefs tribaux. Le terme « événement », à l'inverse de « désordre », permet d'évoquer les conflits d'une façon *politiquement correcte*, comme s'il s'agissait d'un euphémisme permettant de ne pas nommer ni de définir les incidents passés. « Il est arrivé un événement » sonne comme une tautologie implicite, qui replonge l'événementiel dans une histoire dépourvue de sens et qui ne doit pas être expliquée, une histoire qui doit en somme être dépolitisée.

En définitive, la terminologie qui nomme le drame révèle déjà un paradoxe significatif : si le langage courant des non politisés – souvent les victimes – semble réintégrer une référence vague à des significations politiques (*fawda*), les politisés semblent plutôt intentionnés à effacer la dimension politique des accidents de l'histoire

³⁹⁶ C. Santoir (1990b) traduit le mot *pulaar* utilisé par les Peuls pour nommer les événements avec l'expression française « dérangement », ce qui semble confirmer notre analyse.

³⁹⁷ Des communautés arabophones, quasi-exclusivement *harâtîn*, ont été victimes des événements, soit en étant expulsées du Sénégal vers la Mauritanie, soit en subissant les représailles de *Fulbe* organisées depuis le territoire malien. Voir *infra*.

(*lahdâth*). Ce paradoxe invite à réfléchir sur la nature politique des « événements », en mettant en perspective les significations différentes que le drame a pu avoir pour les différents acteurs, en particulier pour des gens faiblement politisés comme les *Fulaabe*.

Attaques allochtones, Violences intimes

Les « événements » de 1989 sont généralement présentés, dans la presse mauritanienne ou dans la littérature sur le pays, comme étant un « conflit ethnique ou racial » entre « Maures et Négro-mauritaniens ». L'idée de conflit ethnique renvoie implicitement à un *événement* déclencheur qui aurait pu déclencher la haine entre des groupes « ethniques » différents, réactivant des tensions ancestrales et latentes entre des humanités historiquement opposées. De fait, la version officielle des « événements » les explique comme une réaction incontrôlable d'extrémismes « ethniques » fomentés en l'occurrence par une force « étrangère » comme le Sénégal et qui se seraient déclenchés à la suite d'un litige frontalier entre pasteurs et agriculteurs (MAURITANIE, 1989). Lors de mon terrain, mon approche première au sujet des « événements » a été de questionner cette définition de « conflit ethnique » qui, au moyen de sa référence à l'*ethnie*, apparaît plutôt à l'anthropologue comme une simple stratégie pour dépolitiser les dynamiques conflictuelles

Afin d'interroger cette vision, mes enquêtes se sont concentrées d'abord sur l'analyse des relations que les victimes *Fulaabe* entretenaient avec les responsables des persécutions et avec les auteurs matériels de ces actes : des groupes de *Harâfîn*. L'intention était de comprendre si les personnes concernées par un *événement* - dans ce cas *Fulaabe* et *Hardaaneebe* - se connaissaient directement, ou s'ils se considéraient au contraire comme des « étrangers »³⁹⁸.

Cette question semble cruciale, dans la mesure où elle permet de comprendre si le conflit relevait d'un problème concret de cohabitation entre *ethnies* au niveau local, ou si ses raisons et ses logiques ne devaient plutôt pas être recherchées quelque part

³⁹⁸ Pour cette réflexion, nous nous sommes inspiré des distinctions entre les catégories de « compagnons » (*consociates*) et « contemporains » (*contemporaries*) élaborée par le philosophe et le sociologue phénoménologique Alfred Schütz et reprises en anthropologie par L. Rosen (1972) : « les premiers sont ceux avec qui nous nous confrontons directement dans une relation vis-à-vis. Les deuxièmes sont au contraire définis presque complètement par les positions structurelles qu'ils occupent par rapport aux autres à l'intérieur de la société globale [et sont] considérés de façon plus anonyme et stéréotypée » (ROSEN, 1972, p. 51; FABIETTI, 2002).

ailleurs. L'*ethnicité* est, en partie, une question de conscience. Si le conflit naissait entre des communautés voisines faiblement politisées, qui se connaissent et qui posent leurs « différences » comme cause et enjeu du conflit, nous serions effectivement dans une situation de « conflit ethnique » pouvant être appréhendé à travers les catégories du *primordialisme*³⁹⁹. Au contraire, si les conflits explosaient entre communautés faiblement politisées qui ne se connaissent pas, comme acteurs d'une histoire qui se consomme ailleurs, dans une conscience non-immédiate de l'altérité, nous ferions alors face à une *ethnicité* devant être appréhendée au prisme du politique, dans la tradition *constructiviste*.

Les récits recueillis sur les événements semblent raconter deux choses apparemment contradictoires : certains affirment avoir subi les persécutions de la part de leurs voisins *Hardaanebe* ; d'autres, au contraire, soutiennent qu'aucune rixe ne s'est produite entre communautés installées dans la même zone, puisqu'elles se connaissent et ont développé des solidarités réciproques. Ils expliquent que les persécuteurs étaient plutôt venus d'ailleurs, en particulier du nord. Cette différence pourrait n'avoir aucune valeur significative, dérivant de la simple raison aléatoire de l'histoire qui a fait qu'ici les choses se passent d'une façon et là autrement. Pourtant, ces différences dans les récits semblent dessiner une géographie précise et significative des « événements ». Dans la région du Karakoro, les rixes entre voisins se sont vérifiées seulement là où les hiérarchies tribales étaient installées à proximité, pouvant ainsi orienter les (ex)actions de leur dépendants contre leurs voisins. Inversement, dans les zones où le pouvoir tribal sur les populations locales était faible, les violences ont été causées par des « allogènes », des groupes organisés arrivant d'autres régions sans aucune relation historique avec les populations locales.

Vers la fin des années 1980, le pouvoir tribal dans la région du Karakoro s'articule encore selon une logique de sphères d'influence, avec une dépendance des groupes de *Harâtîn* qui s'affaiblit vers le sud, au fur et à mesure qu'on s'éloigne des centres du

³⁹⁹ Les théories « primordialistes » de l'ethnicité considèrent les divisions identitaires comme un élément humain naturel et constant. Elles seraient le produit d'une tendance *innée* des groupes à se reconnaître collectivement en tant que différents. Clifford Geertz, par exemple, a écrit : « For virtually every person, in every society, at almost all times, some attachments seem to flow more from a sense of natural - some would say spiritual - affinity than from social interaction » (GEERTZ, 1973, p. 260). Cette perspective se rapproche de la déviation *cognitiviste* que certains auteurs, dont le même F. Barth, ont donné aux intuitions de l'anthropologue norvégien sur la frontière ethnique (COHEN, 1985; BARTH, 2000; COHEN, 2000). De par sa référence à la nature, le « *primordialisme* » produit une dé-historicisation de la différence et donc en détermine sa dé-politisation (loin des perspectives de F. Barth), excluant une réflexion sur les raisons de la conflictualité éventuelle entre les groupes.

pouvoir tribal (en particulier Kankossa et Kiffa). La présence des hiérarchies tribales s'exprime alors surtout le long de la vallée du Karakoro à partir de la ville de Ould Yengé vers le nord et le nord-est. À l'ouest et au sud de Ould Yengé, au contraire, le pouvoir « traditionnel » local est morcelé entre plusieurs communautés : une pluralité de fractions tribales maures cohabite de façon pacifique avec les *Fulaabe* dans le nord du Guidimakha (Tektake, Lahraj) et différents groupes sédentaires (Mody Nalla, Soninkés), installés dans des villages de plus en plus denses et étendus vers la langue fertile du Karakoro ou du fleuve Sénégal au sud. Dans ces contextes, les *Harâtîn* occupent, tout comme les *Fulaabe*, un espace marginal, mais dans une condition de dépendance relativement moins forte envers les hiérarchies tribales.

Pour revenir aux événements, la géographie du pouvoir tribal se recoupe quelque peu avec l'articulation géographique des différents types d'événements entre *Fulaabe* et *Hardaanebe*. Les « événements » entre voisins se sont produits là où les *Harâtîn* étaient mobilisés par leurs chefs tribaux, se manifestant d'une manière progressivement plus violente au fur et à mesure que l'on se rapprochait des « centres tribaux », comme Ould Yengé, Kankossa et Kiffa, ou des terres fertiles que les chefs tribaux revendiquaient par droit « coutumier » et qu'ils envisageaient d'occuper. À l'inverse, là où les *Harâtîn* étaient relativement plus autonomes, les événements ont difficilement eu pour auteurs les populations locales. Un témoin *pulaajo* des « événements » nous a résumé ainsi la différence entre ces deux espaces :

« C'est surtout à Ould Yengé et Kankossa et d'ici à la frontière avec le Mali que des gens ont été expulsés. Dans la brousse, les gens vivent ensemble sans problèmes. C'est seulement quand il y a des intérêts que ces événements explosent. Le vol de bétail et d'autres événements ont été moins violents ailleurs, où les gens ont juste profité de la confusion générale » (*Jibril Bâ, Nouakchott, avril 2006*).

Les cas du village de Goudiowol dans le Karakoro guidimakhien et de la ville rurale de Kankossa dans l'Assaba semblent assez représentatifs des deux situations. Dans le premier, les exactions ont été commises par des allogènes. Goudiowol est un gros village soninké de fondation ancienne (1820)⁴⁰⁰. À quelques kilomètres vers l'ouest, sur

⁴⁰⁰ Le chef de la famille Sall, associée comme famille maraboutique à la famille de chefs des Camara, soutient que Goudiowol constitue la première base d'expansion de la lignée Camara dans le Guidimakha mauritanien depuis la rive gauche du Sénégal. Sidou Ousmane Sall, représentant de Diadié Camara, chef

la route qui relie Sélibaby à Melgué et le Mali, un village de *Fulbe* s'est installé depuis 1984, suite à la grande sécheresse, prenant officiellement le nom de Goudiowol II. Ce village a été attaqué pendant les événements et ses habitants se rappellent bien de ces gens arrivés pour « piller et détruire ». Ils n'étaient pas leurs voisins, ils ne les connaissaient pas :

« [Pendant les événements,] si un *capaato* [maure] vient ici, il vient d'ailleurs [*ladde*], pas de ces villages. Personne n'est venu du Mali pour nous attaquer, tous étaient des Mauritaniens. Ils venaient du nord » (*chef de village, Goudiowol II ou ferlankooŋe, septembre 2006*).

Les chefs de Goudiowol soninké - village voisin qui a été épargné par les événements mais dont les habitants en ont été les témoins - semblent du même avis, confirmant la version de l'allochtonie des responsables des exactions :

« L'attaque n'arrivait pas des gens par ici. Nous avons vu que des Maures attaquaient le village peul et alors nous sommes partis les défendre et puis les Peuls se sont réfugiés ici chez nous, où les autres ne pouvaient pas rentrer » (*chef de la famille Cissé, représentant du chef de village Kamara, Goudiowol I, septembre 2006*).

À Kankossa, la situation a été complètement différente. Cette ville rurale avait été informellement élue comme siège de la tribu des *Ould Zbeyrât*, et ce déjà depuis les années 1940 avec la reformulation des frontières géo-ethnique entre le Territoire mauritanien et le Soudan par les Français⁴⁰¹. Jusqu'aux années 1980, cette présence des hiérarchies tribales dans la ville n'avait d'aucune façon empêché le développement de réseaux de solidarité entre les tribus maures installées définitivement depuis les années 1970 et les groupes *fulaabe* fixés depuis les années 1940 dans des villages environnants, puis, à partir de 1984, à Kankossa II, un quartier séparé de la ville par un lac permanent. Les *Fulaabe* considéraient désormais les *Safaalbe* (Maures) comme des *koreeji*, des « voisins » avec qui l'on partage les prémisses d'une vie urbaine et les

de village de Goudiowol, Goudiowol, le 29 septembre 2006. Les familles Camara qui ont fondé les gros et denses villages sédentaires du Guidimakha, tels que Tachott et Bouanzé, semblent effectivement originaires du village de Goudiowol.

⁴⁰¹ Voir la Première Partie.

risques d'un climat aléatoire. Des échanges culturels féconds étaient entretenus et des relations d'amitiés et de solidarité nouées au marché, à l'école ou sur les pirogues permettaient de relier les deux « quartiers » de la ville séparées par le lac. Ici, les événements sont alors apparus plus surprenants encore puisque les exactions étaient commises par des personnes que l'on connaissait : un ami d'école, un marchand de vache, un copain de prière, un visage croisé au quotidien, ou pire, un « frère de lait ».

Depuis la rive ouest de Kankossa – celle du marché et de l'administration – un *pulaajo* m'indique l'autre côté, Kankossa II, où les *Fulaabe* s'étaient installés :

« Tu vois l'autre rive ? Pendant ces jours-là, tous les toits des cases que tu vois là étaient en train de brûler. Ils arrivaient d'ici, ils avaient pris les pirogues pour traverser le lac et ils étaient venus mettre le feu. Tout le monde fuyait. Les gens sont allés dans la brousse (*ladde*) pour se protéger » (*Anonyme, Kankossa, mars 2006*).

Le même *pulaajo*, un parfait hassanophone et arabophone et un musulman diligent, termina son récit par une question peut-être partagée par bon nombre d'Africains ou autres :

« Comment c'est possible que ça arrive entre *koreeji* (voisins) ? On se connaît et on est voisin. Comment on peut se réveiller un jour et voir ton voisin qui vient voler ton bétail ou ta maison, te frapper ou t'éloigner de chez toi ? » (*Anonyme, Kankossa, mars 2006*).

Buts des Violences et Tactique tribale

Le questionnement sur le degré de connaissance ou d'extranéité entre les victimes et les auteurs des exactions lors des « événements » permet d'esquisser une géographie des conflits qui coïncide presque avec l'articulation du pouvoir tribal dans la région. Cependant, cette relation entre événement et pouvoir tribal reste pour l'instant une simple *corrélation*, au sens wébérien du terme (WEBER, 1967) : elle exprime une coïncidence entre les phénomènes, mais elle n'implique pas une relation de cause à effet.

Rien dans cette correspondance de la géographie des événements et de la géographie tribale laisse affirmer que les hiérarchies des tribus (*qabâ'il*) soient responsables. Cette corrélation doit donc être interrogée, afin de relever les buts et les stratégies qui se cachaient derrière des événements toujours présentés comme « ethniques » et jamais nommés « politiques ». Analyser la dynamique « tribale » lors des événements signifie analyser la relation de dépendance des *Harâtîn* par rapport aux chefs tribaux, les « affranchis » étant généralement considérés comme les auteurs matériels des événements.

Certains récits suggèrent explicitement que les *Harâtîn* ont été directement manipulés par leurs chefs tribaux. Pour preuve, dans la mi-vallée du Karakoro (Commune de Baédiam), des « affranchis », directement dépendants des hiérarchies tribales, se sont installés en 1989 dans plusieurs villages, chassant parfois des communautés *fulbe* installées sur des zones à proximité des oueds. En 2006, le maire de leur Commune explique le poids d'une mémoire partagée des événements, les nouveaux arrivés et les victimes obligés étant désormais contraintes de cohabiter :

« À la même table de concertation locale, un Maure (noir) qui avait tué un Peul lors des événements se retrouve assis avec le fils de ce Peul tué. Cela n'est pas facile » (*Maire de Baédiam, Melgué, septembre 2006*).

Pourtant, le maire explique que cette cohabitation est aujourd'hui envisageable parce que les auteurs locaux des exactions ont reconnu leur tort, mais en attribuant la responsabilité à leurs chefs :

« La cohabitation c'est possible parce que les responsables locaux des 'événements' de 1989 ont reconnu ce qu'ils ont fait. Ils disent qu'ils ont fait ça parce qu'ils ont été manipulés par d'autres. C'est des gens pauvres et manipulés qui ont juste cherché à profiter de la situation. Ils ne faisaient aucun discours comme les Baathistes. Ils ont été mobilisés par le chef de leur tribu des *Ould Zbeyrât* qui sont tout au long du Karakoro » (*Maire de Baédiam, Melgué, septembre 2006*).

Les récits de ce type, recueillis lors de la recherche de terrain 17 ans après les « événements », présentent l'inconvénient d'une difficile interprétation : on pourrait y lire un compte-rendu historique de ce qui s'est réellement passé, ou bien une

manipulation de la mémoire historique dont les buts sont à rechercher dans les justifications du présent. Dans l'exemple cité, le *hartâni* pourrait avoir attribué les responsabilités à quelqu'un d'autre, à ses chefs tribaux en l'occurrence, afin de s'acquitter aujourd'hui devant ceux qui sont devenus ses voisins.

Pour mettre à l'épreuve l'hypothèse d'une relation directe entre événements et hiérarchies tribales, nous avons essayé de saisir les objectifs des exactions et les intentions des auteurs, en analysant la manifestation concrète des troubles. Les *Fulaabe* et d'autres communautés de la région ont subi des exactions vouées essentiellement à trois types d'objectifs : la prédation (vol de bétail et autres), l'expropriation de terres et l'élimination physique des populations du territoire mauritanien à travers la persécution ou la déportation⁴⁰².

Le vol de bétail. Le vol de bétail, qui constituait une ressource fort attractive pour les persécuteurs, a été une pratique généralisée dans toute la région. Dans certaines zones, le vol de bétail n'est pas associé à d'autres formes d'exactions, les événements se résumant simplement à une histoire de prédation de vaches. Certaines de ces zones sont localisées entre les appendices du massif de l'Assaba et la rive ouest du Karakoro, espaces qui ne montrent pas une grande valeur économique – surtout, aucun important potentiel d'exploitation agricole – et qui ne se situent pas à l'intérieur de forts réseaux d'influence tribale. En ces lieux, les *Fulaabe* affirment avoir été essentiellement pillés de leur bétail et privés de leurs biens au village. Les auteurs de ces exactions provenaient principalement du nord : aucun *pulaajo* n'aurait reconnu les visages de ces gens venus de l'autre côté de l'Assaba, depuis Kiffa, le Tagant ou les régions de l'est. Aussi à Kiffa, capitale de l'Assaba, où les *Fulaabe* venaient tout juste de fonder leur quartier en 1989⁴⁰³, les événements se sont « limités » au vol de bétail. Cette idée est suggérée par les récits des *Fulaabe* eux-mêmes. Ainsi raconte un *pulaajo* qui a grandi dans une famille maraboutique maure à quelques kilomètres de la ville :

⁴⁰² Dans cette sous-partie nous ne traiterons que les deux premières. La persécution et la déportation seront traitées dans la sous-partie suivante.

⁴⁰³ Depuis les années 1970, les *Fulaabe* étaient présents à Kiffa en petit nombre pour ensuite augmenter progressivement, mais ils n'ont jamais été stables et fixés dans la ville jusqu'à la fin des années 1980, lorsqu'ils s'installèrent principalement dans le quartier de Mséguila (BISSON, 2005, p. 189). La première maison en dur est réputée être la case d'un fils du notable Gedda Bâ, construite en 1984, alors que son propriétaire était présent – premier parmi les *Fulaabe* – à Kiffa depuis au moins 1974.

« les événements à Kiffa n'ont pas été aussi grave que dans d'autres endroits, comme à Kankossa ou Ould Yengé. On ne volait que du bétail » (*Anonyme, Nouakchott, août 2006*).

D'autres ont affirmé :

« ma famille n'a pas été directement touchée par les événements de 1989 puisqu'à ce moment-là elle se trouvait à Kiffa et là rien ne sait passait parce que c'est une grosse ville » (*Anonyme, Kiffa, février 2006*).

Certains *Fulaabe* semblent alors expliquer cette exception de la ville de Kiffa par sa spécificité de grosse agglomération urbaine, comme si le mode de vie urbain aurait permis d'éviter le pire, réitérant aussi le mythe de Kiffa comme ville emblématique du métissage mauritanien⁴⁰⁴.

Dans d'autres cas, le vol de bétail pouvait s'associer à des formes de violence physique radicale, y compris l'assassinat, surtout en brousse : partout dans la région, dans ces espaces vides et ces parcours peu fréquentés, les éleveurs ont été attaqués pendant leur transhumance. Lors des événements, dans la brousse se matérialisaient, effectivement, les dangers de la solitude et de l'imprévisible, de la distance avec le tracé connu du village, des forces obscures qui attaquaient l'homme par le biais des animaux. Ces « événements » dans la brousse renvoyaient, pour certains *Fulaabe*, à un imaginaire déjà connu de *ruggo* (*razzia*), lorsque le bétail est « arraché » (*kokteta*)⁴⁰⁵. Dans certains cas, mêmes les assassinats intervenus en brousse sont considérés comme des dérapages des actions de vol tout à fait concevables dans la logique de la *razzia*. Cette vision semblerait réduire ces événements à une simple logique « traditionnelle » pour l'appropriation d'une ressource précaire et attractive comme le bétail. Cependant,

⁴⁰⁴ Nous ne nous sentons pas en mesure d'effectuer une analyse concrète des raisons qui ont pu déterminer la moindre violence des événements à Kiffa par rapport à Kankossa et Ould Yengé. Nous pouvons seulement formuler l'hypothèse que l'absence de terrains productifs dans les zones d'implantation *fulaabe* aurait déterminé une moindre compétition pour les ressources, alors que les stratégies des chefs tribaux – articulées à l'intérieur d'un ensemble compliqué de fractionnement et d'opposition (VILLASANTE-de BEAUVAIS, 1998a; BISSON, 2005) – auraient pu être orientées vers d'autres objectifs que la persécution des habitants de Kiffa.

⁴⁰⁵ On utilise le terme « arracher » puisque, pour les *Fulaabe* et leur sens moral d'éleveur, le mot « voleur » est une insulte : la soustraction de bétail est considérée comme un élément forgeant l'esprit héroïque de l'éleveur qui part à la conquête du bétail d'autrui par amour du bétail et de l'aventure, et non pas par nécessité.

un éleveur a une fois affirmé que « ce n'était pas un *kokteta* ; c'était un vol » (*Zone de Ould Yengé, octobre 2006*). Tous nos interlocuteurs s'accordent à dire que :

« la question est un peu plus compliquée [que la simple *razzia* traditionnelle]. Les *Hardaaneɓe* qui sont venus ici n'étaient pas seuls... » (*Anonyme, Nouakchott, mai 2006*).

Selon différents interlocuteurs de la région⁴⁰⁶, seule une partie du bétail volé par les *Hardaaneɓe* était destinée à eux-mêmes. Certes, le troupeau peul représentait une ressource attractive pour les populations *Harâṭīn* : en s'en emparant, ils auraient pu entreprendre de façon indépendante la profession pastorale traditionnellement réservée à leurs nobles *biḍān*. Cependant, la plupart du bétail volé par les *Harâṭīn* a servi en réalité à payer l'« impôt » traditionnel aux chefs tribaux, redevance à laquelle ils étaient obligés comme signe d'allégeance clientéliste, en échange de protection politique⁴⁰⁷. De fait, après les événements, les nombreux éleveurs peuls qui pouvaient reconnaître le bétail qui leur avait été volé⁴⁰⁸, affirment tous que ce bétail était dans les mains d'un *capaato bodeejo* (maure blanc) : si le troupeau était accompagné par un *capaato baleeɓe* (maure noir), celui-ci n'était qu'un éleveur sous-traité.

Ces informations semblent confirmer l'idée d'une manipulation des *Harâṭīn* par leurs chefs tribaux lors des événements : les buts des auteurs matériels des exactions coïncideraient avec les intérêts des chefs tribaux ou d'autres nobles, orientés vers l'accumulation de têtes de bétail. Cette hypothèse doit alors être mise à l'épreuve de

⁴⁰⁶ Il s'agit d'un membre d'une famille maraboutique soninké, d'un chef de village *harâṭīn* des *Ould Zbeyrât* affilié à une fraction cousine rivale du chef tribale et de plusieurs *Fulaaɓe*.

⁴⁰⁷ Cette forme de vassalité, à mi-chemin entre l'imposition fiscale et le chantage implicite, se reproduit jusqu'à nos jours – du moins dans la région du Karakoro – véhiculant la cohésion tribale ou la subordination statutaire des dépendants envers leurs chefs tribaux.

⁴⁰⁸ Les *Fulaaɓe* prétendent reconnaître parfaitement chaque tête de leur bétail parmi des centaines d'autres. Traditionnellement, on considère le « bétail peul » comme une race animale complètement différente du « bétail maure », se distinguant visiblement par la couleur blanche du manteau (plutôt que marron) et par des plus longues cornes. Cependant, les mêmes éleveurs *fulaabe* invitent à ne pas simplifier les catégories, en passant des différences visibles du bétail à la détermination ethnique de sa propriété : dans une région où se rencontrent les deux écosystèmes qui ont déterminé la différence des vaches, toute simplification ne tient pas devant le mélange des troupeaux et les achats croisés des têtes aux marchés communs du bétail. Pourtant, chaque éleveur se déclare en mesure de reconnaître les vaches et les taureaux de sa propriété : il leur a donné un nom, lié aux conditions de son acquisition ou à un petit détail spécifique, pouvant toujours reconnaître l'une de ses têtes par la longueur de sa queue, la distance entre les yeux, la conformation des mamelles... En outre, le bétail porte des marques indélébiles sur sa peau qui indiquent, sans malentendu possible, la lignée à laquelle ils appartiennent. Mais une génération après les événements, les marques ont disparu et les physionomies se sont mélangées, rendant les expropriations des acquis non contestables.

l'analyse des événements qui ont concerné l'appropriation d'une autre ressource attractive : la terre.

Expropriation des terres. L'historique des villages dans la région du Karakoro et du massif de l'Assaba montre une augmentation significative du nombre de villages entre 1989 et 1993. Il s'agit surtout de nouveaux villages *harâtîn*, et de mesure moindre *biḍân*, fondés soit à la suite de l'occupation de terres vagues, soit en substitution de populations expropriées et/ou chassées⁴⁰⁹, composées essentiellement par des Peuls éleveurs.

Pour ce qui est de l'occupation de terrains vagues, c'était surtout le cas de groupes de *Harâtîn* qui n'avaient aucune relation clientéliste avec leurs anciens chefs tribaux, les liens de dépendance s'étant dissous au fil du temps. Le manque de tout appui des notabilités tribales ou des autorités les obligeait à s'installer sur les terrains vagues qui constituaient bien évidemment les terres les moins attractives en termes de possibilités d'exploitation. Il s'agit en particulier des *Harâtîn* chassés de la rive sénégalaise lors des événements. Ils s'installèrent dans « leur » Mauritanie dans des conditions de dénuement extrême, ne pouvant pas même bénéficier de la protection des hiérarchies tribales avec qui la relation de dépendance était désormais affaiblie⁴¹⁰. L'existence, quoique minoritaire, de cas d'installation sur des terrains vagues montre que l'arrivée de ces populations n'était pas forcément liée à une logique d'expropriation et n'était pas considérée comme une invasion d'« allochtones ». Pour preuve, un *pulaajo* a soutenu que les *Safaalbe* qui se sont installés à quelques centaines de mètres de son village avaient tous les droits de le faire :

⁴⁰⁹ Nos données sur le nombre de villages créés en 1989-1993 rendent compte d'une partie seulement des nouvelles implantations créées durant les années du conflit. Les nouveaux arrivés se sont souvent substitués dans des villages déjà recensés officiellement, alors que d'autres, à cause de leur petite taille ou de leur intégration administrative à des entités plus vastes, ne sont même pas enregistrés ni par les autorités, ni par les organisations de développement local. L'historique des villages a été faite essentiellement par des ONG ou des organisations (GRDR, PASK) intéressées à la planification du développement local (GRDR, 2000). Les dates de fondation des villages sont ainsi enregistrées en terme absolu, étant toute historique de peuplement en fonction de l'« ethnie » exclue de l'analyse pour la sensibilité politique du sujet. Nous avons quand même pu reconstruire cette historique pour une bonne partie des villages des communes du Karakoro, en particulier dans le Guidimakha, en intégrant les données des ONG avec nos enquêtes de terrain.

⁴¹⁰ L'histoire des *Harâtîn* expulsés du Sénégal et réinstallés en Mauritanie – appelés *Musafirîn*, littéralement « ceux qui voyagent » - constitue une page obscure du pays. Le discours politique n'a fait référence à la question qu'en voulant démontrer une équivalence des événements en Mauritanie et au Sénégal, afin de gommer la nature mauritano-mauritanienne d'une bonne partie des événements. En outre, le drame de ces rescapés du Sénégal a souvent servi de prétexte pour l'occupation de terres par des populations *harâtîn* qui en réalité ne provenaient pas du Sénégal. Voir le Chapitre 12.

« Les *Safaalbe* sont arrivés et ils ont occupé des terres. Mais ils ont commencé à les cultiver, donc ils avaient droit de le faire » (*Guelewol fulaabe*, 15 octobre 2006)⁴¹¹.

La plupart des nouveaux villages fondés lors des « événements » font pourtant partie de la catégorie des installations créées à la suite d'une expropriation de terres où étaient déjà installées d'autres populations, dont par exemple les *Fulaabe*. Les nouveaux arrivants se distinguaient en deux catégories :

- À l'est de la vallée du Karakoro⁴¹², les nouveaux arrivants étaient essentiellement des *Harâtîn* des régions du nord (Assaba et Tagant) ou de l'est (Assaba et Hodh al-Gharbi)⁴¹³. Il s'agissait, dans ce cas aussi, de populations qui ne gardaient pas une relation de dépendance envers leurs anciens chefs tribaux. Ils avaient donc exproprié des terres aux « autochtones » sans aucune indication de la part des autorités « traditionnelles ». Ces populations ont pu suivre des actions de manière quelque peu indépendante de leurs chefs tribaux, même si les autorités « modernes » les avaient encouragées, voire matériellement aidées. D'ailleurs, les nouvelles occupations s'inséraient dans une histoire longue de descente progressive des populations maures, en particulier *harâtîn*⁴¹⁴, qui les avait amenés jusqu'à franchir le fleuve Sénégal. La croissance démographique et la progressive émancipation des anciens esclaves, suite en particulier aux effets déstructurants des sécheresses, poussaient ces populations vers le sud : la recherche de nouvelles terres cultivables était devenue pour d'aucuns une question de survie.
- À l'inverse, dans la langue étroite de terre du Karakoro, les nouvelles installations étaient presque exclusivement le fait de *Harâtîn* rattachés à la « tribu locale » des *Ould Zbeyrât* (Kankossa), qui revendiquait le droit

⁴¹¹ L'interlocuteur semble implicitement faire référence aux nouvelles lois sur la propriété foncière, établies par la réforme de 1983, qui prévoient l'acquisition du titre de propriété dans le cas d'une exploitation d'une terre antérieurement non cultivée.

⁴¹² Dans le long couloir qui descend de l'Assaba jusqu'à la vallée du Sénégal dans l'est de la Commune actuelle de Khabou.

⁴¹³ Par exemple, les Messouma, les Chrattit, Ould M'bareck ou les Tajakanet.

⁴¹⁴ La descente vers le sud de populations *biḍān* s'est généralement arrêtée à la hauteur de Ould Yengé ou à proximité du plateau de l'Assaba.

« coutumier » (attribué par les Français) sur ces terres. Les nouveaux arrivants auraient donc suivi les indications de leurs chefs tribaux, qui avaient soigneusement choisi les lieux d'installation. Le chef des *Ould Zbeyrât* en personne nous a confirmé cette hypothèse :

« Le Karakoro est pour les *Zbeyrât*, puisqu'ils sont les premiers, sauf les Ahel Mody Nalla de nom Bâ et Kane qui sont très respectables. Avant, il n'y avait que 4 villages *vullani*⁴¹⁵ : Melgué, Zweinatt [rive malienne], Chalkha et Ould Yengé. Avant, nous utilisions les *khaymât* [tentes] parce que nous étions libres de bouger sur *notre* territoire. Après [en 1989], *j'ai eu l'information qui venait de Nouakchott que tout le monde devait s'installer pour ne pas perdre les terres*. Avant il n'y avait pas de villages fixes pour nous. J'ai fondé tous les villages de la vallée avec les papiers [officiels de propriété foncière]. C'était pour aider la population en difficulté, il fallait quitter l'élevage et faire de l'agriculture » (*Mohammed Ould Zaouloul, chef de la tribu des Ould Zbeyrât, vallée du Karakoro, septembre 2006*).

Ce discours du chef des *Ould Zbeyrât* s'avère extrêmement important pour la compréhension des raisons qui ont justifié les expropriations et les nouvelles installations. Il met en lumière son implication directe dans la l'orientation des actions des *Harâtîn* et la création des nouveaux sites « en son nom ». Dans ce cas, la coïncidence entre orientations des hiérarchies tribales et actions concrètes des *Harâtîn* semble évidente. Pourtant, dans les perspectives du chef tribal il n'y avait pas simplement une volonté d'occupation territoriale et d'extension de son pouvoir. Ses objectifs se justifiaient également par le sens de responsabilité d'un chef envers ses subordonnés. L'expropriation et l'occupation de terres se légitimaient donc par la nécessité de trouver aux *Harâtîn* des espaces de survie, à vue de leur dénouement extrême. La logique semblait irrépréhensible : bien qu'en omettant les violences liées aux nouvelles installations, le chef justifiait l'occupation des terres comme une forme de protection des intérêts des membres de sa tribu vivant dans des conditions d'extrême pauvreté, dans un espace que, d'ailleurs, il a toujours considéré comme étant de sa propriété, ce qui est attesté par les papiers de la colonisation française. Cependant, les

⁴¹⁵ Les hassanophones de la région ont tendance à appeler avec le même terme *Vullani* tous les pulaarophones, soient-ils des agriculteurs comme les Mody Nalla (*Helnaabe*) ou des éleveurs comme les *Fulaabe*.

expropriations de terres ne peuvent être entendus sans l'analyse du rôle que d'autres acteurs peuvent avoir joué, ce qui soulève la question des responsabilités des autorités publiques. Le chef tribal cité plus haut avait déjà évoqué l'implication d'autres entités, lorsqu'il affirmait : « j'ai eu l'information qui venait de Nouakchott que tout le monde devait s'installer pour ne pas perdre les terres ». Du moins quelqu'un, dans un bureau de l'administration, lui avait signé les papiers officiels de propriété.

8.2 *Tana Laamu* – « un problème d'État »

*« Pour leurs malheurs ils se trouvèrent être les instruments inconscients
de cette Histoire qui se déroulait en dehors d'eux et contre d'eux »
Carlo Levi, Le Christ s'est arrêté à Eboli*

Ombres d'État au Village

« Les *Hardaanebe* [*Harâtîn*] n'étaient pas seuls », nous avait dit un *pulaajo*. Parfois, ils étaient accompagnés par leurs chefs tribaux, mais plus souvent par des hommes en uniforme. Cette précision soulève la question des responsabilités des autorités lors des « événements » pour deux raisons : d'une part, une responsabilité pour n'avoir pas cherché à arrêter les exactions ; de l'autre, une responsabilité plus sombre encore pour avoir participé à ces « événements ». De fait, la plupart des récits narrent la complicité inactive des autorités devant la tragédie, ou bien encore leur participation directe aux exactions.

Pour ce qui est du premier cas, nous prenons comme exemple les « événements » qui se sont perpétrés dans la commune de Lahraj. Dans cette zone, les *Harâtîn* locaux évoluaient dans une condition de dépendance relativement faible envers leurs chefs tribaux et ceux-ci ne démontraient aucune stratégie de réoccupation des terres. Cela explique en partie pourquoi les « événements » ont été essentiellement le produit de populations arrivées grâce à l'appui des autorités. Ces dernières étaient présentes et ne sont pas intervenues pour empêcher les exactions. Un habitant de la zone nous a confié ses souvenirs :

« [Les auteurs des exactions] étaient arrivés. Heureusement pour nous, M. [le chef du village] avait réussi à *convaincre les autorités* de ne pas *intervenir* dans notre village et sur la route qui mène du village au marché. Ainsi, M. a pu appeler les autres *Fulaabe* des autres villages pour qu'ils viennent chez nous pour être protégés. C'était l'armée même qui contrôlait la zone » (*Lahraj, avril 2006*).

Les hommes en uniforme représentaient la menace des exactions sur les villageois bien plutôt qu'un garde-fou susceptible de les défendre. Le chef de village M. a dû

convaincre les autorités à ne pas intervenir dans son village, ce qui signifie là que l'intervention des autorités aurait déterminé l'attaque au village au lieu d'en assurer sa protection. En épargnant ce village et les populations qui avaient trouvé refuge, les militaires permettaient en réalité que les « événements » (vol de bétail et d'autres biens) se produisent dans les villages abandonnés. Le même cas figure s'est présenté à Ould Yengé. M. B., alors un collégien de la ville, raconte :

« Moi, j'étais à Ould Yengé, à la frontière avec le Mali. J'ai vu de mes propres yeux le vol des maisons, des choses et des terres des Noirs par des Maures blancs et noirs. Les militaires avaient invité toute la population noire de la ville à se réfugier dans le camp de l'armée [qui constitue un quartier de la ville, le *quartier militaire*]. Mais après on a compris que c'était pour voler les maisons laissées libres » (M.B., *Nouakchott, mai 2006*).

Dans d'autres cas, les militaires ne se sont pas limités à « faciliter le travail » accompli par d'autres, comettant eux-mêmes les exactions. Les protagonistes des « événements » étaient bien souvent des groupes appuyés et surtout armés par les autorités. Lorsque les militaires sont intervenus, les exactions ne se sont pas résumées à la prédation : ils persécutèrent directement les populations afin de libérer des terrains, ou avec l'intention de déporter physiquement ces populations au-delà des frontières mauritaniennes – libération de terres et déportation pouvant faire partie parfois du même « événement ».

Terres, « Ethnies », État

Octobre 2006, mon interprète et moi venions tout juste de quitter un village, créé en 1989, dont le chef affirmait que toutes les terres de la zone situées le long de l'oued lui appartenaient selon une attribution effectuée « par l'État ». Nous avons croisé une concession de *fulbe* isolée le long du même oued. Je n'envisageais pas de m'arrêter, pressé de regagner au plus vite la capitale du département. Mon interprète, malgré le jeûne de Ramadan qui multipliait la sévérité des conditions climatiques (et proportionnellement sa foi), m'obligea à m'arrêter avec une bonne leçon d'ethnographie : « c'est dans les petits villages comme ça qu'on trouve les bonnes informations ». Lorsque nous sommes entrés au village, un jeune de la concession partit

au champ pour appeler son père, le chef de village. Ce dernier nous a alors rejoint avec son étrier et, une fois la confiance établie, s'est montré impatient de raconter son histoire sur les « événements » :

« J'étais éleveur, mais avec la grande sécheresse [de 1985] je suis arrivé ici. J'ai obtenu les papiers pour la terre dans le village de G. [à sept kilomètres en vol d'oiseau] où j'ai commencé à faire de l'agriculture. Puis, pendant la *fawda* [désordre] la gendarmerie est venue ici et nous a dit de nous installer en ville, à Ould Yengé. Le chef du commandement l'avait ordonné. On a compris qu'ils allaient nous tuer mais on ne voulait pas partir. Les militaires ont attaqué et ils ont fait quatre morts parmi nous. On s'est échappé. Ma famille est partie au Mali, moi je suis allé à Nouakchott, dans le quartier 6^{ème}. Je croyais que là c'était plus tranquille. Mais à Nouakchott des gens m'ont demandé les papiers de mon terrain. Moi, je les avais cachés et je ne les ai pas donnés parce que je ne voulais pas qu'ils me les volent. J'ai fait 10 jours de prison pour ça. Ils m'ont jetté de l'essence qu'ils ont fait brûler [il s'enlève les haillons qui couvrent son corps et me montre les marques indélébiles des tortures]. Après, il m'ont mis dans un puits, avec l'eau jusqu'au cou. Ils ont dit 'maintenant tu es proche à la mort, donne tes papiers'. Je résistais. Alors ils m'ont mis dans une voiture. Quelqu'un a dit au chef : 'On le termine'. Mais le chef a répondu : 'non, on ne peut pas tuer ici, ici nous sommes à Nouakchott'. Ils ont finalement appelé leur supérieur qui a dit de me libérer »
(Anonyme, région du Karakoro, octobre 2006).

Ce récit cru et dramatique montre l'acharnement que les autorités, ou certains de ses représentants, ont pu avoir sur les populations du centre sud mauritanien pour récupérer les documents de propriété des terrains. Cela démontre encore une fois les raisons économiques du conflit, déjà suggérées par l'intention de certains chefs tribaux de redistribuer les terres à leurs dépendants, face à leurs profondes difficultés de survie. La participation des autorités aux « événements » montre toutefois que la stratégie de récupération et redistribution de terres trouve en partie ses origines dans une vision et une direction qui se produisait au centre de la politique mauritanienne.

Parfois, les directions politico-militaires⁴¹⁶ s'articulaient avec les perspectives locales des chefs tribaux, comme le laissent déjà entendre les propos du chef tribal cités plus haut. D'autres fois, peut-être, les actions des militaires se limitaient à encadrer ou à appuyer l'occupation de terres par des allochtones. Dans tous les cas, l'implication des autorités suggérerait l'existence d'un plan politique pour l'expropriation de terres de certains groupes et la réoccupation des mêmes terres par d'autres.

Cette stratégie pouvait apparaître comme une solution, bien que draconienne, aux problèmes du pays, en particulier le problème de la reconversion économique des *Harâtîn* partiellement émancipés à la suite des sécheresses. Cela pouvait encore signifier que, aux objectifs et aux actions propres aux populations locales, se superposait une stratégie politique, qui trouvait son origine dans le centre de la politique mauritanienne et qui était vouée à la solution du problème économique des *Harâtîn* ; l'idée étant de transférer le problème sur d'autres populations. De fait, la partition de ressources semble constituer l'un des principaux mobiles des exactions. Cela est d'ailleurs confirmé par les conclusions apportées par les analyses des « événements » dans la vallée du fleuve Sénégal (MAGISTRO, 1993; LESERVOISIER, 1994a).

Pourtant, certains éléments laissent la place à l'hypothèse que, au-delà de la question de la distribution des ressources, d'autres intérêts plus politiques encore se cachaient derrière les événements. En premier lieu, une bonne partie des terres réquisitionnées n'a pas été attribuée aux pauvres : soit une petite élite nouakchottoise se l'est accaparée, grâce surtout à la privatisation de la terre, soit les hiérarchies tribales en ont assumé le contrôle et l'exploitation à travers leurs subordonnés. Mais c'est surtout une autre donnée qui suggère que la redistribution des ressources foncières n'était pas le seul but des événements : la plupart des persécutés étaient non pas des agriculteurs, mais des éleveurs, parfois encore semi-sédentaires et sans aucune propriété foncière attractive.

⁴¹⁶ Il faut ici rappeler qu'en 1989 la Mauritanie était dirigée par un Conseil Militaire présidé par le Colonel Maouiyya Ould Sid'Ahmed Taya. Les décisions politiques et militaires émanaient en réalité de la même source.

L'Exception majoritaire : la persécution des « sans-terre »

Selon certaines analyses, la compétition pour les ressources lors des événements de 1989 répond en partie à une histoire de conflits inévitables entre « ethnies » de pasteurs et d'agriculteurs, reconduisant la question à un problème « économico-culturaliste » (de CHASSEY, 1984; MARCHESIN, 1992; Ould SALECK, 2003). En imaginant la Mauritanie comme un accident de l'histoire qui a mis ensemble des populations d'éleveurs nomades (les Blancs/Maures) et des populations d'agriculteurs sédentaires (les Noirs/Soudanais), ces analyses font apparaître les luttes pour les ressources de 1989 comme l'une des phases conflictuelles d'une histoire cyclique, faite alternativement de complémentarité et d'oppositions, d'échanges et de chocs⁴¹⁷.

Selon cette vision dichotomique, l'existence de « nomades noirs », comme les *Fulaabe*, n'est pas prise en considération, si ce n'est qu'en tant qu'anomalie négligeable. Ces populations ne semblent pas avoir de place historique, étant toujours associées implicitement aux groupes sédentaires d'agriculteurs du Fuuta Tooro à cause d'une langue, d'une couleur de la peau ou d'une mythologie partagées. Pourtant, si la « crise ethnique » s'était vraiment résumée à un simple conflit entre nomades en voie de sédentarisation d'une part et sédentaires de l'autre qui tous recherchent une ressource de plus en plus restreinte comme la terre, les « nomades noirs » auraient dû rester du côté des persécuteurs, non pas des persécutés.

En réalité, et ce y compris dans la vallée du fleuve Sénégal, où les convoitises pour l'appropriation de la terre étaient plus intenses encore que dans le Karakoro, « la grande majorité de ceux qui furent expulsés étaient des éleveurs peuhls » (FLEISCHMAN, 1994, p. 17). Selon Christian Santoir, dont les études constituent les meilleures analyses des populations *Fulbe* dans la Basse et Moyenne Vallée du Sénégal (SANTOIR, 1979, 1990a, 1990b, 1993a), 75% des Peuls nomades de la région comprise entre Rosso et Maghama auraient été expulsés lors des événements, contre

⁴¹⁷ Encore récemment, un analyste avisé comme de Chassey soutenait que « en 1960 (...) on pouvait encore à peu près identifier Maures et nomades, Noirs et sédentaires » (de CHASSEY, 1984, p. 455). P. Marchesin était du même avis (MARCHESIN, 1992, p. 131) : « l'histoire des rapports entre Maures et Noirs se résume à une succession d'alliances et de conflits entre groupes nomades et sédentaires. La complémentarité (notamment économique entre pasteurs et agriculteurs), se double de rivalités à travers lesquelles s'aiguise la conscience de l'identité différentielle de chaque groupe ». D'un avis ostensiblement similaire semble être Ould Saleck (2003, p. 53) : « l'histoire des rapports entre Maures et Noirs se caractérise par une dialectique de l'alliance et du conflit entre groupes nomades et sédentaires. Malgré cette complémentarité trompeuse, la conscience identitaire de chaque groupe se déploie à travers une rivalité des plus accrues ».

30% de sédentaires (SANTOIR, 1993a, p. 215)⁴¹⁸. O. Leservoisière (LESERVOISIER, 1994a, p. 231) a toutefois démontré que la majorité des Peuls atteints par les événements dans la région du Gorogol étaient des *Fulbe waalo*, des peuls d'origine nomade mais avec une activité sédentaire. Dans la vallée du Sénégal, l'expropriation de terres aurait alors été le mobile principal des événements, ceux-ci touchant principalement des populations peules propriétaires de terrains agricoles.

Pourtant, dans la vallée du Karakoro entre Guidimakha et Assaba, les persécutions ont concerné quasi exclusivement les « Peuls nomades », comme les *Fulbe jeeri* et les *Fulaabe*⁴¹⁹. Même à Kiffa, ville considérée par une bonne partie de mes interlocuteurs comme le symbole du métissage où les événements ont été moins dramatiques qu'ailleurs,

« ce sont principalement ces nomades peuls qui [...] furent les victimes des pogroms visant la communauté africaine de Mauritanie, et non les autres familles afro-mauritaniennes, établies de longue date dans la ville » (BISSON, 2005, p. 189).

Les populations sédentaires et agricultrices de la région semblent du même avis, admettant que les « Peuls pasteurs » ont été les plus touchés, parfois même de façon exclusive. Pour preuve, un membre de la famille maraboutique soninké de Bouilly a affirmé que :

« à ma connaissance, aucun *sarakulle* du Karakoro n'a été attaqué pendant les événements, parce que nous, nous vivons dans des gros villages avec beaucoup de gens et bien protégés par les murs » (*Abdou Yatebere, Sélibaby, novembre 2006*).

⁴¹⁸ Selon le croisement des données officielles du HCR avec les enquêtes personnelles de C. Santoir (1993a), les populations peules constitueraient 54% des réfugiés au Sénégal en aval de Maghama. Cependant, les statistiques sur cette population sont réputées être minorées d'environ 40% à cause des problèmes de recensement pour les populations nomades (SANTOIR, 1993a, p. 214).

⁴¹⁹ Les *Fulbe jeeri* n'avaient pas suivi le même parcours migratoire que les *Fulaabe*. Dans les années 1940, lorsque les *Fulaabe* migrèrent vers l'est, rejoignant le Karakoro, les *Jeerinkooabe* restèrent à l'ouest du massif de l'*Haayre Ngaal*, s'installant dans la région de M'bout. Avec les sécheresses des années 1970, ils se déplacèrent vers le Nord, rejoignant l'axe constitué désormais par la « Route de l'espoir » (Guérou). Avec les sécheresses des années 1983-84, certains *Fulbe Jeeri* furent obligés de migrer encore, traversant le massif de l'*Haayre Ngaal* par sa côte nord, rejoignant ainsi l'espace *Fulaabe* dans le Karakoro.

L'autre groupe sédentaire de la région, les Mody Nalla⁴²⁰, ont partagé les sorts heureux des Soninké, comme l'argue le témoignage de cet étudiant de Ould Yengé sur les « événements » :

« J'étais chez mon correspondant *njatigi* [l'hôte ami de la famille chez qui l'étudiant loge pendant ses études, dans ce cas un Mody Nalla]. Le vieux de la maison s'est enfermé chez lui alors que nous on échappait vers le camp militaire. Il a dit qu'il serait resté à défendre sa maison avec un bâton. Les militaires ne sont pas rentrés chez lui. Il ne rentraient pas chez les *Helnaabe* [Mody Nalla] » (*Anonyme, Nouakchott, mai 2006*).

L'exemption réservée aux Mody Nalla est souvent justifiée par une référence à des relations amicales historiques entretenues par ce groupe avec les Maures, dans une vision très « ethnicisée » des relations entre les groupes. C'est pour cela, par exemple, que l'un des membres de la famille de Mody Nalla qui occupe traditionnellement la fonction de chef de village à Ould Yengé considère que :

« les Mody Nalla peuvent être la jonction entre les Maures et les Négro-mauritaniens, Soninkés et Wolofs compris. On connaît tellement bien *le* Maure, sa langue et sa mentalité, qu'il ne peut pas nous avoir. Pour les autres, on partage le même sang et c'est normal qu'on les défende » (*Membre de la famille Kane du chef de village, Ould Yengé, octobre 2006*).

Les Mody Nalla ont effectivement entretenu des relations historiques particulières avec les tribus maures, dont le signe le plus significatif serait à rechercher dans les échanges matrimoniaux constants et dans le mythe d'une généalogie partagée⁴²¹. Mais cette proximité culturelle et parentale ne suffit pas pour autant à expliquer l'exemption des Mody Nalla des événements. Comme dans les cas des Soninkés, ce groupe a peut-être bénéficié des conditions structurelles de ses

⁴²⁰ Aussi Ehel Mody Nalla ou *Helnaabe*.

⁴²¹ Sur l'histoire des Mody Nalla dans la vallée du fleuve Sénégal, voir LESERVOISIER, 1994a. Dans la vallée du Karakoro, ces familles (en particulier Kane et Bâ) sont présentes depuis le XVII^e siècle, essentiellement dans les villages de Melgué, Kalinioro, Chalkha Dakhna et Ould Yengé dont elles sont réputées les familles fondatrices. Ces familles *Tooroobe* (groupe statutaire de savants religieux *haalpulaar'en*) feraient partie à l'origine du groupe peul des *Rangaabe*, ceci ne leur empêchant pas de revendiquer même un rattachement généalogique avec le Prophète Mohammed.

installations, dans des contextes urbains plus difficiles à percer par les persécuteurs, ne serait-ce que par leurs conformations et la densité de population. Peut-être encore ont-ils profité de leur pouvoir de pression et de leurs relations clientélistes auprès des autorités, ce qui les distingue en cela de la plupart des « Peuls pasteurs ».

Les *Fulbe* de la région disposait de titres fonciers parfois officiels et souvent « coutumiers » pour des petites parcelles, mais seulement pour l'installation dans les villages ou pour de petites cultures saisonnières à proximité des oueds, souvent à distance de plus d'une heure à dos d'âne des villages. Cela signifie que lors des événements, ce n'était pas la terre des Peuls qui était recherchée. Dans ces espaces de brousse, loin des gros villages sédentaires d'agriculteurs, les petits sites des populations peules semblaient la cible privilégiée des exactions et pour s'approprier du bétail. Comme le souligne J. Schmitz (1990b), en analysant les travaux de C. Santoir,

« d'une part le bétail, les « biens debout », constituent des proies faciles dans cette opération de représailles effectuées semble-t-il en vue de compenser le pillage des boutiques maures présentes dans le moindre village sénégalais, surtout depuis la sécheresse. D'autre part, le genre de vie des Peul, associant mobilité et dispersion de l'habitat, en font les victimes idéales de ce nouveau type de razzia étatique » (SCHMITZ, 1990b, p.503).

Cependant, le vol de bétail des éleveurs n'aurait pas dû impliquer nécessairement les expulsions et les déportations physiques des éleveurs en dehors du territoire mauritanien. La plupart des *Fulaabe* et des *Fulbe jeeri* dans le Karakoro n'ont pas été privés de leurs terres mais on été dépossédés de leurs biens ou même physiquement épurés du territoire mauritanien. Cette dernière idée confirme ostensiblement l'idée que les *Fulbe* du Karakoro n'ont pas été victimes des « événements » à cause d'une simple stratégie d'accaparement des ressources foncières.

Réfugiés et Déportés : reconstituer la Frontière géo-ethnique

Les « événements » des années 1989-91 ont déterminé le déplacement d'une bonne partie des *Fulaabe* et des *Fulbe jeeri* de la région du Karakoro en dehors des frontières mauritaniennes⁴²². Toutes ces populations sont classées aujourd'hui dans la terminologie internationaliste en tant que « réfugiés mauritaniens », avec toutes les autres populations *haalpulaar'en*, soninké et wolof qui ont dû quitter la Mauritanie pour le Sénégal lors des événements. Pourtant, cette terminologie englobante ne rend pas compte des différences entre les situations qui ont conduit ces populations au-delà des frontières mauritaniennes. La distinction entre ces diverses situations pourrait se révéler utile afin de saisir la nature même des « événements ».

Pour ce qui est plus spécifiquement des *Fulbe* de la région du Karakoro, toutes les personnes qui se sont retrouvées au Mali sont des *réfugiés* dans le premier sens du terme⁴²³ : elles auraient été obligées de traverser le Karakoro, et donc la frontière mauritano-malienne, non pas à cause de déportations organisées et planifiées, mais pour échapper aux exactions, trouvant ainsi refuge au Mali. Un *pulaajo* nous affirmait :

« Je connais tous les *Fulaabe* du département de Ould Yengé et de Kankossa, de Lahraj jusqu'à Hamod. On est tous des parents. Et je peux dire que je n'ai jamais entendu parler d'un seul *pulaajo* transporté au Mali par les autorités. Tous les gens partis là-bas ont échappé aux violences, mais ils n'ont pas été transportés » (*Anonyme, Kiffa, août 2006. Informations confirmées à Ould Yengé, Kankossa et Sélibaby*).

⁴²² Concernant les *Fulaabe* en particulier, ils devraient approximativement constituer la moitié du nombre total des réfugiés au Mali, dont aucune étude académique ou émanant d'une ONG n'a été menée, sauf un recensement très approximatif du HCR au début des années 1990. Ce recensement, dont les chiffres sont à revoir vers le haut, fait état d'un nombre global d'environ 15.000 réfugiés, sans différenciation de *leñol*. Au Sénégal, C. Santoir (1990b) a pu enregistrer un petit nombre de *Fulaabe* (environ 600 personnes, mélangés dans ces statistiques aux *Ferlankoo-be*) dans la région de Matam, mais il s'agirait plutôt des petits groupes *Fulaabe* restés entre le Gorgol et le Guidimakha lors des migrations de la plupart des groupes dans les années 1940 et 1970, sortant ainsi de la région du Karakoro. La plupart des *Fulaabe* mauritaniens au Sénégal se trouvent dans le département de Bakel, en provenance en particulier du département contigu de Sélibaby, mais aussi des départements de Ould Yengé et Kankossa (Voir *infra*). Malheureusement, il n'existe aucune étude sur les camps de réfugiés au Mali et dans le département de Bakel où les *Fulaabe* se concentrent en nombre, les meilleures études sur les réfugiés mauritaniens se concentrant sur la vallée du fleuve Sénégal entre Rosso et Matam (SANTOIR, 1990b, 1993a; FRESIA, 2004).

⁴²³ Les réfugiés au Mali s'appellent eux-mêmes les *Mooliibe*, un terme qui signifie littéralement « ceux qui cherchent asile, protection, refuge ».

Des propos du même ordre ont été confirmés par la plupart de nos interlocuteurs, dont l'un des chefs de la rébellion *fulaabe* organisée depuis le Mali à partir de 1992 : les réfugiés au Mali n'ont pas été matériellement déportés, mais plutôt persécutés. L'absence d'une opération planifiée de transport des candidats-réfugiés vers le Mali ne relativise pas la violence des événements : certains récits rendent compte de persécutions de la « garde nationale » jusqu'à la frontière sous la menace des armes. Dans la Commune de Hamod, par exemple, les villages *fulaabe* ont complètement disparu, tous étant repoussés en territoire malien. Ces situations extrêmes s'ajoutent à une pluralité de raisons de déplacement vers le Mali qui vont de la simple peur jusqu'à la fuite de survie, en passant par le déplacement rendu nécessaire par l'expropriation de tous les biens (bétail, terres, argent). Cette pluralité ne permet pas de comprendre si, derrière les « événements », se cachait un plan stratégique d'épuration du territoire nationale des populations *fulbe* de la région.

Les conditions de déplacements (*pusgu*) des *Fulaabe* vers le Sénégal, plutôt que vers le Mali, peuvent toutefois donner quelques éléments de compréhension additionnels. Parmi les *Fulaabe* déplacés dans le département sénégalais de Bakel, seule une petite partie est originaire des zones mauritaniennes contiguës du sud du département de Sélibaby. La plupart des *Fulaabe*, en effet, est originaire de la moyenne vallée du Karakoro, des départements de Ould Yenjé (expulsions de 1990) et de Kankossa (expulsions de 1989). Une partie des *Fulaabe* de ces départements sont effectivement des *déportés*, plutôt que des *réfugiés*. Ils ont été physiquement transportés avec des camions de l'armée, comme l'explique le récit suivant sans équivoque :

« À Kankossa et Ould Yengé, il y a les camions de l'armée qui sont arrivés. Ils ont réuni les gens et puis ils les ont embarqués sur les camions. On était enchaînés, amassés comme des bêtes, l'un contre l'autre, avec le soleil qui tapait droit sur nos têtes. On n'avait même pas de sable pour éviter le contact avec le fer brûlant du camion. On était tellement piégés qu'on ne pouvait pas s'asseoir. Le voyage vers le Sénégal durait longtemps et on n'avait pas le droit de descendre pour pisser. Les gens faisaient leurs besoins les uns à côté des autres » (*Anonyme, Sélibaby, novembre 2006*).

Mise à part l'analyse des conditions de dés-humanisation de la déportation, qui sort ici de notre propos, ce qui apparaît significatif dans ce type de récit est l'idée d'une

planification stratégique de cette déportation, ce qui est corroboré par les événements dans la vallée du Sénégal :

« Les témoignages concordent tous et corroborent tout à fait les témoignages recueillis par les médias. Après quelques expulsions immédiates, « à chaud », dans les petits centres urbains, l'expulsion des Peul a été effectuée, « à froid », méthodiquement et sans ménagement, par l'armée et la gendarmerie » (SANTOIR, 1990b, p. 580).

Le transport des populations n'était pas simplement motivé par la nécessité de les *ex-pulser*, de les faire disparaître du territoire mauritanien dans une claire logique d'épuration. Lorsqu'elle était planifiée et organisée avec l'emploi des ressources de l'État, l'expulsion n'était pas orientée vers le Mali, alors que cela aurait semblé plus logique et pratique. Les populations étaient plutôt transportées en camion vers Bakel, soit à 150 kilomètres de pistes sablonneuses. Ces camions n'avaient pas donc le simple objectif d'expulser les populations, auquel cas ils se seraient dirigés vers le Mali distant seulement d'une trentaine de kilomètres de Kankossa et contigu au reste du Karakoro. Ces camions voulaient *re-conduire* les *Fulbe* dans *leur* pays, à savoir le Sénégal.

Les « événements », quoique engendrés par une pluralité d'intentions et d'objectifs, se sont structurés selon une volonté *scientifique* d'épuration de la part de certaines autorités de l'État, dans la volonté de reconstituer une réalité historique : les *Fulbe* de la région provenaient du Sénégal et au Sénégal, ils devaient retourner. Se reproduisait ainsi la volonté sinistre de changer la distribution géographique des peuples, selon les fantasmes de correspondance entre ethnie et territoire ou entre ethnie et nation, qui avait été ceux des colons. En 1989, les autorités de l'État mauritanien étaient parfaitement au courant des origines de ces populations « sénégalaises » : le régime colonial avait gardé trace de leurs mouvements et de leurs installations dans des archives administratives⁴²⁴. Les autorités étaient même explicites sur ce point dans leurs affirmations : elles voulaient expressément renvoyer au-delà du fleuve Sénégal (et non pas du Karakoro) tous les « Sénégalais » qui se retrouvaient « illégitimement » en Mauritanie. Au cas où ces Sénégalais présumés présentaient des cartes d'identité mauritaniennes, celles-ci étaient considérées comme falsifiées ou bien d'aucune valeur

⁴²⁴ En correspondance de la « crise ethnique », à la fin des années 1980, ces archives ont été entièrement transportées à l'intérieur du Palais présidentiel à l'accès contrôlé.

pour l'administration puisque, comme l'a expliqué le premier secrétaire de l'Ambassade de Mauritanie à Dakar,

« peu importe la carte d'identité ou le passeport que vous détenez, c'est votre origine qui est déterminante » (Cité in (FLEISCHMAN, 1994, p. 14).

Ainsi, des centaines de cartes d'identité mauritaniennes appartenant à des *Fulaabe* ont été déchirées. Ces cartes auraient pu laisser trace de cette faute de l'histoire qui a voulu que des *Fulaabe* « sénégalais » se trouvent en Mauritanie au moment de l'indépendance, au moment de déclarer la nationalité mauritanienne pour tous les habitants du pays. Cet acharnement « administratif » s'est alors manifesté de façon particulière sur ces *Fulaabe*, encore nombreux en 1989, qui portaient avec eux leurs actes de naissance signés par quelques administrateurs de cercle français, avant que le Guidimakha et le Gorgol ne passent au Territoire civil de Mauritanie (1905), ou avant que leurs familles ne traversent les rives du fleuve Sénégal de gauche à droite, à la recherche de quelques brins d'herbe pour les vaches (1900-1950).

Les stratégies des autorités, ou du moins d'une partie entre elles, s'ajoutaient ou s'entremêlaient avec les stratégies des acteurs locaux des conflits. La volonté épuratrice de la part de l'État envers ses propres sujets était véhiculée en particulier par les politiciens-militaires de la mouvance baathiste qui, au moment des événements, occupaient la plupart des postes de Préfet de département, notamment dans les départements de Kankossa et Ould Yengé. De façon quelque peu paradoxale, la persécution des autorités envers les *Fulaabe* mettait ce groupe en relation intime, comme jamais auparavant, avec l'État et ses représentants. De fait, l'État était concrètement perçu par les *Fulaabe* derrière les uniformes ou les noms des persécuteurs :

« C'étaient des Maures qui venaient ici, mais derrière eux il y avait l'État. *Fawda tana laamu* (les « événements », c'est un problème d'État) » (Anonyme, région de Sélibaby, novembre 2006).

C'était le signe que la trajectoire conflictuelle d'un État, qui se réduisait à une élite retranchée dans ses privilèges et à une politique limitée à une diatribe sur

l'appartenance, croisait tragiquement la vie de ces populations rurales, brutalement intégrées à une histoire à laquelle elles n'avaient pas participé.

8.3 Exclusion, désengagement et réactions Fulaabe

De l'Exclusion comme Mode d'Incorporation à l'État

Durant les années 1989-91, s'achève le lent processus d'incorporation des *Fulaabe* à l'État, qui avait commencé à prendre forme concrètement avec la sédentarisation définitive des années 1984-85. En l'espace de 5 ans, ces communautés villageoises passaient d'une condition de relative autonomie dans leur brousse par rapport à un État polarisé ailleurs à une complète incorporation aux développements politiques de la Mauritanie. Depuis ce moment, l'histoire *Fulaabe* ne pouvait plus être vue séparément de l'histoire mauritanienne, les deux trajectoires s'étant définitivement croisées. Cela se manifestait avec trois paradoxes.

- a. En premier lieu, l'« État-nation » mauritanien prenait forme et consistance au moment où cet État décidait de la nationalité de ses sujets et de la pertinence historique de leur présence sur le territoire, à travers une logique de persécutions, exclusion, voire d'épuration d'une partie des citoyens.
- b. Un autre paradoxe était que l'État se présentait dans l'espace de vie local des communautés villageoises *fulaabe* avec le poids d'une histoire et d'un conflit « ethniques » qui s'étaient créés ailleurs, au centre même de l'État persécuteur : à Nouakchott, dans l'administration, dans les mines de fer, dans l'armée.
- c. Finalement, il était également paradoxal que l'État se présente chez ces populations avec la violence de la persécution, alors qu'en même temps, il devenait incontournable dans la gestion pratique des affaires quotidiennes et le seul espace pour l'élaboration d'un projet de vie. Pour les *Fulaabe*, le processus d'incorporation à l'État s'était accompli dans la forme de la « marginalisation » puisqu'ils étaient passés d'une condition de *marginalité extérieure* par rapport aux pouvoirs politiques centralisés à une incorporation qui prenait la forme d'une *exclusion intérieure* à l'État.

La nature violente de la rencontre devait déterminer en partie l'image même que les *Fulaabe* élaboraient autour de l'État (*laamu*). Celui-ci apparaissait aux *Fulaabe*

comme une entité indifférenciée, qui s'exprimait par des actes d'injustice et qui s'était matérialisée la présence d'hommes en uniforme. Les « événements » ont été perçus comme des actes d'injustice parce qu'ils se produisirent justement au moment où les *Fulaabe* aspiraient à s'intégrer à l'État. Ils ont représenté le drame et simultanément la *déception* des premières aspirations « étatiques » de ces groupes. Les parents désiraient désormais que leurs fils intègrent l'école, les nomades avaient décidé de se fixer de plus en plus à proximité des marchés et des administrations, les travailleurs étaient déjà prêts à laisser la vie pastorale et à partir à Nouakchott pour chercher fortune. Au niveau politique, certains notables avaient même essayé d'intégrer le jeu politique, profitant du processus de décentralisation.

L'expérience du premier maire *Fulaabe*, que nous avons décrite dans la première partie de ce chapitre, s'avère encore particulièrement significative. Narrant le traumatisme des « événements », l'ex-maire ne s'est jamais arrêté longtemps sur la description factuelle des événements, soulignant plutôt le coût (et donc la déception) que l'intégration progressive aux jeux politiques de l'État avaient représenté pour les communautés locales.

« Je venais juste d'être élu. Les gouverneurs des régions du Gorgol, du Guidimakha et de l'Assaba avaient décidé de se rencontrer juste à Lahraj, chez nous, parce qu'on était à mi-chemin entre les trois. Mais il fallait les accueillir. Dans notre culture, on accueille toujours les *étrangers* avec tous les moyens qu'on a. Dans ce cas-là, il y avait beaucoup de gens avec les trois délégations. J'ai été obligé d'égorger 40 moutons à moi. Ce n'était pas un problème. C'est normal dans notre culture. Mais juste 5 mois après, il y a eu les « événements » et les gens qu'on avait accueillis nous persécutaient » (*ex-maire de Lahraj, Ould Yengé, Octobre 2006*).

La même déception envers les actes de l'État était également ressentie en voyant que les responsables des « événements » étaient des hommes en uniforme. Les *Fulaabe* comprenaient que les hommes en uniforme n'étaient pas seulement les représentants d'un État « étranger » et extérieur, mais qu'ils auraient dû représenter les « Mauritaniens » et donc les protéger. Certains récits suggèrent effectivement que des *Fulaabe* - en particulier ceux qui avaient déjà fréquenté l'école ou revenaient de leurs expériences au Moyen-Orient - élaboraient déjà une esquisse de critique politique de l'État sur le plan national, acquérant une conscience politique « mauritanienne ».

Aujourd'hui, certains parmi ces nouveaux « intellectuels » *fulaabe* attribuent la responsabilité de *tous* les « événements » directement à l'État. C'est le cas de cet intellectuel *pulaajo* qui montre une conscience de la coloration politique des autorités en se référant aux exactions de Kankossa :

« À Kankossa il y a eu tous ces problèmes parce qu'à Kankossa il y avait le chef de la brigade du département qui était baathiste » (*Anonyme, Nouakchott, Août 2006*).

D'autres « intellectuels » *fulaabe*, en particulier ceux qui passaient au moins une partie de l'année dans la ville de Kiffa, se demandaient comment l'un de leurs *koreeji* (amis/voisins) avait pu organiser la *fawda*. Ils se référaient à Djibril Ould Abdallahi⁴²⁵, un personnage familier et ami pour une bonne partie des *Fulaabe* de Kiffa, qui occupait en 1989 le poste de Ministre de l'Intérieur et du Développement rural (l'association des fonctions est très significative). Ce « voisin » avait donc été - selon les voix des *décus* - le principal directeur de la planification des événements, avec le Président Ould Taya et le chef de la Sécurité nationale Ely Ould Mohammed Vall.

Le Choc de l'Exception

Pour la petite élite de lettrés *fulaabe*, les persécutions de l'État apparaissaient d'autant plus insensées qu'ils ne se reconnaissaient pas dans les catégories « identitaires » produites par les discours politiques (« Arabes » *versus* « Africains »), et ils ne comprenaient pas leur rôle dans un conflit qui trouvait ses raisons au centre du débat « national » mauritanien. Dans la première partie de cette partie, nous avons vu comment la question identitaire ou nationale trouvait ses fondements dans une compétition politique entre élites administratives pour *penser* ou *définir* la Mauritanie

⁴²⁵ V. Bisson (2005) a reconstruit le parcours de ce personnage : « Jibril Ould Abdellahi (islamisation de son prénom d'origine, Gabriel Cimper, ou encore "Saint-Père"), métis d'un militaire français et d'une ressortissante des Jafra de Kiffa, a marqué la vie politique mauritanienne. Aux affaires de 1981 à 1990, il a successivement occupé les postes de ministre de l'Intérieur, ministre de l'Équipement, membre de l'État-Major de l'Armée mauritanienne, puis de nouveau ministre de l'Intérieur à partir de septembre 1986, en remplacement du ministre toucouleur Anne Amadou Abali. Lieutenant-colonel et homme à poigne, c'est lui qui procéda en un temps record à l'arrestation des membres du FLAM, secondé par Ely Ould Mohamed Vall, alors capitaine et chef de la sûreté et qui, devenu colonel, [a pris] le pouvoir en Mauritanie à la suite du coup d'État du 3 août 2005. J. O/ Abdellahi était toujours ministre de l'Intérieur au moment des événements raciaux de 1989, ce qui lui vaut jusqu'à aujourd'hui une sinistre réputation au sein de la communauté afro-mauritanienne » (BISSON, 2005, p. 228).

dans les ensembles géo-culturels, géo-raciaux ou géo-politiques, débattant sur l'« arabité » ou l'« africanité » du pays. Cette diatribe s'était exprimée surtout sur le plan linguistique et donc sur les orientations de l'éducation nationale qui auraient dû exprimer l'identité culturelle de l'administration, dans une opposition entre arabisation et francisation qui se recoupait souvent, au centre du politique, avec l'opposition entre élite maure et élite négro-mauritanienne. Or, les *Fulaabe* pouvaient difficilement se reconnaître dans ces oppositions. Pour ce qui est du conflit linguistique, par exemple, les jeunes scolarisés - depuis les années 1970 et surtout les années 1980 - suivaient quasi exclusivement les filières arabisantes des villes de Kiffa et de Kankossa, étant loin des régions de la Vallée où le bilinguisme était une option possible, alors qu'aucun n'avait pu obtenir un poste dans l'administration⁴²⁶.

L'« exception » linguistique se recoupait de plus avec l'« exception » que les *Fulaabe* représentaient sur le plan des distinctions identitaires des discours politiques, historiquement structurés, depuis la colonisation, autour des oppositions raciales entre Blancs et Noirs ou des différenciations économico-culturalistes entre nomades et sédentaires, pasteurs et agriculteurs.

Dans leurs pratiques de vie quotidiennes, les *Fulaabe* étaient désormais rentrés dans une longue histoire d'interaction avec les tribus maures de la région, pouvant revendiquer, depuis au moins les années 1940, de féconds échanges culturels qui s'exprimaient dans le partage du même contexte de vie, dans une éducation islamique suivie souvent chez des familles maraboutiques *zâwiyya* et dans l'utilisation de l'*hassâniyya* comme langue d'échange. Certains intellectuels *fulaabe* sont parvenus jusqu'à formuler une théorisation de cet échange linguistique et culturel, le nommant le principe du *jiggore*, littéralement de « l'emprunt des autres langues ». Finalement, les cas fréquents de *parenté de lait* constituent les phénomènes les plus significatifs d'un rapprochement entre familles *Fulaabe* et *Safaalbe* (Maures) en milieu rural. Les *Fulaabe* –soutiennent-ils aujourd'hui – se sont toujours sentis « culturellement » plus proches des *Safaalbe* que des *Fuutankooibe* ou des autres *Waalwaalbe baleebe* (Noirs de la vallée). Le partage du mode de vie nomade et pastoral, vu son importance dans

⁴²⁶ L'expérience de Kibbel Ali Jallo constitue un cas à part, sa trajectoire de vie et les conditions de son accès à l'administration sont tout à fait exceptionnelles par rapport aux autres *Fulaabe*. Voir *infra*.

l'imaginaire social et moral de cette société, apparaissait comme beaucoup plus déterminant que l'aspect phénotypique⁴²⁷, privilégié dans les discours politiques.

L'exception représentée par les *Fulaabe* dans les discours identitaires focalisés sur la mise en exergue de la « race », ou sur des généralisations entre deux groupes indifférenciés à leur intérieur, avait produit tous les paradoxes auxquels les *Fulaabe* avait été soumis dans l'histoire de leurs relations avec l'administration étatique. Depuis la colonisation, ils disparaissaient dans les catégories réductrices de Maures-nomades et Noirs-sédentaires : insaisissables par les statistiques, exceptionnels pour les régimes fiscaux, inaperçus dans les logiques d'application du bilinguisme et, surtout, victimes des événements en tant que « Noirs sénégalais », alors qu'ils ne recouvraient qu'un rôle marginal dans la compétition pour les ressources de la terre et de l'administration. La trajectoire *fulaabe* est peut-être significative, de par son exception, pour la compréhension du problème « ethnique » mauritanien comme une question liée à l'obsession étatique d'attribuer une identité à ses sujets, mélangeant les oppositions nomades/sédentaires, blancs/noirs, maures/négro-mauritaniens et, surtout, appartenance ethnique et nationalité d'appartenance.

Le cas le plus emblématique de cette obsession contradictoire, partagée d'ailleurs par les « événements » du côté sénégalais, m'a semblé l'histoire d'un *pulaajo* (A.Y.) qui se trouvait lors des événements au Sénégal, où il travaillait comme infirmier. Expulsé du Sénégal à cause de sa nationalité mauritanienne, il est rentré en Mauritanie où il a découvert qu'on lui avait volé son bétail et où il a assisté à l'expulsion d'une partie de sa famille de la Mauritanie à cause de leur nationalité « d'origine » sénégalaise. Partout, il a été considéré un étranger et donc susceptible d'être expulsé : « mauritanien » au Sénégal et « sénégalais » en Mauritanie.

Les paradoxes et les désordres de la trajectoire de l'État mauritanien avaient ainsi bouleversé complètement les communautés *fulaabe* et leurs imaginaires du politique avec une véhémence, et parfois une violence extrême. Pourtant, les *Fulaabe* ne restèrent pas inactifs devant l'histoire qui se produisait contre leur gré.

⁴²⁷ Les *Fulaabe* donnent une extrême importance à l'aspect phénotypique, affirmant de pouvoir se reconnaître en tant que *Fulbe* par les traits fins de leurs corps et la tendance de leur peau à assumer une coloration rougeâtre. Si d'une part, leur caractéristique d'hommes à la peau « rouge » (*wodeebe*) les distinguerait des « gens du fleuve » réputés « noirs » (*Waalwaalbe baleebe*), de l'autre, l'attribution de la même couleur rougeâtre ne permet jamais aucun rapprochement avec les Maures Blancs, considérés eux aussi comme « rouges » (*Safaalbe wodeebe*) pour les distinguer des *Harâtîn*, généralement appelés *Safaalbe baleebe* (Maures noirs).

Retour à la Brousse

La rencontre traumatique des *Fulaabe* avec l'État a rapidement approfondi l'image des autorités publiques comme des pouvoirs incontrôlables et dangereux. Il n'est alors pas étonnant que, dans ce contexte politique, les *Fulaabe* aient essayé, tout de suite après les « événements », de contourner ou de se désengager de l'État, plutôt que de chercher à s'y intégrer, en essayant de reprendre le chemin de la brousse.

La fuite (*escape*) du pays peut être considérée comme la première forme de « désengagement » envers l'État (AZARYA et CHAZAN, 1987; BAKER, 2001). C'est ainsi que peut être interprétée la fugue, déjà mentionnée, au Mali. Pour les *Fulaabe* restés sur le sol mauritanien, la réaction aux « événements » se manifesta également à travers une forme spatiale de désengagement, à savoir le *retour* dans la brousse. La plupart des récits recueillis montrent que les *Fulaabe* se sont partiellement éloignés des centres urbains, du moins dans une première phase, évacuant les lotissements de terrains achetés dans les petits centres urbains locaux ou dans les villes. Cet éloignement des centres urbains impliqua certaines formes de désengagements comme, entre autres, l'arrêt de la fréquentation des écoles par la plupart des jeunes *fulaabe*, pendant au moins deux années.

La brousse renouait avec son image ancienne d'espace qui permet d'échapper au pouvoir : la ville semblait le lieu par où la menace arrivait, comme si le *laamu* (État) se concentrait surtout dans l'urbain. La fuite semblait alors reproduire l'utilisation de « l'ailleurs », du *ladde*, comme ressource politique et économique pour échapper aux crises, s'insérant dans une histoire cyclique de migration contre les hasards du destin. Aux *Fulaabe*, la reprise du chemin de la migration apparaissait comme la réédition d'une histoire déjà connue de fuite des désordres politiques et de la détérioration des conditions économiques. La plupart des *Fulaabe* de 1989 avait déjà fait l'expérience de la migration et du changement du contexte de vie, sous la pression des crises climatiques (1940, 1970 et 1980) et du contrôle administratif (régime colonial et administration mauritanienne).

Cependant, cette vision de continuité de la migration lors des « événements », bien qu'appuyée par les vieilles images *fulaabe* de la brousse, doit être quelque peu nuancée. Pour ce qui est des *Fulaabe* restés en Mauritanie, les nomades étaient désormais destinés à être cernés par une administration qui, avec les « événements », essayait d'étaler son contrôle sur tout le territoire, en gérant la présence (ou la non-présence) de

ses sujets. En ce qui concerne les déplacés au Mali, un élément inédit se présentait, changeant irrémédiablement l'espace de la brousse : la frontière territoriale entre deux pays. Le *ladde*, la voie de sortie de la crise, se matérialisait essentiellement au-delà d'une frontière « moderne » entre États, là où le persécuteur ne pouvait pénétrer, sauf en violant la souveraineté d'un autre État. En entrant dans le territoire malien, et non simplement dans la brousse, les migrants se transformaient de surcroît en réfugiés politiques dont le statut constituait un élément de débat et de réflexion pour les organisations internationales et pour la diplomatie géopolitique à Genève ou à New York⁴²⁸. Les nouvelles installations au Mali n'étaient plus « libres », en fonction des choix des groupes migratoires : l'espace étatique était désormais régi par le Droit, qui l'organisait. Les nouveaux villages au-delà du Karakoro devenaient ainsi soit des installations « anarchiques » soit des « camps réfugiés » : le peuple nomade était désormais soumis aux règles modernes du contrôle de la citoyenneté et des corps.

Par ailleurs, l'hypothèse que les déplacements des années 1989-91 peuvent s'interpréter à l'aune de la longue histoire des mouvements de cette population ne tient pas devant l'évidence de l'histoire récente des *Fulaabe*. Ces groupes à l'origine semi-nomades avaient déjà entamé, depuis quelques décennies, un processus de rapprochement à l'État. À partir des années 1970 et définitivement après la sécheresse de 1984, la réaction aux crises ne se faisait plus à travers la fuite des villes, des centres administratifs et de tout ce qui pouvait évoquer la présence du *laamu*. Bien au contraire, en réaction aux crises, les *Fulaabe* avaient plutôt amorcé un processus inverse de rapprochement qui les avait menés progressivement à fixer leurs villages, à s'installer aux limites de villes importantes comme Kiffa, Kankossa et Sélibaby et dans les quartiers périphériques de Nouakchott, à essayer d'accéder à l'école, de se rapprocher des marchés et des centres administratifs et même de participer à la compétition politique locale lors des élections municipales.

Le retour dans la *brousse* ne se présentait pas seulement comme la reproduction d'une simple migration dans le *ladde*. Il était aussi et surtout le produit de la *déception* que les *Fulaabe* ressentaient par rapport à leurs premières aspirations d'État. Peut-être, le retour dans la brousse était-il une façon de « voter avec les pieds », c'est-à-dire de refuser le pouvoir en fuyant. D'ailleurs, ce retour vers la *brousse* ne durera qu'un temps, alors que des nouvelles stratégies d'*engagement* se dessinaient à l'avenir.

⁴²⁸ Sur la question des réfugiés au Mali, voir le Chapitre 12.

Du « *Fawda* » (désordre) à la « *Faida* » (vengeance) ?

Dans les années 1991-93, des groupes de *Fulaabe* réfugiés au Mali rentraient en Mauritanie pour effectuer des représailles pour le « *fawda* » (désordre) subi. De la même façon, les Peuls réfugiés au Sénégal

« ont retrouvé les chemins de la (contre)razzia, du *ruggo* : des bandes armées sont allées récupérer les troupeaux ou même les hommes et les femmes isolées pour leur faire traverser le fleuve et les installer au Sénégal » (SCHMITZ, 1990b, p.503).

Dans le cas des réfugiés au Mali, la plupart des acteurs matériels des représailles n'avaient aucune perspective ni idéologiquement ni stratégiquement politique. Leurs actions se justifiaient effectivement comme *ruggo*, les razzias traditionnelles pour la récupération du bétail volé, qui font l'honneur du « vrai *pullo* »⁴²⁹. Un intellectuel très proche de certains incitateurs présumés des représailles semble confirmer cette vision des attaques depuis le Mali comme la réédition d'une pratique traditionnelle pour les éleveurs guerriers :

« Les représailles n'avaient aucune organisation centralisée, elles répondaient simplement à une logique traditionnelle de vol de bétail » (*Anonyme, Nouakchott, Août 2006*).

L'objectif des *Fulaabe* qui ont participé aux représailles semblait exclusivement motivé par la récupération du bétail, et s'apparentait à des stratégies « traditionnelles » de la survie et de la défense de l'honneur. En ce sens, les représailles du Mali semblaient dépourvues de toute visée politique au sens « moderne ». Cependant, certains éléments des représailles suggèrent que, derrière la simple stratégie individuelle des éleveurs intéressés à récupérer du bétail, se construisait une perspective « politique ».

En premier lieu, les représailles font montre d'un signe de « collectivisation » de la responsabilité des événements car elles ont souvent été menées sous la forme d'une vengeance collective. Les agresseurs retournaient sur le territoire mauritanien et attaquaient n'importe quel village *harâtîn* pour « arracher » du bétail - sans épargner les

⁴²⁹ Selon certains interlocuteurs, on ne pouvait se soustraire à la participation aux *ruggo*.

humains de la persécution, voire de l'assassinat – plutôt que de se venger directement sur les responsables effectifs des exactions dont ils avaient été victimes. Il ne surprend pas alors que la plupart des *Harâtîn* de la région, eux aussi, appellent « *fawda* » les événements, puisqu'ils ont été eux aussi victimes des désordres, comme l'on le comprend à travers ce récit d'un chef de village *harâtîn* des *Ould Zbeyrât* :

« le chef avait fondé tous nos villages avec les papiers. C'était le moment où on changeait de l'élevage à l'agriculture, parce qu'on était pauvres. Lors des événements, nous avons perdu tout notre bétail et des *Vullani* armés qui venaient du Mali ont tué 25 personnes » (*Chef de village anonyme, zone de Baédiam, septembre 2006*).

L'un des « guides » des représailles *fulaabe* nous a effectivement admis que

« on devait attaquer tous les Maures par vengeance, n'importe où, et récupérer notre bétail » (*Anonyme, octobre 2006*).

L'idée que les représailles constituaient une forme de vengeance qui collectivisait, dans la forme de l'« ethnicisation », les responsabilités des Maures est confirmée par l'habitude des agresseurs de laisser toujours un message sur les corps des victimes ou dans les lieux des « vols » de bétail. Dans ces messages, les agresseurs indiquaient toujours que l'exaction accomplie à l'égard de n'importe quel *hârâtin* correspondait à une exaction subie lors des « événements », en décrivant les conditions dans lesquelles elles s'étaient produites. Il s'agissait bien donc d'une forme de vengeance collective et de collectivisation de la responsabilité du tort subi, en particulier sur les *Hardaaneébe*, reconnus comme les auteurs matériels des exactions.

Cette forme de « ethnicisation » du conflit rappelle le concept de « *feud* » (*faide* ou *vengeance* en français, *faida* en italien) utilisé par E. Evans-Pritchard et puis M. Gluckman pour définir une forme de vengeance qui s'élargit aux proches – souvent les parents – des individus qui ont participé directement au conflit (EVANS-PRITCHARD, 1940; GLUCKMAN, 1955)⁴³⁰. Pourtant, les deux bâtisseurs de l'anthropologie

⁴³⁰ Le *feud* est à l'origine une institution juridique germanique, reconnu dans l'Europe centre occidentale jusqu'au XVe siècle. Il constitue un argument ou un conflit entre deux parties, à travers la collectivisation de la culpabilité par association, entre groupes de personnes, particulièrement les familles ou les clans. Les *feuds* éclatent parce qu'une partie (justement ou injustement) croit d'avoir été attaquée par les autres,

politique interprétaient le *feud* comme une institution juridique coutumière, dans une perspective de reconstitution de l'ordre de la société⁴³¹. Or, la vengeance collective des *Fulaabe* ne s'inscrivait pas dans une histoire conflictuelle avec les populations visées par les exactions. Elles étaient plutôt liées à un phénomène exceptionnel, à savoir l'ethnisation de l'État.

De fait, les représailles *Fulaabe* ne se limitaient pas à la persécution des *Hardaanebe* et du bétail dont ceux-ci étaient en possession. Pour certains *Fulaabe* il y avait correspondance d'intérêt entre *Hardaanebe* et représentants de l'État. Bien que, au moment des représailles, les *Fulaabe* armés eussent surtout pensé en termes de stratégie individuelle pour la récupération du bétail, ils n'hésitaient pas à persécuter et à tuer des militaires et des représentants de l'État. J. Schmitz (1990b) semble donner la même explication aux représailles peules depuis la vallée du fleuve Sénégal :

« la logique du *feud* ou de la vendetta ethnisée ou même racialisée par les États conduit à une extension de ce type de conflit qui échappe à ses initiateurs » (Schmitz, 1990, Cahiers de Sciences Humaines, n. 26 , pp. 499-504@, p. 503, italique du rédacteur).

Les auteurs des représailles les plus mobilisés du point de vue politique s'appelaient *daraniibe* (« militants »), un terme qui signifie littéralement « ceux qui s'élèvent pour arrêter » : même si c'était eux qui attaquaient dans le cas des représailles, ils se considéraient des « résistants », contre les persécutions subies, contre l'État mauritanien, les militaires en uniformes, les *Harâtîn* et les chefs tribaux sans distinction. Après les événements, les *Fulaabe* semblaient ainsi formuler une image de l'« État » où toutes ces entités et personnes se mélangeaient et se confondaient sous la catégorie d'agresseurs. Les événements, comme une guerre, avaient tracé une ligne bien définie, du moins pour quelques mois, entre les amis et l'ennemi, entre la force unie qui attaque et les forces de la résistance. Cette généralisation ressemblait à une certaine

entraînant ainsi un cycle long de revanches. Dans plusieurs langues, l'emprunt du terme italien « *faida* » est possible pour la « célébrité » de ce system de résolution – ou de reproduction – des conflits dans les systèmes mafieux.

⁴³¹ Sir Evans-Pritchard considère le *feud* chez les Nuers – surtout dans sa version meurtrière (*blood feud*) - comme l'une des formes de conflit qui règlent les relations entre les segments de l'*anarchie ordonnée*, étant apaisés par l'intervention de « l'homme à la peau de léopard ». M. Gluckman aussi y retrouve une forme pour l'instauration de la « Paix dans le *feud* » (EVANS-PRITCHARD, 1940; GLUCKMAN, 1955).

« prise de conscience » politique, dans la forme de l' « ethnicisation du pouvoir » imposée par la violence subie. Derrière ce processus, se cachaient très probablement des figures de notables qui avaient su manœuvrer l'envie de vengeance des réfugiés au Mali.

L'un des chefs présumés des représailles nous a admis que les agressions étaient organisées de manière stratégique :

« les actions des *Fulbe* depuis le Mali », dit-il, « étaient organisées par des guides »
(Anonyme, *Nouakchott*, août 2006).

Ces chefs auraient même été « instruits et armés » dans les casernes de l'armée malienne, laquelle essayait de contrecarrer l'appui que le gouvernement mauritanien donnait aux Touaregs et aux Maures maliens durant leur « Rébellion » des années 1991-94. Les *Fulaabe* devenaient ainsi des pions dans l'échiquier d'un conflit géopolitique entre États.

Les représailles de Peuls depuis le Mali contre les « Maures » dans la région du Karakoro sont souvent décrites comme des actions dirigées par les FLAM, l'organisation de l'opposition négro-mauritanienne, comme c'était le cas pour les représailles organisées depuis les camps des réfugiés au Sénégal. Le chef de la tribu des *Zbeyrât*, par exemple, soutient que tous les *Vullani* (Peuls) qui attaquaient « ses » villages de *Harâtîn* faisaient partie des FLAM, cette organisation subversive étant devenue, pour beaucoup de Maures, synonyme de persécution « raciste » inversée. Cependant, la présence des FLAM dans les camps au Mali n'a jamais été forte, les membres de cette organisation étant essentiellement représentés par des ressortissants des grandes familles maraboutiques et sédentaires de la Moyenne Vallée du Sénégal. Les chefs de représailles admettent une « proximité d'objectifs » avec les FLAM, revendiquant l'appartenance à une opposition politique contre ce qu'ils considèrent désormais un « État *beydan* », mais excluent toute relation structurelle à l'intérieur d'une organisation construite ailleurs :

« les gens se réclamaient des FLAM, mais leur appui n'était pas sûr parce qu'elles étaient loin, à Dakar. Des *Fuutankooŋe* [gens du Fuuta Tooro] arrivaient pour nous

convaincre, mais cela a provoqué des divisions entre les gens » (*Anonyme, Nouakchott, août 2006*).

Quoique indépendants de l'organisation de l'opposition négro-mauritanienne à l'étranger, les *Fulaabe* - ou du moins leurs représentants politiques - démontraient d'avoir acquis, lors des « événements », une conscience politique qui tendait à confondre ethnie et État, rentrant pleinement dans le débat politique mauritanien. Cependant, les objectifs politiques des chefs des représailles n'ont pas réussi à se diffuser au sein des réfugiés. De fait, les représailles ont vite dégénéré, perdant toute motivation d'ordre politique et se transformant en simple brigandage, avec l'intromission de leaders sénégalais et maliens qui n'avaient rien à voir avec les réfugiés. Dans la mémoire des *Fulaabe* restés en Mauritanie, ces « brigands » ne représentent pas l'icône de la résistance. Ils sont appelés tout simplement les *ruggobe*, « ceux qui pratiquent la razzia », entendant par cela non pas ceux qui font la razzia traditionnelle, mais « ceux qui font n'importe quoi »⁴³².

⁴³² Deux « brigands » en particulier sont devenus très célèbres dans toute la région, l'un sénégalais de Bakel et l'autre malien de Kayes. Il paraît que ce type de brigandage, qui pouvait s'étendre en Mauritanie jusqu'à la ville de Guérou à l'ouest de l'Assaba, s'est arrêté en 1995 sous la pression des chefs des FLAM des camps de réfugiés au Sénégal. De fait, ceux-ci auraient demandé aux chefs des « brigands » d'arrêter avec leurs exactions en Mauritanie puisqu'elles provoquaient des retorsions de la part des autorités et de certains groupes *harâtin* envers les villages négro-mauritaniens en Mauritanie.

CHAPITRE 9

QUELQUE PART, ENTRE LA VILLE ET LA BROUSSE

9.1 La nouvelle dimension urbaine-rurale

Retour sur la Ville

Le retour en brousse qui survient immédiatement après les « événements » n'aura duré que quelques années. Par la suite, avec la stabilisation de la situation politique⁴³³, les *Fulaabe* tentent de nouveau de se rapprocher des centres urbains. La brousse désormais n'offre plus aucune possibilité d'autarcie économique locale, alors que les nouvelles aspirations des jeunes passent inévitablement par l'accès à l'école et la diversification des activités, ce qui les oriente inévitablement vers les villes.

Le rapprochement des centres urbains s'est souvent fait avec une fragmentation spatiale inédite de l'unité résidentielle et parentale (*galle*). Cela s'explique de prime abord par les transformations subies par l'activité pastorale. Différents éléments ont permis de réduire le nombre d'individus qui s'occupent directement du bétail : la diminution de la taille des troupeaux ; la concentration « traditionnelle » de toutes les têtes appartenant aux membres d'une *galle* sous le contrôle d'un seul berger ; l'intégration d'un système de travail salarié et diversifié. L'exode urbain a touché la quasi-totalité des bergers potentiels (les jeunes), obligeant parfois les chefs de famille à embaucher des *Harâtîn* émancipés en tant qu'éleveurs salarié pour les transhumances. Cette « rationalisation » du travail pastoral permettait aux membres actifs des *galleeji* de mobiliser leurs forces ailleurs.

⁴³³ À partir de 1991, le pouvoir militaire s'est engagé dans un processus de « démocratisation » du système politique, avec une nouvelle constitution présidentielle, et l'ouverture à une pluralité (partielle) de la presse et à une liberté (partielle) d'association politique. En 1992, lors des premières élections présidentielles de l'histoire de la Mauritanie, le même chef militaire, le colonel Ould Taya, remporte le défi en devenant le président « démocratiquement » élu.

Au village, restaient les membres actifs dans l'économie rurale de l'élevage ou de l'agriculture, ou encore les membres inactifs, à savoir les plus anciens des familles, les jeunes qui n'avaient pas encore intégré l'école et les femmes qui n'avaient pas pu suivre leur mari (BÂ, 1993a, p. 30).

Une première forme de mobilité les a menés dans les petits centres locaux, en particulier les chefs-lieux de département (Kankossa, Ould Yengé), imitant ainsi un processus de migration interne assez répandu sur tout le continent africain (BAKER, 1990; SALIH, 1995). Malgré le faible niveau d'urbanisation, ces petits centres offraient déjà l'accès à des produits allogènes, à l'administration et parfois à une école⁴³⁴. Les femmes étaient nombreuses à s'orienter vers ces places marchandes tandis que les hommes s'en éloignaient davantage. Une bonne partie des « migrants » se dirigea effectivement vers les capitales régionales, comme Kiffa et Sélibaby, qui pouvaient offrir plus de possibilités d'emplois. D'autres encore sont partis vers la capitale, parfois seuls, parfois accompagnés par leurs familles.

En milieu urbain, les *Fulaabe* ont du faire face à une organisation désormais définie en fonction de la disponibilité des lots, de leur position spatiale par rapport aux marchés et aux autres services et du prix d'achat, plutôt qu'en fonction des relations de parenté ou des nécessités de l'activité pastorale. Cette forme inédite d'organisation socio-spatiale a interrompu le lien entre communauté parentale et communauté territoriale : dans les quartiers *fulaabe* des petits centres urbains se mélangent désormais plusieurs segments lignagers différents, traditionnellement séparés chacun dans leur installation villageoise. L'espace de vie n'est plus organisé selon la continuité parentale des *galleeji*, désormais isolés des concessions des frères ou des cousins. La nouvelle installation urbaine a néanmoins permis le développement d'une nouvelle forme de solidarité, fondée non plus sur le lien direct de parenté, mais plutôt sur les relations de voisinage (entre *koreeji*), même si celles-ci étaient toujours intégrées à une idée de parenté élargie de tous les *Fulaabe*⁴³⁵.

⁴³⁴ Ces villes présentaient déjà des signes de diffusion dans les campagnes de ce que géographes et anthropologues appellent l'« urbanité », à savoir un mode de vie urbain. Ce processus s'est généralisé à l'ensemble du continent africain dans les années 1990 : « towns are now closer to the rural world as rural population and rural activities tend to become concentrated in peri-areas, closer to markets and urban services » (BAKER, 1997;).

⁴³⁵ Voir *supra*. Le processus d'éclatement des segments lignagers a produit une autre forme de solidarité, lors des déplacements des jeunes pour aller à l'école. Dans le cas où la famille ne s'est pas rapprochée d'un centre offrant une école, les jeunes scolarisés se déplacent seuls vers les centres urbains régionaux pour suivre leurs études, où ils sont hébergés chez un *njatigi* (traduit en français par les mêmes étudiants par « correspondants »), souvent des parents éloignés ou des amis.

Le même processus était destiné à se vérifier avec une incidence majeure dans les grandes villes, où le mélange spatial entre segments lignagers *fulaabe* se faisait de plus en plus important. Dans ces villes, notamment Nouakchott, les nouvelles installations impliquaient aussi un mélange accru, et parfois inédit, avec d'autres groupes que les *Fulaabe* ne reconnaissaient pas en tant que parents. Les migrations dans la capitale constituent en cela un phénomène qualitativement différent des déplacements vers les petits centres urbains à proximité des villages. Si ces derniers donnent en effet la possibilité de conserver un lien direct avec les parents restés au village et permettent donc la conservation des activités pastorales, l'installation à Nouakchott représente une plus forte émancipation de la vie rurale.

Dans les années 1990, l'exode rural, et en particulier la migration vers la capitale, représente un phénomène différent du rapprochement aux centres urbains observé dans les années 1970 et 1980. Avec les crises écologiques des deux décennies passées, seules les familles les plus démunies intégraient définitivement les centres urbains, n'ayant plus aucune raison économique de rester en contact étroit avec le village. À contrario, à partir des années 1990, ce furent les plus entreprenants qui choisirent la voie du rapprochement à la ville. Les jeunes partaient ainsi avec l'espoir d'intégrer, premiers parmi les *Fulaabe*, l'Université de Nouakchott et de trouver d'autres sources de subsistance. Pour ces jeunes, l'attraction de la ville devint parfois plus forte que la répulsion de la brousse.

Le Glissement de la Brousse

L'urbanisation des *Fulaabe*, et en particulier l'installation massive à Nouakchott, est un phénomène chargé de conséquences bouleversantes pour la société. Jusqu'aux années 1980, « les Peul, s'ils se déplac[ça]ient beaucoup à l'intérieur de leur domaine, ne le quitt[ai]ent que rarement » (HERVOUËT, 1975, p. 76). L'accès à la ville en dehors de l'espace rural de la transhumance signifie alors une « mobilité externe », vers ce que les *Fulaabe* avaient toujours considéré le *ladde*, la brousse, l'ailleurs.

Aujourd'hui, au village, la plupart des *Fulaabe*, en particulier les plus anciens, semblent conserver cette vision « traditionnelle » de la brousse. Le *ladde* s'opposerait encore au *wuro*, au village, comprenant tout ce qui se déploie au-delà de l'espace

domestique connu. Dans la brousse se confondent ainsi la campagne, les villes (*teru*) et l'étranger. En ce sens, la ville aussi est *ladde*, et en particulier Nouakchott avec tout ce qu'elle représente : un espace distant, un espace méconnu, un espace dangereux. Cette généralisation du *ladde* de tout espace ou entité en dehors du village suggère pourquoi, au village, les discours emploient toujours des métaphores de la transhumance pour expliquer tout type de déplacement ou migration.

Entre août et septembre 2006, je me trouvais dans le village de « ma » famille pour y passer l'hivernage et pour essayer de comprendre ce que cette saison de *ndungu* pouvait signifier aujourd'hui. À ma surprise, dans le *galle*, j'ai retrouvé un groupe de Sénégalais. Il s'agissait de *Hagaabe*, les éleveurs de moutons « sans femmes et sans règles », à ce moment-là en transhumance⁴³⁶. Ils étaient hébergés par la famille depuis déjà deux mois, échangeant cette hospitalité gratuite juste avec un service de surveillance des animaux du village dans le parcs d'animaux (*wurooji*) pendant la nuit. Devant mon étonnement pour la gratuité d'une si longue hospitalité, les maîtres de la concession m'ont dit que, pour eux, c'était tout à fait normal, même si cela représentait un poids lourd sur l'économie de la famille : « lorsque nos éleveurs partiront pour la transhumance ailleurs, chez des gens qu'on ne connaît pas », disent-ils, « on espère qu'ils seront traités de la même manière » - ce qui m'a immédiatement rappelé le don maussien de l'échange différé.

Un jour, dans les premières heures de l'après-midi, j'ai vu rentrer dans le village trois hommes en pantalon et chemises qui portaient un sac à dos de manufacture chinoise et un axe en bois où ils exposaient tout sorte de marchandise, en particulier des grandes lunettes de soleil Gucci ou Prada « italian style ». Ils venaient du Mali et ils espéraient remonter le Sahel et le Sahara à pied pour « tenter l'aventure » de l'émigration en Europe (BA et CHOPLIN, 2006). À ma surprise, ils ne se sont pas arrêtés chez moi le *Tubab*, préférant proposer leurs objets – sans succès – aux *Hagaabe* (cf. PHOTO 9). Avec un petit peu d'ironie, j'ai dit à mon interprète : « regarde là-bas. La migration traditionnelle et la migration moderne qui se rencontrent ». Cette affirmation ayant suscité son hilarité, les cousins qui n'avaient pas compris ma phrase en français en ont sollicité une traduction. L'interprète s'est alors trouvé en difficulté, comme il l'admettra plus tard. La difficulté concernait la traduction du terme « migration » avec une distinction entre « traditionnelle » et « moderne » qui était évidente en français, mais difficilement traduisible en langue vernaculaire. Le terme

⁴³⁶ Voir *supra*.

eggudu englobe sans nuances la « transhumance » et la « migration » sans possibilité de distinction⁴³⁷. De la même façon, la terminologie *fulaabe* ne permettait pas d'opérer une distinction entre un déplacement dont la destination est la campagne et un autre dont la destination est un autre « pays » : la campagne et l'étranger sont tous les deux nommés *ladde*, « brousse ». Mon interprète a alors dû avoir recours à une terminologie *pulaar*, mais d'usage dans les dialectes des *Fuutankooɓe* un peu plus « territorialisés », empruntant le terme *leydi* qui signifie « pays » ou « territoire ». Il a donc expliqué que l'image de la rencontre des *Hagaabe* traditionnels et des « migrants » modernes évoquait la rencontre entre le *eggudu saare ladde* (« déplacement village-brousse ») et du *eggudu saare leydi* (« déplacement village-pays »)⁴³⁸.

Cette persistance de notions « traditionnelles » de brousse pour dénoter l'espace physique – et spirituel – qui s'étend au-delà des frontières du village semble pourtant trouver ses limites dans les discours *fulaabe* exprimés en ville. Les jeunes urbains utilisent cette notion mais selon des références différentes de leurs aînés « ruraux » et de manière apparemment inversée, en fonction de leur localisation. La vie urbaine, en particulier à Nouakchott, a imposé un renversement presque spéculaire de la notion de *ladde*. Nouakchott avait toujours représenté une partie de cette brousse inconnue, alors qu'aujourd'hui, lorsque l'on est dans la capitale, on affirme que tout ce qu'il y a en dehors de la ville constitue le *ladde*. Il ne s'agit pas là d'une réédition de l'opposition traditionnelle entre village connu et brousse inconnue, mais plutôt d'une opposition entre, d'une part, ce que l'on considère comme représentant le centre de la Mauritanie et plus généralement la « modernité » - comme les *Fulaabe* ont appris à l'appeler – et, de l'autre, l'intérieur du pays qui, de surcroît, apparaît comme le dépositaire du monde traditionnel aux yeux mêmes de nos interlocuteurs.

Dans le taxi-*brousse*, en voyage vers le village, les mêmes interlocuteurs *fulaabe* déplacent la notion de *ladde*, comme si elle avait été transformée en un critère gradué de classement des espaces en fonction d'une opposition entre « modernité urbaine » et « tradition rurale ». Au départ, Nouakchott est « ville » dans son immense conurbation, avec la télé satellitaire, l'Université, la Présidence, les étrangers, les

⁴³⁷ Voir *supra*.

⁴³⁸ Notons que le point de départ de la migration, même lorsqu'une notion de « pays » est intégrée comme destination, reste toujours le « village ». *Saare* constitue un terme alternatif à *wuro* pour indiquer le « village », avec une acception beaucoup plus générique, pouvant servir pour n'importe quelle agglomération. *Wuro* serait plutôt réservé aux villages d'éleveurs, d'où le terme *wurooji* pour indiquer le parc des vaches.

pannes d'électricité, les bornes-fontaines et les bouteilles de gaz. Par contre, Kiffa (capitale régionale de l'Assaba) est encore *ladde*. Six cents kilomètres après, pendant la pause dans cette ville, où le goudron s'arrête pour ceux qui continuent vers la vallée du Karakoro, Kiffa redevient « ville » à cause de sa taille, du marché, des lycées, du mélange de populations et de la disponibilité de gaz pour faire la cuisine, alors que le chef-lieu de département de Kankossa est encore *ladde*. Une fois à Kankossa, même variation du thème : elle devient « ville », puisqu'il y a encore le marché, la police, le collège, l'électricité et un répéteur du téléphone portable - même si toutes ces choses-là sont de l'autre côté du lac - et le feu se fait avec du charbon. À Kankossa encore, lorsqu'on prend le dernier taxi-*brousse* pour rejoindre la famille, le village de L. est *ladde*. Finalement, seulement une fois arrivé à L. - où le feu se fait avec du bois -, le village redevient *wuro* en opposition au *ladde*, comme si cette vieille antinomie ne constituait rien de plus que le dernier chaînon d'une métaphore spatiale pour expliquer les degrés de la « modernité » et de la « tradition ».

L'emploi des termes « modernité » et « tradition » ne devrait pas surprendre, puisque ce sont les mêmes jeunes *Fulaabe* d'aujourd'hui à les utiliser dans leurs versions françaises d'origine, sans les traduire. Ces jeunes semblent ainsi participer à un phénomène plus général de la société mauritanienne qui, tout en se centralisant sur Nouakchott et en se transformant en bonne partie en société urbanisée, construit des « *allochronies du soi* »⁴³⁹, des projections du soi *authentique* et donc *traditionnel* dans le présent de la brousse.

En octobre 2004, lors de mon premier séjour en Mauritanie, je n'avais pas l'intention de sortir de Nouakchott. Moi aussi souffrais-je, par inexpérience de terrain, d'un certain syndrome de la brousse comme un espace méconnu et donc dangereux. Pourtant, je justifiais le choix de me concentrer sur Nouakchott par le recours à des considérations d'ordre scientifique : je voulais ainsi rompre, sous le soleil de l'anthropologie dynamiste, une forte tradition d'études « mauritanistes » qui avait expliqué le contemporain par une référence continue à la « tradition » et donc à la brousse, suggérant une continuité *essentielle* de l'« homme bleu » nomade au sein de l'État et de la société urbaine. Pourtant, expliquer ma démarche aux Mauritaniens s'est révélé une opération impossible : tout le monde me contestait que, depuis Nouakchott,

⁴³⁹ Cette expression s'inspire évidemment à l'ouvrage de Joannes Fabian (1993) sur la projection, par le regard eurocentrique, des contemporains dans une historicité passée. Notre hypothèse ici est que ce regard allochronique soit aujourd'hui partagé par ces mêmes Autres.

on ne peut pas comprendre les Mauritaniens, parce que « ici, il y a trop de mélange ». Les jeunes *fulaabe* reproduisaient le même discours, en me citant par exemple un proverbe arabe qui dit : « si tu veux connaître quelqu'un tu dois aller dans la brousse ». La modification de la notion de *ladde* entraînait des changements sur les imaginaires de la ville et de la campagne et en particulier sur la façon dont on construit des distinctions entre les groupes.

De la Civilité et de la Sauvagerie

Le glissement de la brousse pour les *Fulaabe* se recoupe également avec l'introduction d'une opposition entre civilité et sauvagerie pour créer des distinctions de noblesse. Certains récits suggèrent que les *Fulaabe* ont « toujours » eu une idée de *civilité*, liée essentiellement à la notion de *noblesse* en opposition aux esclaves, comportant un code de conduite et une moralité de stricte observation (*pulaaku*). La sauvagerie se matérialisait alors dans la brousse et s'incarnait dans les animaux « sauvages », comme l'hyène (*fowru*). Cependant, la conception de la *civilité* chez les jeunes urbains d'aujourd'hui semble plutôt liée à la nouvelle opposition ville/brousse, plutôt que village/brousse, opérée à travers le glissement du *ladde*. Fait paradoxal, ces *Fulaabe* réitèrent à la fois les discours sur la *civilité* urbaine d'une part et, de l'autre, les discours sur leur nature nomade, pastorale et broussarde qui fonderait leur *noblesse* d'éleveur. Cette schizophrénie apparente leur sert en réalité à mobiliser contextuellement leur *civilité urbaine* ou inversement leur *noblesse pastorale* en fonction des situations, afin de se distinguer des groupes voisins, ce qui n'est pas sans liens avec le besoin – tout à fait moderne – de revendiquer une *noblesse* identitaire dans l'échiquier « ethnique » de la politique mauritanienne.

Cela s'exprime de prime abord à l'intérieur de la société *fulaabe* même, où l'on opère des distinctions contradictoires sur la civilité et la sauvagerie entre les différents segments lignagers. Pour ce qui est de la revendication d'une noblesse pastorale, les *Ñaaninkooɓe* dénigrent – souvent ironiquement – les *Ulnaabe* puisque ceux-ci ont intégré dans leur économie des activités agricoles qui les éloignent partiellement de

l'activité pastorale⁴⁴⁰. À l'inverse, pour ce qui est de la revendication d'une civilité « urbaine », les *Ñaaninkooɓe* et les *Ulnaaɓe* considèrent que les *Buundunkooɓe* sont des « sauvages » et des « broussards » (*Laddinkooɓe*). La même distinction est opérée par les *Fulaaɓe* « mauritaniens » à l'égard des segments lignagers restés au Sénégal, considérés eux-aussi comme des purs *Laddinkooɓe*. L'illustration en est donnée par un *pulaajo*, rentré en contact avec ces « parents lointains » lorsqu'il était déporté dans la région de Bakel, qui affirmait que les *Fulaaɓe* au Sénégal

« sont complètement différents : ils sont moins « clairs » [entendant par ce terme « propres »]. Ils sont des *Laddinkooɓe*. Ils sont musulmans, mais ils ne connaissent pas la religion et ils ne prient pas » (*Anonyme, Nouakchott, février 2006*).

Les *Fulaaɓe* revendiquent souvent une autonomie historique et une différence culturelle par rapport aux *Fuutankooɓe*, les *Haalpulaar'en* de la Moyenne Vallée. Cela s'accompagne souvent d'une critique des modes de vie de ceux qu'on appelle dans ces cas les « citadins » ou les « sédentaires » du Fuuta Tooro. Selon un intellectuel *pulaajo*, par exemple, les gens de la vallée du Sénégal auraient une vie faite de règles et contraintes, opposée à la « liberté » de la brousse :

« chez les *Fuutankooɓe* on ne peut pas laisser quelque chose par terre, on ne peut pas marcher où l'on veut, il faut toujours faire attention à ne pas salir dans leurs maisons. Chez nous au contraire, si quelque chose tombe, il y a la terre qui le recouvrira ou alors, c'est nous qui nous en allons » (*Djibril, Nouakchott, août 2006*).

A l'inverse, les *Fuutankooɓe* critiquent les Peuls pasteurs (*Aynaaɓe*) pour leurs pratiques « anarchiques » et « broussardes »⁴⁴¹. Pour preuve, un doctorant en sociologie à l'UCAD, originaire de Bogué dans la Moyenne Vallée affirmait que

⁴⁴⁰ Pour souligner cet éloignement de l'activité pastorale « pure » chez les *Ulnaaɓe*, les *Ñaaninkooɓe* les appellent souvent « *Seɓɓe* », un terme *pulaar* qui dénote à l'origine le groupe statutaire des « guerriers métisses », mais qui est souvent utilisé par les *Fulaaɓe* pour indiquer les Soninké cultivateurs.

⁴⁴¹ Cela n'empêche pas les *Fuutankooɓe* de revendiquer une unité culturelle avec les Peuls pasteurs, se désignant collectivement par le terme *Haalpulaar'en* (« ceux qui parlent *pulaar* »), et de construire – eux aussi de façon « schizophrénique » - un imaginaire du soi basé sur la mythologie d'une origine nomade et pastorale, plutôt que sédentaire et agricole.

« les *Aynaabe* sont des nomades qui se rapprochent aux Maures. Leurs conditions de vie en font tout naturellement des voleurs de bétail » (S. B., *Bogué*, avril 2006).

Les *Fulaabe* opèrent souvent pour eux-mêmes le même rapprochement avec les Maures, lorsqu'ils sont confrontés aux *Fuutankooɓe*, en donnant bien évidemment une valeur positive à la culture « broussarde ». Ils soulignent souvent l'intimité culturelle avec les *Safaalɓe*, intimité due au partage du même mode de vie nomade et pastoral⁴⁴². Pourtant, les *Fulaabe* qui font l'expérience de Nouakchott peuvent avoir des propos complètement opposés envers les Maures et bouleverser ainsi leurs visions de la *civilité* et de la *sauvagerie*. Les critiques généralisées envers les *Safaalɓe* s'expriment de fait à travers l'inversion du sens de *noblesse*, activant une image des *Fulaabe* comme plus *civilisés*. Ces *Fulaabe* attribuent aux Maures, d'une façon stéréotypée, des comportements « sauvages » ou « broussards »⁴⁴³, qui seraient contraires à une civilité entendue dans son sens premier d'*urbanité*, comme dans la tradition arabe et européenne. Certains *Fulaabe*, qui se sont vus dispenser des cours d'histoire à l'université sur l'origine « berbère » – partielle – des Maures, arrivent même à affirmer explicitement que ces derniers sont des Berbères au vrai sens du mot (« barbares »). Nous avons là le signe que certaines caractéristiques de la vie pastorale sont aujourd'hui dénigrées par les jeunes qui sont rentrés à l'école et qui ont fait l'expérience de la vie nouakchotaise. Pour identifier ces signes et les personnes qu'ils caractérisent, on utilise le terme très révélateur de *Laddinkooɓe* (« ceux du *ladde* ») qui signifie littéralement « broussards », mais qui est souvent traduit en français par « sauvage ». Les cheveux longs par exemple marqueraient incontestablement un rattachement à la vie sauvage de la brousse, ce qui oblige les jeunes qui aspirent à trouver du travail dans l'administration, dans les ONG ou plus généralement en ville à se raser la tête. Un autre signe serait l'habillement : si la vie pastorale et nomade obligeait à une simplicité extrême des vêtements, souvent limités à quelques chiffons, aujourd'hui les jeunes aspirent à acheter un *boubou* « maure » de qualité précieuse pour exhiber leur richesse et donc leur poids dans la société urbaine. L'élaboration de ces imaginaires critiques de la vie du *ladde* est indéniablement liée à l'intégration de ces *Fulaabe* à un contexte national mauritanien fortement caractérisé par la vie urbaine à Nouakchott, où la mise

⁴⁴² Voir *supra*.

⁴⁴³ L'acte d'uriner dans la rue est le plus cité.

en scène et du pouvoir et de la richesse impose une forme de « civilisation » des mœurs et de l'apparence qui rappelle les ouvrages de Norbert Elias (ELIAS, 1973, 1982).

L'acquisition de cette opposition s'explique par l'intériorisation de visions de la civilité produites historiquement par l'urbanité. Dans une longue tradition de pensée de la région sahélo-saharienne qui remonte à Ibn Khaldun (*Al-Muqqadima*), la *civilité*, synonyme parfois de respect de l'autorité, conviendrait à l'homme sédentaire, alors que la *sauvagerie*, synonyme souvent d'anarchie, serait intrinsèque à l'homme nomade. Le « premier sociologue » arabe soutenait, en effet, que les « Arabes », en tant que *bédouins* (« hommes de la *bâdiyya* », de la « brousse »), constituent une « nation sauvage » (*umma washdiyya*). La sauvagerie serait donc une aptitude naturelle, comportant la répulsion pour toute soumission au pouvoir et donc en contradiction avec la civilisation (*'umrân*) : leur nomadisme serait en opposition à la sédentarité qui produit la civilisation, tout comme le *eumran badawi* (le domaine de la brousse) le serait avec le *eumran hadari* (le domaine de la ville) (Ould CHEIKH, 2002).

Sans aller trop loin dans le temps, nous trouvons que ces dichotomies ont alimenté les politiques coloniales et les interprétations évolutionnistes de l'anthropologie - qui, selon Evans-Pritchard, se structuraient le long d'une vision linéaire qui irait « from rudeness to civility, from savagery to civilization » (EVANS-PRITCHARD, 1951b, p. 43) – et puis les visions modernistes et « développementalistes » postcoloniales. Ce sont justement ces visions qui semblent avoir influencé directement les *Fulaabe*. De fait, les jeunes urbanisés semblent avoir acquis ces images telles que véhiculées continuellement par l'État, les ONG, la presse et l'élite socio-politique de la capitale. Une « allochronie du soi », comme nous l'avons expliqué à propos du glissement de la brousse, semble s'être opérée, en intégrant le discours de la « modernisation » sur l'opposition entre ville et campagne, modernité et tradition. Comme l'a dénoté J. Ferguson chez les travailleurs urbains de la Copperbelt :

« [...] les conceptions de la ville et de la campagne, et des différences culturelles entre urbanités, étaient non seulement *compatibles* avec les méta-narratives modernistes des sciences sociales ; elles constituaient leur version locale. La théorie de la modernisation est devenue une langue locale, et la terminologie sociologique et les classifications des peuples sont devenues de façon déconcertante enchevêtrées avec les narrations intimes des informateurs » (FERGUSON, 1999, p. 84).

Chez les *Fulaabe*, la « schizophrénie » qui ressort dans les manières d'exprimer la *civilité*, passant de la revendication d'une *noblesse pastorale* à un dénigrement des *Laddinkooɓe*, dénote un changement profond de la vie urbaine sur les jeunes générations de *Fulaabe*, désormais intégrées à une société mauritanienne qui en constitue, depuis le début des années 1990, l'horizon de vie et d'aspiration de réussite sociale. La relation entre ville et village n'a pas disparu, devenant bien au contraire un lien structurel de l'économie et du mode de vie *Fulaabe*.

9.2 Le dynamisme du lignage entre ville et village

Le changement des relations entre le monde rural et le monde urbain a eu un impact profond sur les dynamiques de parenté. Dans la deuxième partie, nous avons vu que la sécheresse avait déjà imposé certaines transformations, suite au rapprochement aux villes et donc à l'ouverture des lignages aux parents plus éloignés et aux voisins. À partir des années 1990, ce processus s'intensifie à cause de l'approfondissement ultérieur de l'urbanisation, en particulier des jeunes en âge de mariage (cf. ANNEXE 5).

De l'Immersion ethnographique à l'Affinité ?

La possibilité d'une ouverture du réseau de parenté s'avère particulièrement importante pour comprendre les transformations des relations familiales chez les *Fulaabe* à partir des années 1970 et en particulier après les années 1990. Pour comprendre la signification de l'ouverture métaphorique du langage de la parenté vers les amis, les voisins et les co-résidents, j'ai tout d'abord réfléchi à la relation que moi-même j'ai entretenue avec ma famille *fulaabe* d'accueil.

Je suis entré en contact avec ce noyau parental à travers un *tubaku* (un « blanc ») marié à une *pulaajo*. Pour cela, au début j'étais perçu comme un « ami » de ce *tubaku* intégré dans le réseau de parenté (*gaccungol*) en tant qu'affin. La relation entre le « blanc » et moi a toujours été traduite dans le langage de la parenté : pour la famille, le fait d'être tous les deux des *Tubakooɓe* était gage d'un lien de parenté entre deux individus qui eux, en Europe, se seraient plutôt reconnus en tant que « Français » et « Italien »⁴⁴⁴.

⁴⁴⁴ En Mauritanie, le langage de la parenté a toujours servi pour définir une idée de relation entre n'importe quel *tubaku* et moi. Aux yeux des « locaux », une certaine proximité entre deux *Tubab*, *Tubakooɓe* ou *Nsaara* devait exister de quelque façon. Plusieurs fois, je me suis senti obligé de « déconstruire » l'idée que j'étais un « parent » de tous ces personnages « blancs » qu'on voyait à la télé : je me retrouvais cousin de John Kerry, candidat du Parti démocratique aux élections américaines de 2004 ; des centaines de fois j'ai dû expliquer que je n'étais pas un intime de Del Piero comme « eux » n'étaient pas les cousins de Ronaldinho, lors des rendez-vous fixes au « Canal » du quartier 6^{ème} ; j'insistais, en mars 2004, pour soutenir que je n'avais aucune relation de sang - ni « politique » - avec un Ministre de la République italienne qui avait offensé l'image de l'islam lors de l'affaire des desseins satiriques dans la presse danoise. Peut-être, avais-je mal compris leur utilisation métaphorique de la parenté : c'était juste un moyen d'exprimer une proximité perçue entre deux *Tubakooɓe*.

Ensuite, ma position au sein de la famille a progressivement évolué vers une plus grande proximité et cela pour des raisons différentes. En premier lieu, la co-résidence m'obligeait à une participation, bien que *passive*, aux activités quotidiennes de la famille. Ma participation se concrétisait surtout sous forme d'une contribution financière à l'économie⁴⁴⁵. Grâce à cette participation à l'économie domestique, j'ai pu être considéré comme un élément appartenant au *galle*. Sachant que cette notion se trouve à mi-chemin entre la concession et la famille, la co-résidence et la participation à l'économie domestique créaient une certaine idée de proximité et d'affinité entre la famille et moi. Vu de l'extérieur, j'étais devenu le *tubaku* de la famille X, aux yeux des voisins et des amis, à Nouakchott comme au village. À l'intérieur de la famille, les relations d'amitié développées avec ses membres m'avaient introduit dans une dimension d'affectivité et d'intimité. Cette relation était destinée à se poursuivre après mon dernier départ de la Mauritanie vers l'Europe, à la façon d'une diaspora, entre les rives sahéliennes et les rives septentrionales de la Méditerranée.

Pourtant, mon intégration à la famille – l'utopie de l'ethnologue ? – ne pouvait que s'arrêter à une condition liminaire. Pour ma part, je me savais être juste « de passage », sachant que l'expérience aurait atteint un jour sa conclusion : au début, j'imaginai le terrain uniquement comme un rite initiatique pour accéder au groupe d'âges (*fedde* diraient les *Fulaaŋe*)⁴⁴⁶ des anthropologues. Pour mes hôtes, je restais un *tubaku* qui bafouillait pour communiquer et qui restait toujours un étranger. Mon intégration au réseau de parenté n'aurait pu se faire qu'en épousant une femme *pulaajo*. L'idée d'un mariage italo-*pulaajo* a été parfois évoquée par certains membres de la famille, à mi-chemin entre la plaisanterie et la proposition, comme pour vouloir concrétiser une relation de proximité et, par extension, d'« affinité » qui existait déjà⁴⁴⁷.

⁴⁴⁵ L'origine étymologique du terme « économie » (« l'administration des affaires de la maison ») rend cette expression particulièrement appropriée pour ce contexte où l'économie est à l'origine ou encore pastorale : si le terme signifie simplement « maison », le terme indiquerait non seulement la « norme » ou l'« administration » au sens général, mais aussi le pâturage et l'ensemble du bétail dans une société, telle la Grèce ancienne, fondée sur une économie pastorale. Cette intéressante réflexion étymologique a été suggérée par Alessandro Tampieri, économiste et classiciste de l'Université de Rome La Sapienza.

⁴⁴⁶ « Classe d'âge » ou plus génériquement « groupe », « association », « corporation » en *pulaar*.

⁴⁴⁷ L'idée d'un possible mariage était évoquée seulement en termes génériques à propos d'une *pulaajo* : la référence à une femme en particulier, voire à une femme de la famille en concret, aurait été un affront à la dignité morale de la famille.

Dans des conditions « normales », le mariage aurait été impossible. Pour mes hôtes, l'obstacle le plus significatif n'était pas représenté par mon « épouse » en France⁴⁴⁸ : j'aurais pu renoncer à « ma femme » en Europe au profit d'une femme *pulaajo*, ou encore devenir polygame. Ce qui m'empêchait d'épouser une femme de la famille résidait dans ma condition de non-musulman : seule une « conversion »⁴⁴⁹ à l'islam m'aurait permis d'aspirer à devenir un parent. Cette *conditio sine qua non* semblerait tout à fait évidente dans une société islamique et patrilinéaire : toute identité sociale – et donc l'identité religieuse – étant transmise par le père, l'homme fondateur du nouveau foyer ne peut être que musulman pour assurer la filiation à la communauté des croyants⁴⁵⁰. Pourtant, cela m'a apparu assez novateur pour les *Fulaabe*, du moins par rapport à ce qu'ils m'avaient raconté et expliqué de leurs mariages « traditionnels ». Dans une société décrite par ses membres comme endogamique, je me serais attendu à une référence à des liens de *sang* comme condition indispensable pour envisager la possibilité d'un mariage. Pour se marier, il fallait être du même réseau de parenté élargie *fulaabe* (*gaccungol*), c'est-à-dire être déjà un parent *enɗam*. D'ailleurs, c'est bien jusqu'aux années 1970 que les mariages ont été exclusivement endogamiques⁴⁵¹. Or, maintenant, c'est l'appartenance religieuse qui est invoquée comme obstacle au mariage de ce *tubaku* avec une femme *pulaajo*. Quelque chose avait donc véritablement changé en l'espace d'une trentaine d'années. L'interdit qui m'aurait éventuellement empêché d'épouser une des leurs n'a plus lieu de me surprendre : la prohibition du mariage s'est déplacée des non-*Fulaabe* aux non-musulmans puisque les nécessités pratiques de la vie ont imposé un élargissement du réseau des relations. Depuis les années 1970, les termes idéologiques qui formalisent l'interdit se définissent à l'intérieur de nouvelles frontières de la moralité.

De nos jours, l'exogamie constitue une réponse de certains – une réponse la plupart du temps individuelle – à ces nouvelles conditions. Ce qui semblait une *règle* endogamique incontournable et incontestable apparaît désormais en tant qu'*idéologie*

⁴⁴⁸ Bien qu'encore non marié, je ne me sentais pas en mesure d'expliquer à tout le monde les termes d'une relation de « concubinage ». J'étais donc obligé d'affirmer que j'étais marié, ce qui devait me permettre d'être considéré en tant qu'adulte, plutôt que *cukalel* (enfant).

⁴⁴⁹ Nous parlons de « conversion » puisque les « locaux » attribuent *a priori* une foi chrétienne à tout *tubaku*.

⁴⁵⁰ Inversement, la femme peut être de n'importe quelle croyance, puisqu'on considère qu'elle n'aura aucune influence sur l'éducation religieuse des enfants

⁴⁵¹ Plus haut, nous avons vu que nos interlocuteurs, pour l'époque antérieure aux années 1970, n'ont pu cité qu'un seul cas de mariage « exogamique » par rapport au lignage maximal *fulaabe*.

ou *volonté* qui devait enfin arriver à un compromis avec les conditions pratiques d'un nouveau contexte qui appelle de nouvelles alliances avec d'autres groupes. Cependant, l'exogamie reste un choix la plupart du temps individuel, l'endogamie constituant encore la règle dans les dynamiques matrimoniales.

L'Endogamie entre Résistance et Changement

L'ouverture progressive des lignages n'a pas changé la prépondérance statistique de l'endogamie. Cette persistance de mariages entre cousins, proches ou lointains, est souvent expliquée par les intéressés comme le respect d'un devoir moral ou « traditionnel ». Effectivement, les mariés et leurs parents affirment souvent le devoir de respecter les mariages dans leur forme traditionnelle pour confirmer l'unité du groupe. Cette persistance pourrait être interprétée comme une simple résistance d'une règle « traditionnelle » au changement impulsé par le contexte « moderne » de l'urbanisation. En effet, les mariages sont souvent le résultat d'un rapport de force entre les volontés des parents – souvent restés en brousse – et les volontés des jeunes intéressés qui, en ville, s'orientent plus facilement vers l'ouverture des relations sociales et des alliances matrimoniales avec des individus d'autres groupes avec lesquels ils partagent les expériences de leur vie urbaine. Le cas emblématique de ces rapports de force est représenté par les mariages de jeunes hommes *fulaabe* avec des femmes *harâtîn*, mariages qui se révèlent souvent être les plus fréquents parmi les mariages exogamiques, mais aussi les plus contestés par les familles au village.

En ce sens, les mariages endogamiques pourraient sembler le produit de la résistance d'une règle traditionnelle, véhiculée par les familles restées au village, contre l'autonomie individuelle « moderne » des jeunes urbains. Pourtant, l'endogamie semble offrir aussi des réponses concrètes aux nécessités de ces jeunes dans leur nouveau contexte. À ce jour, l'endogamie reste encore primordiale dans le milieu *fulaabe*, puisque la majorité de jeunes partis en ville continuent à garder une relation intime avec la vie villageoise. Le village représente encore la zone de repli et de sécurité pour une population qui a du mal à trouver sa place dans le système mauritanien de la circulation de l'argent facile et du pouvoir monopolisé. « Épouser au plus proche », selon la formule de Pierre Bonte (BONTE, 1994), reste l'une des stratégies pour souder et

réaffirmer la relation avec cet espace perçu comme le *locus* de l'origine, du retour, de la sécurité et de la dignité morale.

La scolarisation avancée des urbains a retardé l'âge moyen des hommes au mariage. Pourtant, ces jeunes diplômés retournent la plupart du temps au village pour se marier, où ils choisissent leur future femme parmi des « cousines » qui, n'ayant pas été scolarisée, sont disponibles au mariage depuis l'adolescence. Certains jeunes voient dans ces mariages la continuation d'une pratique « traditionnelle » qui leur est imposée par leur famille, la percevant comme une condamnation : évoluant dans le contexte de « mélange » de la ville, et surtout de l'université, ils ne partagent plus les raisons des pratiques endogamiques, les acceptant à la limite comme un « devoir » envers leur famille ou leurs « traditions ».

Pourtant, la persistance de pratiques « traditionnelles » dans le nouveau contexte urbain-rural n'est pas seulement le produit d'us et coutumes dont il est difficile de se défaire. L'impératif moral du respect de la « tradition » a certainement un poids dans les choix matrimoniaux. Mais si les décisions des parents et des générations plus vieilles restées aux villages arrivent encore à s'imposer, c'est parce que la sauvegarde du lien avec les villages d'origine a à la fois une signification et une utilité profondes (GUGLER, 2002).

Ce phénomène ne saurait être saisi sans une analyse qui ne distingue la trajectoire des jeunes hommes de celle des jeunes femmes. De fait, la plupart des jeunes qui sont partis en ville depuis les années 1970 et surtout à partir des années 1990 sont des individus de sexe masculin. La plupart des filles sont ainsi restées au village. Un processus d'urbanisation des jeunes femmes existe, mais il se fait beaucoup plus lentement. Cela implique que les pressions de parents et oncles sur les jeunes urbains pour qu'ils épousent leurs cousines sont ainsi très fortes, puisque les filles restées au village n'ont pas les mêmes possibilités que leurs cousins de trouver un époux en dehors du réseau familial et puisque l'interdiction de l'exogamie est plus fermement imposée aux filles, l'honneur de la famille reposant sur elles. Depuis les sécheresses, on assiste en effet à un dénigrement partiel de l'autonomie individuelle des filles restées au village. Les esprits se sont certainement faits plus flexibles à propos de la relation entre genres, sous l'impact d'idées que les *Fulaabe* eux-mêmes n'hésitent pas à appeler « modernes ». Mais les conditions objectives des filles qui n'ont pas pu partir en ville semblent avoir en partie restreint leur autonomie individuelle. Les sécheresses ont d'abord éliminé le rôle occupé par les femmes dans l'économie pastorale en tant que

commerçantes de lait, ce qui auparavant leur donnait au moins une certaine autonomie économique (de BRUIJN et al., 1997; WILSON FALL, 1999). En outre, les jeunes femmes sont devenues l'ancrage sur le village des jeunes hommes partis en ville, reléguant les femmes à un rôle uniquement passif de dépendance à l'égard de maris installés ailleurs.

9.3 La marginalisation urbaine

Le Nomade et la Ville, l'Élite et le(s) Reste(s)

Les études des dernières décennies sur les populations pastorales et nomades ont démontré que, partout dans le monde, l'histoire de la relation de ces groupes avec l'État se résume souvent à une histoire de « marginalisation » (SALZMAN, 1980; GALATY et SALZMAN, 1981; AZARYA, 1996a; KLUTE, 1996). L'État en effet constitue un ensemble d'éléments et processus en contradiction avec la vie nomade : les frontières, le recensement, l'exploitation intensive et la privatisation de la terre, l'urbanisation, le contrôle politique, le développement d'une économie monétarisée. Les groupes nomades ont alors été obligés en quelque sorte de participer à l'expansion historique de l'État dans leurs vies, tout en étant destinés à occuper une place marginale dans le nouveau cadre socio-politique. À travers la sédentarisation et l'exode rural, ce processus se concrétise spatialement par un rapprochement des populations aux villes – et donc aux éléments constitutifs de l'État comme l'administration et l'école – sans en être vraiment intégrées. La condition urbaine des nomades représente alors manifestement le contraste des deux forces apparemment opposées : l'attraction et la marginalisation.

Cette perspective confirme totalement l'expérience de rencontre des *Fulaabe* avec l'État mauritanien. Les premières raisons de la marginalisation *fulaabe* se fondent effectivement sur le mode particulier d'incorporation à l'État de ces groupes, où l'« origine nomade » a certainement eu un poids. Restés dans une condition de relative *marginalité extérieure* par rapport à l'État mauritanien jusqu'aux années 1980, les *Fulaabe* ont eu très tardivement accès à la « modernité mauritanienne » des villes, des routes, des écoles et de l'économie monétaire par rapport à d'autres groupes, notamment les élites *nobles* des sédentaires de la vallée ou des tribus du désert.

Cependant, ce type d'analyse trouve une limite dans l'étude des évolutions successives de cette relation entre populations « nomades » et État. À partir des années 1990, les *Fulaabe* font l'expérience d'une condition urbaine qui n'est plus saisissable par l'analyse de l'opposition entre les catégories de nomade et d'État. Désormais, le processus d'urbanisation et d'incorporation à l'État s'est accompli : les vieilles

générations « abandonnent » le nomadisme, alors que les plus jeunes ne l'ont jamais connu. Les jeunes urbains en particulier peuvent encore revendiquer une origine et une « culture » nomades sans pour autant avoir jamais fait l'expérience du nomadisme (MARX, 2005). La marginalisation dans laquelle les *Fulaabe* vivent à Nouakchott, ou plus généralement dans une société mauritanienne fortement centralisée, ne dépend alors plus uniquement du traumatisme de la rencontre de ces populations nomades avec le « monde sédentaire » (KHAZANOV, 2001). D'ailleurs, leur marginalisation se manifeste à l'intérieur d'une société et d'un État dont l'élite dirigeante revendique et célèbre elle-aussi une origine et une « culture » nomades, sans pour autant partager la marginalité des populations subalternes.

Les raisons de la marginalité des *Fulaabe* sont donc à rechercher non seulement dans la nature traumatisante de la rencontre avec l'État, mais aussi dans la construction même de la société mauritanienne sur base élitiste. Le « retard » accumulé par les *Fulaabe* s'est prolongé tout au long des années 1990. Les différences sociales et les décalages dans l'accès aux biens et services de la vie « moderne » se sont de fait institutionnalisées, faisant du contrôle élitiste de la politique et de l'économie un trait structurel de la société mauritanienne. Les *Fulaabe* partagent avec la plupart de la population mauritanienne, d'origine nomade ou sédentaire, une exclusion de l'accès aux ressources de l'État et d'une économie de plus en plus reliée aux mouvements du capitalisme global. Cette marginalisation généralisée est alors le produit d'une histoire mauritanienne qui s'est articulée, depuis la colonisation, entre un centre politique et économique, représenté par Nouakchott, et les périphéries rurales du pays, ou encore, entre une petite élite dominante et le reste de la population partagée entre les villages et les périphéries nouakchottoises⁴⁵².

⁴⁵² Le même président Ould Taya en avait été conscient, lorsqu'il développa son projet de développement de l'intérieur du pays avec la première décentralisation en 1987 : « Tout cela, donne la preuve concrète de l'intérêt que porte et qu'a toujours porté la Direction Nationale à la solution des problèmes des citoyens et singulièrement ceux de l'intérieur qui furent par le passé délaissés et oubliés au profit de Nouakchott. Aujourd'hui, la Direction Nationale est consciente que les citoyens mauritaniens à l'intérieur du pays, dans les régions, les départements, villages et campements doivent être aidés et en priorité par rapport aux nouakchottois qui sont pour la plupart plus riches et en rapport direct avec l'extérieur – parfois même au détriment de l'État ! Nous accordons un intérêt particulier à cette majorité oubliée de notre peuple » (*Discours du Président de la République devant les populations du Guidimakha, 15 juin 1987*).

Mirages nouakchottois

Dans la capitale, la fracture entre l'élite et le(s) reste(s) se matérialise au sein même de l'espace urbain. Les jeunes urbanisés à Nouakchott voient cette fracture se concrétiser sous leurs yeux, dans la monopolisation des ressources dans le centre urbain de Tevragh Zeïna, dans les voitures *cat-cat* (4x4) qui roulent sur les pistes sablonneuses de l'espace public, dans des villas aux jardins fleuris et aux entrées contrôlées par des gardiens. En retour, leur marginalisation se matérialise dans une vie menée dans des périphéries urbaines insalubres, en particulier dans le 6^{ème} arrondissement, où l'électricité n'est distribuée que de façon aléatoire et où l'eau est encore délivrée par des charrettes tirées par des ânes et conduites par des enfants. Depuis ces périphéries, les gens du centre-ville apparaissent alors comme des habitants d'un « autre lieu » : on les appelle les *Capitaalnaabe*, les « gens de Capitale », comme s'il ne s'agissait pas de la même ville⁴⁵³.

À partir du début des années 1990, certains jeunes *Fulaabe* ont pu suivre tout le cursus scolaire, du primaire à l'université. Cette expérience a signifié, pour la plupart d'entre eux, l'élaboration de projets de vie orientés vers l'accès aux ressources de l'État et aux postes dans l'administration ou à la participation dans les activités commerciales. Nouakchott est devenue pour les *Fulaabe* un laboratoire d'aspirations et attentes urbaines : comme dans le cas de la Copperbelt de l'Afrique australe étudiée par J. Ferguson (FERGUSON, 1999), la vie urbaine produit des « expectations of modernity » qui malheureusement s'avèrent le plus souvent de simples « mythes ».

Dans ce contexte de contrastes sociaux, les jeunes *fulaabe* qui ont fait l'école se sentent de plus en plus déçus par la vie urbaine. En 2006, les seuls *Fulaabe* qui, après avoir suivi un cursus d'études en Mauritanie, détiennent un poste dans l'administration sont un fonctionnaire du service des douanes et un procureur de la République. Les autres *Fulaabe* qui ont eu du « succès » ont été le produit d'un cursus mené à l'étranger, ayant peu ou prou à voir avec le cursus éducatif mauritanien. La trajectoire de ces individus partis à l'étranger est d'autant plus exceptionnelle que tous les *Fulaabe* en général connaissent leurs histoires de vie⁴⁵⁴. Il s'agit d'une vingtaine

⁴⁵³ Sur l'extranéité ressentie par la plupart de la population de la capitale envers leur ville d'accueil, voir MARCHI, 1998; CHOPLIN, 2006; CHOPLIN et CIAVOLELLA, 2008.

⁴⁵⁴ Un dépendant du port de Nouadhibou, après avoir étudié en Tunisie et Espagne (M'banguia Gilli Bâ) ; un ingénieur électrique en Algérie (Harouna Gile Jaw) ; un ingénieur hydraulique en Algérie (Mawdu Sow) ; un étudiant d'administration en France, après l'Algérie et l'École Nationale d'Administration ; un

d'individus qui, dans la plupart des cas, sont de descendance directe des notables *fulaabe* qui avaient bénéficié de l'ouverture des écoles *falahiyya*.

Devant cette marginalisation et la déception qui en découle, les jeunes *fulaabe* ont dû s'inventer une voie de survie dans le nouveau contexte urbain. La première réaction des *Fulaabe* à leur marginalisation ne peut qu'être de nature économique, afin de trouver d'autres solutions aux nécessités impérieuses de la survie. À partir des années 1980, peu d'alternatives s'offrent aux *Fulaabe* pour faire face à la crise économique et pour satisfaire les nouvelles nécessités sollicitées par le nouveau contexte de vie. Un petit nombre part comme pionniers des migrations transsahariennes vers la Lybie de Khadafi et de ses entreprises monumentales à fort appel de main-d'œuvre. Pour la plupart, dans le meilleur des cas, les jeunes scolarisés peuvent trouver un poste comme enseignant dans des écoles primaires en brousse, se retrouvant éparpillés dans des villages fort éloignés de Nouakchott et de leurs villages d'origine. Depuis les années 2000, avec la dissémination des petits projets de développement et de coopération qui remplacent les services de l'État sous l'impulsion des organisations internationales, les plus chanceux ont pu trouver un poste dans les ONG. La plupart a dû se rabattre au sein d'une « économie de la débrouille » urbaine, rejoignant la majorité de la population nouakchottoise dans la pratique généralisée de l'informel, communément appelé *tcheb tchib* (Ould AHMED SALEM, 2001).

Refuges broussards

La marginalisation dont les jeunes urbanisés font l'expérience n'est pas sans liens avec la persistance d'une forte connexion des urbains avec les villages d'origine. Dans beaucoup de cas, le lien entre ville et campagne dépend de la nécessité des « ruraux » de diversifier les activités. Cela explique en grande partie les nouvelles implantations *fulaabe* non pas à Nouakchott, mais dans des villes de leur région, où il était possible garder une forte proximité et donc un contact intime avec les villages d'origine. Les « quartiers *fulaabe* » se sont essentiellement créés aux marges des noyaux urbains, orientés vers les villages. Nos interlocuteurs justifient souvent ces

pharmacien qui a fait ses études en Syrie ; un étudiant en doctorat aux Etats-Unis ; un étudiant en DEA au Maroc (Mamadou Gague Sow) ; un consultant indépendant en géologie, après avoir été infirmier au Sénégal (Almami Ylo).

choix territoriaux en milieu urbain par le besoin de « rester en contact avec la brousse », évoquant une nécessité « essentielle » pour les *Fulaabe*. Outre ce qui est considéré - par eux-mêmes - comme une « propension culturelle », des nécessités bien plus pratiques s'ajoutent : le besoin de laisser de la place pour le bétail éventuellement amené ; mais surtout, le coût des terrains en ville.

Cette dynamique des implantations dans les villes régionales pourrait ainsi appuyer les perspectives d'analyse qui reconnaissent dans l'urbanisation de fortes « résistances » de la vie rurale. Pourtant, les *Fulaabe* nouakchottois ont gardé des relations intimes avec leurs villages d'origine, surtout à travers les mariages, sans pour autant entretenir des intérêts économiques directs en brousse. Cela tire son explication de la déception que la vie urbaine a généré chez les jeunes. Après 1990, ces derniers ont ressenti le besoin, tout à fait « moderne », de retrouver un refuge dans la brousse, dans les villages d'origines où la famille représente encore une source de protection.

Le refuge de la brousse a une signification à la fois symbolique et performative. Sur le plan symbolique, les *Fulaabe* partagent avec les autres Mauritaniens et la même élite urbaine un certain « besoin d'autochtonie ». Les voyages vers les villages d'origine lors des vacances d'été correspondent aux retrouvailles « traditionnelles » de la saison des pluies (*ndungu*, cf. PHOTO 3), ainsi qu'à la saison des fêtes, des baptêmes et des mariages où l'unité familiale et villageoise semble se reconstituer.

Dans les imaginaires urbains, le retour en brousse équivaut à un retour aux sources par opposition à une vie urbaine où la mixité est souvent vue comme promiscuité et où les gestes et les actions des autres semblent marqués par la dégénérescence morale. La ville est de fait un laboratoire d'aspirations, mais elle n'est pas, pour les *Fulaabe*, la matérialisation d'une vie meilleure. Tout semble opposer les difficultés de la ville à la paix et la tranquillité de la campagne :

« la ville c'est le royaume du « ne fais pas ça ». Ici, on te dit que tu ne peux rien faire. La police te dit comment marcher dans la rue, on te dit où tu dois habiter, que dans certains lieux on ne peut pas passer. Et tout coûte trop cher » (*Mortoudo, Nouakchott, août 2006*).

Les urbains font souvent référence à leur origine nomade présumée pour expliquer les difficultés rencontrées en ville, dans un contexte qui semble s'opposer en tout à la vie broussarde :

« Pour nous les nomades, c'est difficile d'arriver en ville. Dès qu'on arrive ici, on doit demander toujours comment faire les choses, puisqu'en ville il y a trop de *protocoles* : il faut demander la permission pour poser les bagages ou pour aller rendre visite chez quelqu'un, il faut frapper à la porte pour rentrer dans les maisons, il faut demander l'heure pour les repas et les rendez-vous et il faut même demander la permission pour partir. Et puis on n'est pas libres parce qu'en ville il faut toujours faire *attention* : attention à ne pas consommer trop d'électricité, attention aux voitures, attention à ne pas toucher des choses sales, aux animaux, aux armes et à ne pas jeter de l'eau. La ville, c'est « attention ! attention ! » (Mortoudo, Nouakchott, août 2006).

L'insalubrité des périphéries, les espaces restreints pour vivre, les charges pour l'électricité et pour l'eau renvoient par opposition à une brousse qui, bien que parfaitement connue, est idéalisée pour la liberté de s'installer où l'on veut, dans la simplicité d'une vie illuminée par le soleil et arrosée par les pluies. En brousse ce sont les forces de la nature, les caprices du destin et les artifices de la sorcellerie qui délivrent l'eau des puits et des pluies, alors qu'en ville elle est rationalisée, disponible selon le bon-vouloir de quelqu'un enfermé dans sa grande villa du centre-ville, qui surplombe une piscine.

Cependant, la brousse n'est pas seulement une projection idéalisée du bien-être en opposition aux difficultés de la ville. D'un point de vue économique aussi, elle constitue une ressource encore exploitable, surtout dans le cas d'une faillite des tentatives de réussite urbaines. Certaines femmes, par exemple, se sont mobilisées pour constituer un petit réseau commercial entre le village et Nouakchott afin de vendre du beurre produit par les vaches de leurs maris. Réorientant la tradition commerciale laitière qui faisait que les hommes produisent et boivent du lait et que les femmes le vendent, elles ont essayé de réactiver leur pouvoir de « constructrices de réseaux », mettant en connexion commerciale Nouakchott et les villages d'origine. Dans d'autres cas, une partie des hommes qui ont relativement réussi dans la migration en Libye ou dans l'économie informelle de Nouakchott ont tout de suite investi leur argent dans l'achat de bétail. Ils justifient ce choix, bien évidemment, par une référence à leur

affection « traditionnelle » pour la vie pastorale et par la nécessité morale de démontrer aux autres d'avoir réussi dans la vie en devenant des *jaarga*, des grands propriétaires des bétails. Bref, de vrais *Fulbe*. Mais au-delà de cette logique ancienne de *noblesse pastorale*, l'achat de bétail se justifie aussi par une rationalité économique pure : le capital financier que représente le bétail constitue une forme de protection contre l'instabilité du futur. En effet, le nombre de têtes de bétail possédées dans les villages dépasse parfois les nécessités alimentaires des villageois : elles constituent alors une protection contre les aléas climatiques pour les éleveurs, mais aussi contre les aléas d'une vie « moderne » pour ceux qui tentent leurs chances en ville et espèrent participer à la redistribution des ressources de l'État.

La relation intime qui lie le monde urbain et le monde villageois des *Fulaabe* n'est donc pas unidirectionnelle. Tout comme le monde urbain a été influencé par le monde rural, sans pour autant en être la simple reproduction à une échelle différente, le monde villageois se transforme sous l'impulsion de la vie urbaine, l'urbanité se diffusant dans le milieu rural. Dans un article précurseur du début des années 1980, J.-P. Dozon (1981) a ajourné les perspectives de l'anthropologie dynamiste qui, depuis les travaux pionniers de George Balandier et de l'École de Manchester, avait analysé l'urbain comme un phénomène à appréhender à travers une sociologie du contemporain plutôt que comme une reproduction du traditionnel. Pour J.-P. Dozon, le rural aussi est investi et transformé par l'urbain dans une dynamique nouvelle :

« le milieu rural, à son tour, véhicule des références citadines, [parce] qu'il n'est pas nécessairement le dépositaire de valeurs et de normes « traditionnelles », mais porteur d'attitudes et de représentations liées à l'univers urbain » (DOZON, 1981, p.390).

Cette perspective d'analyse permet de voir comment, dans les États africains contemporains, la politique et l'ethnicité s'articulent dans la relation intime entre l'urbain et le rural, faisant de cette relation entre centre et périphérie un trait structurel de ces États. Cette dynamique s'est ensuite approfondie avec les processus de décentralisation, de « démocratisation » et d'ajustement structurel qui ont déterminé une affirmation du principe de « l'autochtonie » et du processus de « retour au terroir » (GESCHIERE, à paraître). Dans cette nouvelle dynamique, liée aux transformations globales de la société et de la politique mauritanienne, les *Fulaabe* ont essayé de

trouver, non seulement un refuge de l'exclusion, mais aussi des marges de manœuvre pour sortir de leur marginalisation sociale et politique.

QUATRIÈME PARTIE

**DES MARGES DE
POUVOIR ET DE
LIBERTÉ**

LA MARGINALITÉ PENSÉE ET AGIE

INTRODUCTION À LA QUATRIÈME PARTIE

Dans ce chapitre, nous entendons analyser les modes d'agir et de penser le politique des *Fulaabe* dans un contexte de marginalisation politique et sociale déterminé par un pouvoir articulé sur des bases ethnicistes. Il s'agira, en particulier, d'analyser les marges de liberté dont les différents membres de ce groupe ont disposé pour gérer ou créer un espace d'autonomie politique. Cette étude nécessite une distinction entre les actions des *Fulaabe* en fonction de leur mobilisation politique. Les différences entre les degrés de mobilisation se recoupent souvent avec la distinction entre urbains et « broussards » que nous avons analysée plus haut. En ce sens, nous retrouvons, d'une part, les jeunes « intellectuels » installés en ville, voire à l'étranger, qui sont généralement plus politisés, formulent des critiques du pouvoir et développent des tactiques d'accès aux postes de l'administration. De l'autre, nous retrouvons les groupes restés au village, souvent des générations plus âgées, qui continuent à attribuer à l'État l'image d'une entité extérieure.

Cette distinction entre politisation des urbains et des ruraux reste pourtant floue, puisque la mobilisation politique s'exprime surtout à travers d'intenses relations entre le monde urbain et le monde rural, dans une logique qui répond au phénomène de « l'autochtonie » (GESCHIERE, à paraître; GESCHIERE et al., 2000; BAYART et al., 2001; COMAROFF et COMAROFF, 2006). Les études récentes sur ce phénomène en Afrique et ailleurs démontrent que, du moins à partir des années 1990, la mobilisation politique se fait, d'une part, à travers une focalisation des discours sur le particularisme identitaire et la notion d'appartenance, et de l'autre, à travers des stratégies repliées sur les arènes locales, souvent rurales, en contraste évident avec une conscience politique nationale (GESCHIERE et al., 2000). Cependant, ces analyses démontrent aussi que, en dépit des objectifs particularistes et localistes déclarés, l'autochtonie constitue une stratégie pour l'accès aux ressources provenant d'arènes sociales et politiques extérieures au monde local, telles que l'État central ou les « flux de la globalisation » (MBEMBE, 2001).

Dans la trajectoire des *Fulaabe*, ces notions d' « authenticité » reprennent ce principe puisqu'elles sont élaborées afin d'être employées dans un jeu politique centré sur l'appartenance locale des villages d'origine. Ainsi donc, ce repli ne peut être

compris qu'à travers l'analyse de la relation du monde villageois avec l'extérieur. Les discours politiques sur l'authenticité sont produits la plupart du temps en ville ou à l'étranger par les jeunes « intellectuels » qui ont émigré et sont devenus critiques à l'égard de l'État mauritanien. L'authenticité culturelle ou l'autonomie sociale des Peuls d'origine nomade sont mobilisées comme une réaction politique consciente à un État qui fonde ses discours et ses pratiques politiques sur les principes de l'autochtonie et de l'appartenance, notions qui prennent en Mauritanie les noms du tribalisme et de l'arabité.

Certains *Fulaabe* ont réagi en formulant deux types de stratégies de mobilisation politique au nom de l'autochtonie. La première concerne la production de discours sur l'authenticité et la spécificité peule élaborés lors de leurs séjours d'études dans les centres universitaires du Moyen-Orient jusqu'aux années 1980. Leurs positions n'ont eu presque aucun impact relevant sur l'ensemble des communautés *fulaabe* en Mauritanie, mais elles constituent le signe d'une première forme de « branchement » de ces communautés aux phénomènes de reformulation identitaire produits par la globalisation (AMSELLE, 2001). La deuxième stratégie de mobilisation au nom de l'authenticité a été élaborée à partir des années 1990 et continue jusqu'à nos jours, ayant subi une forte accélération avec la transition au pouvoir entre 2005 et 2007. Il s'agit d'une mobilisation effectuée par des jeunes « intellectuels » urbanisés qui ont essayé de profiter de l'ethnisation et du processus de décentralisation de la politique mauritanienne pour s'afficher en tant que représentants de leur communauté rurale « *fulaabe* ». Cependant, les stratégies politiques de ces individus ont pour objectif l'acquisition de prestige et de pouvoir au sein de la politique mauritanienne de Nouakchott ou à l'accès aux ressources extérieures, comme celles provenant par exemple des projets de développement.

Dans tous les cas, ces stratégies montrent comment l'importance attribuée à l'appartenance et aux arènes politiques locales reste en réalité subordonnée aux dynamiques extérieures et au jeu politique réel qui se joue encore au centre de la politique mauritanienne. Cela signifie que le monde local et rural des villages, tout en devenant l'enjeu principal des discours et des convoitises politiques, reste extrêmement *marginal* : d'une part, il est concrètement *exclu* du jeu politique puisque ses représentants viennent « d'ailleurs » ; et de l'autre, il reste profondément *dépendant* des ressources extérieures. L'étude de « l'autochtonie » ne peut donc se limiter à l'analyse

de la manipulation des principes de l'appartenance et de la localité par les individus politiquement mobilisés. Elle doit être mise aussi en perspective avec les populations qui semblent concernées par ces discours sur le local, mais qui en réalité restent concrètement exclues du jeu politique. Elles demeurent en effet marginales par rapport à la globalisation, à l'accès à l'État et au pouvoir local. En ce sens, nous effectuerons une analyse de deux phénomènes fondamentaux. De prime abord, nous analyserons les dynamiques politiques locales, en particulier au moment des élections municipales de 2006 et de la « transition démocratique » qui a suscité tant d'espoir. Cela nous permettra de mesurer le hiatus entre le discours « localiste » de la décentralisation d'une part et la soumission du monde local à des logiques extérieures de l'autre. Par la suite, nous nous concentrerons sur la question des réfugiés, et en particulier sur les *Fulaabe* qui ont dû quitter le pays lors des « événements » de 1989. Les réfugiés constituent un point de vue privilégié pour analyser la question de la marginalité en Mauritanie puisqu'ils incarnent la catégorie la plus marginales, ayant été exclus de tout régime de citoyenneté.

CHAPITRE 10

BRANCHEMENT ET DÉBRANCHEMENT DU MONDE : HORIZONS GLOBAUX, IMAGINAIRES DU SOI

10.1 Les expériences diasporiques dans la nébuleuse des nationalismes

Discussions en taxi-brousse

En Mauritanie, il n'est pas inhabituel de tomber sur des discussions portant sur les appartenances identitaires des individus et des groupes. Les « luttes de classement » (BOURDIEU, 1982) qui ont affecté la politique mauritanienne se retrouvent ainsi dans les discussions populaires de la vie quotidienne. Le débat suivant en constitue un exemple assez parlant. Il s'agit d'une discussion entre un *pulaajo* et un groupe de vieux Maures à laquelle j'ai assisté à Kiffa, alors que je me préparais à monter dans un taxi-brousse pour aller à Kankossa et puis dans les villages *fulaabe*.

Je suis à Kiffa et je me prépare à partir pour la première fois au village. Je suis lourdement chargé et mon sac à dos attire parfois la curiosité et parfois l'hilarité des vieux assis le long de la route, à proximité de la gare routière. Un vieux maure blanc (M1) interpelle en *hassâniyya* le *pulaajo* (P) qui m'accompagne, suscitant une longue discussion sur la notion de « 'arbi » (arabe), qui dans le langage local signifie à la fois « noble guerrier » au sens statutaire et « arabe » au sens ethnique.

M1 : « où est-ce qu'il va ce 'arbi *naşrâni* ? » - (il utilise le terme dans le sens de noblesse, ajoutant l'adjectif *naşrâni* qui signifie littéralement « chrétien » et qui correspond aux termes *tubab* et *tubaku*).

P : « À Kankossa. Mais il n'est pas 'arbi » - (le *pulaajo* considère que je ne peux pas être considéré « arabe »).

M2 : « il faut être musulman pour être *'arbi* » - (un autre Maure blanc intervient dans la conversation, soutenant qu'on ne peut pas être à la fois *'arbi* et *naṣrāni*).

P : « tout le monde peut être musulman et tout le monde peut être *'arbi*. Moi par exemple, je suis *'arbi* » - (le *pulaajo* revient sur la signification statutaire du terme, le considérant par exemple un équivalent de *dimo*, de « noble » pour les *Fulbe*).

M2 : « Mais l'arabe est la langue de l'islam. Pour être musulman, il faut être *arab* » - (l'interlocuteur revient sur une notion ethnique du terme « arabe », le liant indissociablement à la religion puisque l'arabe serait la langue du Coran).

P : « N'importe qui peut être musulman. L'arabe est seulement une langue technique pour connaître la religion, comme l'anglais aujourd'hui pour les nouvelles technologies ».

Ce dialogue montre combien les différents registres identitaires (culturel, ethnique, religieux, statutaire) se mélangent dans les discours à la recherche d'un ordre dans lequel les interlocuteurs pourraient se retrouver pour affirmer leur distinction par rapport aux autres. Ceux qui revendiquent une ascendance arabe ont tendance à affirmer l'ancrage de la langue arabe à la religion islamique, partagée avec les non-arabes comme les *Fulaabe* ; à l'inverse, le *pulaajo* tente de dissocier langue et religion pour revendiquer sa noblesse et son droit d'accès au savoir coranique qui détermine, pour les uns et pour les autres, la noblesse du croyant.

Une fois la ville de Kiffa derrière nous, le même *pulaajo* qui m'accompagne m'explique en français que cette confusion entre terminologies statutaires et ethniques est déterminée par l'origine même des Maures. Cette « ethnie » se serait historiquement produite par la soumission de populations berbères locales à des groupes de « guerriers » appelés *'arab*, ceux-ci s'étant imposés lors de la guerre du Charr Bubba (fin XVIIe siècle). La victoire des guerriers *'arab* se serait accompagnée de l'imposition à tous les groupes de la langue arabe, rendant interchangeable la notion de noblesse et de *arabité* dans le langage classificatoire des Maures. Mon guide et interprète *pulaajo* souligne ainsi l'idée que les « Arabes » arrivés en Mauritanie étaient à l'origine minoritaire, la « souche » berbère restant majoritaire. Il est en train de résumer un cours de l'université, dans lequel un professeur « maure blanc » d'histoire aurait expliqué que les *Biḍān* ne sont des « Arabes » qu' « à 25% », puisqu'ils sont avant tout « Berbères ». Ce cours avait suscité la contestation de tous les étudiants

Maures et l'hilarité de tous les Peuls qui, à ce moment-là, fréquentaient essentiellement les filières arabes de l'université.

Mon interlocuteur (P) s'est permis d'expliquer l'origine « métisse » des Maures, persuadé que personne, parmi nos compagnons broussards de voyage, n'aurait compris ses propos en français. Or, une fois arrivés à proximité de notre destination, un passager du taxi-brousse (M3) m'a adressé la parole dans un français irréprochable.

M3 : « Ne vous étonnez pas si j'ai tout compris de votre conversation, mais il ne faut pas croire ce qu'il dit. Vous avez dit que les Maures Blancs ne sont pas des Arabes. Pourtant, ils sont libres de l'être ».

P : « Ce que je voulais dire c'est que si nous regardons à l'histoire, nous savons que les Maures blancs ne sont pas des Arabes, mais seulement en partie ».

MOI : « Mais pourquoi il faut toujours faire référence à l'histoire ? Avec elle on peut expliquer tout et son contraire ».

M3 : « C'est justement pour cela que nous avons droit de *choisir* d'être Arabes ».

MOI : « Mais pourquoi *choisir* d'être Arabes ? Qu'est-ce que ça signifie ? Pourquoi ne pas être quelque chose d'autre ou rien du tout ? ».

M3 : « Parce que être Arabes signifie être nobles et puis l'arabe c'est la langue de l'islam. C'est pour cela que les Noirs voudraient être des Arabes ».

MOI : « Donc, comme il y a une partie des Maures qui sont Noirs, qui parlent arabe, qui sont musulmans et qui se disent Arabes [les *Harâtîn*], ils sont vraiment des Arabes comme les autres ? »

M3 : « Ehm... (pause)... ça c'est une question compliquée et je ne peux pas répondre maintenant ».

P : « Les *Haalpulaar'en* croient que être *haalpulaar'en* c'est la noblesse. Pour les *Sarakulle*, c'est d'être *sarakulle* ».

M3 : « Si être noble signifiait être *sarakulle*, moi je ferais tout pour être *sarakulle*. Pour moi être noble signifie être arabe, alors moi je suis libre de dire que je suis arabe ».

P : « Moi, de toutes les façons, je n'ai jamais vu un Peul vouloir être un Arabe ».

MOI : « Mais il y a des Peuls qui sont contents de dire qu'ils sont d'origine arabe, qu'ils viennent du Moyen-Orient ».

P : « C'est vrai, je l'ai lu sur des documents, mais je n'ai jamais vu un tel Peul avec mes propres yeux ».

Une fois arrivé à Kankossa et après avoir salué très cordialement notre interlocuteur improvisé, je m'adresse à mon interprète *pulaajo* et je lui demande s'il n'a vraiment jamais rencontré aucun peul qui affirmait être arabe. Je lui parle de Kibbel Ali Jallo, un intellectuel peul nomade mauritanien qui, après ses études en Egypte, aurait revendiqué l'origine arabe des Peuls. Il m'a alors répondu :

« Bien sûr que je le connais, Kibbel c'était un *pulaajo*, c'était mon cousin de je ne sais pas quel niveau, originaire du village à côté de chez nous. J'ai lu aussi le document où l'on dit qu'il soutenait que les Peuls sont d'origine arabe. Mais je ne pouvais pas l'avouer sur le taxi-brousse. Sinon ce Maure blanc-là aurait gagné [rires] » (*Anonyme, Kankossa, mars 2006*).

La question du « kibbélisme »

La recherche de terrain est faite de rencontres fortuites et chanceuses, de combinaisons inespérées entre les différentes trajectoires d'enquête. L'ethnographe n'est pas en mesure de prévoir le cours de sa recherche et encore moins ses résultats : il ne peut que vivre dans une condition de « serendipity », une prédisposition d'esprit à accepter l'imprévu, à trouver des pistes dans l'inattendu⁴⁵⁵. Un jour, j'ai ainsi eu l'heureuse surprise de découvrir que « mes » familles *fulaabe* étaient liées à Kibbel Ali Jallo, un personnage clé pour la compréhension de la politisation de l'identité en Mauritanie, dont j'avais eu écho de l'expérience par un article de Ibrahima Abou Sall (1999).

Dans cet article, l'auteur reconstruit la trajectoire d'un mouvement politico-culturel de certains intellectuels *Fulbe Aynaabe* (Peuls pasteurs) qui ont essayé de manipuler leur identité pour acquérir une place au sein du pouvoir. De cet article, Kibbel ressort comme l'instigateur et l'idéologue d'un mouvement manipulateur de l'identité à de simples fins patrimoniales et politiques : vers la fin du régime de Ould Daddah, alors que ses parents luttèrent contre les sécheresses en brousse, Kibbel était devenu secrétaire général du Ministère des Affaires étrangères. L'impact de son

⁴⁵⁵ Pour cette réflexion, j'ai été influencé par les réflexions du Professeur Ugo Fabietti sur la « serendipity » et par les propos de ma collègue Arianna Cecconi sur la nécessité de réfléchir à une « anthropologie du hasard ».

discours et de son exemple sur les autres intellectuels peuls pasteurs aurait été tel qu'I.A. Sall en fait même une doctrine : le « kibbélisme ». L'auteur attribue alors à Kibbel la maternité politique et intellectuelle des positions assumées par des Peuls pasteurs dans les années 1990 - des intellectuels qui, en s'appuyant sur l'idée de l'« arabité » des *Fulbe Aynaabe*, ont réussi à obtenir de hautes responsabilités au sein du gouvernement.

La découverte de l'appartenance de Kibbel aux *Fulaabe* a été, dans un premier temps, déstabilisante. De surcroît, j'ai commencé à douter de mes interlocuteurs. Du point de vue des discours identitaires, la revendication de l'arabité par les « kibbélistes » mettait en discussion la revendication par certains de mes interlocuteurs de leur appartenance au monde « noir » ou d'une spécificité culturelle *fulbe*. Au plan politique, l'occupation d'un poste de si haut niveau par un *pulaajo* faisait s'écrouler mes théories sur la marginalité politique du groupe. Au plan social, finalement, la charge au sein du gouvernement aurait dû inévitablement – du moins pensais-je – se traduire par des faveurs clientélistes pour toute la communauté. Je me suis ainsi plongé dans l'analyse de la question du « kibbélisme ». Partant d'une lecture critique de l'article de Sall, j'ai tout d'abord tenté de reconstruire la trajectoire des « kibbélistes » afin d'en analyser l'impact sur l'ensemble des *Fulaabe*.

L'article en question est extrêmement important pour la compréhension du débat sur le kibbélisme, non seulement parce qu'il s'agit du seul document produit sur la question, mais surtout parce qu'il est souvent cité par les Mauritaniens eux-mêmes. Pour le mouvement politique négro-mauritanien, les « kibbélistes » sont devenus le symbole de la manipulation de l'identité à tout prix, les traîtres de l'unité politique négro-mauritanienne. Pour les *Fulaabe* qui ont pu lire ce document – les éditions Karthala arrivent parfois au village – l'histoire du kibbélisme constitue alors une « honte » pour avoir permis un rapprochement « imaginaire » des Peuls au Monde arabe dans le seul but d'obtenir des postes au sein de l'État.

I. A. Sall formule une critique de certains intellectuels peuls qui, au milieu des années 1990, ont fondé l'Association nationale de l'amitié et du retour aux origines (ANARO) dont le but était

« de rétablir [...] 'la vérité historique', à savoir 'l'arabité des Fulbe' » (SALL, 1999, p. 79).

Même si cette opération apparaît à l'évidence comme une simple manipulation identitaire, parfois avouée par ses mêmes chantres⁴⁵⁶, l'auteur y trouve une continuité directe dans l'esprit manipulateur avec l'expérience de Kibbel Ali Jallo des années 1970. Quand bien même nos interlocuteurs de tous horizons ont admis qu'il n'y a jamais eu un document de Kibbel soutenant l'arabité des Peuls⁴⁵⁷, le *pulaajo* est accusé par I. A. Sall d'être le fondateur d'une position particulariste de l'identité des *Fulbe Aynaabe* par rapport aux *Haalpulaar'en* et plus généralement à tous les Négro-mauritaniens. Il était vu comme l'instigateur d'une manipulation identitaire à des fins patrimonialistes qui se rapproche de la stratégie de l'ethno-classe *biḍân* dominante de *diviser pour régner*. Les positions de Sall coïncident ainsi avec celles des FLAM (MARTY, 2001), organisation qui lutte contre le « système beydan » et avait mis en danger la stabilité du régime de Ould Taya⁴⁵⁸. Les FLAM s'opposaient à toute prise de position « particulariste » des groupes « négro-mauritaniens », terme qu'elles avaient inventé dans les années 1980 pour désigner les populations noires de Mauritanie. Devant le racisme persécuteur des *Biḍân*, tous les Négro-mauritaniens étaient censés se reconnaître en une unité ethno-politique. Cette réaction étaient indispensables pour les FLAM qui craignaient d'être condamnés à constituer le « maillon faible » de l'opposition dont les régimes réactionnaires successifs auraient pu profiter⁴⁵⁹ (SALL, 1999, p. 96).

Les FLAM et I. A. Sall semblent ainsi reposer la vieille question marxiste de la *conscience*, la déplaçant cependant de la *lutte de classe* à la *lutte de classement identitaire*, demandant à tous les exclus une *conscience d'ethnie* contre une ethno-classe dominante. Cependant, les flamistes critiquent les « traîtres » peuls qui revendiquent l'arabité dans les années 1990 en les appelant « kibbélistes », assimilant ainsi leur expérience à celle de Kibbel des années 1970 : les « Peuls arabes » des années 1990 auraient repris les théories de Kibbel pour revendiquer une autonomie identitaire qui rompt les files de l'opposition négro-mauritanienne. Pour ce qui est des « Peuls arabes » des années 1990, les flamistes ont certainement raison, puisque leurs

⁴⁵⁶ Plusieurs sources indiquent que les chefs de l'ANARO étaient conscients de la nature instrumentale de leurs propos sur l'arabité des Peuls, mais ils se justifiaient par la nécessité de « mentir comme les Bidan mentent » pour accéder au pouvoir.

⁴⁵⁷ On pense en particulier à Souleymane Kane, fondateur de l'Institut de Langues Nationales et collègue de Kibbel à Al-Azhar, en Egypte (voir *infra*). Souleymane Kane, Ould Yengé, octobre 2006.

⁴⁵⁸ I. A. Sall a été l'un des fondateurs des FLAM.

⁴⁵⁹ On reconnaîtra dans ces positions les critiques des FLAM envers les *Harâtîn*, coupables de ne pas reconnaître l'unité « négro-mauritanienne » devant les ethno-régimes persécuteurs et le « système beydan » en général.

revendications semblent de nature exclusivement instrumentale pour complaire au pouvoir arabiste. Pourtant, l'assimilation de leur position à celle de Kibbel produit des interprétations fourvoyant de l'expérience intellectuelle et politique de ce dernier. Les flamistes ne peuvent pas considérer Kibbel comme un « traître » à la solidarité « négro-mauritanienne », puisque pour lui et les autres *Fulaabe* il était impossible dans les années 1970 de construire une conscience d'appartenance au monde « négro-mauritanien » qui ne se développera qu'à partir des années 1980. Quoique conscients de cette limite à leur interprétation, I. A. Sall et les flamistes insistent tout de même dans leur critique de Kibbel et du principe de l'autonomie culturelle des Peuls bergers en affirmant une unité historique et culturelle non pas des « Négro-mauritaniens », mais des *Haalpulaar'en*. La revendication d'une spécificité culturelle des Peuls pasteurs est alors critiquée comme une opération laissant « des graves divisions internes au sein de la nationalité des Fulbe ou Haalpulaar'en » dans son ensemble, déjà à l'époque où le concept de « négro-mauritanien » n'existait pas (SALL, 1999, p. 97)⁴⁶⁰. En effet, le débat sur les différences entre les catégories de *Fulbe* et de *Haalpulaar'en* ne se limite pas à des réflexions purement intellectuelles, mais prend place directement dans la polémique politique articulée autour de la définition des identités⁴⁶¹. Toute idée d'autonomie culturelle des *Fulbe* « pasteurs » par rapport aux autres pulaarophones est considérée par les flamistes comme une construction et une manipulation politique. Peu importe alors que certaines populations – tels que les *Fulaabe* – peuvent revendiquer une autonomie historique par rapport aux évolutions de la région du Fuuta Tooro.

En pratique, toute revendication d'autonomie culturelle et historique des Peuls pasteurs après 1980 est considérée comme une trahison de l'unité politico-culturelle négro-mauritanienne, alors qu'avant elle est décrite comme une trahison de l'unité culturelle et historique *haalpulaar*. Mais les deux discours reviennent au même : décrédibiliser toute forme de revendication d'une autonomie par rapport aux groupes hégémoniques de l'opposition politique.

⁴⁶⁰ La plupart de nos interlocuteurs qui ont une certaine conscience « flamiste » de la politique ont tendance à employer les termes « négro-mauritanien » et « haalpulaar'en » de façon interchangeable, révélant – peut-être de façon involontaire – l'association implicite que l'on fait entre une notion politique qui se veut inclusive de tous les « Noirs » et une utilisation pratique des terminologies particularistes.

⁴⁶¹ N'existant pas dans les ethno-anthropologies locales, l'expression « *Fulbe Aynaaabe* » constitue une catégorie inventée par I. A. Sall. Cette formule ne peut être utilisée que dans un registre et une vision qui ne distinguent pas entre les catégories de *Haalpulaar'en* et de *Fulbe*, les considérant tous du même groupe. En effet, les pasteurs *fulbe* qui revendiquent une autonomie culturelle et historique des autres *Haalpulaar'en* n'ont pas besoin... de se dire « pasteurs », cette idée étant inhérente au terme *fulbe*.

Conscience de Marginalité ou Conscience d'Identité ?

Pour comprendre la trajectoire de Kibbel et de l'impact réel du kibbélisme dans sa communauté *fulaabe*, il faut revenir en arrière, au début de l'islamisation de ces communautés semi-nomades dans les années 1950. Dans la première partie, nous avons vu que les *Fulaabe* ont été parmi les dernières populations « mauritaniennes » à être islamisées, grâce au prosélytisme du marabout Alhaaji Mamadu Bâ. Ce promoteur d'un retour aux sources de l'islam sunnite - sans compromis et variations confrériques, ce qui lui a valu l'étiquette de *wahhabite* – avait associé à l'œuvre d'islamisation un projet plus général d'éducation des sociétés pastorales qui avaient toujours été fortement exclues de l'éducation coloniale. Les écoles *falahiyya* disséminées dans les villages *fulbe* du sud-est mauritanien permirent l'alphabétisation, en arabe, des fils de notables. L'organisation des écoles, liées aux centres du savoir du Moyen-Orient, permit à certaines personnalités de partir en Egypte et dans d'autres pays du Machrek pour y suivre des cours en sciences religieuses et dans toute sorte de disciplines universitaires (KANE, 1997).

Parmi ces étudiants se trouvait un certain Kibbel Ali Jallo, un *pulaajo* de la région de Lahraj. Les *Fulaabe* étaient présents en petit nombre (moins d'une dizaine), la plupart des étudiants étant des *Fulbe waalwaalbe* de la vallée du Sénégal et des Maliens. Pourtant, Kibbel réussit à s'imposer comme une personnalité de référence dans la diaspora *fulbe* au sein de la prestigieuse université cairote d'Al-Azhar, où il poursuivait des cours en lettres arabes classiques. Déjà au début des années 1950, à son arrivée au Caire, Kibbel démontra une certaine ténacité, refusant l'obligation imposée par les autorités coloniales françaises de Mauritanie à retourner au pays pour tous les étudiants « falahistes », par crainte d'une «contamination wahhabite» de leur éducation.

Dans l'échange avec d'autres *Fulbe* d'origine nomade de la région sénégalomauritanienne, Kibbel commença à élaborer une idée de mobilisation politique commune des Peuls avec la création de *Fedde yaribirdugal*, « l'association de ceux qui boivent à laalebasse » (SALL, 1999, p. 89). Elle ouvrit bientôt des sections dans les autres pays d'émigration au Moyen-Orient⁴⁶². De cette association faisaient partie, entre

⁴⁶² Selon I. A. Sall (*ibidem*), « des sections furent créées, au Koweït par Aadama Soh, Umar Al Hajj Soh et Ibrahima Bah – dit Sammba Ilo – en Irak par Sammba Koliyaajo Jallo (un neveu de Kibbel) et Salif

autres, des individus de différents « tribus peules » (*leɾɾi*) qui deviendront des figures emblématiques pour tous les *Fulbe* d'origine pastorale de la vallée du fleuve Sénégal : Mohamed El Ghali Bâ (fils aîné du *pullo waalo* Alhaaji Mamadu Bâ), Samba Malal Bâ, Mamadou Samba Diop et surtout Yero Dooroo Jallo, un *pullo* sénégalais. Les différentes origines lignagères des membres révèlent une nouvelle stratégie de création de solidarité ethnique. L'association entendait réfléchir à une autonomie culturelle des *Fulbe* par rapport aux *Fuutankooɓe* (« gens du Fuuta », sédentaires *haalpulaar'en*), se basant sur l'idée d'une autonomie historique et sur l'opposition entre les modes de vie nomade et sédentaire. Cependant, quoique se référant à une *authenticité* culturelle « traditionnelle », la nouvelle solidarité nouée entre ses intellectuels était complètement inédite : ils posaient pour la première fois la question de l'unité culturelle des *Fulbe*, alors que l'unité que ce terme était censé représenter ne s'était jamais posée en tant que sujet de revendication politique. Les intellectuels azharistes semblaient ainsi rejoindre les soucis des « quêtes des origines » chères aux ethnographes coloniaux et aux intellectuels africains comme Cheikh Anta Diop.

L'association se justifiait en partie comme une opposition à l'hégémonie que les *Haalpulaar'en* semblaient recouvrir dans la prise de parole au nom des *Fulbe* dans leurs pays d'origine. Déjà, dans le nom de l'association – « ceux qui boivent à laalebasse » -, on pouvait lire une réaffirmation d'une identité pastorale à travers le lait qui évoquait implicitement une distinction par rapport aux agriculteurs sédentaires. Cependant, la logique anti-*haalpulaar'en* ne devait pas être sur-interprétée comme une simple manipulation du discours de l'identité.

La revendication d'une autonomie historique et d'une unité culturelle de « ceux qui boivent à laalebasse » ne correspondait pas à la subversion d'une unité *haalpulaar'en* précédemment reconnue. Les intellectuels *aynaaɓe* cherchaient plutôt dans les imaginaires identitaires un élément culturellement spécifique qui aurait pu traduire ce que ces populations expérimentaient de commun dans leur histoire la plus récente : la marginalité par rapport à la construction des États. Pour des raisons que nous avons déjà analysées par rapport à la trajectoire *fulaabe*, les populations peules d'origine nomade se trouvaient dans le partage d'une condition de marginalité, du moins en Mauritanie, par rapport aux autres groupes du pays (nomades ou sédentaires, blanches ou noires)

Maalik-Jah, et en Libye surtout par des Jengelbe, dont Abubakri Bah » (*ibidem*). On retiendra ces noms pour les évolutions qui suivent.

qui avaient pu « connecter » leurs élites aux développements de l'État. La critique politique exprimée à travers l'association des Peuls pasteurs était adressée aux États et à leurs constructions historiques déséquilibrées entre un centre et les marges, sans aucune ethnicisation poussée du pouvoir. Ainsi cherchaient-ils à se démarquer des élites *haalpulaar* de la vallée, puisque celles-ci, quoique de façon subordonnée par rapport aux Maures, étaient considérées parmi les groupes qui avaient pu s'intégrer dans l'administration au détriment des groupes exclus, tels que tous les *Fulbe* pasteurs⁴⁶³.

Se dire Peul en Arabe

Au Caire, Kibbel et ses compagnons peuls avaient pu réfléchir à l'unité des conditions et des trajectoires de leurs communautés, y trouvant des continuités culturelles et historiques qui auraient pu justifier une nouvelle solidarité politique. Cette construction apparemment particulariste s'inscrivait dans un mouvement plus vaste de *prise de conscience* des « nationalités » par les intellectuels mauritaniens de la diaspora. À l'université d'Al-Azhar en particulier et dans tous les pays du Moyen-Orient en général, les intellectuels d'Afrique Occidentale participaient tous de ce processus d'élaboration des « nationalismes ». Ceux-ci, et tout particulièrement les intellectuels mauritaniens, se construisaient d'une manière à la fois particulariste et inclusive. Les groupes qui réclamaient une autonomie culturelle pour leur composante particulière (peule, wolof, soninkée) s'agrégeaient pour former une revendication commune pour une autonomie culturelle en sens général qui aurait permis l'expression de chaque identité sans l'imposition d'une langue ou d'une culture hégémonique telle que l'arabe. Cette revendication s'exprimait surtout comme une demande de reconnaissance des *langues nationales* dans l'école et l'administration.

Les intellectuels *Aynaabe* ont ainsi participé à la mobilisation nationaliste des étudiants de l'Afrique de l'Ouest à Al-Azhar et dans les autres universités du Moyen-Orient, sans distinction entre nomades et sédentaires, *Fulbe* et *Haalpulaar'en*, Rouges et Noirs. Les membres de l'Association des buveurs de lait de la calebasse (*Fedde yaribirdugal*) étaient parmi les principaux activistes de la promotion de la langue

⁴⁶³ À posteriori, ces propos sont évidemment contraires à l'esprit de conscience unitaire des flamistes. I. A. Sall affirme : « les revendications socio-économiques et politiques des Aynaabe étaient légitimes, mais ces derniers n'étaient pas les seules victimes de la politique d'exclusion du régime. Toutes les nationalités noires l'étaient et continuent de l'être » (SALL, 1999, p. 90).

pulaar, participant à la fondation de *Kawtal Janngoobe Pulaar (Fulfulde) e Leyde Aarab* (Association des Étudiants Pulaar (Fulfulde) dans les Pays Arabes)⁴⁶⁴. Depuis Le Caire, Kibbel était devenu l'initiateur de la publication de livres en *pulaar*, le principal responsable mauritanien de la transcription de cette langue dans l'alphabet arabe et un poète à la Radio de Mauritanie, comme déjà l'avait été son maître Alhaaji Mamadu Bâ. Yero Dooroo Jallo en revanche est devenu le symbole de la culture *pulaar* au Sénégal, et reconnu comme tel par les nomades et les sédentaires sans distinction⁴⁶⁵. En ce qui concerne le nationalisme culturel *pulaar* en particulier, Kibbel et Yero partageaient leur activisme intellectuel avec d'autres *Haalpulaar'en* mauritaniens qui contribuèrent à la construction et au développement de l'opposition « négro-mauritanienne », loin des revendications sur l'origine « arabe » des Peuls :

- Samba Malal Bâ sera l'un des nombreux membres de *Fedde yaribirdugal* à s'inscrire aux FLAM ;
- Djigo Tasfirou, l'un des plus actifs *fuutanke* dans les mouvements syndicaux ouest-africains au Caire avec Kibbel, sera parmi les fondateurs des FLAM, avant d'être persécuté et tué par les autorités lors des « événements » ;
- Souleymane Kane, un *Mody Nalla (haalpulaar)* de Ould Yengé, sera parmi les fondateurs de *Fedde Bamtaare Pulaar e Muritani* (FBPM – l'Association pour la Renaissance du Pulaar en République Islamique de Mauritanie, ARPRIM), s'inspirant de l'association pan-fulaniste fondée par Yero Dooroo Jallo. La FBPM sera à la base de la lutte linguistique en Mauritanie qui conduira à la construction de l'Institut des Langues Nationales (ILN) de Mauritanie en 1976⁴⁶⁶.

⁴⁶⁴ La branche caïrote de cette association a été fondée en 1955. À partir des années 1970, elle a commencé à publier la revue *Peeral*, première publication autour de la langue *pulaar* en *pulaar*. L'association est à l'origine de l'organisation panfulaniste actuelle *Taabital Pulaaku* dans laquelle tous les *Haalpulaar'en* se reconnaissent aujourd'hui.

⁴⁶⁵ Yero Dooroo Jallo a été parmi les fondateurs de *Fedde Bamtaare Pulaar* (l'Association pour la Renaissance de la langue *pulaar*) et de l'Association pour la Recherche et l'Éducation pour le Développement (ARED) pour la publication d'œuvres en langues nationales (HUTCHISON, 2006). Il a dirigé de programmes radiophoniques sur toute l'Afrique Occidentale et il a publié des ouvrages sur la culture peule (DIALLO, 1994).

⁴⁶⁶ À partir de 1979, l'ILN obtint le droit non seulement d'enseigner les langues nationales, mais aussi de donner des cours dans plusieurs matières humanistes et scientifiques en Pulaar, Soninké ou Wolof. Selon Souleymane Kane, la demande de l'ILN pour intégrer la langue *hassâniyya* en tant que « langue nationale » comme les autres fut rejetée par le gouvernement qui voyait une correspondance entre « dialecte » *hassâniyya* et « langue » arabe. Souleymane Kane, Ould Yengé, octobre 2006.

Ce mouvement azhariste de promotion culturelle du *pulaar* et des autres langues nationales intervenait dans le débat politique national mauritanien au moment de la formation d'une opposition négro-mauritanienne. Ce mouvement apportait quelque chose d'inédit à cette opposition : les revendications ne provenaient plus seulement de l'élite « noire » francisante du sud qui avait intégré l'administration de l'État depuis l'époque coloniale. L'une des principales sources du mouvement était maintenant constituée d'intellectuels arabisants instruits au Moyen-Orient, dont les revendications nationalistes « négro-mauritaniennes » s'inspiraient du « nationalisme arabe » de Gamal Abdel Nasser et d'autres apôtres de l'indépendance culturelle du monde arabe. La coexistence d'une culture arabe acquise et d'un nationalisme arabe « imité » d'une part, et la revendication d'une spécificité culturelle *pulaar* à redécouvrir de l'autre, n'avait rien de contradictoire pour Kibbel et ses compagnons. Cependant, l'association de culture arabe et revendication identitaire peule s'avérait paradoxale, vue depuis la Mauritanie, et ce aussi bien pour les partisans francisant de l'opposition négro-mauritanienne que pour les tenants de l'arabisation du pays.

Le paradoxe aux yeux de l'opposition négro-mauritanienne francisante. Les FLAM sont issues à l'origine d'un mouvement d'opposition pour la défense d'une administration et d'une école francisante, toute réforme vers l'arabisation étant perçue comme une volonté du pouvoir de marginaliser les élites du fleuve aux profits des Maures. À partir des années 1970, avec les retours des premiers « négro-mauritaniens » sortis d'Al-Azhar, les FLAM ont su intégrer dans leur mouvement les contestations des Négro-mauritaniens arabisants, critiquant la discrimination subie par ceux-ci dans les filières arabes de l'administration et de l'éducation par rapport aux Maures, malgré les connaissances et les diplômes en langue arabe classique parfois supérieurs à leurs concurrents. Cependant, certains flamistes, encore liés aux équations arabe = langue de domination et français = langue neutre, considéraient comme une trahison les appuis des azharistes à la diffusion de la langue arabe en Mauritanie. À posteriori, Kibbel en particulier a été dénigré et accusé d'être à l'origine des théories manipulatrices sur l'arabité des Peuls pour avoir été favorable à la transcription en alphabet arabe du *pulaar*. Selon ses détracteurs, son poste de Secrétaire général du Ministère des Affaires étrangères occupé durant quelques mois en 1973 ne serait que la conséquence directe de son compromis idéologique avec le pouvoir « arabe ».

Les proches de Kibbel Ali Jallo - les parents et les disciples, mais aussi d'autres intellectuels non-*aynaabe* comme Souleymane Kane⁴⁶⁷ -, affirment aujourd'hui que l'intellectuel *pulaajo* n'a jamais revendiqué l'arabité des Peuls, et encore moins manipulé les discours identitaires par complaisance avec le pouvoir. Sa position politique n'était pas structurée autour de l'opposition entre Maures et Arabité d'un côté et Négro-mauritaniens et langue française de l'autre. Kibbel a toujours été décrit comme un intellectuel « pur », dont le but était exclusivement de diffuser l'alphabétisation auprès des masses rurales marginalisées, tels que les *Fulaabe*. Un cousin de Kibbel, intellectuel formé à Bagdad, a ainsi affirmé :

« Kibbel n'avait pas d'intérêt politique. Il était seulement un intellectuel pour tout type de culture, qu'elle soit peule ou arabe. Il n'était pas pour l'arabisation forcée du pays, mais juste pour la diffusion de la culture pour l'alphabétisation des gens » (*Jibril Ngawa Bâ, Nouakchott, août 2006*).

En effet, le mouvement peul azhariste n'avait pas pour objectif principal de constituer un groupe d'intérêt et de pression autour d'une unité et d'une particularité culturelle peules, mais de diffuser l'éducation, en partant de l'alphabétisation des masses rurales⁴⁶⁸ - masses dont les intellectuels *aynaabe* étaient issus et qui s'en étaient détachés grâce au voyage en Orient pour la recherche de la connaissance (islamique). Kibbel et ses compagnons ne faisaient que réitérer l'enseignement d'Alhaaji Mamadu Bâ et de la *falahiyya* autour des principes de *jannjinde-findinde*, « étude et éveil ». La langue arabe, du moins au début des années 1970, n'était pas encore pour ces intellectuels une arme de discrimination dans les mains de l'État envers les non-arabophones, mais plutôt l'une des voies d'accès au savoir et à la connaissance⁴⁶⁹.

Les critiques en provenance d'une partie des FLAM, en particulier des membres formés à Paris et à Moscou plutôt qu'au Caire, semblent alors confondre l'expérience de Kibbel et de ses compagnons avec l'instrumentalisation de leurs positions par un groupuscule de Peuls carriéristes de la vallée, qui dans les années 1990 ont fondé une association (ANARO) qui revendiquait l'origine arabe des Peuls. Cette revendication de

⁴⁶⁷ Souleymane Kane, Ould Yengé, octobre 2006.

⁴⁶⁸ Sur cette question, voir en particulier les ouvrages de Sonja Fagerberg-Diallo, parmi les fondateurs de l'ARED (HUTCHISON, 2006).

⁴⁶⁹ C'est dans ce sens que nous pouvons comprendre l'occupation du poste de Conseiller à l'Éducation du Président Ould Daddah par Alhaaji Mamadu Bâ au début des années 1970.

l'ANARO s'explique par la tentative de ses membres de s'afficher comme les meilleurs interlocuteurs « négro-mauritaniens » pour le pouvoir, dans l'espoir d'obtenir quelques postes politiques. De fait, avec le processus de « démocratisation » des années 1990, le régime du Colonel Ould Taya avait essayé d'apaiser les tensions avec l'opposition, en attirant au sein du gouvernement ou de l'administration des personnalités de l'opposition négro-mauritanienne ou *harâtîn*. Cette stratégie avait pour objectif d'élargir la représentativité « ethnique » du régime, sous couvert d'une « réconciliation nationale » après les « événements ». Elle devait permettre de faire taire toutes les critiques internes et internationales à propos de « l'apartheid mauritanien ». Pour les deuxièmes élections de 1997, le parti présidentiel⁴⁷⁰ a ainsi coopté des personnalités de toutes les oppositions politiques, en particulier certains membres *baathistes* du groupe *El Hor* pour la défense des intérêts des *Harâtîn* et des chefs de files de l'opposition « négro-mauritanienne », désormais appelé « zoulous » - au sens douteux de « traîtres » - par les FLAM (JOURDE, 2001; MARTY, 2001; JOURDE, 2002) :

« In June, president Ould Taya toured the country and visited the Senegal valley river, normally voting for the opposition in 1992. After the 1989 conflict and mass deportation of Mauritanian Black-African in Senegal, his campaign for the « national reconciliation » allowed a rallying of Black-African notabilities. In fact, with the failure of the opposition, some members of the Black-African community decided to integrate the ruling PRDS, which was the only way to access the state resources » (MARTY, 2001, p.9).

Dans ce contexte de cooptation généralisée, le petit groupe d'intellectuels peuls rattachés à l'ANARO a pu manipuler les discours identitaires, s'appuyant sur les thèses de l'origine orientale et en particulier arabe des Peuls pour obtenir les faveurs du gouvernement au détriment d'autres « Négro-mauritaniens »⁴⁷¹. Pour sa part, le gouvernement ne pouvait que saisir cette possibilité d'intégrer des « Négro-mauritaniens » qui ne contestaient nullement l'arabisation du pays.

Ces revendications sur l'arabité des Peuls étaient uniquement promues par le petit groupe de l'ANARO et, contrairement à ce qu'en disent les flamistes, ne peuvent en

⁴⁷⁰ Parti du Républicain Démocratique et Social (PRDS).

⁴⁷¹ La figure la plus emblématique de l'ANARO est Abu Demba Sow qui a été Ministre des Affaires Étrangères en 1997 et puis Ambassadeur à l'UNESCO, avant d'être complètement délaissé par le pouvoir de Taya après un grave accident de voiture.

rien apparaître comme l'héritage de Kibbel Ali Jallo. Tous mes interlocuteurs *fulaabe*, en particulier les intellectuels proches de Kibbel, ont toujours refusé les thèses de l'ANARO, se moquant des discours sur l'arabité, soulignant par exemple qu'aucun *pulaajo* n'a jamais fait partie de l'association et rappelant – avec un petit peu d'ironie – que le président de l'ANARO a toujours été un Maure de l'Adrar⁴⁷².

Le paradoxe par rapport à un État promoteur de l'arabisation. Si le développement d'un « réveil » culturel *pulaar* dans les pays du Moyen-Orient peut paraître paradoxal aux yeux de l'opposition négro-mauritanienne traditionnellement « francisante », il semble l'être plus encore devant les politiques d'arabisation. À partir des années 1980 en particulier, les intellectuels formés au Caire ou à Bagdad et qui étaient retournés en Mauritanie ont fait l'expérience de la discrimination dans l'accès à l'administration. Cette discrimination semble d'autant plus insensée que ces intellectuels affichaient un cursus éducatif en langue arabe dans les pays d'Orient, auxquels le gouvernement voulait se rattacher du point de vue géopolitique et identitaire. Les intellectuels *fulaabe* d'Al-Azhar rejoignaient ainsi leurs parents qui avaient subi une discrimination dans l'accès à l'administration malgré une éducation suivie essentiellement dans les filières arabes de l'enseignement mauritanien.

Depuis la Mauritanie, la création d'un nationalisme culturel *pulaar* en Egypte apparaissait comme une contradiction irréversible : en Mauritanie, la notion de « nationalisme arabe » signifiait surtout la revendication d'une identité arabe des Maures et du pays dans son ensemble, alors qu'en Orient ce même nationalisme inspirait les revendications de l'opposition négro-mauritanienne arabisante contre l'hégémonie culturelle et politique des Maures. Une idéologie de la politique mondiale, telle que le nationalisme arabe, prenait ainsi des significations différentes en fonction du contexte, de l'histoire locale du pays et de ses développements politiques internes, arrivant à des trajectoires de sens et à des significations politiques diamétralement opposées. Ainsi Souleymane Kane explique-t-il ces paradoxes pour la Mauritanie des années 1980, lorsque le gouvernement avait en son sein de forts courants « nasséristes » :

⁴⁷² Les personnes de l'ANARO qui ont acquis un poste au sein du gouvernement ou dans la haute administration sont trois ressortissants *waalwaalbe* de Monguel et un *pullo jeeri*, tous de la vallée du fleuve Sénégal et non pas des *Fulaabe* de la région du Karakoro.

« Nous, nous avons appris le nationalisme en Egypte. Nasser nous inspirait dans sa façon de revendiquer l'émancipation culturelle de son peuple. Il parlait pour les Arabes. Nous pensions justement faire de même pour les Peuls et pour toutes les nationalités mauritaniennes qui n'étaient pas encore libres de s'exprimer dans leur pays. En plus, Nasser était un vrai africaniste : le gouvernement nous avait permis de faire les premières transmissions radiophoniques en *pulaar* et à l'université de Al-Azhar, ils avaient ouvert un département pour les études en langues africaines. Il y avait même des Égyptiens qui étudiaient avec nous le *pulaar*. Une fois, ces étudiants égyptiens ont eu la permission de leur gouvernement de venir en Mauritanie pour faire un stage d'étude, mais notre gouvernement *nassériste* a refusé parce qu'il était contraire à la diffusion des langues nationales » (*Souleymane Kane, Ould Yengé, octobre 2006*).

Nous retrouvons ce type de contradiction dans les trajectoires même de vie de certains *Fulaabe* partis en Orient. Ces derniers ont été persécutés pendant les « événements » au nom d'une idéologie *baathiste* qui s'inspirait de l'Iraq de Saddam Hussein⁴⁷³. Aussi demandais-je à deux *Fulaabe* formés à l'université de Bagdad, Jibril Ngawa Bâ et Adama Sow, comment ils étaient traités dans ce pays :

« en Iraq, on n'avait aucun problème avec les gens, ni avec le pouvoir. Si nous avions de problèmes, c'était seulement avec les Maures qui étaient eux aussi à l'université de Bagdad pour leurs études et qui se disaient être de vrais nationalistes arabes baathistes » (*Jibril Ngawa Bâ et Adama Sow, Nouakchott, août 2006*).

Respectés par les *baathistes* iraqiens en Iraq – comme d'autres l'avaient été par les *nasséristes* égyptiens en Egypte – ces intellectuels *fulaabe* ont subi, lors des « événements », des persécutions orchestrées par ceux qui se disaient *baathistes* ou *nasséristes* en Mauritanie. Par exemple, Adama Sow, parfait arabisant sorti de l'université de Bagdad, est contraint de partir en exil, d'abord au Mali où il participe

⁴⁷³ Les relations du gouvernement mauritanien avec l'Iraq étaient très étroites dans les années 1980. Dans cette décade, le régime de Bagdad a offert à Nouakchott l'entraînement et l'armement militaires, soudant un lien « idéologique » entre les deux pays qui s'est exprimé lors de la première guerre américaine du Golfe en 1991 avec l'appui de Taya à Saddam, le seul au monde à le faire avec Yasser Arafat. A la suite de cet épisode qui entraîna la marginalisation de la Mauritanie au sein de la communauté internationale à cause de ces positions pro-iraquiennes, Taya décida de changer complètement ses alliances géopolitiques. Il ouvrit son territoire aux USA et même à Israël, devenant le troisième état « arabe » au monde à reconnaître l'État hébreux. Ce revirement géopolitique coïncida avec le « changement démocratique » en politique intérieure.

aux représailles, puis ailleurs dans le monde puisque accusé de faire partie des FLAM racistes anti-arabistes⁴⁷⁴. Ce type de contradiction envers les Peuls arabisants se sont poursuivies dans les années 1990. De fait, après les « événements », l'État a interdit les écoles *falahiyya*, fondées par Alhaaji Mamadu Bâ, de peur que le prestige de ces institutions guidées par des « Noirs », qui enseignent pourtant en langue arabe, ne grandisse.

⁴⁷⁴ Il ne reviendra en Mauritanie que durant l'été 2006, lorsque j'ai pu le rencontrer.

10.2 Le global partial

« Ils n'ont aucune prévention contre ces instruments modernes, et ne voient aucune contradiction entre eux et leurs anciennes habitudes. Ils prennent volontiers ce qui arrive de New York, comme ils prendraient volontiers ce qui arriverait de Rome. Mais de Rome, il n'arrive rien. Il n'en était jamais rien arrivé si ce n'est le perceuteur et les discours de la radio »
Carlo Levi, *Le Christ s'est arrêté à Eboli*

Tour et Retour du Monde : la Réflexivité moderne

L'expérience de quelques intellectuels dans les pays du Moyen-Orient représente un phénomène exceptionnel pour la communauté *fulaabe*. Kibbel et ses compagnons semblent en effet rentrés dans une modernité identitaire que les autres *Fulaabe* n'ont pas expérimentée, du moins jusqu'aux années 2000. À travers la petite lignée d'intellectuels partis en Orient depuis les années 1950, les *Fulaabe* sont devenus une communauté du moins partiellement « diasporique », au sens d'A. Appadurai (1996). Au Caire, à Tripoli ou à Bagdad, ces intellectuels ont fait l'expérience inédite à la fois de l'exil et des études de haut niveau. Ces expériences leur ont permis non seulement de se « brancher » à d'autres cultures (AMSELLE, 2001), mais également aux *discours* réflexifs des sciences humaines et des idéologies politiques de l'identité : les théories sur l'origine orientale des Peuls, le nationalisme arabe, le wahhabisme.

Selon Jean-Loup Amselle (AMSELLE, 2001), les différentes formes de globalisation culturelle offrent aux communautés des images spéculaires de l'identité, qui forgent la façon même dont les humains se construisent leur identité. Le caractère spéculaire de la culture prend du sens non pas tant dans l'interaction de deux seules cultures, mais dans le « branchement » de l'une ou de l'autre à un référent culturel tiers, en provenance d'ailleurs. Dans notre cas, le « branchement » de Kibbel et des autres azharistes à des horizons imaginaires et culturels globaux - et en tout cas extérieurs à la trajectoire de leurs communautés d'origine -, ont offert des nouveaux registres identitaires susceptibles de donner du sens aux relations culturelles entre les groupes dans leur pays d'origine.

Pour J.-L. Amselle, ce type de branchement démentirait tout caractère naturel du conflit entre les cultures, démontrant plutôt l'ouverture de toute culture à l'*universel*.

Cependant, le branchement de ces *Fulaabe* à des *ethnoscapes* globaux – selon la formule de A. Appadurai (1996) – n'est pas seulement le produit de l'ouverture des cultures sur le monde, mais aussi la conséquence d'une définition du soi tout à fait « moderne », liée aux nécessités imposées par l'« État », dans ce cas la Mauritanie, de définir l'identité dans un contexte global. Seule l'analyse politique de la construction de ces « communautés imaginées » comme à la fois le produit d'une globalisation culturelle et d'un nouveau « besoin d'identité » peut expliquer les différents résultats de ces expériences intellectuelles : des arabisants qui se disent Négro-mauritaniens, des Peuls qui se disent Arabes, des *baathistes* qui persécutent ceux qui se sont formés en Iraq.

À partir des années 1990, cette logique apparemment schizophrénique d'*imagination* de communautés s'est amplifiée, suite à la diffusion des flux culturels globaux. Lorsqu'une poignée d'intellectuels manipulait les théories sur l'origine orientale des Peuls de facture coloniale et post-coloniale, la classe intellectuelle issue du Moyen-Orient participait à la fondation de *Tabital pulaagu international* (TPI)⁴⁷⁵. L'objectif primordial de cette organisation est celui de réunir tous les Peuls du monde afin d'en constituer un groupe de pression politique contre leur marginalisation dans tous les États et, bien évidemment, d'en *re-découvrir* la culture « traditionnelle » affectée par une modernité « destructrice », en commençant par la protection et la promotion de la langue *pulaar* (aussi dite *fulfulde*). Présente dans tous les pays d'Afrique habités par des soi-disant Peuls, de la Mauritanie au Soudan en passant par le Cameroun, plus les pays d'Europe et d'Outre-Atlantique de la diaspora, l'organisation *Tabital pulaagu* réunit en Mauritanie à la fois des *Aynaabe* et des *Haalpulaar'en*. Malgré les accusations réciproques de velléités identitaires, les uns et les autres se retrouvent dans une même organisation internationale qui promeut une identité peule dans laquelle les deux groupes se reconnaissent. Dans les conversations sur la « réelle » identité des *Fuutankooɓe* et leur revendication de fulanéité, mes interlocuteurs *fulaabe* aiment à citer un événement qui serait survenu lors d'une rencontre sur la culture peule à Bamako en 2002⁴⁷⁶ :

⁴⁷⁵ Par exemple, Yero Dooro Jallo, compagnon de Kibbel, a été le principal promoteur de la fondation du TPI dans la région sénégal-mauritanienne.

⁴⁷⁶ Le Festival international des arts et cultures peuls.

« C'était une conférence avec la femme du président malien [Adama Bâ Konaré, femme de l'ancien président, ndr]. Il y avait des *Fuutankooɓe* là-bas qui disaient être des Peuls parce qu'ils parlaient *pulaar* [les *Fuutankooɓe* s'auto-définissant effectivement comme *Haalpulaar'en*, « ceux qui parlent *pulaar* »]. Alors tout le monde devait parler à la conférence. Mais lorsqu'un *Haalpulaar* a pris la parole dans sa langue maternelle, les Peuls des autres pays ne le comprenaient pas. Alors que, lorsqu'un *Pulaajo* parlait tout le monde le comprenait, parce que nous avons la langue la plus pure, nous sommes les plus proches du Peul authentique de l'origine » (*Mamadou, Nouakchott, avril 2005*).

Ces intellectuels *fulaabe* avec qui je discutais avaient bien évidemment lu quelques ouvrages sur la question de la pureté peule, d'origine coloniale, ce qui révèle déjà une dynamique profondément « moderne » de lecture de l'identité. Pourtant, cette logique de quête des origines et d'authenticité identitaire s'est diffusée non seulement comme le reflet d'une lecture non critique des ouvrages coloniaux ou afrocentristes à la Delafosse (1912) ou à la Cheikh Anta Diop (1979) : ces discours s'enracinent surtout dans un processus de construction imaginaire de l'autochtonie, investissant l'idée d'un passé mythique à rétablir au présent et donc dans un besoin politique de revendication d'une spécificité culturelle dans des horizons globaux. La question de la fulanéité et du retour aux sources, racines et origines des « vrais » Peuls a acquis une place prépondérante dans les discours politiques et la production culturelle dans des sphères désormais « diasporiques ». Le débat se consomme aujourd'hui dans les grandes conférences internationales sur la culture peule, les salles universitaires africaines ou d'Occident et surtout sur les sites internet (cf. ANNEXE 10)⁴⁷⁷, influençant de manière conséquente les discussions que les Mauritaniens font dans les cours des périphéries nouakchottoises ou sous les arbres au village.

Ces discours globalisés du retour aux origines ont parfois un effet de *folklorisation* de la culture peule, semblable à la réification produite par les discours coloniaux (BAYART, 1996). En 2006, un jeune *fuutanke* qui travaille au Centre Culturel Français de Nouakchott et qui évolue dans le mouvement naissant de musique

⁴⁷⁷ Nous signalons en particulier les sites web www.kawtal.com et www.pulaagu.com. Voir dans les annexes (10) les discussions en chat de jeunes issus essentiellement de la diaspora en Europe.

rap nouakchottoise⁴⁷⁸ a eu l'idée de faire de l'image du « Peul traditionnel » une marque de T-shirt. L'« esprit peul »⁴⁷⁹ - ainsi s'appelle cette marque – a rencontré un franc succès parmi les jeunes de l'élite négro-mauritanienne de Tevragh Zeïna et même au sein de la communauté de jeunes Toubab expatriés. Derrière cette opération commerciale, le jeune « entrepreneur » a construit ce qu'il appelle une « philosophie » de la re-découverte de l'esprit peul, s'appuyant sur les thèses de Cheikh Anta Diop – dont il connaît parfaitement le contenu – pour affirmer que la culture peule traditionnelle est « une bonne chose », puisque

« les Peuls sont l'ethnie dont tous les autres sont issues : même lorsqu'il y a eu des mélanges, le caractère peul est toujours resté dominant, permettant la création des ethnies arabe, wolof et soninké depuis l'Égypte des Pharaons » (*Gabar, Nouakchott, février 2006*).

Gabar peut ainsi affirmer que

« si j'en avais la possibilité, je retournerais volontiers en brousse avec mes vaches » (*Ibidem*).

Une fois quittée le centre ville et retournée dans le très populaire quartier du 6^{ème}, je racontais à des jeunes *fulaabe* ce qui était en train de se faire au centre ville à propos de la « vraie » culture peule. Ces jeunes ont réagi d'abord en s'indignant, soutenant que « ces *Capitaalnaabe* » (« gens du quartier *Capitale* ») ne connaissent pas les vrais Peuls. Puis, après avoir vu la carte postale avec le symbole de la marque « esprit peul » - un peul broussard stylisé, avec le *sawru gaynaako*, le bâton du berger (cf. PHOTO 10) – ils ont affirmé :

« si lui il fait de l'argent avec cette image, nous voulons les droits d'auteurs, parce que nous sommes *ce vrai peul* » (*Mamadou, Nouakchott, février 2006*).

⁴⁷⁸ Il s'agit en particulier d'un mouvement structuré autour du collectif 994, fondé par deux jeunes Français et composé essentiellement par de jeunes de l'élite nouakchottoise fortement « toubabisée » grâce à des longs séjours en France.

⁴⁷⁹ <http://lozere.org/pages/enfant/Resurrection.html>.

Des Fulaabe branchés au Monde

La coïncidence de phénomènes apparemment contradictoires de l'ouverture aux horizons culturels globaux et du repli identitaire a affecté directement les *Fulaabe* et leur façon de s'auto-représenter. L'expérience d'intellectuels au Moyen-Orient à partir des années 1950 constitue la première vague de « globalisation » qui a investi ces communautés villageoises. Les événements qui devaient suivre transforment les *Fulaabe* en une communauté de plus en plus « diasporique », ouverte sur le monde et les flux culturels globaux. Dans les années 1980, certains éleveurs affectés par la sécheresse ont emprunté la voie terrestre pour rejoindre la Libye de Kadhafi. Après les événements, certains réfugiés maliens – en réalité, en nombre très restreint – ont pu profiter de leur statut international de « réfugiés » pour demander asile en France, où ils sont devenus, dans la plupart des cas, des « marabouts sorciers », connaissant pour certains un succès remarquable⁴⁸⁰. Quelques jeunes ont réussi à partir à l'étranger, en Tunisie, au Maroc ou en France, pour suivre des études supérieures.

Un personnage *pulaajo* semble particulièrement significatif de cette entrée dans la globalisation des *Fulaabe*. A. S. est l'un des étudiants parti au Moyen-Orient dans les années 1980. Lors des « événements », il a été chassé de Mauritanie et a décidé de s'installer au Mali pour diriger les représailles peules. Depuis lors, il n'a pu rejoindre son pays natal, étant suspecté par le gouvernement mauritanien d'appartenir aux FLAM. Dans la quinzaine d'années d'exil forcé, A. a su construire une nouvelle trajectoire de vie, sans pour autant interrompre ses contacts avec les « parents » restés en Mauritanie, grâce aux moyens de communication et à travers la mobilité de certaines personnes entre la Mauritanie et l'étranger. En dehors de la Mauritanie, ses connaissances en « sorcellerie » étaient souvent sollicitées. Se convertissant à un « *bileejo* (sorcier) de profession », il a pu voyager partout dans le monde pour rendre des services « magiques » à Africains, Européens, Asiatiques et Américains. Il a ainsi séjourné dans une vingtaine de pays au moins, du Japon à la France, des pays scandinaves aux Etats-Unis. Aujourd'hui, il est rentré en Mauritanie grâce à la transition « démocratique », mais ses ressources lui permettent de garder des habitudes acquises lors de ses voyages, faisant de lui un emblème du *pulaajo* globalisé : son lait arrive directement d'Allemagne ; ses pâtes directement d'Italie.

⁴⁸⁰ Voir p. 482.

L'élaboration d'un imaginaire « diasporique » chez les *Fulaabe* n'est pourtant pas le seul produit de la mobilité internationale de certains individus minoritaires. La globalisation culturelle est pénétrée directement en Mauritanie, ayant des retombées directes sur la communauté *fulaabe* restée au pays. Dans ce cas également, l'effet de la globalisation semble un repli des discours sur l'appartenance, les traditions et l'authenticité culturelle.

Le cas des griots (*WambaaBe*) offre peut-être l'exemple le plus significatif de l'élaboration d'imaginaires du soi chez les *Fulaabe* de ces dernières années. Les musiciens-poètes ont certainement toujours possédé un pouvoir de construction identitaire, de création de communautés imaginée. Le rôle du griot a toujours été de voyager pour déclamer les gestes et la noblesse des *Fulbe* auxquels il était statutairement rattaché. Il se faisait ainsi messenger entre des groupes disséminés dans des villages parfois extrêmement éloignés, mettant dans une relation indirecte des groupes déconnectés dans leur quotidien. Le même principe de rattachement au monde peul, avec les chants traditionnels sur l'origine et sur la noblesse pastorale, ont indéniablement participé à la construction d'une conscience d'appartenance commune entre des groupes de *Fulbe* qui ne se connaissaient pas directement. Cependant, ce rôle de constructeur de communautés imaginées s'est certainement développé très rapidement ces dernières années. Le premier facteur de ce développement a été l'introduction de nouvelles technologies de communication, en particulier la chaîne de musique à cassettes qui permet la diffusion du chant et de la musique du griot sans le déplacement physique de celui-ci.

En février 2006, je partage ma chambre du 6^{ème} avec Cambel, le griot de ma famille d'accueil. Je participe ainsi à la soirée annuelle d'enregistrement de la « cassette de la Fédération » (*kaset leñol*) (cf. PHOTO 11). Une bonne partie des *Fulaabe* de Nouakchott se réunit dans la cour de notre concession. Le griot joue de son instrument traditionnel, appuyé par une guitare électrique que fait vibrer un *dimo*, un « noble » défiant là la tradition des interdictions statutaires. La musique est enregistrée sur une cassette. À tour de rôle, les *Fulaabe* passent devant le griot et lui versent de l'argent : les mots du griot pour chaque *pulaajo* seront élogieux en proportion de la somme versée. Mes amis m'invitent à le faire aussi, puisque désormais je fais partie des *koreeji*, des voisins.

Six mois après, je suis dans un village *fulaabe* à la frontière entre Guidimakha et Assaba, non loin de la frontière malienne, en compagnie de mon interprète. Nous avons rejoint ce village en charrette et à pied ; un village coupé du monde qui doit sa survie à l'eau d'un marigot et à la lumière du soleil. C'est le ramadan et mon arrivée coïncide avec le moment de la coupure. Mes hôtes cachent leur surprise de voir un *tubaku* au village. Ils m'offrent à boire et à manger sur la meilleure nappe du village, sans poser aucune question - par respect plutôt que par méfiance. Une demi-heure après je décide de parler. Je commence toujours en me présentant. Le temps de prononcer mon prénom, un jeune réagit en disant « Riccardo Nouakchott ! ». Ils allument une cassette sur une chaîne qui fonctionne grâce aux piles utilisées dans les chefs-lieu du département à l'occasion d'un referendum récent pour permettre aux gens de voter la nuit. Sur la cassette nous entendons Cambel prononcer mon prénom. Grâce à la cassette alors, les *Fulaabe* de ce village isolé m'ont ainsi reconnu, comme si, forcément, nous avions déjà quelque chose en commun, avant même de nous rencontrer.

Mis à part la contribution des nouveaux moyens de communication, l'élaboration contemporaine de « communautés imaginées » par les griots *fulaabe* semble être sollicitée par les mêmes phénomènes de repli identitaire et de construction des imaginaires « traditionnels » du soi, qui marquent l'histoire culturelle récente de Nouakchott.

De fait, le même griot Cambel s'est montré particulièrement intéressé à toutes sortes de savoir sur les origines et l'histoire des *Fulaabe* (*lasli* et *taarika Fulaabe*). Lors des nos entretiens, Cambel me racontait les versions « traditionnelles » de l'histoire des Peuls, mais il y ajoutait des références historiques qui m'apparaissaient d'origine scientifique : il soutenait que les Peuls viennent d'Égypte. Il m'a avoué que quelqu'un lui avait traduit un livre sur cette histoire – il s'agissait de *Nations nègres et culture* de Cheikh Anta Diop (DIOP, 1979). Dans la concession, quelqu'un était en train de lui traduire un autre livre qui circule depuis deux ans – il s'agit de *Figures peules*, écrit par trois chercheurs du CEAF (BOTTE et al., 1999).

Je me suis ainsi rendu compte que les discours sur l'identité et son analyse sont désormais entrés dans une *circularité* à laquelle l'anthropologue ne peut plus se soustraire : le regard peut encore être *éloigné* (LÉVI-STRAUSS, 1983), l'observation *objectivante*, mais la production du savoir anthropologique peut participer de la production « moderne » des identités. Avec Cambel, j'ai vécu un renversement

inattendu de rôles : c'était certainement lui qui m'expliquait l'histoire des Peuls, mais il me priait de l'informer de toute connaissance que j'aurais pu acquérir sur cette histoire, de lui mettre à disposition toute source orale ou écrite sur l'origine des Peuls. Le rôle de Cambel semble ainsi changé par rapport à celui de son père : il continue bien évidemment à recouvrir une fonction *active* de diffusion ou ajournement d'un récit historique transmis statutairement de génération en génération, mais il y ajoute une fonction *passive* de réception des discours identitaires élaborés sur un plan « diasporique » ou global, même si ceux-ci sont destinés à être intériorisés et appropriés.

Dans la première partie, nous avons vu que les griots des *Fulaabe* n'ont pas suivi leurs chefs nobles lors de la traversée du fleuve Sénégal, au début du XXe siècle. Il apparaît que cette décision de scission a été suggérée aux griots par l'intérêt stratégique de rester sur la rive gauche du fleuve, d'où ils pouvaient avoir accès à toutes les populations peules de la région. Dans les années 1990 pourtant, une bonne partie des griots décide de se déplacer sur la rive droite en Mauritanie, où les *Fulaabe* peuvent revendiquer d'être le seul groupe peul à avoir des griots. Or, ces griots continuent de « travailler » pour leurs anciens nobles *fulaabe*, mais ils se sont organisés pour être accessible au plus grand nombre de *Fulbe*. Les griots « mauritaniens » sont aujourd'hui pour la plupart de la famille de Cambel. Son oncle, Demba Jaje Bâ, est réputé pour être le plus important griot peul de Mauritanie. Il s'est installé à Zneiga, à six kilomètres de Sélibaby, la capitale régionale du Guidimakha. Cambel s'est installé à Ould Yengé, possédant aussi une maison à Sélibaby et passant souvent par Nouakchott. Son frère a choisi plutôt Melgué, dans la basse vallée du Karakoro, à la frontière avec le Mali. Un autre vit à Kelebele, dans la Commune de Kankossa. Cette géographie des installations récentes de la famille des griots en Mauritanie répond à une stratégie de couverture du territoire pour avoir accès aux nobles *fulaabe*, mais aussi à tous les autres groupes peuls. En effet, certains d'entre eux sont sollicités par des riches notables d'autres communautés qui désirent affirmer leur appartenance à l'identité culturelle peule. Dans certains cas, leurs services sont sollicités, y compris par des « *Harnos* » (des *Harâfîn*) de Kaédi qui voudraient prouver leur origine peule⁴⁸¹.

⁴⁸¹ Sur la question complexe des identités de certains *Harâfîn* tirillés entre l'identité maure et l'identité peule, voir les derniers travaux de O. Leservoisière (2005b).

Cambel, en particulier, a été le griot qui a poussé aux extrêmes cette logique d'affirmation d'une unité culturelle pour tous ceux qui l'auraient requis. Il a fondé un duo dont les caractéristiques révèlent déjà un degré profond de « modernisation » du travail du griot : son compagnon est un noble (*dimo*) qui joue de la guitare électrique en violation des interdits statutaires et le groupe s'appelle *Energy International*, bien que Cambel ne parle l'anglais ni le français. Le griot a ainsi rejoint les pratiques fortement globalisées d'une production culturelle orientée à la fois vers l'internationalisation des messages - souvent focalisés sur « l'universalité des cultures » - et vers la recherche et la reconstruction d'une identité culturelle particulière. *Energy International*, en dépit des apparences « traditionnelles » du griot, est rentré complètement dans la globalisation : le duo a été sollicité dans dix-sept pays d'Afrique, du Cameroun au Mali, de la Guinée au Soudan, appelé à participer à des festivals de culture traditionnelle ou invité par de riches Peuls – parfois même des chefs politiques – qui voulaient écouter un « vrai » griot chanter l'origine égyptienne des Peuls.

Traditionnellement, la participation du griot (*bambaaŋo*) à la construction de « communautés imaginées » dépendait de sa capacité à « brancher » des communautés autrement déconnectées, leur donnant les mêmes références culturelles, faisant partager les mêmes représentations. Il répondait certainement à une demande déjà formulée par ses auditeurs : ceux-ci faisaient appel au griot pour qu'il confirme une appartenance au monde peul déjà conçue. Cependant, cette conscience d'*être pullo* véhiculée par le griot n'impliquait pas forcément la reconnaissance d'une unité culturelle du monde peul à revendiquer. Le griot était sollicité – et il l'est encore en partie – pour vanter une *fulanité* entendue comme *noblesse* au sens moral et statutaire, plutôt que comme identité culturelle. Inversement, la fonction de Cambel semble aujourd'hui changée vers la déclamation d'une appartenance à une identité peule au sens « ethnique ». Désormais, le griot est sollicité par des groupes qui reconnaissent *a priori* une unité culturelle peule et qui en cherchent une confirmation dans les récits des griots (*Wambaaŋe*). La fonction du griot semble ainsi passer de la création d'une « communauté imaginée », à sa confirmation.

Une autre trajectoire significative du « branchement » des *Fulaaŋe* au monde est représentée par l'expérience du groupe musical *Diddal Jaalal*, le « groupe pilier »⁴⁸². En 1985, des Peuls mauritaniens émigrés en Libye commencent à jouer tous

⁴⁸² Le *jaalal* est le support central du *kolo*, le toit de la case.

les vendredis soirs pour les ressortissants de l'Afrique Occidentale⁴⁸³. Les premiers morceaux du groupe sont assez représentatifs de la dynamique à la fois de repli sur soi et d'ouverture : une mélancolique *Ar kooten ngenndimen* (« retour au pays natal ») et une panafricaniste *Nelson Mandela*.

À la fin des années 1990, le groupe revient en Mauritanie et rentre dans le circuit de la musique « traditionnelle » sénégalaise, dont Baaba Maal – l'auteur *fuutanke* de l'album « Nomad Soul » - constitue le principal représentant. En 1998, le groupe acquiert un manager et auteur de texte, Jibril Ngawa Bâ. Jibril est le deuxième intellectuel *pulaajo* formé à l'université de Bagdad et proche de l'élite azhariste. Diplômé en langue anglaise, il a laissé son travail de journaliste dans la presse indépendante pour diriger les *Diddal Jaalal*. Avec la direction de Jibril, le groupe assume une physionomie bien définie, participant aux activités culturelles nouakchottoises et rentrant même dans le circuit international de la *world music*, grâce à une utilisation habile du langage globalisé de la « musique ethnique ». La présentation que Jibril fait du groupe au Centre Culturel Français (CCF) de Nouakchott⁴⁸⁴ est très révélatrice :

« [Le groupe est formé] par de jeunes peuls nomades révoltés contre les entraves sociales, sans aucun lien avec la lignée des Wambaabes et des Awloubés (griots), le groupe Diddal Jaalal a osé choisir la musique comme profession contrairement aux traditions. Les musiciens sont originaires de petits villages du sud est de la Mauritanie dans l'Assaba (Kankossa) et le Guidimakha (Ould yengé), leur répertoire chanté dans toutes les langues nationales unit le peuple mauritanien prouvant que la diversité culturelle de la Mauritanie est une richesse plurielle. Dès ses débuts, le Diddal Jaalal choisit "la musique au service du développement" comme devise et impose un nouveau langage artistique sur la scène musicale mauritanienne. Le groupe s'est distingué à travers la musique comme sensibilisateur sur les thèmes humanitaire, sanitaire et environnemental et véritable carrefour entre tradition et modernité. Diddal Jaalal défend un style "afro-nomade" grâce à des sonorités puisées dans les vastes espaces entre

⁴⁸³ Il s'agit de « Abdoulaye Amadou Sow, dit Yéro, issu d'une famille des peulhs Wodaabe détentrice des Bawdi (Tam-Tam) et d'un Fulaabe, violoniste depuis son enfance. Ba Demba Fakourou commence à chanter et à composer les premiers chants ». Source : <http://www.zproduction.org/modules.php?name=News&file=print&sid=286>. Abdoulaye Amadou Sow se serait mis à la guitare électrique « après avoir vu un film indien, intitulé *Disco Dancer*, qui relate l'expérience d'un jeune guitariste indien passionné par la musique américaine (POURROUQUET, 2006, p.15).

⁴⁸⁴ www.ccf.mr/pages/Octo_05/concert.htm .

l'océan Atlantique et la mer Rouge, et communes à beaucoup de peuples de cultures nomades : les peuls, les maures, les touaregs, les éthiopiens, les érythréens et les soudanais » (www.ccf.mr).

Cette présentation montre la jonction opérée entre les discours traditionnaliste et moderniste. D'une part, le groupe s'est fait le chantre du « métissage culturel » africain, puisant dans l'imaginaire de différents peuples et chantant dans les différentes langues parlées en Mauritanie. De l'autre, les *Jaalal* reproduisent le discours sur la représentation d'une authenticité culturelle. Dans cette association apparemment paradoxale, le groupe vient à l'encontre des demandes sociales et politiques de l'expression des cultures à la fois plurielles et authentiques. Le Ministère de la culture mauritanien, par exemple, a sollicité plusieurs fois l'intervention des *Jaalal* dans les manifestations sur la diversité culturelle du pays, en faisant appel à leur *authenticité*, malgré la « modernité » d'une formation musicale projetée plus sur la scène globale de la production culturelle que sur la reproduction d'une tradition locale. Ils ont également participé au *Festival des musiques nomades*, dont la Mauritanie a été élue comme pays hôte pour son identité « par essence » nomade. Les *Jaalal* ont participé aux sections musicales non amplifiées des « groupes traditionnels » sous une énorme tente maure au CCF, observés par touristes et ethnomusicologues à la recherche de « l'authentique »⁴⁸⁵, pendant que leur compatriote Daby Touré⁴⁸⁶, venu tout droit de Paris, de parents *fuutankooŋe* sédentaires, faisait son premier concert de *world music* dans son pays natal en tant que représentant de la musique « nomade ».

En octobre 2006, alors que je me trouvais dans les villages de l'intérieur du pays pour comprendre la société *Fulaabe*, les *Diddal Jaalal* étaient inversement à Paris, invités par la Fondation Royaumont. À cette occasion, Jibril a même participé au séminaire « Musique, transculturalité et anthropologie », organisé par la Fondation en collaboration avec l'EHESS, sous la direction de Jean-Loup Amselle⁴⁸⁷. Lors de la performance musicale, le directeur de la Fondation a demandé aux *Jaalal* de ne pas jouer de la guitare électrique et d'utiliser seulement la langue *pulaar*, comme l'explique Julien Raout, pour afficher une certaine authenticité culturelle peule (POURROUQUET, 2006). Mais en même temps, on leur a demandé d'éviter de porter

⁴⁸⁵ Voir http://diddal_jaalal.mondomix.com/fr/video1903.htm .

⁴⁸⁶ Voir <http://realwordlrecord.com/dabytoure> .

⁴⁸⁷ Pour des images, voir les sites internet suivant : http://diddal_jaalal.mondomix.com/fr/video3303.htm et http://diddal_jaalal.mondomix.com/fr/video3304.htm .

les chapeaux traditionnels peuls, pour ne pas tomber dans les stéréotypes. L'analyse que J. Raout fait de cet événement semble aller dans le même sens que notre propos sur l'association des discours entre *métissage* et *authenticité* culturelle :

« [Le projet de la Fondation Royaumont] illustre bien deux idées récurrentes dans le discours des musiciens et des opérateurs culturels aujourd'hui, deux idées qui peuvent être associées, et en l'occurrence qui le sont : d'une part, la musique fait le lien entre les hommes et les cultures (elle est un instrument de dialogue entre les cultures), et d'autre part, la musique est le symbole de la diversité culturelle, un outil de lutte contre l'homogénéisation culturelle. C'est avec ces deux forces (métissage et authenticité des formes musicales) que les musiciens vont devoir composer. Si la notion de transculturalité permet en principe de dépasser le paradigme culturaliste, s'il l'on considère que le branchement est la dynamique et non l'exception, elle peut au contraire renforcer le culturalisme si l'on considère que la transculturalité consiste à prendre deux cultures au préalable identifiées que l'on va mélanger [...]. En d'autres termes, une opération de transculturalité peut finalement culturaliser les musiciens et donc produire l'effet inverse que celui qui est recherché » (POURROUQUET, 2006, p.17).

Marges du Monde

Dans les pages qui précèdent nous avons essayé d'esquisser les trajectoires « globalisées » de certains *Fulaabe*. Depuis les premiers départs vers l'Orient pour le pèlerinage à La Mecque, puis pour les études dans les grandes universités arabes des années 1950, certains *Fulaabe* ont pu élargir leurs horizons identitaires et culturels. Cette dynamique n'a fait que s'amplifier au fil des années, aidée par l'accroissement de la mobilité internationale. Finalement, la phase de globalisation la plus récente, à partir des années 1990, semble avoir affecté un plus grand nombre de *Fulaabe*, à cause de la diffusion de nouvelles technologies de communication. Cette intrusion du global en Mauritanie s'est associée au mouvement de rapprochement général des communautés *fulaabe* aux centres urbains, où elles ont plus facilement accès aux flux globaux d'information et où elles font l'expérience d'une société plus profondément liée à la globalisation.

Pourtant, les trajectoires de certains individus « globalisés » ne rendent pas compte de la grande diversité de situations expérimentées à l'intérieur de la communauté *fulaabe* dans son ensemble. En effet, la plupart de ses membres vivent la globalisation d'une façon très marginale. Malgré les expériences « diasporiques » de certains intellectuels, la marginalité *fulaabe* s'exprime, dans un contexte mauritanien plus large, par un accès subordonné aux moyens modernes de communication, à l'information et aux voyages. La globalisation participe à l'approfondissement de la fracture sociale et politique de la Mauritanie entre le centre et ses marges, l'élite et le(s) reste(s), dont la majorité des *Fulaabe* fait partie. L'accès aux flux constitue une autre discriminante sociale, un autre signe ou facteur de marginalité. Pour les *Fulaabe*, la globalisation, bien que « domestiquée » (GESCHIERE et ROWLANDS, 1996), se concrétise presque exclusivement par une réception passive de ses *produits* - on *regarde* la télé satellitaire, on *trouve* des produits « made in China » - surtout au village « remotely global » (PIOT, 1999), à l'exception peut-être de l'accès aux cyber-cafés de la capitale, où l'on peut éventuellement *choisir* de façon active l'information et *participer* aux débats délocalisés⁴⁸⁸. L'élite mauritanienne au contraire participe directement aux flux globaux : elle place son capital dans des banques étrangères ; elle commerce avec l'Europe et la Chine ; elle fait des affaires à Dubaï ; et elle peut facilement obtenir des visas pour l'Occident sans passer par la sélection des ambassades.

Le « branchement » des sociétés mauritaniennes à la globalisation, nous l'avons vu, est intimement lié à l'élaboration d'un discours identitaire articulé autour des notions, parfois contradictoires, de métissage et authenticité culturelle. Paraphrasant ce qui est devenu presque un lieu commun de la réflexion sur la globalisation, nous pouvons dire qu'en Mauritanie aussi la création d'une société globale a entraîné un repli sur le local, en particulier sur l'idée d'une identité conçue comme autochtone et authenticité (CLIFFORD, 1997; AMSELLE, 2001; FERGUSON, 2006). Cependant, la globalisation étant un processus sélectif et partiel, elle n'a pas eu le même effet de réflexivité identitaire sur tous les *Fulaabe*. Bien au contraire, la réflexion sur l'identité dans les termes de l'authenticité culturelle est plutôt l'apanage de l'élite restreinte de cette communauté qui a pu faire l'expérience du global.

⁴⁸⁸ Voir par exemple www.cridem.org ; <http://fr.groups.yahoo.com/group/flamnet> ; <http://fr.groups.com/group/ForumDiaspora> ; <http://x-ould-y.bolgsport.com> .

Entre les extrêmes d'une élite « branchée » au monde et une masse de *Fulaabe* essentiellement rurale, il existe une catégorie intermédiaire : celle que constitue le petit groupe de jeunes intellectuels urbanisés. Ceux-ci, de fait, sont connectés aux flux de la globalisation, sans y participer activement, et instruits dans les écoles mauritaniennes, sans qu'ils aient pour autant eu accès à l'administration. C'est ce petit groupe qui, dans son envie de réussite sociale et d'incorporation à l'État, a recueilli les discours de l'autochtonie, pouvant faire concrètement le lien entre les discours globalisés de l'identité et les nécessités politiques locales.

CHAPITRE 11

RELATIONS AMBIGUËS : REJET OU ATTRACTION de L'ÉTAT

11.1 La critique politique : représentations du pouvoir et distinction sociale

Radicaux involontaires

Il semble nécessaire ici de revenir sur la définition de l'Etat. Bon nombre d'analystes ont critiqué la propension intellectuelle de certains anthropologues et autres chercheurs en sciences sociales à utiliser une image stéréotypée et généralisée de l'État comme incarnation historique la plus aboutie du « Pouvoir » transcendant, hégémonique et immanent (ROE, 1993). Les perspectives « radicales » (SCOTT et KERKVLiet, 1986; SCOTT, 1993; WOLF, 1999) - d'origine gramscienne, althusserienne ou foucaultienne - sont alors critiquées pour leur réduction de la « complexité » des choses à une simple logique dialectique entre discours dominant et discours subalterne ou entre le Pouvoir et des formes « micro-physiques » de résistance (MBEMBE, 2000).

En effet, une posture intellectuelle qui opposerait inévitablement les *Fulaabe* à un État hégémonique et indifférencié risque de reproduire les vieilles projections intellectuelles de l'« anarchie indigène » qui ont hanté certaines analyses « radicales » d'anthropologie politique, dont les ouvrages de Pierre Clastres constitueraient l'exemple le plus éclatant (CLASTRES, 1974). Une telle perspective qui poserait la société *fulaabe* « contre l'État » serait de plus appuyée par une lecture « traditionaliste » de la marginalité historique de ces communautés, reconnaissant dans la marginalité contemporaine le produit du « refus de l'État » qui avait été propre aux communautés nomades de frontière.

La relation des *Fulaabe* avec l'État s'exprime aujourd'hui dans une forme différente de marginalité, qui ne peut plus être interprétée à travers le vieux prisme de « groupe frontière ». La marginalité contemporaine porte en son sein des caractères profondément modernes, liés historiquement à la qualité – dramatique – du croisement définitif des trajectoires *fulaabe* et de l'État mauritanien. En acceptant le conseil d'E. Wolf de ne pas s'arrêter à l'analyse des références culturelles – nous ajoutons des « discours » -, mais de « faire le pas ultérieur de comprendre les conséquences de l'exercice du pouvoir » (WOLF, 1990, p.594), nous pouvons comprendre que l'État est en réalité perçu en tant qu'entité indifférenciée et, pourquoi pas, hégémonique par les *Fulaabe* mêmes.

Pour certains, et en particulier pour les plus âgés restés en brousse, l'État contemporain s'apparente encore au *Laamu* d'antan, le « pouvoir central » indifférencié, extérieur et incarné dans les spectres de la brousse. Mais pour la nouvelle génération urbanisée et scolarisée, l'État se présente dans toute sa complexité : on reconnaît les différents organismes, la pluralité des administrations, le nombre et les niveaux des institutions centrales ou décentralisées, et même une certaine différence entre responsabilité institutionnelle et responsabilité individuelle. Pourtant, cette pluralité reconnue à l'État n'empêche pas les jeunes *Fulaabe* d'y voir une entité indifférenciée. De fait, ces jeunes scolarisés pensent que c'est l'État dans son ensemble qui leur refuse l'accès à toutes ses ramifications. Les *Fulaabe* participent ainsi d'une généralisation autour de l'image du pouvoir mauritanien, y voyant, plutôt que la pluralité, la mixtion des intérêts publics et privés des gouvernants, ainsi que des objectifs communs partagés par certains groupements sociaux déjà favorisés par la machine étatique.

Cette généralisation a été déterminée par la qualité de la rencontre des *Fulaabe* avec l'État. Depuis la sédentarisation obligée et le rapprochement aux villes et donc à l'administration, ces communautés d'origine rurale ont personnellement vécu à la fois la disparition de leur espace de frontière et la marginalisation au sein d'un nouveau contexte. Tout semblait les exclure, tout en les attirant. La nouvelle marginalisation a déterminé une généralisation de tout ce qui représente leur nouveau contexte de vie. En ce sens, on peut comprendre pourquoi, du moins parmi les jeunes qui ont une certaine conscience politique, certaines représentations du pouvoir semblent reproduire les visions hautement politisées de l'opposition négro-mauritanienne organisée, à savoir la

critique d'un « système beydan » : leur contexte de marginalisation serait de fait déterminé par un ensemble de groupes (les persécuteurs des « événements », les différents représentants des institutions, l'élite politique, les « Maures » en général) qui partagent de façon évidente les mêmes objectifs.

Cette critique de l'État s'accompagne de l'aspiration à être intégrés à ce système, dans une contradiction, parfois subtile parfois déchirante, entre rejet et attraction. Les jeunes *Fulaabe* urbanisés ont pris conscience du pouvoir recelé par cette structure institutionnelle douée d'existence propre qui est l'État. Ils ont ainsi élaboré des aspirations émulative de ceux qui profitent déjà de leur intégration aux mailles de la machine étatique : gouvernants, élite politico-commerciale, administrateurs, bureaucrates, militaires. En définitive, ils envient tous ceux qui sont capables de profiter de leur position à l'intérieur de l'État pour un intérêt patrimonial, tout en continuant à les critiquer.

Dans les propos à travers lesquels elle s'exprime, cette critique montre une donne tout à fait nouvelle par rapport à la vieille marginalité *fulaabe* : les jeunes conçoivent un idéal positif de l'État qui contraste avec ses manifestations concrètes. Sur la base de cette légitimité utopique de l'État – et aujourd'hui de la « démocratie » - ils jugent maintenant le système politique, l'action des gouvernants et le partage du pouvoir et des richesses. Cela signifie que la critique constitue déjà le premier pas pour une prise de conscience, voire une mobilisation politique.

Un État sorcier

Suite aux années traumatisantes des événements et en coïncidence avec la marginalisation sociale expérimentée à Nouakchott, les représentations du pouvoir politique que les *Fulaabe* élaborent semblent restées ancrées à une image ancienne d'opposition. D'ailleurs, le même pouvoir politique, en 1989, s'était explicitement déclaré « ennemi », persécutant en uniforme des communautés dépolitisées, étrangères aux raisons « historiques » du conflit. Les centralisations politiques avaient toujours constitué une entité étrangère, dans une logique de « frontière » qui posait les *Fulaabe* aux marges des pouvoirs politiques de l'épée, du papier et de l'étrier.

L'État (*laamu*) a toujours fait partie des entités méconnues et dangereuses du *ladde*,

de la brousse, à traiter avec des pouvoirs « sorciers ». Comme nous l'avons remarqué dans la première partie, la « sorcellerie » a toujours constitué un ensemble de visions du monde et de pratiques qui interagissent avec le domaine du magique et de l'inconnu et qui en contrôlent les forces occultes comme celles de l'État. Jusqu'aux années 1970 au moins, certaines techniques sorcières étaient utilisées afin d'exclure la présence de l'État de la vie du village :

« on avait recours aux pouvoirs du *silatiigi* pour empêcher au *laamu* de rentrer dans le village. On avait peur des impôts, on ne savait pas pourquoi il fallait les payer »
(vieux du village, zone de Lahraj, avril 2006).

Dans certains cas, le langage de la « sorcellerie » est encore utilisé aujourd'hui pour exprimer la relation avec l'État. Dans l'imaginaire *fulaabe*, l'État renferme des pouvoirs hors du contrôle de l'individu ou des forces du village : parfois alors, les hommes du pouvoir sont représentés métaphoriquement en tant que *Sukuñaabe*, les esprits maudits qui se nourrissent de l'âme des enfants ou qui en emmènent l'ombre dans la brousse. Cette métaphore semblerait ainsi s'insérer dans la continuité d'un État encore perçu dans sa nature d'entité extérieure, faisant partie du *ladde* opposé au monde domestique. Pourtant, derrière cette continuité se cache une reformulation du langage de la sorcellerie, liée aux transformations inédites des relations de ces communautés avec le pouvoir politique centralisé.

Dans son étude sur le Cameroun, P. Geschiere (1995) a démontré que la sorcellerie peut être liée de façon « moderne » aux évolutions politiques de l'État (GESCHIERE, 1995; GESCHIERE et NYAMNJOH, 1998). La sorcellerie peut effectivement opérer comme une médiation symbolique entre une communauté locale - surtout rurale, mais aussi urbaine – et une entité politique urbaine et centralisée, perçue comme extérieure, dangereuse et incontrôlable. Pour les *Fulaabe*, la sorcellerie a toujours couvert le rôle de « médiation » entre ce qui est extérieur et ce qui est intérieur à la société, comme un processus de régulation qui fonctionne à travers l'identification du mal intérieur à extirper et le danger extérieur à éviter. Dans le contexte « broussard », la médiation sorcière servait à la conservation d'une séparation claire et une opposition entre l'intérieur et l'extérieur. Aujourd'hui par contre, cette séparation a perdu toute

signification, puisque le *ladde*, nous l'avons vu, a désormais changé de sens : les sécheresses, la sédentarisation, l'urbanisation et la présence incontournable de l'État ont éliminé toute séparation entre le domaine « domestique » et le domaine « sauvage ».

La sorcellerie employée aujourd'hui dans le langage qui exprime le politique constitue encore une médiation avec une entité politique perçue comme dangereuse et incontrôlable, mais non plus extérieure. L'État est désormais rentré dans le quotidien des *Fulaabe*, surtout en ville. La métaphore des *Sukuñaabe* pour identifier les détenteurs du pouvoir change alors partiellement de signification par rapport aux *gris-gris* que l'on faisait pour « laisser l'État en dehors du village ». Si d'une part, ces images suggèrent encore un sentiment d'impuissance de ces communautés envers l'État, de l'autre, elles recèlent une esquisse de critique politique. D'ailleurs, le langage de la sorcellerie se fait plus métaphorique que substantiel et les mimiques rieuses de nos interlocuteurs à l'évocation du terme « *Sukuñaabe* » apparaissent comme un signe d'ironie, celle-ci étant un signe de critique, un « propos caché » (*hidden transcript*) au pouvoir (SCOTT, 1990). De fait, si, pendant les « événements », l'État était effectivement apparu comme un sorcier qui se nourrit directement des *Fulaabe*, aujourd'hui les politiciens sont considérés comme des « mangeurs d'âmes » puisqu'ils se nourrissent, selon nos interlocuteurs, des ressources de l'État.

Un *pulaajo* d'une trentaine d'années, qui a obtenu une maîtrise à l'université de Nouakchott, m'a demandé un jour de lui donner des cours de sciences politiques, sachant que mes études universitaires portaient sur des questions politiques :

« Je veux fonder mon parti à moi, parce que je ne me reconnais en personne. J'ai trente et un an, mais je n'ai jamais voté. Tu veux savoir pourquoi, mon cher *anthropolitologue* [ainsi m'appelait-il] ? Est-ce que c'est intéressant de regarder un match de la Ligue des Champions si tu connais déjà le résultat ? Pourquoi voter si tu connais déjà le résultat des élections ? Les politiciens sont des *sukuñaabe* : ils disent quelque chose pour avoir les gens de leur côté, mais après ils font des choses pour leurs intérêts » (*Mamadou, Nouakchott, février 2006*).

Ce récit montre un refus à la participation politique, cependant cette abstention n'est plus le signe du désintérêt, mais plutôt une manifestation concrète d'une critique politique.

Ethnicisation

La critique de l'État est indissociable des représentations que les *Fulaabe* ont élaborées à propos de l'élite politique et économique et de la société mauritanienne en général. Pour eux, il existe une association intime entre l'État et l'élite qui en détient le pouvoir. La marginalisation subie au nom de l'identité avec les « événements » et, depuis lors, la sensation constante d'être discriminé par l'administration à cause de l'appartenance ont fait que cette association intime entre État et élite est souvent interprétée en termes ethniques. Cette correspondance entre État et groupe ethnique – dans notre cas les « Maures » - peut être étudiée selon deux perspectives qui se révèlent intimement imbriquées. D'une part, on peut analyser d'un point de vue « d'en haut » le système d'acquisition du pouvoir et de domination de la part de ceux qui revendiquent ou qui sont socialement reconnus comme faisant partie d'une certaine ethnie (MARCHESIN, 1992; JOURDE, 2002, 2004), décrivant en termes « ethniques » l'occupation des postes de direction et d'administration. D'autre part, en se situant dans une perspective « d'en bas » - dans notre cas dans une perspective *fulaabe* -, on peut retracer les imaginaires d'État des populations écartées du pouvoir étatique. Dans cette sphère de représentations, l'État tend à être identifié avec le groupe ethnique que l'on reconnaît comme hégémonique. Cela implique et explique un sentiment d'extranéité *fulaabe* envers l'État mauritanien⁴⁸⁹. De fait, le sens de représentativité qui pourrait attribuer une certaine légitimité à l'entité étatique fait défaut : l'imaginaire d'un État ethnicisé hostile ne permet pas la formulation d'une légitimité ni politique ni morale de l'État. Il faut alors enquêter sur les modes culturels et politiques à travers lesquels l'État, bien que dépourvu de légitimité représentative, puisse être « accepté » par les *fulaabe* : la construction par l'élite politico-sociale d'un « code moral de la réussite » partagé qui détermine des communes aspirations d'intégration aux mailles de l'État ; la relation clientéliste que l'État, dans sa forme néo-patrimoniale (MÉDARD, 1991), peut entretenir avec ces sujets.

Toute généralisation sur une coïncidence entre identité et pouvoir risque de tomber dans le même piège de l'ethnisme qu'elle prétend critiquer. L'opposition négro-mauritanienne, en particulier les FLAM, ont toujours décrit le « système

⁴⁸⁹ Le sentiment d'extranéité à l'État ne doit pas être confondu avec le manque d'un éventuel sentiment de « mauritanité », lequel d'ailleurs se manifeste en milieu *fulaabe*. Cela dénote, dans la sphère des représentations, une césure nette entre l'État-appareil et la société qu'il serait censé représenter.

beydan » comme une réédition, à d'autres latitudes, de l'*apartheid* sud-africain, devenu désormais un référent stéréotypé de la critique des discriminations dans un horizon de politique globale. Par exemple, Saïdou Kane, ancien vice-président des FLAM et anthropologue sorti des bancs de l'EHESS, a décrit le système mauritanien comme une « *ethno-classe* qui essaye de se faire *ethno-nation* »⁴⁹⁰. Pourtant, la discrimination et l'accaparement « ethnique » des ressources en Mauritanie n'ont rien du projet scientifique de ségrégation sud-africain. La détention majoritaire du pouvoir politique et économique par une certaine population s'explique plutôt par le processus de construction de cette élite moderne : ce sont les élites tribales, guerrières ou maraboutiques, auxquelles les Français avaient laissé le pouvoir, qui ont continué à évoluer dans une société fracturée entre le centre et ses marges, tout en essayant de garder leur contrôle élitiste.

L'élitisme de ce système explique aussi que la grande majorité des « Maures », critiquée pour avoir monopolisé le pouvoir, vit dans des conditions de marginalité équivalente et parfois supérieure à d'autres populations mauritaniennes, soit dans des campements ruraux affectés par les crises alimentaires, soit dans les périphéries urbaines. D'autre part, l'élite politique et économique est également composée de « Négro-mauritaniens » - dans la plupart des cas eux aussi issus de l'élite « traditionnelle ». Aux yeux des flam et de leurs catégories du « système beydan », cette élite négro-mauritanienne ne peut être considérée que comme des « traîtres ».

Le rapprochement qui s'opère dans les imaginaires entre identité ethnique maure et pouvoir politique est également favorisé par les discours de l'élite qui visent l'affirmation de l'identité arabe du pays et par les pratiques politiques qui font souvent des Maures ses groupes privilégiés par rapport aux autres :

- L'idée d'une forte corrélation entre élite dirigeante et appartenance maure est fortement plausible. La présence de « Négro-mauritaniens » au sein de l'élite qui devrait nier cette corrélation est en réalité la conséquence d'une stratégie politique de cooptation pour atténuer les contrastes « identitaires » entre élites plutôt que le produit de l'égalité des chances (JOURDE, 2001, 2002).

⁴⁹⁰ Saïdou Kane, Nouakchott, février 2006, de retour en Mauritanie après 20 ans d'exil.

- La marginalisation de larges couches de groupes *bidân* n’empêche pas que ces derniers soient mobilisés par l’élite pour un appui électoral à travers le discours « traditionaliste » de la solidarité « tribale », mais plus concrètement par des logiques clientélistes. L’élite politique profite de la marginalité de ces *Bidân* pour négocier un appui politique en échange d’un soutien économique provisoire. Ces pratiques déterminent une compétition entre « marginaux » : les non-Maures ont l’impression que les *Bidân*, bien qu’également « marginaux », sont toujours favorisés parce qu’ils profitent d’un plus grand capital clientéliste et d’intenses relations avec le pouvoir.
- Finalement, la mémoire des « événements » de 1989 et de l’application explicite d’un projet de construction d’une *ethno-nation* est toujours vivante. Le gouvernement a longtemps réitéré son refus de résoudre la question des réfugiés, du moins jusqu’en 2007, et par la réédition de discours politiques ou autres sur la « bidanité » ou l’« arabité » du pays.

Les recensements et les documents administratifs sur la nationalité constituent l’un des phénomènes les plus significatifs pour la compréhension des stratégies et des discours des autorités dans un État « moderne » (KERTZER et AREL, 2002). Depuis les années 1970, l’État a toujours refusé de publier des statistiques sur l’appartenance ethnique, afin d’éviter que ces données ne révèlent des majorités ethniques « imprévues » et ne soient manipulées à des fins politiques. Autre cas exemplaire, lors des « événements », les exactions des autorités étaient accompagnées d’une destruction des pièces d’identité ou de la demande d’extraits d’acte de naissance pour prouver ensuite la non-mauritanité des sujets. Après les « événements », une pareille instrumentalisation politique de la « raison anthropologique » de l’État a continué à être utilisée, même si elle se situe à un degré de violence inférieur :

« L’effort, plus ou moins planifié, d’exclusion de la communauté nationale de ces groupes (les Négro-Mauritaniens), passe, entre autres, par une destruction de leur état civil » (Ould CHEIKH, 1999).

Pour preuve, en 1998, lors d’un nouveau recensement pour l’état civil, nombre de jeunes *Fulaabe* se sont vus attribuer sur leur première carte d’identité la particule *ould* ou *mint*, qui identifie traditionnellement la filiation dans les généalogies *bidân*. De

façon presque exclusive, cette pratique était destinée aux *Fulaabe* et à quelques autres groupes de Peuls nomades du Gorgol (SALL, 1999), qui vivaient dans des régions contrôlées par des administrateurs encore rattachés aux mouvances nasséristes et baathistes :

« Profitant de l'analphabétisme des pasteurs, [les administrations locales] obligent leurs administrés à adopter le système de filiation bidan pour établir leurs pièces d'identité : par exemple, Mohamed Wul (Ould) Yero au lieu de Mammadu Yéro Soh. « Soh », le patronymique, disparaît ainsi de l'état civil de l'intéressé » (SALL, 1999, p. 95).

Des pratiques de ce type ont eu pour effet de renvoyer les *Fulaabe* à une forme d'extranéité « identitaire » par rapport à l'État et à l'identification de celui-ci avec un groupe ethnique spécifique. Au village, j'ai sollicité l'un des plus vieux *Fulaabe* de la région du Karakoro pour connaître son opinion sur les changements intervenus avec l'indépendance de la Mauritanie, ce sur quoi il a répondu :

« Entre le temps des *Tubakooɓe* [Français] et des *Safaalɓe* [Maures], il n'y a pas de différence. On paye toujours les impôts. Mais avec les *Tubakooɓe* c'était quand même mieux, parce qu'au moins ils payent encore la pension de guerre [des Tirailleurs] » (*Vieux du village, Lahraj, mars 2006*)⁴⁹¹.

Dans ce récit, la distance est marquée entre la communauté locale, telle que notre interlocuteur âgé la voit, et toute forme d'État qui semble intervenir juste pour exproprier le village de quelques richesses. Mais ce qui semble tout aussi intéressant est l'ethnisation et donc la personnalisation opérée pour nommer l'État. Notre interlocuteur connaît parfaitement les communautés *safaalɓe* de la région, avec lesquelles il partage sa vie depuis près de quarante ans, sachant pertinemment que le chef du campement voisin n'est pas la même personne que le Président. Pourtant, l'expérience de la politique moderne de l'État, avec ses soutiens sélectifs aux communautés locales, fait que celui-ci demeure un acteur « de l'autre côté », avec ceux de l'autre groupe.

⁴⁹¹ Déjà cité dans la Deuxième Partie.

Cette forme d'ethnisation du pouvoir a eu des conséquences encore plus profondes en ville sur les relations entre les groupes. Après 1989, les *Fulaabe* à Nouakchott se sont installés dans le quartier du 6^{ème}, où la plupart de la population est considérée comme « négro-mauritanienne »⁴⁹². Dans une perspective « culturaliste » à la mode dans le milieu intellectuel du centre-ville nouakchottois, les Négro-mauritaniens habiteraient les quartiers du 5^{ème} et 6^{ème} arrondissements parce qu'ils y retrouveraient un mode de vie sédentaire connu (densité, eau, concessions), alors que les autres quartiers périphériques envahis par l'avancée des dunes ne leur conviendraient pas (cf. PHOTOS 5 et 6). Cependant, sans vouloir nier l'influence des pratiques de vie sur les choix résidentiels, la lecture culturaliste de la séparation urbaine nouakchottoise est niée par quelques évidences : des Maures habitaient avant 1989 dans les quartiers denses du 5^{ème} et 6^{ème}, tout comme des Négro-mauritaniens habitaient les quartiers à proximité des dunes. C'est seulement avec les « événements » que la méfiance ethnisée réciproque a produit une séparation remarquable des espaces urbains (CHOPLIN, 2006, p. 220). Les *Fulaabe* admettent d'avoir choisi le 6^{ème} après les « événements » pour chercher un lieu considéré comme plus sûr : « nous nous y sentions plus en sécurité ». Ce choix résidentiel, nous confirment-ils, n'est pas déterminé par un *habitus* sédentaire qui d'ailleurs ne leur appartient pas, ni par une envie de densité. Dans le 6^{ème}, tout est critiqué par les *Fulaabe* qui n'y voient que l'insalubrité, la confusion et la promiscuité – conditions encore une fois opposées à la vie de brousse idéalisée (cf. PHOTO 5). Ils admettent en effet préférer d'autres quartiers, plus éloignés du centre-ville « où c'est déjà la brousse », à la densité moindre, avec un air meilleur et plus d'espace (cf. PHOTO 6). D'ailleurs, à partir des années 2000, lorsque les peurs d'une réédition des « événements » se sont partiellement dissoutes, les *Fulaabe* ont commencé à s'installer dans d'autres quartiers (Arafat, Ryiad) y trouvant pour seul inconvénient une distance supérieure du centre ville et la pénurie de services (eau et électricité) par rapport au 6^{ème}.

Cette forme de séparation urbaine sur base « ethnique », choisie après 1989, contraste avec la vie au village où, rappelons-le, les *Fulaabe* revendiquent une grande proximité dans le mode de vie avec les *Safaalbe*, avec lesquels ils entretiennent des relations multiples et pacifiques. L'urbanisation, et la proximité du pouvoir qui en

⁴⁹² Le quartier 6^{ème}, avec le 5^{ème}, se situent à proximité du centre ville et constituent l'une des premières expansions urbaines déterminées par la planification urbaine dans les années 1970, d'où une haute densité et le quadrillage géométrique des axes.

découle, ont ainsi eu un impact significatif sur les relations entre les groupes. Le communautarisme observé dans l'espace urbain est de fait lié à l'ethnisation de l'ensemble des relations entre les groupes.

Dans ce cas aussi, les discours et les pratiques de l'identité des *Fulaabe* peuvent apparaître comme contradictoires. D'une part, les jeunes participent à une forme de « beydanisation » des conduites publiques sous l'impulsion d'une élite urbaine qui pose l'apparence, la théâtralisation de soi et l'ostentation des richesses comme un indicateur incontournable de réussite et distinction sociale. L'argent a pris une place prépondérante dans la construction du soi de tous les Mauritaniens en milieu urbain, processus duquel les jeunes *Fulaabe* ont du mal à se dissocier. En ce sens, l'argent apparaissant comme un signe fondamental de respectabilité, les jeunes *Fulaabe* s'intéressent à l'achat de boubous de bonne qualité, mais surtout de boubous « maures », comme s'il s'agissait là du vêtement marqueur de la participation aux enjeux vertueux de la ville⁴⁹³. D'autre part, les jeunes *Fulaabe* admettent également ne pas aimer porter le boubou « maure », puisqu'ils craignent d'être confondus avec les *Harâtîn*, « à cause de notre peau ». Nos interlocuteurs veulent ainsi toujours marquer une distinction par rapport aux Maures, tout en voulant les « imiter » dans une forme de *mimesis* (TAUSSIG, 1993). Un *pulaajo* sorti de l'université a même fait référence à l'histoire du boubou maure comme étant « à l'origine *haalpulaar'en* », répétant la théorie qui voudrait que les « Maures aient volé ce boubou aux gens de l'empire du Tekkur » du XIIIe siècle. Cette référence à une primauté culturelle *haalpulaar'en*, que les *Fulaabe* partageraient, n'est pas anodine en milieu urbain. Tout en revendiquant une autonomie historique et culturelle envers les *Fuutankooɓe* - ayant partagé de façon très marginale l'histoire du Fuuta Tooro -, les jeunes *Fulaabe* urbanisés ne manquent pas de se considérer comme des « Négro-mauritaniens » lorsqu'ils rentrent dans une discussion politique sur la discrimination et le racisme du pouvoir.

Lorsque les jeunes *Fulaabe* doivent afficher *positivement* une identité, ils revendiquent une autonomie et une pureté culturelle (langue, conduite, tradition pastorale) devant toutes les autres populations, et particulièrement celles qui partagent

⁴⁹³ Cette « beydanisation » des vêtements est un processus en cours au sein même de l'élite politique « négro-mauritanienne ». Le sociologue Amadou Sall n'y voit pas une forme d'« acculturation », puisque l'habillement « maure » serait propre exclusivement aux sorties publiques, alors que dans la vie privée les « Négro-mauritaniens » retourneraient à *leurs* coutumes et costumes. Cette distinction entre représentations publiques et privées du soi montre à quel point l'élite est perçue comme ethniquement caractérisée. A. Sall, communication personnelle, Nouakchott, septembre 2005.

des imaginaires du soi peuls. Pour cela, les *Haalpulaar'en* sont souvent dénigrés pour leurs revendications velléitaires de la *fulanéité*. À l'inverse, lorsqu'ils sont confrontés aux questions politiques nationales, ils se définissent *négativement*, revêtant une identité par défaut, celle de *Haalpulaar'en*, et allant jusqu'à participer parfois à la production des dichotomies ethniques (Blancs/Noirs) pour expliquer les différences mauritaniennes.

Moralisation et Distinction « mauritaniennes »

La question ethnique et la critique de l'élite politique se recoupent avec les discours sur la moralisation de la société mauritanienne. L'élite politique en particulier est souvent critiquée pour ses conduites que certains *Fulaabe* qualifient d'« immorales ». Dans ce contexte, la « moralité islamique » devient le principal paramètre de critique des actes de l'élite nouakchottoise. Cela s'exprime en premier lieu par une critique morale proprement politique, qui vise à contester l'incapacité des gouvernants dans l'administration des affaires publiques. Le contraste entre les villas du centre ville, les voitures et les visas faciles pour l'Europe d'une part et la pauvreté vécue dans les périphéries de l'autre est souvent interprété comme le produit des actes immoraux des gouvernants.

Non sans une certaine ironie, certains *Fulaabe* se plaisent à désigner l'élite politique et économique de la capitale par l'expression « *mawni kinaare* », que mes interlocuteurs traduisent en français par une terminologie très révélatrice : « les gonflés », dans le sens de prétentieux et pleins de morgue, ou par « ceux qui se croient au-dessus de tout le monde »⁴⁹⁴. On m'a expliqué que ces individus sont « ceux qui se sont mis dans leur tête qu'ils sont meilleurs que les autres parce qu'ils sont au pouvoir ». De fait, la critique des conduites publiques des élites vire brusquement vers l'accusation de pratiques et actes immoraux dans leur vie privée. En premier lieu, les gouvernants sont contestés pour leur appropriation illégale et immorale des biens publics à travers la corruption et donc leurs réseaux sociaux personnels et familiaux. Mais plus souvent encore, la critique atteint le domaine même de l'intimité personnelle. En particulier, les pratiques sexuelles de l'élite sont profondément critiquées pour leur

⁴⁹⁴ *Mawni kinaare* signifie littéralement « ceux qui se glorifient (célèbrent, élargissent) eux-mêmes ».

promiscuité présumée, mais surtout pour le contraste entre les pratiques effectives et une pudicité moralisante affichée publiquement⁴⁹⁵.

En Mauritanie, la « moralité islamique » est nominalement partagée par tous les habitants. Le langage et les pratiques du pouvoir semblent ici se différencier partiellement des autres contextes africains, marqués par ce qu'Achille Mbembe a appelé la « vulgarité » politique partagée par dominants et dominés (MBEMBE, 2000). Pour cet intellectuel « postcolonial », le langage politique du pouvoir et le langage politique populaire puiseraient tous deux dans un vocabulaire de l'obscénité. Dans la Mauritanie puritaine au contraire, les discours d'en haut et d'en bas partagent le même souci d'afficher une moralité irrépréhensible, laissant cependant assez de place pour que les conduites immorales de ceux qui ont une visibilité publique deviennent le cible de critiques et attaques sur leur décadence. La Mauritanie semble ainsi participer d'un phénomène d'envergure globale – la « moralisation du monde » - qui tend à forger les imaginaires, les critiques et les propos politiques en fonction d'une moralité affichée, soit-elle religieuse ou d'autre nature⁴⁹⁶.

La moralité ne constitue pas seulement un champ de critique politique directe, mais rentre aussi dans les débats sur les « bonnes conduites » dans la politique « au quotidien ». Les jeunes *Fulaabe* de Nouakchott – rejoignant dans cette critique une bonne partie de nos interlocuteurs maures - reprochent aux *Haalpulaar'en* de Nouakchott de s'être « sénégalisés »⁴⁹⁷. Les conduites dites « sénégalaises » apparaissent à leurs yeux comme en contraste avec la moralité islamique et la moralité pastorale (*pulaaku*). Dans les dernières années, ce type de critique est même destiné aux plus jeunes *Fulaabe* qui semblent attirés par des conduites urbaines dites « sénégalaises », quoique cette critique ne soit jamais formulée publiquement pour ne pas dénigrer la « pudeur » collective des *Fulaabe*. À la différence des premières générations urbanisées des années 1990, les plus jeunes à Nouakchott semblent en effet attirés par de nouvelles modes urbaines qui changent profondément leurs conduites : les jeunes garçons aiment ou aimeraient s'habiller en rappeur, alors que les jeunes filles

⁴⁹⁵ Sur la question de la sexualité dans le milieu de l'élite nouakchottoise, voir la thèse remarquable de Céline Lesourd (2006).

⁴⁹⁶ Dans ces pages, nous n'avons pas la place d'approfondir le thème crucial de la moralisation des positions politiques non structurées, tels les mouvements islamistes radicaux qui trouvent une grande audience parmi les plus marginaux de la société mauritanienne, en particulier les *Harâtîn*.

⁴⁹⁷ Les interlocuteurs qui connaissent mieux le contexte sénégalais évitent ce type de généralisation « nationale », parlant plutôt de « wolofisation » des mœurs.

aspirent souvent à s'habiller en « disquette »⁴⁹⁸. La critique ne s'arrête pas à l'apparence urbaine des jeunes, mais vise également leurs nouvelles conduites sexuelles – présumées - que les parents et la famille en général ne sont plus en mesure de contrôler.

Les *ethnoscapes* des jeunes *Fulaabe*, pour reprendre l'expression d'A. Appadurai (APPADURAI, 1996), sont inévitablement en train de changer dans un nouveau contexte urbain branché aux flux globaux de la mode et de la marchandisation. Cette « envie de modernité », matérialisée dans les conduites et les goûts urbains des jeunes, n'arrive pas directement de l'Occident, mais provient de centres africains de la production culturelle, en particulier Dakar, qui ont déjà opéré une médiation des images de la mondialisation. L'image de jeunes habillés en rappeurs et qui esquissent quelques pas de breakdance en chantant des airs de Baaba Mal⁴⁹⁹ en brousse, sur les rives du lac de Kankossa, ne serait que la photographie du processus de construction de *ethnoscapes* globaux.

La critique de la « sénégalisation » des conduites semblerait n'avoir aucune implication politique. Pourtant, cette stigmatisation de modes et goûts que l'ont dit venus de l'extérieur s'avère très significative sur le plan de la représentation du politique. La critique des « Sénégalais » en général apporte une contribution ultérieure à la déconstruction des mythes sur l'ancrage des groupes sur leurs « ethnoscapes d'origine » : hormis les jeunes, les *Fulaabe* ne se reconnaissent pas du tout dans le monde « dé-moralisé », ou du moins perçu comme tel, de la culture sénégalaise. Plus important encore, l'opposition à ces nouvelles conduites se construit au nom d'une « moralité islamique » qui devrait – selon nos interlocuteurs - être propre à tous les « Mauritaniens ». La critique sur la moralité révèle alors une nouvelle conception à la fois éthique et morale qui reconnaît à la notion de « Mauritanité » une qualité substantielle à découvrir ou à préserver.

Cette notion inexprimée de « Mauritanité » sur le plan moral nous permet de tirer deux conclusions fondamentales pour la compréhension des représentations des *Fulaabe* sur le politique, l'État et la relation avec les autres groupes. En premier lieu, les accusations et les stigmatisations des autres groupes à l'aide de considérations d'ordre moral ou plus proprement politique ne relèvent pas, dans le contexte urbain et « mauritanien », d'une reproduction d'inimitiés anciennes. Elles découlent plutôt de la

⁴⁹⁸ Terme d'origine française mais de signification proprement « franco-africaine », qui pointe les jeunes filles habillées en robe moulante et de façon provocante (jeans, débardeur).

⁴⁹⁹ Chanteur sénégalais, emblème du réveil culturel *haalpulaar'en*.

compétition - souvent oratoire, mais parfois bien tangible comme pendant les « événements » - qui s'est instaurée à cause de l'obsession étatique à définir les identités de ses sujets et de la nécessité des groupes à occuper une *place privilégiée* dans la « société mauritanienne ». Les phénomènes d'ethnisation et stigmatisation entre groupes se traduisent alors par une lutte de classement, ou mieux encore, par une lutte de *distinction*, au sens bourdieusien (BOURDIEU, 1979). Au-delà de l'aspect conflictuel de ces luttes de classement identitaires, la moralisation et la stigmatisation indiquent que ces groupes se sentent en compétition à l'intérieur d'une société et d'un État communs, auxquels on reconnaît une existence historique, voire une identité partagée.

Cette reconnaissance d'un État commun pourrait sembler loin du principe de *légitimité* wébérien, au sens de reconnaissance sociale de l'autorité nécessaire pour que la domination puisse s'exercer (ABÉLÈS, 2005, p. 107 et ss.). Les critiques ethnicisées envers une classe politico-économique élitiste et « hégémonique » font encore de l'État une entité à refuser plutôt qu'une autorité acceptée. Cependant, la critique politique, déguisée en reproche moral, révèle déjà ce sentiment d'« appartenance » à l'État qui, bien qu'inaccompli, se présente déjà comme un idéal politique des *Fulaabe* « mauritaniens ».

Besoin d'État

La formulation de positions critiques envers l'État se présente comme les premières manifestations d'une prise de conscience politique. Loin de constituer une stratégie de désengagement total (*exit strategy*), la critique renvoie elle aussi à une prise de parole dans le débat politique, révélant un désir de participer aux dynamiques de l'État. De fait, il y a une relation directe entre la profondeur de la critique d'une part et la volonté d'être intégré au système étatique de l'autre : ce sont surtout les jeunes scolarisés et urbanisés qui, ayant mieux compris les « règles du jeu » politique, critiquent l'État tout en aspirant à y être intégrés.

L'un des postes de l'administration auquel les jeunes *Fulaabe* aspirent le plus est l'enseignement public. La profession d'enseignant apparaît cependant comme une option de rechange, vu les entraves pour accéder à d'autres postes considérés plus prestigieux. L'appareil d'État, en particulier administratif et politique, est perçu comme

le seul moyen de réussite sociale et économique. Les postes au sein de l'administration ou du gouvernement sont d'autant plus convoités qu'ils offrent la possibilité d'en tirer des bénéfices au-delà de ce qui relève formellement de la profession : les principales figures de la réussite sont directement liées à ces postes qui permettent l'accumulation de ressources à travers la corruption, le clientélisme et toute autre utilisation du « pouvoir ». De fait, la corruption est souvent perçue comme « un prolongement naturel du statut du fonctionnaire » (BLUNDO et OLIVIER de SARDAN, 2001a, p.102). C'est le cas par exemple d'un père de cinq enfants qui, déçu par l'exiguïté des bénéfices dérivés de son poste dans l'enseignement public, me confiait son désir pour ses filles – mais non pour ses fils – d'une intégration au corps de la police, depuis que celui-ci est ouvert aux femmes :

« Policier, c'est un bon travail », disait-il, « on a toujours une maison. On ne gagne pas beaucoup, pas plus que dans mon travail de professeur au collège⁵⁰⁰. Mais là c'est complètement différent. En faisant le policier, on porte un uniforme pour lequel on doit te respecter et tu peux demander aux gens de te donner de l'argent. Je sais que parfois ce n'est pas bien, mais tout le monde fait comme ça. Pourquoi pas alors quelqu'un de ma famille ? » (M., Nouakchott, août 2006).

Les *Fulaabe* urbanisés aspirent à un pouvoir non pas de « domination » - une « maladie » qui atteint normalement ceux qui ont déjà le pouvoir -, mais plutôt à un pouvoir « patrimonialiste » qui permettrait d'accumuler les richesses :

« Avec l'argent, on est libres de s'épanouir la personnalité parce qu'on peut faire ce qu'on veut. Il n'y a pas de loi qui t'empêche de faire ce que tu veux : aller tirer aux serpents, pêcher des poissons et puis les remettre à l'eau, acheter une voiture sans avoir le permis de conduire et la laisser au garage. Si on travaille pour l'État, on peut avoir ce qu'on veut parce qu'on peut être riche. Prends par exemple les Maures blancs : ils ont des maisons à Tevragh Zeïna, ils ont des tout-terrains » (M.S., Nouakchott, mai 2005).

Ce récit est particulièrement intéressant car lourd de sens. La richesse est exprimée comme un « luxe », c'est-à-dire comme la possibilité de satisfaire des envies

⁵⁰⁰ 40.000 ouguiyyas, soit en 2006 environ 100 euros par mois.

inutiles, comme l'achat d'une voiture que l'on ne peut pas utiliser ou la pêche de poissons pour après le rejeter à l'eau. De cette manière, on pourrait ainsi effacer les préoccupations liées aux nécessités quotidiennes d'une vie pauvre (la nourriture, la maison, l'école). Derrière cette vision, se cache d'une part une ironie critique envers l'élite riche au pouvoir, mais de l'autre l'espoir d'en faire un jour partie. Le paradoxe entre critique de l'État et aspiration à son intégration semble atteindre un paroxysme : l'État est vu à la fois comme la cause principale et la seule solution aux problèmes économiques et sociaux. Les *Fulaaɓe* – les urbains comme les ruraux - se plaignent souvent de « ne pas avoir quelqu'un » dans l'administration ou au sein du gouvernement, et considèrent comme des cas exceptionnels de réussite sociale leurs quelques cousins qui ont eu un poste (un procureur de la république et un inspecteur des douanes).

Les études anthropologiques qui se sont intéressées à l'analyse du fonctionnement concret et aux pratiques quotidiennes de l'État ont démontré comment la corruption s'est généralisée, investissant l'ensemble des relations politiques et économiques à toutes les échelles de la vie sociale (GUPTA, 1995; BLUNDO et OLIVIER de SARDAN, 2001b). En dépit du développement de positions en faveur d'une « moralisation » de la politique, la diffusion de pratiques informelles, illicites, illégales, voire « criminelles » (BAYART et al., 1997), a provoqué une forme de « banalisation » de la corruption (BLUNDO et OLIVIER de SARDAN, 2001a). En Mauritanie, cette généralisation et cette banalisation se sont traduites par l'emploi d'une terminologie unique pour indiquer à la fois la corruption et les actions illicites des gouvernants d'une part et les pratiques informelles de la débrouille de la population de l'autre : l'expression *tcheb tchib* ne distingue plus, désormais, l'illicite du pouvoir de l'informel populaire (Ould AHMED SALEM, 2001). Parmi les *Fulaaɓe* aussi, le langage du politique est devenu le « langage du ventre » finement entrevu par J.-F. Bayart dans tout le continent africain (BAYART, 1989). « Manger » et « goûter » sont désormais des termes clés pour énoncer la politique. Ailleurs, nous avons déjà vu comment le terme *sukuñaɓe*, qui signifiait à l'origine « mangeur d'âmes d'enfants », a acquis une nouvelle signification métaphorique de « mangeur des deniers publics », lorsqu'il est employé pour identifier les politiciens.

La coprésence d'une critique de la corruption et d'une aspiration à participer à la répartition du « gâteau » public semble refléter une contradiction inextricable entre

deux représentations antagoniques de l'État : la critique renvoie à un refus de l'État tandis que la banalisation et la généralisation du *tchib-tcheb* exprimeraient une forme de *légitimation* des conduites « illicites » de la classe dirigeante. Pour rester à l'intérieur de la réflexion anthropologique ou africaniste, la légitimité du pouvoir a souvent été conçue en tant que « consensus » autour d'un ensemble de « valeurs détenues par des individus qui formulent, influencent et sont affectés par des objectifs politiques communs » (SWARTZ et al., 2006). En ce sens, le « consensus » implicite autour des pratiques de la corruption relèverait du partage des mêmes référents culturels qui justifient de telles pratiques. Cette vision culturaliste n'admettrait pas de contradiction dans les actions des individus : là où il y a partage des mêmes valeurs – dans notre cas, la considération de la corruption comme système « normal » de gestion des affaires publiques – il y aurait aussi une légitimation du pouvoir et de l'élite, qui est à l'origine des pratiques conséquentes. Pourtant, dans notre cas, les *Fulaabe* ne sont généralement pas affectés par ces soucis de cohérence entre leurs critiques et leurs aspirations. Certes, lorsque la contradiction entre critique de la corruption et aspiration à y participer est évoquée, les interlocuteurs essaient d'expliquer d'une façon cohérente leurs positions. Mais ils finissent toujours par admettre que

« nous, nous devons vivre avec cet État, avant de le changer » (*S.B., Nouakchott, avril 2005*).

La cohérence formelle des actes et des pensées n'est requise que par un regard extérieur – d'un philosophe, d'un « intellectuel organique » ou d'un moraliste - qui cherche la non-contradiction dans les consciences politiques. Au quotidien, pourtant, sujets et citoyens se trouvent contraints d'arranger leurs actes et leurs pensées en fonction de leurs besoins et des possibilités que le destin leur offre. Ceci leur offre la possibilité d'une pluralité de positions envers l'État – parfois au sein d'une même famille, parfois au sein d'une seule conscience individuelle –, allant d'un refus critique et hautement politisé du « système » à l'envie de participer à ce système qui, bien qu'injuste, donne à « manger ». Malgré leurs différences, toutes ces possibilités gardent un même fil conducteur : elles se structurent toutes autour de l'État, entendu soit dans ses formes concrètes d'exercice du pouvoir, soit dans sa forme d'image et d'idéal,

devenu désormais le référent incontournable de la vie de tout *pulaajo* et de tout mauritanien.

11.2 Centre et marges à l'heure de la Gouvernance

« *Il Solito Sconosciuto è un cittadino o un cafone ?
Se è un cittadino e viene in Abruzzo, deve avere qualche secondo fine* »⁵⁰¹.
Ignazio Silone, Fontamara

Autochtonie et Gouvernance

En Mauritanie, l'essor du tribalisme dans les années 1980 et sa consolidation dans les deux décennies suivantes n'ont représenté que la première expression du phénomène de l'autochtonie. Le clientélisme tribal semble aujourd'hui orienter la plupart des choix politiques du gouvernement et déterminer la distribution des ressources⁵⁰². Il est fort significatif que la plupart des analyses scientifiques de la politique mauritanienne se concentrent sur l'étude du « système tribal », notamment de celui de la composante « maure » (Ould CHEIKH, 1987; MARCHESIN, 1992; DIAW, 1998; VILLASANTE-de BEAUVAIS, 1998a). Toutes les analyses voient dans la deuxième moitié des années 1980 le moment décisif de l'acquisition d'un rôle fondamental des relations tribales dans la politique et l'administration d'État. P. Marchesin (MARCHESIN, 1992), par exemple, a bien démontré que c'est à partir de cette époque que les réseaux tribaux se transforment en *lobby* de pouvoir et entrent en compétition pour l'accaparement des ressources de l'État. L'analyse de l'auteur se concentre pour l'essentiel sur les dynamiques au sein de l'élite au pouvoir qui ont

⁵⁰¹ « L'Inconnu Habituel est-il un citoyen ou un « paysan ignorant » ? S'il s'agit d'un citoyen et qu'il vient jusque dans les Abruzzes c'est qu'il a un intérêt caché ».

⁵⁰² La « tribu » constitue l'une des questions les plus sensibles et les plus débattues de la politique et de la société mauritanienne, seulement égalée par les questions de l'esclavage et du racisme. Les débats s'articulent essentiellement autour d'un problème de définition de la valeur à la fois politique et anthropologique de la « tribu », reproduisant dans le contexte mauritanien les vieilles diatribes scientifiques entre holisme et individualisme méthodologique. Pour certains, le « sentiment d'appartenance tribale » se reproduit comme une logique ancrée dans une société (VILLASANTE-de BEAUVAIS, 1998b). Elle est considérée par ces partisans d'une lecture holiste comme un « réveil » (*reawakening*) du « sentiment tribal » (VILLASANTE, 2005). Pour d'autres, l'appartenance tribale n'est que le produit d'un choix individuel, déterminé exclusivement par une volonté instrumentale et provisoire (Ould AHMED SALEM, 1998). Ces tenants de l'individualisme méthodologique soutiennent donc l'idée que le « tribalisme » est un phénomène tout à fait inexplicable à travers le prisme du « traditionnel ». L'analyse de ce débat sort quelque peu de notre intérêt. Nous retiendrons seulement que ces deux perspectives reconnaissent aux relations tribales une place prépondérante dans la politique mauritanienne.

conduit à cet essor des réseaux tribaux⁵⁰³. Or, le phénomène peut être également analysé d'un point de vue de la sociologie politique. Dans ce sens, le tribalisme s'explique par la nécessité de reconfigurer les relations entre gouvernants et gouvernés. Dans les années 1980, les élites politiques ont dû reformuler les fondements de leur légitimité, au moment où le rapprochement des masses au centre de la politique et l'investissement de l'État en brousse requéraient de nouvelle forme de représentativité⁵⁰⁴.

La politique mauritanienne s'est de fait orientée vers une redéfinition des relations politiques de l'élite avec les villages et la brousse, à travers de pratiques clientélistes mais surtout la mobilisation de discours autour des appartenances « authentiques ». En premier lieu, l'autochtonie s'est manifestée, comme nous l'avons vu, lors des « événements » de 1989 par une idéologie d'exclusion de ceux que l'on considérait comme des « étrangers » ou des « allochtones » (cf. ANNEXE 11). Par la suite, à partir du début des années 1990, l'autochtonie s'est manifestée par une idéologie du retour à la brousse et de l'authenticité de l'identité villageoise ou rurale. Cette dynamique s'est développée sous le signe de la *gouvernance* libérale (MEYER et GESCHIERE, 1999; GESCHIERE et NYAMNJOH, 2000; BAYART et al., 2001) qui allie démocratisation, décentralisation et développement local.

- La *démocratisation*. Avec les réorientations politiques du régime des premières années 1990, la question de la représentativité des masses rurales dans les prises des décisions des gouvernants s'est posée avec acuité. Le processus de « démocratisation » et l'organisation d'élections en particulier ont posé de façon explicite le problème de la représentativité politique des gouvernants auprès des

⁵⁰³ L'auteur interprète essentiellement le tribalisme du point de vue du pouvoir, reconnaissant dans le régime de Ould Taya le responsable de l'essor des tribus dans la politique. En particulier, il apparaît que le tribalisme ait pris de l'importance à partir de 1986, lorsque le Colonel Ould Taya perdit sa femme libanaise et épousa une « cousine » de sa tribu des *Smassîd* de l'Adrar. Cet événement coïncide en effet avec la construction d'un pouvoir hégémonique des tribus de l'Adrar dans la politique et l'économie mauritanienne.

⁵⁰⁴ Dans les années 1980, on assiste à un rapprochement des « masses » rurales au « centre » de la politique mauritanienne, après les années de sécheresses, de migrations internes et de sédentarisation (Voir la Partie 2). C'est précisément à cette époque-là que l'État mauritanien se construit grâce et en dépit des crises sociales qui requièrent l'intervention de l'État dans un ensemble de secteurs jusque-là éludés : le développement rural, l'aménagement urbain, la diversification et l'amplification du système économique « moderne », l'élimination des formes de l'esclavage et de ses séquelles et la redistribution des ressources. Au rapprochement des masses au centre, à travers la sédentarisation et l'urbanisation, s'ajoutait un intérêt équivalent de l'État pour l'intérieur du pays, où l'administration avait finalement décidé d'étaler son contrôle, à travers une série de décisions et transformations qu'on a déjà pu observer ailleurs (réforme foncière de 1983, création des Communes en 1986).

populations rurales qui, de surcroît, se transformaient en corps électoral. La construction d'une démocratie électorale a rendu nécessaire le développement de nouvelles stratégies pour la mobilisation des solidarités politiques et du consensus, amplifiant notamment le recours au tribalisme.

- La *décentralisation*. Après les premières élections municipales invalidées par les « événements » de 1989, le processus de décentralisation amorcé en 1987⁵⁰⁵ s'est développé tout au long des années 1990. Toutefois, en dépit de trois tournées électorales (1992, 1994, 1998-99), pendant toute la décennie, la politique locale a été soumise aux logiques politiques de Noukchott et l'administration municipale a été limitée dans ses prérogatives. Au début des années 2000, une série de réformes a ouvert une nouvelle phase de décentralisation (cf. ANNEXE 12) (PDM, 2003, p.250-, p.259). Sous l'impulsion des organisations internationales, l'amplification du processus de décentralisation a créé, comme ailleurs en Afrique, de nouvelles arènes politiques locales, délimitant de nouvelles frontières du jeu politique (BIERSCHENK et OLIVIER de SARDAN, 1998; BLUNDO et MONGBO, 1999; BILLAZ et al., 2003). Cependant, l'activation de nouvelles dynamiques politiques dans les arènes locales s'est accompagnée d'un besoin d'afficher une appartenance traditionnelle dans le monde rural pour les représentants politiques. L'expérience de pratiques clientélistes fondées sur les communautés a produit des nouvelles solidarités organisées sur une base territoriale, bien à l'opposé des images de l'affiliation politique « dé-territorialisée » des « nomades ». L'appartenance à une région, à une commune et même à un village est devenue une référence incontournable dans la mobilisation des alliances, se croisant et se superposant aux formes « classiques » (ethniques et/ou tribales) de l'appartenance basées sur les relations de dépendance, de parenté ou d'affinité « culturelle » ou « raciale ».

- Le *développement local*. Le développement local est intimement lié au processus de décentralisation, en particulier à partir des années 2000. Si la décentralisation se donne l'objectif de mobiliser politiquement le monde local pour limiter les interférences et les détournements de la politique nationale, le développement local aspire à favoriser la mobilisation des ressources locales afin de contourner (*by-*

⁵⁰⁵ n°87-289 du 20 octobre 1987.

passing) les politiques de développement étatiques. Celles-ci se sont en effet montrées inefficaces dans la poursuite des objectifs indiquées par les organisations internationales comme la Banque Mondiale : le *empowerment*, la *lutte contre la pauvreté*, la mobilisation des capacités économiques des habitants dans un contexte de libéralisme marchand et de leurs possibilités financières. Cependant, la mise en place de projets de développement (et de co-développement) par des organisations internationales, des institutions nationales de lutte contre la pauvreté et des ONG⁵⁰⁶ n'a fait qu'amplifier la dépendance du monde local envers les ressources d'État localement distribuées et les ressources en provenance de la coopération internationale et du monde du développement. En même temps, l'importance attribuée à la dimension locale et auto-centrée dans les discours du développement a été reprise par les représentants politiques et les nouveaux « courtiers du développement » (BIERSCHENK et al., 2000), amplifiant ainsi le contraste entre discours localistes et réalités politiques extraverties.

La Brousse : Authenticité tribale et Légitimité politique

Les membres de la classe dirigeante investissent dans leurs villages « d'origine » en construisant leur maison, où ils se rendent lors des vacances de la saison des pluies et lors des campagnes électorales. Ces deux raisons de retour « en brousse » semblent de nature différente, le retour pour les vacances relevant d'une nécessité « traditionnelle » de revenir à la vie broussarde, et le retour pour les campagnes électorales répondant à un souci plus explicitement politique. Pourtant, le retour en brousse pendant les mois des pluies - lorsque la « communauté traditionnelle » ajourne et réitère sa solidarité à travers les réunions, les mariages et le partage des fruits d'une nature plus clémente - correspond lui aussi à un souci politique instrumental. La présence du membre de la classe dirigeante parmi les siens lui permet de renouer les alliances politiques au nom d'une solidarité tribale. Cette stratégie est clairement avouée et explicitée par l'élite politique même. En 2001, lors d'un discours à Kankossa, le Président Ould Taya expliquait ainsi la décision du gouvernement de prolonger le congé hebdomadaire :

⁵⁰⁶ Les principales ONG qui opèrent dans la région prise en considération sont le Groupe de recherches et réalisations pour le Développement rural (GRDR) et le Projet de lutte contre la pauvreté en Aftout-sud et Karakoro (PASK).

« C'est pour encourager cette symbiose et cette interpénétration entre l'élite et la base, entre les cadres et les populations du terroir qu'il a été décidé de prolonger le congé hebdomadaire. Cette mesure est de nature à offrir une plus grande opportunité de déplacements des fonctionnaires et des travailleurs vers l'intérieur du pays » (*Discours du Président de la République devant les populations de Kankossa, 23 avril 2001*)⁵⁰⁷.

La nouvelle articulation du pouvoir entre le centre et les marges du pays coïncide avec le développement d'imaginaires « traditionnalistes » par une classe dirigeante qui s'est complètement urbanisée, voire internationalisée. Cette élite « moderne » construit autour de la notion de « brousse » des imaginaires bucoliques qui ne s'accordent guère avec leur vie matérielle et quotidienne : la représentation officielle de la Mauritanie comme le pays de la *bâdiyya* (brousse), des chameaux, des dunes et des hommes bleus (excluant ainsi le sud des baobabs, des étriers et des vaches) contraste avec la vie « urbaine » de l'élite qui véhicule cette image.

L'idéalisation de la vie rurale et tribale répond à la nécessité de la classe dirigeante de créer des réseaux de solidarité politique et électorale à travers l'activation du clientélisme tribal. Dans le milieu *biḍân*, par exemple, la « tribu » (*qabîla*) représente un fondement symbolique de la solidarité entre représentant et représenté tribal dans la mobilisation du consensus et la création d'une fidélité électorale. Elle constitue un réseau de relations prêt à être mobilisé à travers des formes de cooptation clientéliste. Ces relations permettent une redistribution partielle et partielle des ressources en brousse sous la forme du *trickle down* (de haut en bas) et par extension l'activation des réseaux de solidarité et donc de légitimité politique pour les gouvernants. Le consensus ne peut se construire que sur la base d'allégeances et alliances qui manipulent le langage de la parenté « traditionnelle » et donc « rurale », puisque le consensus électoral s'exprime souvent en fonction des directives des hiérarchies tribales (VILLASANTE, 2005). Dans le milieu *haalpulaar'en* de la Moyenne vallée du fleuve Sénégal (LESERVOISIER, 2003), la politique s'organise dans une logique similaire, puisque l'administration locale (régionale) reconnaît les « chefs traditionnels » :

⁵⁰⁷ Cité in CHOPLIN et ROULLIER, 2006, p.46.

« reconnaître ces chefs est pour l'administration locale le plus sûr moyen de pouvoir compter sur des relais qu'elle sollicitera, le cas échéant, pour mobiliser les populations, à l'occasion des visites officielles de représentants gouvernementaux ou lors des consultations électorales » (LESERVOISIER, 2003, p.170).

Le tribalisme politique requis dans la mobilisation du consensus, spécialement électoral, est intimement lié à une nouvelle articulation entre le centre politique et ses marges, avec un intérêt progressif de l'élite pour la mobilisation politique des ruraux et le réinvestissement de l'intérieur du pays par une administration particulièrement concentrée et centralisée. Cette nouvelle dynamique s'est traduite par le développement de certaines pratiques et stratégies politiques, vouées à la mise en relation des membres de la classe dirigeante avec les populations de l'intérieur du pays. Afin de consolider l'appui du réseau tribal dont ils sont issus, les politiciens ont redécouvert leur rôle de notables tribaux. De la brousse, la classe dirigeante tire une bonne partie de la légitimité de son pouvoir. Le croisement de logiques étatiques et de clientèles tribales s'articule alors dans les intenses relations entre la capitale et la brousse (LECHARTIER, 2005).

La Mise en scène du Pouvoir au Village

La logique qui à la fois divise et unit le centre du pouvoir et ses marges trouve sa plus incisive manifestation dans les visites que les politiciens, et les candidats à la présidence en particulier, effectuent à l'intérieur du pays (cf. PHOTO 8). Cédric Jourde (JOURDE, 2001) a analysé par exemple la tournée du président Ould Taya dans la région du Brakna en 1995, en préparation des élections présidentielles de 1996. Il a ainsi pu démontrer comment, au travers d'une *mise en scène* des relations du pouvoir (KERTZER, 1988; BALANDIER, 1992; ABÉLÈS, 2005), la visite du président était commode à la construction d'une allégeance politique avec les notables locaux au nom de leur représentativité « ethnique », même si la population supposée en être représentée ne s'est pas mobilisée pour l'occasion⁵⁰⁸. L'effet des tournées présidentielles en brousse est pourtant contradictoire. Si d'une part, la couverture du

⁵⁰⁸ Déjà en 1987, lorsqu'il « inventa » les tournées présidentielles en brousse, le Président Ould Taya expliquait ces visites de cette façon : « les tournées intérieures d'explication devaient consacrer une compréhension de plus en plus claire de notre politique générale, pour créer un capital de confiance et susciter l'adhésion à notre orientation » (*Discours du Président de la République à la cérémonie d'investiture des maires, 2 février 1987*).

territoire par les convois présidentiels contribue à la construction d'une unité politique du pays, de l'autre les alliances politiques se soudent au nom de promesses de satisfaction des intérêts particularistes et locaux des notables qui prétendent représenter les communautés locales ou « traditionnelles ».

À l'époque de sa tournée à l'intérieur du pays de 1995, le régime de Ould Taya applique déjà une stratégie de cooptation de notables des différentes communautés, afin de donner une apparence d'équilibre « ethnique » au pouvoir, conforme en cela à une idée de représentativité démocratique. Après les critiques internationales et la crise de légitimité interne, dues aux événements de 1989, les pratiques de discrimination identitaire de la part de l'administration se diluent dans le fonctionnement de l'État et perdent de leur caractère violent, grâce surtout à la « démocratisation » du régime et à la cooptation des élites négro-mauritanienne (JOURDE, 2001, 2002). Cette cooptation correspond *grosso modo* à ce que Gramsci appellent en analysant la « question méridionale » italienne, « l'assimilation au bloc dominant » des élites (GRAMSCI, 1951, voir aussi BAYART, 1989). Dans ce contexte, les *Fulaabe* ont commencé à espérer pouvoir obtenir une certaine représentativité « ethnique » de leur communauté, trouvant dans la visite du président l'occasion de solliciter l'accès à quelques postes dans l'administration.

Durant la même tournée électorale, le président Ould Taya s'est également rendu dans les régions rurales des *Fulaabe*, avec pour mission de consolider sa base clientéliste et électorale. Il a ainsi essayé de coopter les *Fulaabe*. Cette opération a été conduite par un important homme politique, originaire de la région : Kaba Ould Elewa, originaire de Barke (commune de Sani), qui sera successivement Ministre de l'Intérieur et de la Défense puis président de la Cour Suprême, avant d'être limogé avec le renversement de Ould Taya en 2005. Son réseau clientéliste dans la région de Kankossa est dû en bonne partie à ses solidarités tribales. Maure blanc de la tribu des *Ouled Nasser* par son côté paternel, il a été élevé par son oncle maternel des *Ould Zbeyrât*, la plus puissante des tribus de la région de Kankossa⁵⁰⁹. Par son biais, le président s'est présenté chez les *Fulaabe* avec une forte promesse : en échange d'un appui électoral de la communauté,

⁵⁰⁹ Voir *supra*.

« il a demandé une liste de tous le *Fulaabe* qui auraient pu accéder à une charge administrative. Il leur aurait trouvé une place » (*Pathe Bâ, Sélibaby, novembre 2006*).

La liste a été rédigée, mais les promesses n'ont pas eu de suite. Ainsi, les jeunes notables *Fulaabe*, dont certains formaient le premier groupe sorti de l'université, ont vécu pour la première fois la désillusion d'une promesse non tenue de postes au sein de l'administration.

À travers les récits de parents et villageois, nous avons pu reconstruire la dynamique d'une réception, en 1997, du président Ould Taya par le village de Tektake dont le chef était Bayo Samba Ngouma, un notable très célèbre dans tout le milieu *fulaabe*. Les modalités dans lesquelles cette réception s'est déroulée sont particulièrement significatives pour la compréhension du rapport politique entretenu par les communautés villageoises avec l'État.

Le chef de village Bayo est souvent mentionné comme l'un des notables *fulaabe* les plus novateurs. Depuis 1993, il a arrêté de vendre du bétail pour payer les biens et les services nécessaires à sa famille et a plutôt préféré investir dans le foncier urbain dans les chefs-lieux régionaux ou à Nouakchott :

« pour lui, l'essentiel était boire du lait et pour boire du lait ça ne faisait aucune différence d'avoir des taureaux ou des maisons. Il a arrêté d'acheter des bovins pour investir plutôt dans des maisons et des terrains » (*un parent de Bayo, Nouakchott, août 2006*).

En 1997, la communauté villageoise est informée que le convoi présidentiel en mission en brousse va « passer par Tektake ». Bayo pense alors que le convoi va sans doute s'arrêter dans son village « Tektake peul », celui-ci étant « le premier » et « le plus grand » parmi tous les villages qui portent le même nom⁵¹⁰. Il appelle tous les villageois en réunion afin de coordonner l'organisation de la réception. Certains informent le chef que les villages maures sont en train de préparer eux aussi une réception avec des matelas et des *khaymât*, la tente traditionnelle maure. Le chef de village réagit affirmant que cette réception « est propre aux *Safaalbe* » et que les *Fulbe*

⁵¹⁰ Le village de Bayo, connu administrativement comme « Tektake peul », est le plus peuplé de la zone. Il est également le village de fondation la plus ancienne (années 1930). Les autres villages qui se sont successivement installés dans les environs ont donc repris le même nom.

doivent faire quelque chose de différent, utilisant des choses *ganni*, c'est-à-dire des choses « traditionnelles peules » : le *diwre* (hangar pour faire ombre), le *leece* (nattes construites avec feuilles de palmier) et le *lehe* (calebasse pour le lait ou autre). En outre, le village prévoit trente taureaux pour nourrir un convoi nombreux. Afin de sauvegarder l'honneur du village, les attentes des hôtes ne doivent jamais être déçues et donc la disponibilité de nourriture doit être sans limite. Bayo met à disposition dix taureaux de son troupeau personnel pour soutenir l'effort villageois.

Pourtant, les autres villageois vont bientôt s'opposer à cet effort économique car la veille de l'arrivée prévue du convoi, ils apprennent de leurs voisins maures que le président ne s'arrêtera pas à Tektake peul. Le convoi a plutôt prévu de se rendre à deux kilomètres de là, à Tektake maure. Celui-ci est un village de création récente, choisi par l'État comme chef-lieu de la commune et habité par une puissante élite tribale en bonnes relations avec la famille du président. Bayo réagit à la nouvelle en affirmant qu'à Tektake peul la réception doit être malgré tout organisée. Les autres villageois se rebellent, craignant de gaspiller toutes leurs ressources pour un passage présidentiel incertain. Bayo ne peut rien contre cette opposition des autres villageois. Il décide alors de faire ramener quinze de ses taureaux au village et laisser un nombre équivalent de taureaux à proximité en cas de nécessité. À la tombée de la nuit, le village est finalement prêt pour la réception éventuelle.

Le lendemain, un long convoi de tout-terrains climatisés aux vitres foncées s'approche du village. Bayo comprend que les voitures ne vont pas s'arrêter, celles-ci étant dirigées vers Tektake maure. Il se met alors au milieu de la piste et oblige le convoi à marquer l'arrêt. L'une des vitres teintées des voitures se baisse et un responsable du convoi commence à discuter avec Bayo. Le chef de village montre avec orgueil aux passagers les préparations que Tektake peul a réservées à l'accueil du président. Mais le convoi ne peut pas s'arrêter. Le président a déjà un plan établi et un timing à respecter. Bayo les laisse partir, mais il se sent doublement vainqueur : il a sauvegardé son honneur, démontrant que tout était prêt au village pour la réception ; et en même temps, il a épargné ses taureaux.

Le lendemain, le président tient séance au chef-lieu du département où il reçoit les représentants politiques locaux. Bayo s'y rend et demande audience au président, même si cela n'est pas prévu. Le président en personne lui accorde cet honneur, se félicitant pour l'hospitalité montrée (inutilement) la veille par Tektake peul. Bayo se présente au président avec un discours que des jeunes intellectuels *fulaabe* lui ont

préparé. Dans ce discours, il fait appel à l'attention du président pour qu'il prenne en considération les conditions de pauvreté des villages *fulaabe*, mais surtout que certains, parmi les jeunes intellectuels de la communauté, aient la possibilité d'intégrer l'administration. Bayo s'est fait ainsi le porte-parole d'une revendication dont il ne partageait pas forcément le message. L'important, pour lui, était d'avoir confirmé son autorité et son prestige, les faisant reconnaître par le président en personne.

L'histoire de Bayo et de la réception du convoi présidentiel met en lumière les différentes dynamiques inhérentes à la relation entre centre politique et marges villageoises. En premier lieu, l'histoire fait montre de la logique de cette relation : d'une part, le pouvoir recherche dans le monde rural une légitimité politique ; de l'autre, les jeunes intellectuels *fulaabe* se font les porte-paroles de leur communauté rurale tout en formulant des demandes personnelles d'intégration à l'administration. Cette relation des jeunes intellectuels *fulaabe* envers l'État est différente de celle qui est entretenue par le chef de village. Pour Bayo, la réception ne représentait pas tant l'occasion de formuler des demandes politiques et sociales, mais plutôt l'opportunité d'être reconnu dans son honneur et dans son autorité « villageoise » par un pouvoir présidentiel qui, bien qu'accepté, est encore perçu comme extérieur. Cette extériorité du pouvoir est suggérée par la conception que Bayo et les autres villageois avaient de l'hospitalité manifestée lors de la réception :

« Selon les règles de l'hospitalité, on refuse que celui qui vient pense à lui tout seul à ses besoins. Même les plus pauvres font l'aumône avant pour pouvoir recevoir l'hôte après. Parce que c'est une honte de se montrer pauvre. La vache doit toujours avoir quatre mamelles : une pour son fils le veau, une pour son propriétaire, une pour le pauvre du village et la dernière pour l'*étranger* qui vient. C'est pour cela qu'on prévoit toujours une partie de la nourriture en plus pour celui que l'on n'attend pas. Le président est un hôte comme les autres, même si très important. Il est arrivé dans le village et il fallait être prêt à le traiter comme l'on traite les hôtes » (*un parent de Bayo, Nouakchott, août 2006*).

De cette conception de l'hospitalité manifestée lors du passage du président, la relation entre l'État et le village en sort dépourvue de toute notion de représentativité politique. La relation est asymétrique : le chef de village veille essentiellement à défendre son honneur, ou à la limite à jouer sur la bienveillance du pouvoir, mais celui-

ci n'est guère considéré comme politiquement et moralement responsable des besoins villageois. Bien au contraire, les besoins villageois sont même cachés afin de sauver l'honneur des villageois, honneur qui serait invalidé par des signes éventuels de pauvreté.

Les villages *fulaabe* n'ont jamais pu accéder à des postes décisionnels, et pas même dans les instances politiques communales. Leur relation avec les représentants politiques se résumait encore, dans l'esprit des villageois, à une « politique du troc » : la fidélité électorale des villageois pour les candidats du pouvoir en échange de la promesse d'un projet ponctuel dans le village, loin des notions de « programme politique » ou de « projet de développement ». Il s'agit là de la rencontre d'intérêts, souvent légitimes, de représentants et représentés. Mais cette logique était loin de l'objectif déclaré de la « représentativité politique ».

Du point de vue des élus, cette forme de politique était inévitable à cause du manque d'une conscience communale et d'un système politique national qui ne laissait que rarement des marges de manœuvres aux élus locaux pour inventer une nouvelle politique. Mais surtout, dans des villages d'extrême précarité de vie, la promesse d'un puits ou d'un grillage, plutôt qu'un discours sur le développement en général, était et continue d'être le seul discours politique auquel les villageois peuvent prêter l'oreille. Cela explique pourquoi les *Fulaabe*, dans leur majorité, ont toujours (jusqu'à 2006) voté au village pour le parti présidentiel (PRDS) : certains de la victoire du candidat local du PRDS, les électeurs décidaient de l'appuyer en espérant d'obtenir en échange la réalisation de quelques promesses électorales.

En réalité, les villages exprimaient une désaffection politique profonde. Celle-ci était motivée, d'une part, par un système politique mauritanien fondé sur des réseaux clientélistes qui se répercutaient à niveau local et, de l'autre, par un sens d'étrangeté ressenti par rapport aux institutions. Les autorités politiques étaient souvent perçues comme des entités intrusives dans la vie quotidienne des populations, avec leurs logiques, leurs impôts et leurs lois.

Dépolitisation de la Pauvreté, Politisation de la Modernité

De façon quelque peu contradictoire avec les discours « traditionnalistes » de la politique de l'autochtonie, la relation entre le centre du pouvoir et les villages s'articule sur la base d'une image dénigrée de la brousse. Les conduites « broussardes » et les mentalités « traditionnelles » sont souvent évoquées par les représentants politiques et le gouvernement comme un obstacle au développement du pays. Pour preuve, en divers endroits stratégiques de Nouakchott sont régulièrement affichées des « publicités d'utilité sociale », panneaux sur lesquels les ministères conseillent aux citoyens les bonnes conduites à suivre en vue d'atteindre le « développement ». Pendant quelques mois en 2005, les Nouakchottois alphabétisés étaient ainsi invités par le Commissariat aux Droits de l'homme, à la Lutte Contre la Pauvreté et à l'Insertion (CDHLCPI) à apprendre à lire et écrire à leurs concitoyens pour « lutter contre les mentalités rétrogrades » qui entravent le développement du pays. Au même moment, se tenait au Ministère de la culture un forum sur « la culture traditionnelle au service du développement ». Derrière une contradiction apparente entre les deux slogans, se cache un même discours : le développement ne dépendrait que d'une bonne sélection des traits culturels aptes à intégrer la *rationalité* économique, éliminant ceux en contradiction avec la « modernité ».

Attribuer à la « tradition » la responsabilité du développement ou du sous-développement revient à une stratégie commune au système néolibéral de « dépolitisation » des raisons de la pauvreté (FERGUSON, 2006). L'individu est présenté comme *anti-moderne* – et donc *anti-urbain*. Il est le seul responsable de son dénuement, sa mentalité et ses conduites étant incompatibles avec le progrès. En présentant la pauvreté comme une *fatalité*, l'Etat en dissimule les causes puisque du débat sont exclues les raisons politiques et sociales qui produisent la marginalité. Une fois dépolitisée, la marginalité devient l'instrument d'une rhétorique de l'intervention publique : elle se justifie en tant qu'action qui *lutte* contre la pauvreté.

Cette rhétorique, dans laquelle l'Etat se pose en sauveur, se traduit par la création d'une pléiade d'organisations et programmes et par l'élaboration d'une stratégie nationale de lutte contre la pauvreté. C'est dans cette optique politique qu'a été créé le CDHLCPI, interface entre le pouvoir central, les institutions internationales et les ONG, qui entendent tous défendre les intérêts des marginaux, s'évertuant pour cela à monter des *projets* pour faire du *développement*.

Les jeunes *fulaabe* qui se sont engagés dans le jeu politique comme représentants de leur communauté ont partiellement intégré la logique « modernisatrice » de l'État, largement diffusée dans les discours politiques. Lors de sa visite dans le centre sud mauritanien de 2002, le président Ould Taya avait évoqué cette modernité, dans des propos quelque peu décalés par rapport aux nécessités concrètes des populations locales :

« Nous vivons aujourd'hui dans un monde marqué par des progrès fulgurants, un monde que façonne l'évolution des sciences, des techniques et des technologies avancées. Seules les nations dont les peuples ont accédé au savoir et aux connaissances peuvent soutenir le *rythme de la concurrence* et se hisser au peloton des *pays avancés* ». (*Agence de presse mauritanienne*, 17 janvier 2002, italique du rédacteur).

Le président prônait essentiellement deux choses : la « lutte contre l'ignorance » qui devait permettre la « prise de conscience » des populations de l'importance des projets de lutte contre la pauvreté appliqués par l'État ; et la construction d'habitations stables, puisque le « semi-nomadisme » des populations de la région empêchait la mise en œuvre de tels projets. Quelques jours plus tard, trois jeunes notables *fulaabe* envoyèrent une lettre au président :

« Nous avons suivi attentivement votre discours à Ould Yengé dans lequel vous avez évoqué la nécessité de combattre le regroupement villageois anarchique et de promouvoir des bâtiments respectant les règles de l'art. En tant que cadres, nous appuyons inconditionnellement cette idée et nous ne ménagerons aucun effort pour sensibiliser les populations en vue d'adopter des comportements susceptibles de faciliter la mise en œuvre des programmes nationaux de développement, en particulier dans les domaines de l'éducation, de la santé et de la lutte contre la pauvreté ». (*Nouakchott Info*, n. 262, 2 février 2002).

Faire comme les Autres : renforcer les Liens de Parenté

Cette visite de 2002 du président chez les *Fulaabe* constitue un moment crucial pour la mobilisation politique des jeunes intellectuels de ce groupe. Dans la ville de Kankossa, au centre de la zone d'installation des *Fulaabe* mais contrôlée par des puissantes tribus maures, les deux communautés se préparent à recevoir le président. Ce type de réception des autorités a toujours été effectué sur une base communautaire. La ville étant divisée par un lac entre un quartier central habité principalement par des maures (marché, administration) et un quartier périphérique *fulaabe* (ensemble de concessions), la réception du président se dédouble. Les fastes de la réception sont très déséquilibrés entre les deux quartiers, malgré les grands efforts de toute la communauté *fulaabe* pour puiser dans les ressources personnelles afin de recevoir à la hauteur de leur noblesse et du prestige des hôtes. Le seul cadre *pulaajo*, Sufi Nguia Bâ, un procureur de la république d'une région du nord-est, est aussi présent. Il a quitté sa distante région d'affectation pour être là, dans le « milieu *fulaabe* », au moment de la visite du président. Le président rend finalement visite aux deux communautés, mais Sufi n'est pas satisfait de la façon dont sa communauté a organisé la réception. En comparaison avec l'hospitalité offerte sur l'autre rive du lac, il a considéré que sa communauté « aurait dû faire plus » en recevant le président. Il démontre avoir compris les règles du jeu de la politique mauritanienne : c'est dans ces « mises en scènes du pouvoir » (BALANDIER, 1992) au cœur même du milieu d'origine des communautés rurales que celles-ci auraient dû jouer le jeu d'un président qui, dans sa quête de légitimité, aurait pu échanger une alliance contre un morceau de pouvoir.

Cette observation est vite devenue un appel à la mobilisation des *Fulaabe*. La petite élite intellectuelle de jeunes évoluant dans la capitale a recueilli cette exhortation. Une fois retournés à Nouakchott, ils décident de fonder une association, prenant en exemple les associations tribales maures qui participent à la compétition économique et politique au centre du pouvoir mauritanien. Le recours aux réseaux tribaux à partir des années 1990 s'est traduit aussi par l'organisation de ces réseaux en associations tribales structurées, que nous jugeons nécessaire d'analyser puisqu'elles sont prises comme modèle par les *Fulaabe*.

Grâce aux explications d'un chef d'une association tribale nouakchottoise⁵¹¹, représentant une tribu de l'Est (Aïoun el-Atrouss), nous avons pu reconstituer la structure et le but d'une telle association. Elle fonctionne comme une organisation d'assistance sociale. Chaque membre contribue financièrement à l'association. Les chefs des grandes familles, au sommet de la hiérarchie de l'organisation, se réunissent pour accueillir ou refuser les demandes des membres qui sollicitent une aide financière ou un appui clientéliste dans une action stratégique sur le plan politique, social ou économique. La demande est jugée sur la base de la faisabilité de l'opération, mais surtout en fonction des qualités de l'individu : le prestige personnel et la position dans la hiérarchie tribale, les compétences et la solvabilité financière. La dette non remboursée expose le membre à la honte, ce qui implique l'expulsion de l'association, l'action du membre n'étant plus « reconnue comme contribuant au prestige de la tribu ». La proportionnalité entre l'appui tribal et les qualités personnelles du membre qui demande l'aide montre la nature élitiste de l'assistance collective. Plus élevés sont le prestige social et la richesse de l'individu, plus grands seront le soutien qu'il recevra de l'association et ses possibilités de rembourser le crédit. Un cercle vicieux se produit ainsi : un prestige majeur ou une plus grande richesse entraîneront un plus grand appui de la part de l'association, la consolidation de sa position dans la hiérarchie tribale et, par conséquent, un plus grand prestige et une plus grande richesse. En milieu urbain, où la valeur de la richesse matérielle rentre dans les critères de la noblesse, l'appui communautaire est assuré non pas en fonction de la nécessité exprimée, mais plutôt selon les possibilités de réussite du projet financier. L'appui des hiérarchies tribales aux membres des familles plus marginales - par fraction, statut, ou lieu d'origine - s'exprime par contre en termes d'un rapport clientéliste asymétrique, où un soutien financier réduit ou une pression dans le système politico-administratif sont prodigués en échange d'une solidarité électorale, en particulier dans les aires rurales. Ce système d'assistance tribale s'articule donc d'une manière hiérarchique entre un pôle urbain et une marge rurale : à Nouakchott les notabilités tribales rivalisent stratégiquement dans l'arène économique et politique, alors que les subordonnés se replient dans une économie de la débrouille ; en brousse, les hiérarchies tribales assurent leur notabilité et un soutien électoral à travers une relation clientélistes avec les marginaux.

⁵¹¹ M. Ould N., Nouakchott, avril 2005.

Cette description d'une association tribale urbaine démontre que, au-delà du débat sur la persistance ou la reproduction de la tribu traditionnelle, les réseaux tribaux ont su constituer des associations inédites dans leur structure et leur fonctionnement pour répondre aux nécessités de la vie urbaine, d'une politique moderne et d'un contexte politique et social articulé autour de la présence de l'État (TOSTENSEN et al., 2001). Les associations se justifient encore par un sentiment d'appartenance à une tribu (la *'aşabiyya* khaldounienne), cette appartenance étant un critère indispensable pour qui souhaite devenir membre de l'association. Mais le sentiment d'appartenance tribal n'empêche pas que certains individus soient exclus de l'association, au cas où leurs caractéristiques ou actions ne répondent pas aux objectifs rationnellement définis par les chefs. Plus qu'une simple manifestation urbaine d'une solidarité ancestrale, la solidarité à l'intérieur de l'association s'avère essentiellement stratégique.

En 2002, lorsque certains *Fulaabe* décident de fonder une association, ils s'inspirent de ce type d'organisation observé chez leurs voisins. L'association prévoit un organigramme hiérarchique des fonctions. Au sommet, se trouvent les jeunes *Fulaabe* les plus actifs au niveau politique. Le nom de l'association est extrêmement emblématique et révélateur de la stratégie suivie par les promoteurs : *fedde jukkere enɗam*, « l'association pour la consolidation des liens de parenté »⁵¹². Au cœur de la création de cette association confluent et se recoupent deux dynamiques : la réélaboration des liens de la parenté d'une part et l'articulation du lien entre la ville et le monde rural de l'autre.

Dans la première partie de la thèse, nous avons analysé les structures et les dynamiques de la parenté *fulaabe*, sur lesquelles il est nécessaire de revenir ici. Les *Fulaabe* se considèrent tous comme des parents, comme s'il était possible de parcourir tout le réseau de parenté en partant d'un seul individu, au travers de recoupements et de superpositions de parentés patrilatérales (*bandiraagal*) et matrilatérales (*enɗam*). Dans le « réseau de nœuds et de fils » (*kine gacculi*) de la parenté existent cependant des sphères familiales dans lesquelles les relations de parenté sont plus intenses. Le *pulaajo* a donc du mal à reconstruire individuellement les mailles compliquées qui le lient aux

⁵¹² Littéralement, la signification du nom de l'association est assez compliquée à recomposer. Le terme *fedde*, qui indique spécifiquement le « groupe d'âge », est ici utilisé dans un sens générique de « association » ; *jukkere* est une déclinaison du verbe *jukkude* qui signifie « souder, consolider » ; *enɗam*, comme nous avons vu, est un terme signifiant « parenté de lait » et plus généralement « parenté élargie » (Voir *supra*). L'association des deux derniers termes, *jukkude enɗam*, est une expression d'utilisation courante.

individus en dehors de cette sphère de proximité. Ce « manque » de connaissance sur les liens familiaux est alors comblé par la conscience d'appartenir à la même famille *fulaabe* : dès que l'on rencontre un *pulaajo*, on sait qu'il est notre parent, notre cousin.

Nous avons déjà vu également que l'idée d'une parenté élargie entre tous les *Fulaabe* se conçoit non pas tant à travers les ascendances et les croisements généalogiques patrilinéaires, mais à travers une notion métaphoriquement élargie de la *parenté de lait* et de toutes les autres formes de parenté matrilatérales, exprimées par le terme *enɗam*. Or, les promoteurs de l'association ont justement choisi ce terme pour nommer la nouvelle organisation qui devrait mobiliser et associer tous les *Fulaabe* en un groupe de pression stratégique : *fedde jukkere enɗam*⁵¹³. La référence à la parenté *enɗam* se justifie d'abord par les conditions particulières de la vie urbaine et leurs impacts conséquents sur la relation entre les groupes des *Fulaabe*. Dans la capitale, ils se sont trouvés dans une situation inédite. Leur installation dans les périphéries ne reproduit guère la distribution lignagère des villages. Des individus qui se reconnaissent ainsi comme des *Fulaabe*, selon une notion de parenté élargie, sans pourtant être en mesure de reconstruire leur relation généalogique, se retrouvent à partager la même vie urbaine. Le contexte nouakchottois, avec ses difficultés et sa complexité, requiert cette forme de cohésion élargie du groupe : les défis de la société urbaine et de la politique demandent justement le *jukkere enɗam*, la consolidation et l'intensification des liens de parenté élargie. On assiste ainsi à une forme de « communautarisation » des *Fulaabe* à Nouakchott, dont la manifestation concrète la plus évidente est constituée par la réunion annuelle de toute la communauté autour d'un griot afin d'enregistrer la *kaset leñol*, la « cassette de la fédération » comme ils l'appellent en français (cf. PHOTO 11).

Les promoteurs de l'association ont ainsi su lire la dynamique particulière de leurs communautés qui a cours dans le contexte urbain. L'idée d'une intensification des relations de parenté n'apparaît pas comme extraordinaire aux *Fulaabe*. Ils l'expliquent souvent en recourant à des proverbes de ce type : *bandah koɗdiiɗoma*, « ton parent est ton voisin », ou bien *ladde taga jiidigal*, « [le fait d'être] ailleurs crée la parenté ». De fait, chaque *pulaajo* provenant de n'importe quel village peut intégrer l'association en ville du simple fait d'appartenir à la communauté *fulaabe*, au nom d'une parenté

⁵¹³ Alice Bellagamba et Paolo Gaibazzi nous ont signalé la présence entre la Gambie et le Sénégal d'associations peules et soninkés du même genre qui utilisent la même expression. Ces considérations ouvrent la possibilité d'une intéressante réflexion comparative sur la signification et l'utilisation politique de la parenté de lait ou matrilatérale en général.

endam partagée. Ces formes d'organisations associatives urbaines apparaissent alors comme une forme « naturelle » et immédiate de communitarisme ethnique, dicté par le simple partage d'une appartenance d'origine traditionnelle et rurale. En réalité, la plupart des *Fulaabe* adhèrent non pas guidés par quelque sentiment d'appartenance ou par quelque « structure » tribale intrinsèque, mais plutôt par une adhésion tactique qui leur laisse raisonnablement espérer quelques avantages immédiats⁵¹⁴.

Si la plupart des *Fulaabe* de Nouakchott intègrent l'association *tactiquement* (de CERTEAU et al., 1990), le nombre restreint de jeunes intellectuels qui ont promu l'association tentent une mobilisation *stratégique* du groupe – pour rester dans les catégories de de Certeau. Dans un contexte politique qui pose l'appartenance raciale et/ou tribale comme fondement de logiques d'inclusion politique et sociale et d'incorporation à l'État, les acteurs stratégiques *fulaabe* ne peuvent qu'imaginer une mobilisation en ces mêmes termes. Pour prendre activement part au fonctionnement de l'État, ils n'ont d'autres choix que de se faire les représentants d'une communauté unitaire. En cela, ils se sont servi de la « moral ethnicity » du groupe pour en faire un « political tribalism » (LONSDALE, 1994). La création d'une association *fulaabe* se greffe dans la continuité des phénomènes associatifs étudiés par l'anthropologie dans les nouveaux contextes urbains africains dans la lignée de l'École de Manchester (LITTLE, 1962; KERRI, 1976). Les principaux analystes du phénomène des associations tribales urbaines, tels que Aidan W. Southall (1973) et Abner Cohen (1974), en soulignent le caractère profondément « moderne ». Ces associations sont en effet liées aux nécessités nouvelles de la vie urbaine et caractérisées par une transformation des référents ethniques par rapport aux solidarités communautaires rurales (COHEN, 1969; SOUTHALL, 1973; COHEN, 1974, 1993; TOSTENSEN et al., 2001). Les associations tribales volontaires en milieu urbain apparaissent ainsi comme des

« integrative mechanisms to mediate between communities and government, to link traditional and modern authorities, and to serve as socialising agencies for modern political behaviour » (BEN-ZADOK, 1988, p.74).

⁵¹⁴ Ce processus de communautarisation à travers l'utilisation de la parenté de lait comme métaphore peut être associé au phénomène plus général de reformulation des alliances politiques contemporaines qui utilisent comme métaphore les relations de cousinage ou les parentés à plaisanterie (CANUTET et SMITH, 2006). Claude Fay (2006) a d'ailleurs étudié la relation entre parenté à plaisanterie et les substances corporelles. Pourtant, la question reste dans son ensemble inexplorée.

L'association *fulaabe* donne pourtant à voir des caractéristiques qui ne peuvent être rapportées aux analyses de l'anthropologie urbaine. Dans les années 2000, un tel type d'association est inévitablement lié à la formulation des idéologies de l'autochtonie et de l'authenticité identitaire qui semblent aller à l'encontre du changement des référents ethniques en milieu urbain. Tout en restant un phénomène nouveau, lié au contexte urbain, la création d'une association pour la « consolidation des liens de parenté » est vouée à l'affirmation de ce que ses promoteurs entendent par « traditionnel » : les relations tribales, l'identité culturelle, le milieu rural d'origine.

Ce repli sur l'affirmation du soi répond à des nécessités différentes. De prime abord, les jeunes intellectuels promoteurs se servent d'un langage de la parenté qui, tout en étant instrumentalisé à des fins politiques et sociales, constitue le seul langage aisément accessible aux *Fulaabe* ruraux, non scolarisés ou faiblement politisés. Loin d'être une « invention » tout court, le langage de la parenté se montre le seul susceptible de susciter chez eux cette volonté d'inclusion - bien que partielle - mise en péril par la « vie moderne ». En deuxième lieu, le discours « traditionaliste » apparaît comme le seul capable de tisser une relation articulée entre la capitale et le monde rural des villages. En dépit de sa pauvreté, la brousse représente toujours une source de légitimité et un refuge viable en cas d'échec dans leurs carrières sociales et politiques. Le lien structural entre les villages et les périphéries urbaines demeure, consolidé par la mobilité intense entre Nouakchott et la campagne. Ce lien est encore symbolique car le village imaginé par ces migrants internes se présente comme la source de leur tradition, le *locus* de la famille.

Ces nécessités d'articulation collective du groupe, en ville comme dans les relations ville-campagne, sont dictées par un système politique et social mauritanien qui le requiert : le pouvoir cherche sa légitimité dans le monde rural, comme cela a pu être démontré au moyen des tournées présidentielles, et ne permet la participation au jeu politique qu'à travers la représentativité collective des communautés par les acteurs politiques. L'effet de cette demande par le système politique d'une communautarisation stratégique des *Fulaabe* entre ville et campagne peut également avoir des effets contradictoires, liés à la pluralité des arènes politiques dans lesquelles les *Fulaabe* doivent jouer depuis la décentralisation. Nous en voulons pour preuve certains jeunes intellectuels qui, en 2006, ont décidé d'instituer une deuxième association. Celle-ci

reprend les mêmes discours traditionnalistes de la première sur la parenté unitaire et l'authenticité culturelle des *Fulaabe*, mais se limite aux seuls *Fulaabe* de la région de l'Assaba afin de les distinguer de ceux du Guidimakha. L'expérience concrète de la décentralisation requiert de nouvelles stratégies d'associations, sans pour autant perdre la légitimité donnée par le fait d'être les représentants d'une communauté entière⁵¹⁵. Un *pulaajo* dont sa famille est partagée entre une commune du Guidimakha et la ville de Kankossa s'interrogeait, déconcerté : « mais moi, je dois rester avec qui ? ».

Malgré la compréhension des règles du jeu politique, la stratégie des jeunes *Fulaabe* de faire de leur communauté un groupe de pression n'a pas eu le succès escompté, du moins jusqu'à la transition politique de 2005. D'une part, l'État a continué d'ignorer les *Fulaabe* et leurs associations, relégués plus encore dans leur marginalisation politique et sociale : les jeunes instruits se sont tous repliés dans l'économie informelle urbaine ou, dans les meilleurs des cas, vers des contrats avec des ONG ou l'enseignement primaire en milieu rural. D'autre part, l'association s'est montrée incapable de satisfaire les aspirations partagées d'un accès au système mauritanien. Déçus, la plupart des membres ont réduit leurs contributions financières.

Une exception importante à cet échec est néanmoins notable dans la branche féminine de l'association. Le nom de ce sous-groupe - *majaal d'aminaare*, « l'éclair qui annonce la saison des pluies » - est assez emblématique, évoquant une idée de prospérité ancrée dans un imaginaire rural⁵¹⁶. Le groupe s'est organisé comme une tontine féminine, pour l'organisation de petites aides financières mutuelles. La clé de

⁵¹⁵ Cette dynamique de fragmentation des associations *fulaabe* n'a pourtant pas eu un grand retentissement. L'association générale qui intègre tout le monde a jusqu'à maintenant semblé plus efficace : une fragmentation de la collectivité dans le jeu politique et sociale ne ferait qu'affaiblir le pouvoir de pression et le réseau clientéliste d'une communauté déjà faiblement organisée et politisée. Cela explique, en partie, la différence de l'expérience *fulaabe* par rapport à d'autres expériences d'associationisme communautaire en milieu urbain. Par exemple, les communautés *fuutankooŋe* originaires de la Vallée ont participé activement à ce phénomène de création et promotion d'associations, mais leur réseau s'articule à Nouakchott sur la base d'appartenance au même village, plutôt que sur l'appartenance au même groupe « ethnique » ou « tribal ». Bien évidemment, les villages et communautés coïncident souvent, mais ces associations intègrent très rarement des individus originaires d'autres villages, même contigus, au nom d'une appartenance ethnique commune. Bien plutôt, ces associations intègrent souvent les membres de différentes communautés issus du même village. Ces différences s'expliquent en partie par les spécificités d'un contexte « sédentaire », où l'appartenance au « lieu » (*nokku*) a pris l'avantage sur d'autres types d'appartenance communautaire. En outre, cela résulte également de la décentralisation qui a augmenté l'importance de l'appartenance locale par rapport à l'affiliation identitaire.

⁵¹⁶ Le terme *d'aminaare* dérive du verbe *d'aminaade* qui signifie à la fois « annoncer » et « espérer ». La lumière particulière du mois de juillet *annonce* la saison des pluies et constitue, pour les communautés pastorales, un signe d'espoir.

son succès partiel est à rechercher dans le manque d'alternatives d'émancipation et de travail pour les femmes en milieu urbain. Plus encore, la confiance que ces femmes ont portée à leur association - ce qui contraste avec la branche masculine -, dénote un intérêt authentique pour la contribution d'une aide mutuelle loin des implications politiques de l'association de leurs maris et de leurs frères qui d'ailleurs n'ont eu aucun succès. Mais, les évolutions politiques nationales allaient toutefois offrir une nouvelle occasion aux jeunes *Fulaabe* pour entrer dans le jeu politique, en reprenant la stratégie et le discours de l'autochtonie pour faire la jonction entre la ville et la brousse.

CHAPITRE 12

TRANSITION DÉMOCRATIQUE ET RETOUR DU POLITIQUE AU VILLAGE

12.1 *Hunde fof ko politik* – « tout est politique » : élections et mobilisation

Transition et nouveaux Espoirs (2005-2007)

Au début de mon terrain, je ne pouvais imaginer que ma recherche allait être affectée par un changement radical du système politique mauritanien, indiquant des directions d'enquêtes imprévues et apportant des éléments de réflexion inattendus. J'ai eu la « chance », en effet, de voir le régime politique changer. Ainsi, la première moitié du terrain a été effectué sous la présidence de Ould Taya, et la deuxième pendant la transition qui a suivi le coup d'état d'août 2005. Cette coïncidence m'a permis de suivre et de comparer les discours politiques avant et après le coup d'état. Mais plus encore, le changement de régime m'a offert la possibilité de faire l'ethnographie politique des communautés, *fulaabe* ou autres, à un moment particulièrement riche d'événements politiques.

En août 2005, alors que le président Ould Taya se trouve à l'étranger, certains dignitaires de l'armée et des autres corps de sécurité nationale s'emparent du pouvoir. L'énième Comité militaire de l'histoire postcoloniale de la Mauritanie (le Comité Militaire pour la Justice et le Développement, CMJD) s'installe alors aux commandes du gouvernement avec la promesse d'un « vrai » processus de démocratisation. Pour que ce processus de démocratisation diffère enfin des précédents, le chef d'État de transition, le Colonel Ely Ould Mohamed Vall, jure aux Mauritaniens de ne pas se présenter aux élections démocratiques que son gouvernement s'est engagé à préparer. La promesse ayant été tenue, la Mauritanie assiste en 2007 au premier changement de président par voie pacifique et démocratique, avec l'élection d'un candidat indépendant,

Sidi Ould Cheikh Abdallahi. La transition est donc saluée par la communauté internationale comme un succès politique du CMJD. Pour la deuxième fois après l'expérience malienne, un coup d'état militaire en Afrique permet une transition démocratique et l'alternance au sommet de l'État à travers des élections transparentes.

Cependant, les détracteurs de la transition sont nombreux. D'aucuns y voient tout simplement un simple ajournement de la même structure de pouvoir et un simple renouvellement de la même élite dominante. Afin de conserver leurs prérogatives, les chefs militaires et politiques auraient choisi d'imputer au seul président Ould Taya les responsabilités de tous les maux du pays, en particulier la corruption, le tribalisme et les pratiques discriminatoires, dont les « événements » de 1989. En effet, au-delà de quelques décisions contre la corruption, la promesse d'une résolution de la question de l'esclavage et de celle des réfugiés au Sénégal et au Mali dans la législature issue des élections, le régime de transition semble avoir choisi la voie du « changement dans la continuité ». Les élections législatives de 2006 attestent la victoire d'un regroupement politique, dénommé « parti des Indépendants », qui est essentiellement formé par des notables et des riches hommes d'affaires sans vrai projet politique cohérent, issus de l'ancien parti présidentiel PRDS. Leur victoire ne semble pas remettre en cause alors les pratiques clientélistes pour la définition des fidélités électorales. D'autres critiques à l'égard de la transition proviennent bien évidemment de l'opposition négro-mauritanienne, qui accuse le gouvernement de transition de ne rien faire pour changer les équilibres ethniques de la politique, protégeant la domination du « système beydan ». Le passé militaire du président de la transition Ely Ould Mohamed Vall - chef de la sécurité nationale depuis 1986 et parmi les principaux responsables des « événements » de 1989 - constitue pour ses détracteurs une raison qui suffit à expliquer leur septicisme.

L'anthropologue serait tenté d'interpréter la transition en fonction de la catégorie de « rébellion » de Max Gluckman, en tant que révolte visant la substitution des détenteurs du pouvoir sans que la structure du pouvoir même ne soit en réalité changée (GLUCKMAN, 1963). Rendant manifestes les conflits, les critiques et les oppositions entre gouvernants et gouvernés, la rébellion a certainement contribué à légitimer de nouveau une structure de pouvoir qui n'est pas remise en question. Le coup d'état pourrait ainsi apparaître comme un « rituel de rébellion », où le pouvoir est détruit pour la re-légitimation de ce même pouvoir : le Pouvoir – avec un grand P – met en scène sa chute, annonçant un changement révolutionnaire, reniant son passé et créant

un nouveau consensus. Cependant, ces notions de l'anthropologie politique ont été conçues pour expliquer des phénomènes de reproduction et légitimation de pouvoirs « coutumiers ». Le pouvoir politique d'État est autrement plus complexe.

Bien que certains acteurs bien informés – dont nous préférons garder l'anonymat – confirment la nature instrumentale de la transition pour protéger un système politique autrement voué à l'implosion, la transition démocratique a provoqué des changements et créé des opportunités politiques hors du contrôle des tenants du pouvoir. Déplaçant notre regard des évolutions politiques au sein du pouvoir, vers la « politique par le bas » des Mauritaniens, en particulier celle des *Fulaabe*, nous remarquons que la transition démocratique, en dépit de ses limites, a réactivé des espoirs et fait naître des aspirations politiques.

Un jour de mars 2006, dans le 6^{ème} arrondissement de Nouakchott, K. sort de sa concession. Elle longe le bidonville, qui fait face à sa maison et est habité majoritairement par des *Harâfîn*, et se dirige vers un autre quartier périphérique de la capitale. Elle doit rencontrer un « parent » qui s'occupe des affaires légales dans l'association d'assistance mutuelle des *Fulaabe* pour réouvrir un dossier litigieux avec la justice. Depuis deux ans, elle attend en vain une réponse du tribunal à propos d'une demande de dédommagement de l'entreprise où son fils A. travaillait. Suite à un accident du travail dans lequel il a perdu un doigt, A. a été limogé sans recevoir aucune indemnisation, ni ses derniers salaires. K. a décidé de reprendre en main la question à ce moment-là puisqu'elle a entendu dire que

« le chef... comment s'appelle-t-il... le nouveau chef a décidé de tout changer. Il a dit que justice sera faite pour tout le monde » (K., *Nouakchott, mars 2006*).

Quelqu'un a traduit à K. le discours du président Ely Ould Mohamed Vall diffusé à la radio et dans lequel il affirmait la volonté du gouvernement de transition d'arrêter les pratiques de corruption et la déliquescence de l'État. Cette action moralisatrice du gouvernement voulait répondre au trouble populaire et aux contestations politiques qui ont fait suite à la découverte d'une affaire de corruption entre l'ancien Ministre du pétrole et la compagnie d'exploitation australienne Woodside.

K. a certainement surévalué la signification de ce discours, croyant que la justice annoncée concernerait tous les citoyens comme elle, sans comprendre en réalité l'enjeu politique du pétrole. Pourtant, sa mobilisation audacieuse pour faire appel aux institutions judiciaires de l'État est un signe évident de l'espoir que la transition politique a suscité en elle et auprès d'une bonne partie de ses parents *Fulaabe*.

Ces attentes ont été suscitées par une diffusion inédite de promesses de changement par le gouvernement dans la société mauritanienne. Certes, la plupart de la population du pays n'a accès à presque aucun moyen d'information (presse, télévision, internet)⁵¹⁷. Pour autant, l'information est transmise grâce à des systèmes « oraux » de diffusion. En premier lieu, la radio est largement suivie sur tout le territoire, grâce aux piles qui alimentent les petits postes⁵¹⁸, faisant de cette technologie un important moyen d'inclusion dans l'accès à l'information et à la production culturelle, comme partout ailleurs dans le continent africain (FARDON et FURNISS, 2000). Mais c'est surtout le bouche-à-oreille qui constitue le moyen le plus efficace de diffusion des informations, avec son lot inévitable de déformation de l'information initiale. Les téléphones portables, à la fois marque de distinction et instrument utile pour une bonne partie des Mauritaniens, ont certainement favorisé ces communications personnelles à propos des questions politiques⁵¹⁹.

Pendant les mois de la transition, la parole et les discussions ont contribué efficacement à la diffusion des informations, mettant en relation directe les gouvernants et les gouvernés, y compris les groupes les plus marginaux du pays. Les noms des acteurs politiques sont vite rentrés dans le langage courant, au point d'être parfois utilisés dans des métaphores ou des expressions ironiques. Il m'est arrivé par exemple d'entendre des blagues sur les personnalités politiques par des femmes semi-analphabètes vivant dans un milieu profondément rural. Elles appelaient le petit de la

⁵¹⁷ La presse en particulier, malgré sa pluralité consolidée et son expansion en concomitance de la transition, n'est distribuée que dans la capitale ou dans quelques villes secondaires. La diffusion de la télévision aussi, malgré la passion des Mauritaniens pour cette technologie, trouve des limites dans le manque d'électricité dans les aires rurales.

⁵¹⁸ La chaîne radio d'information la plus suivie est Radio France Internationale (RFI). L'écouter est devenue une véritable habitude, voire un phénomène de mode, au point que la correspondante locale est devenue une icône pour tous les Mauritaniens francophones. Cette chaîne radio était interdite jusqu'en 2003.

⁵¹⁹ La question de l'impact de la technologie du téléphone portable sur la société en Afrique reste encore inexplorée. Notre petite réflexion s'est inspirée d'un nouveau projet de recherche sur ce thème du Centre d'études africaines de Leiden, sous la direction de Mirjam de Bruijn, présenté dans un atelier de la Conférence AEGIS de 2007. <http://www.ascleiden.nl/Research/ConnectionsAndTransformations.aspx>.

famille « Hannani », du nom d'un commandant militaire (Saleh Ould Hannena) qui avait tenté de renverser Ould Taya en 2003 et qui fut par la suite emprisonné. Les femmes croisaient les poings en m'expliquant l'histoire et le fait que le nom de Hannena était devenu ironiquement synonyme de « bandit ».

En ville, là où les réflexions sur la politique sont plus averties, certains jeunes *fulaabe* ont exprimé une confiance sincère dans la transition :

« Maintenant, on est en démocratie et il faut avoir confiance. Enfin, on est un pays *normal*. Tout le monde votera pour Ahmed Ould Daddah⁵²⁰ qui a toujours été dans l'opposition et les choses changeront tranquillement » (*Anonyme, Nouakchott, février 2006*).

Cependant, les espoirs pour la transition des jeunes urbains n'étaient pas partagés par tous les *Fulaabe*. D'autres, en réalité, ont toujours exprimé leur scepticisme. Il s'agit en particulier des aînés du village qui, en opposition avec l'optimisme des jeunes, conservaient des doutes. Au village, j'ai discuté du coup d'état et de la transition avec le plus âgé, un homme de plus de 80 ans, qui n'a jamais vu Nouakchott. Sur les changements en cours, il a affirmé :

« C'est bien que l'autre [Ould Taya] soit parti. Mais le nouveau [Ould Mohammed Vall] doit encore démontrer tout ce qu'il a promis. Il a dit qu'il va tout changer, mais moi je dois encore voir une augmentation de l'eau dans les puits ou des ouguiyyas dans ma poche » (*Vieux du village, zone de Lahraj, avril 2006*).

Un autre aîné de Nouakchott, gérant d'une boutique, exprime la même opinion, dans un registre cependant plus élaboré :

⁵²⁰ Ahmed Ould Daddah, demi-frère du premier président Mokhtar Ould Daddah, a été candidat principal de l'opposition dans toutes les tournées électorales depuis l'instauration d'une démocratie électorale au début des années 1990, perdant toujours face à l'auto-candidature de Ould Taya. Malgré ses positions très modérées sur les questions sensibles, comme l'esclavage et le retour des réfugiés, et la cooptation au sein de son parti (le RFD) d'une bonne partie des transfuges du PRDS, Ould Daddah est apparu comme le champion de l'opposition démocratique à Ould Taya.

« Avec la transition rien ne change, parce que rien ne peut changer le pouvoir des *mawni kinaare* [les « gonflés »]⁵²¹. Ces *Safaalbe* croient être meilleurs que les autres, juste parce qu'ils sont au pouvoir. L'autre jour, j'ai rencontré un journaliste et je lui ai dit qu'il faut arrêter de dire à la radio et à la télévision qu'ils [les nouveaux gouvernants] sont en train de faire de choses bonnes. Ce n'est que de la *pachanga* [« du bla-bla »]⁵²² » (*Anonyme, Nouakchott, septembre 2005*).

En dépit des positions sceptiques, les nouvelles de la transition ont vite gagné la brousse et les villages. Bien évidemment, la simple énonciation de promesses et de bons propos était loin de se matérialiser dans un changement concret dans la vie des Mauritaniens. Pourtant, il ne faut sous-estimer l'impact que la rhétorique de la transition a pu avoir sur les espoirs, les attentes et les aspirations de ces marginaux touchés par les discours du changement, à l'instar de ce que laisse transparaître ces propos d'un chef d'un village *harâtîn* complètement isolé :

« maintenant, nous nous rebellons à notre chef de la tribu. Nous ne le reconnaissons plus, parce que maintenant c'est la *liberté*. C'est le nouveau président qui l'a dit dans son discours à la radio. Maintenant on est libre et il n'y a plus d'esclavage » (*chef de village, zone de Baédiam, octobre 2006*).

Ce village de *Harâtîn* a été fondé lors des « événements » par volonté de leurs chefs tribaux qui, après avoir toujours voté conformément aux directives tribales, ont finalement décidé de voter pour le parti du maire, un notable Mody Nalla traditionnellement affilié au parti présidentiel, mais mal vu par le chef tribal maure⁵²³. Le président en question n'a jamais incité les *Harâtîn* à se rebeller contre leurs chefs

⁵²¹ Voir *supra*.

⁵²² Il fait implicitement référence au genre musical d'origine cubaine qui a été importée en Afrique et mélangé aux genres locaux comme beaucoup d'autres rythmes latino-américains, pour produire une musique « moderne », aimée des jeunes. Notre interlocuteur en a pris connaissance dans les rues de Nouakchott. Il l'utilise ici comme une métaphore du « bla bla », du « dire pour rien faire ». Les *Fulaabe*, considèrent tout type de danse comme une chose inutile. L'aversion des aînés serait particulièrement forte, comme suggère le proverbe suivant : *mawdo amanta mere*, « le vieux ne danse pas pour rien (inutilement, sans avoir quelque chose en échange) ».

⁵²³ Cela d'ailleurs montre qu'au niveau local, l'équation « chefs tribaux maures = affiliés au parti hégémonique » ne marche pas toujours. Cela s'explique par l'articulation des solidarités locales et des réseaux clientélistes qui peuvent produire des soutiens à des partis différents en fonction de la réalité locale. Le même chef tribal par exemple a toujours été en relation étroite avec les autorités et donc le parti présidentiel et ses représentants dans sa région de recensement, l'Assaba et non pas le Guidimakha où se trouve le village en question.

tribaux. Cependant, le moment d'effervescence politique et l'atmosphère de changement font que certains donnent à des mots génériques et indéfinis comme « démocratie » et « justice » le contenu de leurs propres espoirs. Au village, le vent du changement de la transition de 2005-2007 a favorisé l'élargissement de la participation politique. Les candidats ont dû, de fait, se présenter auprès des villages et des communautés qui étaient auparavant exclues de tout contact avec les représentants des partis ou soumises à des résultats déjà prévisibles.

La transition a donc représenté une *opportunité* d'engagement politique au village. Plusieurs facteurs de changement ont contribué à l'émergence de nouvelles formes d'engagement :

- la reformulation du système des partis, produite par l'effondrement de l'hégémonie du PRDS ;
- l'amplification de la compétition politique, engendrée par le sentiment partagé que le résultat des élections n'était pas déterminé à l'avance ;
- la reformulation des alliances politiques horizontales entre partis politiques ;
- la remise en question des solidarités clientélistes verticales entre représentants et représentés, grâce à l'écroulement partiel du réseau clientéliste de l'ancien pouvoir.

En particulier, avec le coup d'état de 2005, l'ancien parti hégémonique, le PRDS, s'est désagrégé dans un ensemble de nouveaux partis et formations indépendantes⁵²⁴. Comme dans l'ancien système de partis, ces nouveaux sujets politiques sont liés à des personnalités qui détiennent un haut capital social et économique, facilement traduisible en capital politique. Il s'agit de propriétaires de monopoles assurés par l'État, entrepreneurs actifs dans le marché global, hautes charges de l'État, commandants militaires, intellectuels au vice « caméléonesque » : des notables

⁵²⁴ Le même parti présidentiel s'est renouvelé en changeant de nom (devenant le Parti Républicain et Démocratique pour le Renouveau, PRDR). Parmi les transfuges, au contraire, une partie a cependant rejoint l'opposant historique de Ould Taya, le président du RFD Ould Daddah, qui semblait au début ne pas avoir de rivaux dans la course présidentielle, ou d'autres formations politiques déjà organisées. D'autres ont plutôt essayé de fonder de nouveaux partis. Cependant, la majorité s'est présentée aux élections comme « indépendant ». Les résultats des élections stipulent que ces candidats « indépendants » ont massivement gagné, au point que les anciens représentants du régime du PRDS constituent aujourd'hui la majorité parlementaire. En 2007, les Indépendants s'organisaient en composant une nouvelle formation politique post-électorale pour appuyer le président élu Sidi Ould Cheikh Abdallahi, faisant craindre aux opposants politiques une réédition de l'ancien pouvoir présidentiel.

qui tous sont capables de mobiliser les masses non pas en fonction d'un programme politique, mais grâce à larges réseaux clientélistes construits à l'intersection entre les solidarités tribales et les intérêts des élites politico-commerciales. En dépit de cette reconquête de l'ancienne classe dirigeante, la pluralité de nouveaux partis pour les élections municipales et législatives de 2006 a permis une amplification, voire une libéralisation, de l'activité et de la compétition politique.

Le « Parti fulaabe »

Dans ce contexte d'effervescence politique, certains jeunes *Fulaabe* ont saisi l'occasion pour s'engager plus concrètement dans une aventure politique, répondant à l'appel d'un notable important pour une alliance électorale. En 2005, l'ex-secrétaire général du PRDS⁵²⁵ a contacté l'association *fulaabe* « *fedde jukkere endam* » pour fonder un nouveau parti appelé « l'Alternance ». Le président et d'autres promoteurs de l'association se sont engagés dans cette expérience. Le président en particulier a même participé à la fondation du parti et est rentré dans son comité de direction, le premier des *Fulaabe* à occuper une position pareille.

Avant d'analyser la stratégie politique de ce parti, il nous semble intéressant d'analyser les trajectoires individuelles de ces jeunes *Fulaabe* qui, après avoir essayé de faire de leur association un groupe de pression sur base communautaire, ont participé à la fondation d'un parti. Leur notabilité est le produit de différentes strates de capital social, intellectuel et politique qu'ils ont pu accumuler. Ils sont généralement issus de la petite élite de notables de la région de Kankossa et des communes environnantes, étant souvent les descendants directs de chefs de village ou même de fondateurs des plus importantes installations dans la région. Dans la première partie, nous avons vu que, en dépit d'une marginalité politique occasionnée par la préférence de l'administration pour les chefs « coutumiers » maures, une partie des notables *fulaabe* avaient pu refonder et amplifier leur autorité locale en devenant les représentants « indigènes » de l'administration coloniale et puis de l'État indépendant, jouant d'interface et médiation entre les collectivités villageoises et la machine étatique de Saint-Louis et de Nouakchott. Malgré l'absence de toute présence de l'État dans leur milieu, les fils de

⁵²⁵ Il s'agit de l'un des hommes les plus riches du pays qui a également occupé le poste de président de la société minière nationale (SNIM).

ces notables ont pu recevoir une formation scolaire dans les instituts Al Fallah qui avaient été fondés dans la région. Dans la zone de Kankossa, la première de ces écoles a été fondée à Kewella par volonté du chef de village, Gille Sawri Bâ, un homme riche en bétail qui, selon l'un des promoteurs de ces écoles,

« avait pris conscience qu'il fallait un changement pour les nouvelles générations »
(Sélibaby, novembre 2006).

La clairvoyance de ces notables a permis à cette nouvelle génération d'« intellectuels » *fulaabe* de profiter des opportunités offertes par les nouveaux contextes et de commencer une certaine ascension sociale, du moins par rapport au reste des *Fulaabe*. C'est parmi leurs fils par exemple que nous repérons les jeunes qui ont pu émigrer pour étudier ou travailler, l'émigration étant entendue comme une forme de succès face à l'impossibilité de réussir « chez soi ». Les fils de Gille, par exemple, se trouvent en Espagne et d'autres en Côte d'Ivoire. D'autres « intellectuels » sont quant à eux restés en Mauritanie, où ils ont progressivement élaboré des aspirations de réussite sociale et politique, notamment d'accès à l'administration. Avec leur engagement dans l'association et puis dans un parti politique, cette nouvelle génération de notables a essayé d'exploiter le capital social « hérité » de leurs pères et le capital culturel accumulé à l'école afin de faire de leur communauté un groupe de pression.

La figure la plus emblématique de ce groupe de jeunes activistes est représentée par Mohammed Mahmoud Samba Demba Bâ, fils du plus important notable *fulaabe* de Kankossa et d'une femme *harâfîn* rattachée à la tribu des *Ould Zbeyrât*. Ce mariage « métisse » constitue un cas relativement atypique pour une époque – les années 1970 – où les alliances intercommunautaires étaient rares. Mes interlocuteurs ont toujours gardé une certaine retenue lorsque j'ai enquêté sur cette alliance. Ainsi, nous ne pouvons que nous limiter à formuler l'hypothèse que ce mariage avait une portée politique remarquable, puisqu'il a sanctionné une alliance du principal notable *Fulaabe* de la zone avec la plus puissante tribu maure de la région – même si cela s'est opéré au travers d'une *hartâniyya*. La dimension politique du mariage et le fort rattachement à la tribu maure de l'enfant sont également suggérés par l'attribution, tout à fait singulière pour l'époque, d'un prénom dans sa version « arabe » (Mohammed Mahmoud), plutôt

que dans sa version « pulaarisé » (Mamadou Mamoudou). En tous cas, Mohammed Mahmoud représente aujourd'hui la principale figure politique des *Fulaabe*. Il a occupé les positions les plus prestigieuses dans toutes les formations où les *Fulaabe* se sont activés politiquement : président de l'association *fedde jukkere enɗam*, fondateur *fulaabe* du Parti Alternance, membre du comité de direction du même parti, et candidat (malheureux) à la mairie de Kankossa en 2006.

Une fois l'Alternance intégrée, les jeunes intellectuels *fulaabe* ont participé aux activités du parti, dont les objectifs principaux étaient la création et la consolidation d'allégeances électorales. Ils ont ainsi essayé de réactiver leurs relations avec les villages ruraux, qui auraient dû constituer leur bassin électoral pour les élections nationales, mais surtout pour les élections locales. Cette attention pour leur communauté d'origine et en particulier pour les villages ruraux s'explique aussi par le nouveau système de recensement électoral qui a favorisé le repli de la politique sur le local. Pour les élections de 2006, le gouvernement de transition a prévu un nouveau recensement de la population pour la définition du corps électoral. Une nouvelle loi établit que l'électeur ne peut voter que dans la Commune où il est en mesure de démontrer avoir résidé au moins les six derniers mois. Cette règle pour la détermination du corps électoral et de sa répartition géographique a pour objectif d'empêcher une pratique électorale consolidée de longue date : le déplacement de populations par les partis afin d'augmenter leur poids électoral dans les lieux clefs pour la victoire. Pour le gouvernement, la solution consistait à établir un lien indissociable entre l'électorat et le lieu de résidence. Dans son application, cette loi a eu des effets de distorsion notoires. Certains individus qui ne disposaient que de faibles appuis politiques n'ont pu être recensés. C'est le cas, par exemple, de nombreux *Fulaabe* qui, en mouvement perpétuel entre la ville et les villages, n'ont pu démontrer une résidence fixe ni à Nouakchott ni aux villages d'origine. À l'inverse, des individus en lien étroit avec des formations politiques ont aisément pu s'inscrire dans plusieurs circonscriptions. Dans cet ordre d'idée, le fils d'un candidat à la présidence nous a personnellement affirmé :

« toute ma famille est inscrite ici à Nouakchott parce que c'est ici que nous habitons. Mais nous nous sommes inscrits aussi dans la circonscription de *nos villages d'origine*, puisque l'important c'est de se montrer fort dans *ta région* » (X, Nouakchott, mars 2006).

De fait, les règles du recensement électoral n'ont pas réussi à limiter les distorsions et les abus, tout en consolidant la dynamique d'ancrage du politique sur le local et donc sur les discours de l'autochtonie.

Ce repli de la politique sur le local explique pourquoi la première opération des responsables *fulaabe* de l'Alternance fut de recueillir des fonds à Nouakchott pour financer une « mission d'information » dans les villages. L'argent servait surtout au financement des voyages vers la région du Karakoro qu'ils auraient voulu mener avec des gros tout-terrain pour terminer rapidement leur tournée, respectant la tradition mauritanienne des convois politiques à l'intérieur du pays. Ces financements ont été demandés aux *Fulaabe* qui habitent à Nouakchott sous prétexte que l'Alternance représentait le « Parti des *Fulaabe* » et que pour gagner les élections il était indispensable convaincre les « parents » en brousse. La plupart des *Fulaabe* nouakchottois ont contribué financièrement, en confiant parfois au parti une portion considérable de leurs économies. Ces contributeurs ont été attirés et convaincus par l'idée d'un parti politique, suscitant des critiques de la part d'autres jeunes moins engagés :

« ça ce n'est pas de la solidarité. Lorsqu'il s'agit de financer l'association pour payer des médicaments, personne ne paye parce que tout le monde a peur de perdre son argent et préfère le garder pour soi. Alors que, lorsque quelqu'un arrive avec le drapeau d'un parti politique, tout le monde veut participer, parce qu'ils croient que le parti va vraiment faire quelque chose pour eux » (*Mamadou, Nouakchott, mai 2006*).

Durant la campagne électorale entre la ville et les villages, les activistes ont développé la même stratégie que celle utilisée en milieu urbain lors de la constitution de l'association pour la « consolidation des liens de parenté » : ils ont mobilisé l'idée d'une unité culturelle et tribale des *Fulaabe*. Cette fois-ci, ils ont pourtant réussi à mieux mobiliser leur communauté en ville, en se présentant sous le drapeau d'un parti politique, bien plus rassurant que celui d'une simple association. L'insistance sur la représentativité ethnique du « parti *fulaabe* » montre comment le discours de l'appartenance est devenu un moyen incontournable pour la création d'une clientèle

électorale⁵²⁶. Dans le même temps, la nécessité de convaincre les « parents » en brousse montre comment la mobilisation politique villageoise est devenue le point focal des stratégies politiques.

Le repli des *Fulaabe* sur une politique locale et sur un discours communautariste se rattache à la dynamique plus large de la construction de discours et pratiques de l'*autochtonie* au plan national. De fait, la communautarisation politique est apparue comme la seule possibilité de mobilisation dans le contexte politique mauritanien et cela pour différentes raisons :

- a. Le contexte politique mauritanien exige une organisation de la clientèle électorale exprimée sur base ethnique, l'importance politique du notable étant proportionnelle à l'entité de la communauté qu'il représente et qu'il devrait donc être en mesure de mobiliser.
- b. La vision « communautariste » conforte et justifie les jeunes intellectuels dans leurs revendications individuelles d'accès à l'administration, puisqu'ils considèrent qu'obtenir des postes reviendrait à prendre une revanche sur la marginalité subie collectivement par les *Fulaabe* :

« les temps est arrivé pour les *Fulaabe* aussi d'avoir quelqu'un dans l'administration. Ce n'est pas juste de voir que tout le monde a quelqu'un et nous rien. Même les *Fulbe jeeri* ont eu un ministre, pas nous » (*Pathe, Sélibaby, octobre 2006*).

- c. Le repli sur le village dépend également des opportunités offertes par la décentralisation et le développement local : les élections municipales constituent le seul contexte électoral où les *Fulaabe* ont une chance de gagner. Par ailleurs, la perspective de financements et de montage de projets dans le monde rural font de la politique villageoise une arène économique particulièrement attractive pour des jeunes scolarisés à la recherche d'emploi.

⁵²⁶ Le parti, bien évidemment, n'était pas l'apanage des *Fulaabe*, un de ses représentants occupant juste une place sur sept dans le comité de direction du parti.

- d. Le repli sur le village est également déterminé par la désaffection politique éprouvée plus généralement envers la politique nationale. Un jeune intellectuel urbain, qui fait montre d'une forte conscience politique, explique avoir toujours préféré

« voter à Nouakchott pour ma communauté au village. Je sais que tous les partis sont les mêmes. Il vaut mieux voter alors pour quelqu'un qui est arrivé au village, chez ma famille, avec des bonnes promesses plutôt que quelqu'un qui ne parle que de démocratie et développement au sens général, sans qu'au village l'on n'en voie les conséquences » (*Anonyme, Nouakchott, avril 2006*).

Le développement de la réflexion nous mène à une considération finale sur la portée politique de cette expérience de parti et de sa mobilisation « tribale ». La stratégie de mobilisation du groupe semble avoir eu du succès. Aux élections municipales de 2006, l'Alternance a réussi à installer un *pulaajo* à la mairie de Lahraj : la communauté a ainsi reconquis le poste de maire dans la même commune où, en 1989, elle avait placé son premier et unique maire de l'histoire, avant qu'il ne soit épuré de ses fonctions peu après, lors des « événements ». Le discours identitaire du parti a été appuyé par une bonne partie des *Fulaabe*. Plusieurs avaient compris, très rationnellement, que le communautarisme politique était la seule stratégie pour obtenir quelque chose aux élections. Cependant, d'autres se sont montrés très sceptiques envers le discours sur la représentativité ethnique du « parti *fulaabe* ». Par exemple, dans la même commune où l'Alternance a gagné, certains ironisent facilement sur la représentativité ethnique du parti, puisque

« il y a aussi des Maures blancs et des *Harâtîn* dans le parti, et d'autres *Fulaabe* appuient d'autres partis » (*Lahraj, novembre 2006, propos confirmé en décembre 2006 par téléphone*).

D'autres *Fulaabe* encore invitent à douter de ces discours qui font référence à la représentativité ethnique d'un parti, expliquant qu'il y a toujours des intérêts politiques et économiques derrière ce type de discours. Devant l'ensemble de stratégies, manipulations et mobilisations politiques, un ami m'a souvent répété une phrase qu'il

avait entendue d'un oncle : *huunde fof ko politik* – « tout est politique »⁵²⁷. Cette formule invite à une analyse de l'expérience de ce parti qui ne se limite pas à la trajectoire de ses promoteurs et de leurs discours. Elle doit plutôt être mise en perspective avec la politique locale aux villages lors de la campagne pour les élections municipales. Cette démarche révèle les différences, selon les termes de de Certeau (1990), entre les *stratégies* suivies par les activistes politiques d'une part et les *tactiques* des électeurs de l'autre, au-delà des discours sur l'unité politique des *Fulaabe*.

Les Élections au village

Les derniers mois de notre recherche de terrain ont coïncidé avec la préparation de la campagne électorale pour les élections municipales du 19 novembre 2006. Pendant la campagne électorale, la « politique du troc » et les réseaux d'alliances clientélistes continuèrent d'être les pratiques déterminantes du jeu politique. Cependant, les nouvelles élections se sont accompagnées d'un élargissement inédit de la compétition politique, ce qui a produit une multiplication des candidats et donc des promesses électorales. Les échos de la transition et du changement de régime sont arrivés dans les coins les plus reculés de la brousse mauritanienne, atténuant la désaffection politique et suscitant donc de nouveaux intérêts et espoirs. Le passage vers des formes plus sûres de multipartisme a amplifié la compétition et le débat. Les villages ont donc pu choisir entre plusieurs candidats. La plupart des alliances électorales se sont articulées en fonction d'une question précise, à savoir le soutien ou la critique de l'administration municipale en charge. De fait, les positions prises par les communautés ne se définissent pas en fonction des projets politiques, mais se divisent entre un appui inconditionné au maire élu d'une part et une opposition radicale au même de l'autre, sans espace pour des propos nuancés.

Ce que nous tenons à relever ici, c'est que cette distinction entre l'appui et l'opposition aux candidats n'a pas suivi exclusivement ni forcément une logique d'affiliation ethnique ou tribale. L'analyse de la politique locale lors des élections dans

⁵²⁷ Enquêtant quelque peu sur cette phrase qui est devenue, pour certains, l'équivalent d'un proverbe, j'ai découvert que l'oncle en question soutenait qu'elle était souvent prononcée en France dans les années 1960. Nous n'avons pas été en mesure de découvrir comment il avait eu connaissance de ce fameux slogan de mai 1968 en France, lui-même emprunté à la philosophie politique de Gramsci (2007c, p. 886) et de Machiavel.

la commune où le « Parti *fulaabe* » a ensuite gagné (Lahraj) offre des éléments de réflexion sur cette question. Dans cette commune, nous l'avons vu, le Parti Alternance a réussi à gagner les élections municipales apparemment grâce à sa « représentativité ethnique » et aux slogans sur l'appartenance communautaire. Cette élection se veut un succès non seulement pour la stratégie de mobilisation *fulaabe*, mais également un signe de succès pour la transition, qui aurait permis la victoire d'un Peul, là où les tribus maures semblaient s'être imposées politiquement depuis les « événements » de 1989. Cependant, l'analyse des modalités de construction des programmes et des alliances électoraux dans cette commune permet de relativiser le succès de la stratégie communautariste de l'Alternance.

Notre séjour dans un village de la commune lors de la campagne électorale nous a permis d'observer les dynamiques concrètes de préparation des élections. Durant la saison des pluies et donc des vacances de 2006, les retrouvailles aux villages entre « urbains » et « ruraux » ont constitué l'occasion pour discuter des alliances électorales de la communauté villageoise en prévision du vote du mois de novembre. Au début de l'été, les alliances politiques des *Fulaabe* à Lahraj semblaient particulièrement difficiles. Les différends portaient essentiellement sur le respect ou le changement des accords électoraux établis par les communautés *fulaabe* avec les communautés *harâtîn* lors des élections municipales de 2002. Les deux groupes avaient jusqu'alors maintenu une alliance électorale afin contrecarrer en quelque sorte l'hégémonie – disaient-ils – des Maures blancs du PRDS. En 2002, *Fulaabe* et *Harâtîn* avaient ainsi convenu que les deux groupes allaient appuyer un candidat unique, choisi alternativement parmi les notables de l'un et de l'autre groupe. À chaque élection municipale, ils avaient décidé de choisir un candidat d'une communauté différente, pour assurer la confiance et la solidarité réciproques, compromis indispensable pour vaincre le PRDS hégémonique. Pour les élections de 2002, *Fulaabe* et *Harâtîn* avaient choisi un *pulaajo* comme candidat maire. L'accord était conclu et semblait cimenter une alliance destinée à la victoire. Pourtant, cet accord s'est révélé vain au moment du vote. Les électeurs des deux bords ont admis ne pas avoir soutenu leur candidat commun mais le candidat du PRDS. Cette défection du projet d'opposition se justifiait par l'idée qu'un changement réel n'était concrètement pas possible, à cause de truquages électoraux prévisibles ou de défections présumées chez les opposants alliés. Certains *Fulaabe* par exemple craignaient *a priori* un désistement des *Harâtîn*, faisant référence à la possibilité que les

nobles *biḍân* liés au pouvoir profitent de la dépendance psychologique présumée des *Harâṭîn* envers eux pour manipuler *in fine* leur vote en faveur du pouvoir en place. Certains ont ainsi renoncé à exercer leur droit de vote, d'autres ont enfin voté pour le PRDS. En 2006, ces électeurs se justifient en disant que

« de toutes les façons, les résultats étaient déjà connus à l'avance. Mieux vaut voter pour celui dont on est sûr qu'il va gagner, reste à voir s'il nous donne quelque chose en échange de notre appui » (*Lahraj, septembre 2006*).

En 2002, la mobilisation politique n'était concevable qu'à travers le recours au langage de l'appartenance ethnique, utilisant les mêmes termes employés dans le débat politique national. L'histoire de l'alliance et de la rupture entre *Harâṭîn* et *Fulaabe* dans un contexte d'hégémonie *biḍân* semblait confirmer que les dynamiques politiques nationales, avec la lutte sans fin entre Maures et Négro-mauritaniens pour la cooptation des *Harâṭîn*, se reproduisaient à l'échelle locale.

Pour les élections de 2006, la même situation semble se reproduire. Le maire et les notables de l'ancien PRDS, tous des Maures blancs du chef-lieu de la commune, se sont réorganisés dans une formation « indépendante », alors que les *Fulaabe* et les *Harâṭîn* se sont proposés de relancer l'ancienne alliance. Selon les termes du pacte passé en 2002, pour cette tournée électorale l'alliance devait appuyer un candidat de la communauté *harâṭîn*. Cependant, les *Fulaabe* refusent, prétextant que la transition avait changé complètement la situation. Pour cette raison, les termes de l'alliance devaient être revus.

Dès le mois d'août, les notables *biḍân* qui contrôlent la politique locale se mobilisent. Pour preuve, ils effectuent le déplacement de certains villages affiliés à leur tribus alliées à proximité du chef-lieu de la Commune, afin d'augmenter leur contrôle sur l'évolution de la campagne électorale⁵²⁸. Profitant du retour au village des jeunes urbains, les *Fulaabe* essayent quant à eux de renouer l'alliance avec les autres communautés de l'opposition, en particulier des *Harâṭîn*, ou encore avec quelques fractions de *Biḍân* qui se sentent marginalisées par les groupes politiquement dominants. Une fois trouvé un nouvel accord, les alliés définissent la liste des

⁵²⁸ Le déplacement de villages en période électorale est une pratique développée dans tout le territoire mauritanien. Voir à ce propos LECHARTIER, 2005.

candidats. Un *pulaajo*, fils d'un chef de village, est choisi comme candidat de l'opposition au poste de maire. Au moment de sa nomination, le candidat n'est affilié à aucun parti. Le critère pour sa nomination en tant que représentant de l'opposition ne se base pas sur son affiliation politique, pas plus que sur un programme politique idéologique. L'alliance a simplement cherché un parti politique disponible pour se faire le porte-parole de leurs revendications et pour encadrer dans ses files son candidat local. Le parti Alternance, venu de la ville au village avec le slogan du « Parti des *Fulaabe* », apparaît comme la meilleure, et la seule, option possible. Le parti a accepté volontiers de donner son nom et son symbole à la liste locale déjà établie. L'Alternance est ainsi devenue la seule alternative électorale aux candidats « indépendants » issus de l'ancien PRDS et encore au pouvoir dans la commune. De fait, les autres partis d'opposition se sont présentés dans les villages de cette Commune de façon très sporadique et sans aucune promesse concrète, la zone ne revêtant aucun intérêt stratégique aux yeux des activistes politiques de Nouakchott.

Cette alliance a enfin permis au candidat *pulaajo* et à sa liste du « Parti des *Fulaabe* » de sortir vainqueur des élections de novembre 2006. L'histoire politique de la commune de Lahraj montre comment la mobilisation d'une solidarité « ethnique » de la part de l'Alternance a eu un impact positif sur la mobilisation des communautés, mais il n'en a pourtant pas été le facteur déterminant. Les *Fulaabe* se sont d'abord organisés localement, en s'alliant d'ailleurs avec d'autres communautés, pour ensuite choisir le parti qui se montrait le plus apte à recueillir leurs souhaits.

La coloration « ethnique » du parti n'a eu que peu d'incidence dans d'autres contextes locaux de mobilisation politique de *Fulaabe*. En dépit de l'affiliation à l'Alternance de la plupart des candidats *fulaabe*⁵²⁹, les communautés de ce groupe ont majoritairement appuyé d'autres partis. Les candidatures dans la commune de Bilajmil, à l'est de Kankossa, en constituent un exemple emblématique. Ici, trois candidats *fulaabe* se sont présentés aux élections en trois formations politiques différentes, bien qu'ils soient des « cousins » du même village (Seyal) ou même « frères et sœurs ». Un candidat *pulaajo* s'est présenté pour la mairie au nom de l'Alternance (Cherif Abdul Jallo), tandis que pour le même poste, le fils du chef de village (Baba Sy Mouta) était

⁵²⁹ Il s'agit en particulier des candidatures malheureuses de Mohammed Mahmoud Demba Bâ, fondateur de l'association *fulaabe* et du même parti de l'Alternance, candidat au poste de maire à Kankossa ; et de Brahim Ñaana Bâ de Lahraj, candidat au poste de député de Ould Yenjé aux élections législatives.

sous la bannière des « Indépendants », dirigée par un notable de l'ancien régime⁵³⁰. Pendant ce temps, sa sœur, elle aussi fille du chef de village, s'est présentée pour le poste de maire-adjoint sur la liste du PRDR (ex-PRDS) de Brahim Ould Bennahi⁵³¹. Ce cadre d'alliances disparates des *Fulaabe* montre comment le fractionnement politique peut affecter l'unité même d'une famille, niant ainsi l'idée d'une unité « tribale » automatique lors des élections : frère et sœur arrivent même à s'inscrire sur des listes dirigées par des notables opposés sur le plan de la politique locale et nationale. Les relations familiales ne sont pas pour autant rompues. Leurs parents admettent la nature profondément stratégique de leurs choix :

« ils sont adversaires, mais en réalité ils sont encore liés. Ils sont dans les différentes formations issues de l'ancien parti présidentiel [PRDR, Indépendants] parce qu'ils ont commencé à comprendre la politique » (région du Karakoro, octobre 2006).

Une situation analogue est apparue à Tektake, où le village *fulaabe* (Tektake Samba Ngouma) partage la commune avec deux villages maures, un village de Peuls *ferlankoo* et deux petits villages soninkés. Pour comprendre le fractionnement des alliances électorales dans le village *fulaabe*, il faut revenir en arrière, à l'histoire de l'autorité villageoise. Une fois décédé le fondateur, l'autorité du village subit un dédoublement : l'autorité symbolique de « vieux du village » passe au fils aîné (A), mais son cadet (B) est investi du rôle de « chef de village ». Avec la décentralisation, B décide de transmettre le rôle factuel de chef de village à ses fils, ces derniers étant plus préparés à gérer les relations politiques « modernes » avec le maire et le gouvernement municipal. Le fils aîné (B1) refuse la charge puisqu'il « s'intéresse à la religion » plutôt qu'à la politique. Son cadet (B2) assume donc le rôle de chef de village pour les questions administratives. Dans l'accomplissement de sa fonction B2 établit une relation clientéliste avec le maire de la commune, un notable de Tektake maure affilié au PRDS et puis au PRDR, préservant une relation privilégiée avec l'administration

⁵³⁰ Il s'agit de Kaba Ould Elewa, l'ancien ministre lié aux *Ould Zbeyrât* qui avait tenté la médiation entre les *Fulaabe* et Ould Taya dans les années 1990. Pour les élections de 2006, il s'est présenté comme candidat à la députation du département de Kankossa. Voir *supra*.

⁵³¹ Brahim Ould Bennahi est un notable lui aussi lié à la famille de l'ancien président Ould Taya, mais concurrent de Kaba Ould Elewa pour le contrôle clientéliste de la région. Il est marié avec la fille du frère de l'ancien président Ould Taya. Il a occupé le poste de consul au Maroc, avant d'être limogé après le coup d'état de 2005.

locale. Cependant, d'autres *Fulaabe* du village ne gardent pas la même relation d'intimité et de solidarité avec le maire, le considérant comme « un grand voleur » (ce dont atteste le grand nombre de tous-terrains dont il dispose). Cela explique pourquoi d'autres notables de Tektake peul ont profité de l'occasion offerte par les nouvelles élections et se sont mobilisés afin de présenter une candidature antagoniste. Il s'agit en particulier du fils aîné de l'ancien « vieux du village » (A1) auquel « normalement » serait revenue l'autorité morale et politique de la communauté. A1 est un intellectuel lié historiquement à l'Alliance pour le Progrès (APP). Son affiliation à un parti n'est pourtant pas importante : les villageois lui ont demandé de se présenter aux élections pour empêcher que le même maire, passé du PRDS au PRDR, continue « de voler de l'argent ». *De facto*, la plupart des villageois opposés au maire et à leur chef de village se retrouvent ainsi à appuyer un parti, l'APP, dont ils ne connaissent pas forcément le programme et la philosophie politique. La fragmentation des stratégies des différents membres montre comment les dynamiques politiques locales sont dépendantes du branchement des alliances électorales à des personnalités qui ne trouvent pas forcément leur légitimité dans les villages ou communes qu'ils veulent représenter, mais qui suivent des intérêts et des stratégies qui trouvent leurs raisons en dehors de l'espace communal, dans la politique nationale ou dans des intérêts exclusivement privés.

L'histoire de Tektake permet de clarifier l'impact que le processus de décentralisation a eu sur l'autorité villageoise et l'organisation du pouvoir « traditionnel » chez les *Fulaabe*. L'un de nos interlocuteurs a su analyser ce processus de manière très fine (et avec un langage propre aux ONG pour lesquelles il a travaillé) :

« Avant, le chef de village était très fort, puisqu'il avait la connaissance mystique qui empêchait à l'État et au colon d'entrer au village. Puis, ils sont même devenus plus forts, puisqu'ils devaient ramasser les impôts pour les colons [voir Partie 1]. Mais depuis la décentralisation de 1986, c'est la Commune qui se charge de ramasser les impôts. Les chefs de village ont aujourd'hui peu de pouvoir. C'est l'*individualisme familial* qui domine dans les prises de décisions. Le chef de village a seulement le pouvoir d'organiser les réunions du village. Il commence à exister l'*intérêt politique* des différents notables qui produisent les fractures et la perte de pouvoir du chef de village : certains représentants de l'État ou des ONG préfèrent, pour des raisons politiques, maintenir des relations avec d'autres *jomgalleeji* [chefs de concession] plutôt qu'avec le *jomwuro* [chef de village], même si cela ne se passe pas comme en milieu

maure, où les cousins sont tous contre tous. Graduellement, on s'est débarrassé de la connaissance mystique et ce qui importe c'est les relations politiques » (*Nouakchott, août 2006*).

Cette analyse permet de saisir les nouvelles dynamiques politiques instaurées au village par la décentralisation et la transition politique avec une nouvelle tournée électorale perçue comme « plus libre ». Sur le plan villageois, ce qu'on aurait autrefois appelé « l'autorité traditionnelle » a subi des changements. Les jeunes scolarisés, qui ont expérimenté la vie urbaine, remplacent souvent leurs aînés dans les prises de décisions, les « vieux » n'étant plus en mesure de répondre à une dynamique politique qu'eux-mêmes ne parviennent plus à saisir complètement. Ce renversement générationnel s'est accompagné d'une multiplication de candidats au rôle de représentant du village auprès des institutions. Les critères de prestige social et de légitimité politique ont de fait changé et se sont mêmes complètement renversés. À la richesse en bétail du *jaarga* s'est substituée la richesse monétaire. La sagesse liée à l'expérience et à l'ancienneté a été dépassée par l'expérience urbaine et la scolarisation qui permet de s'orienter dans une vie sociale autrement compliquée. Désormais, on ne demande plus au chef la capacité de gérer les relations avec la brousse et les pouvoirs politiques centralisés pour les laisser *en dehors* du village. Aujourd'hui, on requiert aux représentants politiques de savoir gérer les relations avec l'État pour que la communauté puisse en profiter ou que quelques membres puissent être *in-tégrés* à l'administration. Le rôle de médiateur entre village et État revêtu par les représentants politiques demeure mais cette médiation œuvre désormais en sens inverse : il ne s'agit plus de mettre à distance, mais de rapprocher. L'*autorité* est ainsi attribuée à ceux qui se montrent en mesure d'accumuler un capital politique « moderne ». Ils doivent être capables de tisser des solidarités clientélistes avec les notables de la politique nationale : les chefs de tribus maures régionales politiquement engagées et en bonne relation avec l'administration, les représentants des partis politiques, les courtiers du développement qui ont le pouvoir d'influencer sur les aides au développement local. Ainsi donc, ce n'est que la capacité à tisser des relations profitables avec tous les éléments qui comptent dans la répartition du pouvoir, des postes et des ressources : l'État central, les notables, les partis, les ONG.

Les Formes extraverties de la Politique locale

Une recherche de terrain, menée en tant que chercheur associé à une ONG internationale dans le Karakoro⁵³², nous permet d'établir une comparaison entre les résultats des enquêtes chez les *Fulaabe* et de l'ensemble du contexte régional, prenant en considération les différentes communautés (soninké, maure, *harâtin*, peul). Le Groupe de Recherche et Réalisations pour le Développement Rural (GRDR) m'avait demandé une analyse de l'impact de leurs projets d'appui à la décentralisation et au développement local pendant la campagne électorale, mesurant notamment les degrés de marginalité politique de différents villages à l'intérieur d'une même Commune. Les élections municipales de 2006 représentaient en effet un test décisif pour les acteurs de la gouvernance : la tournée électorale « libre » devait offrir aux communautés locales un pouvoir de contrôle majeur sur les enjeux politiques et économiques qui les concernent et donc de voir se concrétiser les efforts de la gouvernance⁵³³.

En dépit de la mobilisation politique suscitée par la transition politique, les résultats des enquêtes montrent, entre autres, deux choses. En premier lieu, les solidarités électorales se sont construites essentiellement à travers la « politique du troc », comme nous l'avons vu à propos des villages *fulaabe*. L'échange de votes contre des promesses concrètes a continué à définir les résultats des élections : les villageois ont voté pour celui qui promettait le plus et qui semblait le plus apte à tenir ses promesses. Au vu des conditions sociales et économiques dramatiques de ces villages ruraux à la frontière entre Sahara et de Sahel, les électeurs *Fulaabe* ou autres ont préféré voter en fonction des réponses proposées par les politiciens à leurs nécessités immédiates plutôt qu'être guidés par un mouvement politique stratégiquement planifié. En deuxième lieu, les dynamiques communales sont marquées par un fractionnement profond entre les différentes communautés villageoises qui forment la Commune. Tous les représentants politiques engagés dans la région expliquent ce fractionnement par le recours au thème de l' « ethnicisme » : les

⁵³² Nous avons mené une enquête anthropologique en tant que chercheur associé au Groupe de recherche et réalisation pour le développement rural (GRDR). Notre objectif consistait essentiellement à analyser l'impact d'un « Processus de Concertation » promu par l'ONG dans plusieurs communes. Cette nouvelle instance de décision aurait dû s'associer aux instances politiques formelles locales pour orienter la planification du développement local, financé avec les fonds repérés par la même ONG. Pour le compte-rendu de cette enquête, voir Ciavolella (À paraître).

⁵³³ L'objectif déclaré des ONG était « de renforcer, dans le cadre du processus de décentralisation en cours, les capacités des acteurs locaux à mettre en oeuvre un processus de développement local concerté qui réponde au mieux aux aspirations et aux choix de la population rurale » (GRDR, 2003).

communautés seraient divisées à cause d'une opposition « ancestrale » qui empêcherait leur cohabitation pacifique au sein d'une institution moderne, telle que la Commune, et la planification d'une politique locale globale. Pourtant, les enquêtes démontrent au contraire que les raisons de conflictualité ou de fractionnement des différentes communautés à l'intérieur d'une même Commune sont à rechercher dans les différences entre les villages dans la détention de capitaux sociaux et politiques.

La politique locale se développe dans un cercle vicieux où seuls ceux qui possèdent déjà un certain capital à la fois politique, social et économique peuvent participer à la compétition électorale et aux prises de décision, conservant jalousement leurs prérogatives politiques et favorisant l'allocation des ressources exclusivement à leurs villages d'origine. Toutes les tentatives institutionnelles pour changer cette dynamique en une politique locale démocratique et participative, comme la décentralisation ou les tables de concertation informelles des ONG, ont en partie failli à cause de la reproduction du système clientéliste de mobilisation du consensus électoral et de répartition des ressources.

L'évolution de la politique locale et tout particulièrement les élections municipales de 2006 ont démontré que le monde local dans la région du Karakoro est soumis à une contradiction apparente : le pouvoir politique dépend non pas d'une légitimité locale, mais de la détention de ressources et relations clientélistes avec le monde supra-local. Les programmes politiques se définissent à travers des promesses de réception de ressources provenant du monde extérieur à la politique locale. Comme dans la région de Parakou du Bénin analysée par Thomas Bierschenk lors des élections en 2003 (2004),

« local democracy was presented by Parakou's politicians not as a condition for more intensive local resource mobilization, but for rent-seeking in the development world » (p.34).

Dans la région du Karakoro en Mauritanie, l'extraversion des sociétés locales se manifeste d'abord par le branchement de certaines d'entre elles à des réseaux « diasporiques » de différentes échelles, qui vont des migrations internes urbaines aux migrations internationales. La région étudiée est effectivement un bassin d'émigration de longue tradition, en particulier vers la France et de populations soninkés (QUIMINAL, 1991; TIMÉRA, 1996; YATERA, 1996; MANCHUELLE, 1997). Les populations concernées par ce mouvement sont avant tout des sédentaires installés dans

les zones de plus haute productivité agricole et dans les villages les mieux intégrés aux réseaux de transport, aux marchés et à l'administration. L'émigration de longue date a incontestablement favorisé le développement économique des villages d'origine, grâce aux actions de *co-développement* qui semblent constituer aujourd'hui, pour les acteurs de la gouvernance, la panacée pour résoudre tous les problèmes locaux. Cela détermine leur essor comme pôles centraux dans les structures économiques et politiques de la Commune, au détriment cependant des villages écartés du phénomène migratoire⁵³⁴.

L'extraversion des villages se manifeste à nouveau avec le clientélisme : les communautés les plus avantagées douées de liens clientélistes avec des représentants politiques supra-locaux peuvent aspirer à diriger la Commune et à orienter les investissements du développement local (LEMARCHAND, 1998)⁵³⁵. Dans la logique de la politique clientéliste, la dépendance de l'extérieur reste la seule opportunité pour les communautés villageoises, non pas pour sortir d'une marginalité qui se reproduit et se confirme avec le clientélisme, mais juste pour acquérir les quelques ressources nécessaires à la survie. Un exemple emblématique de cette dépendance des

⁵³⁴ Le GRDR a été créé dans le but de résoudre cette incohérence, permettant d'abord un réinvestissement dans les projets de développement de la rente migratoire, puis son élargissement, depuis l'activation du *Programme d'Appui aux Initiatives de Développement Local* (PAIDEL), à l'ensemble du territoire communal. Dans la zone étudiée, la contradiction entre développement de certains et marginalisation des autres n'aurait cependant produit aucune forme de conflit entre villages de l'émigration et villages écartés des mouvements transnationaux. Le conflit est plutôt né dans les mêmes bassins du mouvement migratoire. La rente de la migration étant un nouveau capital économique, elle se traduit localement en investissements souvent de portée symbolique, notamment les mosquées, qui revalorisent le migrant et sa famille dans le village d'origine. Le capital économique se traduit donc en un capital social qui ne reproduit pas forcément les hiérarchies sociales établies. Les nouvelles formes de prestige social qui se développent peuvent susciter des envies de rectifications des rapports de force politiques, créant ainsi une compétition à la fois symbolique (le prestige) et de pouvoir (chefferie locale, postes dans l'administration, représentations dans les partis ou sièges au conseil communal). Mais encore, le conflit peut tirer son origine dans l'espace extérieur de la migration, dans la banlieue parisienne par exemple entre émigrés, pour ensuite avoir des retombées « au pays » puisque le prestige de la famille dans son ensemble est en jeu, comme dans le cas de la ville de Bouilly où l'utilisation des rentes de la migration pour financer les grandes mosquées du bourg ont créé un conflit entre les deux familles dominantes.

⁵³⁵ Le pouvoir des clientèles peut arriver même à changer l'aspect territorial des Communes. Certains villages en dehors des frontières communales sont administrativement reconnus par la Commune pour les relations clientélistes qu'ils gardent avec les pouvoirs communaux ou des groupes influents dans le chef-lieu. C'est le cas, par exemple, de la Commune de Bouilly dans la vallée du Karakoro. Cette Commune est la dernière relevant du département de Ould Yengé en allant vers le Sud. Un chef tribal de la région contrôle un certain nombre de villages *biḍân* et *harâṭîn* dans la Commune de Souvi qui confine à Sud et qui déjà appartient au département de Sélibaby. Or, le frère du chef tribal est candidat aux élections pour être confirmé dans son poste de sénateur du département de Ould Yengé : afin de faire peser sa communauté dans l'élection de son frère, le chef tribal a réussi à imposer sa volonté de rattacher administrativement ses villages à la Commune de Bouilly, tout en restant rattaché territorialement à la Commune de Souvi. Un pouvoir semblable des chefs tribaux et des réseaux clientélistes est représenté par la possibilité de déplacer physiquement des villages entiers d'une Commune à l'autre ou de les rapprocher aux chefs-lieux afin d'augmenter leurs pouvoirs de pression et contrôle sur les institutions et les personnalités politiques communales.

communautés locales des relations clientélistes avec des forces supra-locales est représenté par le poids montré par de hiérarchies tribales d'autres régions dans la direction de l'électorat local lors des élections municipales⁵³⁶. Ces chefs exploitent encore leur pouvoir de mobilisation sur leurs « sujets » pour les diriger politiquement vers des acteurs politiques proches. C'est le cas par exemple du chef d'une tribu que nous avons rencontré lors de nos enquêtes. Quoique habitant d'une Commune de l'Assaba, il était parti dans certains villages du Guidimakha traditionnellement rattachés à « sa tribu » pour donner des indications de vote. Son opération se voulait une tentative de « protéger ses populations » de la négligence attribuée aux autorités communales à l'égard des villages de « sa tribu »⁵³⁷. Dans des conditions de précarité extrême, la relation avec les hiérarchies tribales constitue pour les villageois un système pour avoir accès aux ressources de la Commune et pour obtenir certaines facilités que la Commune ne pourrait pas leur offrir. Afin de satisfaire leurs subordonnés et d'entretenir ainsi avec eux la relation clientéliste, les hiérarchies tribales ont parfois le pouvoir de solliciter des projets de développement (la construction d'une école ou d'un puits) directement aux administrations d'État.

Les pratiques clientélistes locales servent à la reproduction de la relation de dépendance des communautés locales envers les notabilités extérieures, mais ont au moins l'avantage de se traduire en petites aides ponctuelles aux populations subordonnés. Cela signifie que, dans un classement éventuel de la marginalité, nous trouverions au bas de l'échelle ces groupes qui ne sont même pas en mesure d'aspirer aux relations clientélistes. Dans un contexte où les clientèles ont plus d'importance que la volonté individuelle exprimée lors des élections, les villages et les groupes qui ne peuvent pas compter sur leur poids politique ou sur des réseaux de clientèle restent complètement écartés des décisions politiques. Mises à part les populations rapatriées depuis 1989 que nous analyserons dans la sous-partie suivante, cette place de marginalité politique extrême dans le contexte local est détenue par les populations peules (*Fulaabe* ou *Fulbe jeeri*) qui lors des « événements » ont pu rester sur le territoire mauritanien à condition de partager leur espace avec des populations,

⁵³⁶ Dans la plupart des Communes de la région du Karakoro, les chefs tribaux des populations maures locales sont des ressortissants d'autres Communes, voire d'autres régions ou de Nouakchott.

⁵³⁷ Les communes du Karakoro étaient dirigées par des notables d'autres communautés, et ce bien que tout le territoire soit considéré par le chef de la tribu maure comme sa propriété légitime. De Ould Yengé à Khabou, les Communes étaient dirigées par des notables des communautés « négro-mauritaniennes » qui pouvaient revendiquer une présence historique sur le territoire, occupant les plus gros bourgs de la région, comme les Soninkés à Bouilly et Khabou et les Mody Nalla à Baédiam et Ould Yengé.

notamment *biḍân*, nouvellement implantées à leurs côtés. Ces nouveaux venus se sont approprié l'autorité du village qu'ils représentent au sein de la Commune et le contrôle du domaine foncier. Ces droits ont été acquis souvent grâce aux solidarités tribales et/ou politiques et à la complicité de l'administration d'État. Pour les autorités administratives et politiques, l'existence du village « autochtone » se dissout dans le village des nouveaux venus. Les chefs tribaux des nouveaux occupants sont désormais reconnus comme les représentants légitimes du village⁵³⁸. C'est le cas d'un village *fulaabe* dans la vallée du Karakoro, fondé dans les années 1940. Vers 1990, une fraction de la plus puissante tribu maure de la région s'est installée à quelque centaine de mètres. Les *Fulaabe* ont accepté que les nouveaux venus s'installent sans trop manifester leur opposition :

« Nous avons de bonnes relations avec leur chef [un cousin du chef tribal]. On se connaissait déjà avant, lorsqu'ils nomadisaient dans cette région. Après, lorsqu'ils ont décidé de s'installer pour nous ce n'était pas grave parce qu'on pensait seulement à nos vaches. Mais aujourd'hui, rien n'est pour nous et c'est les autres qui décident »
(Anonyme, *Commune de Ould Yengé, octobre 2006*).

Lors des élections municipales, le secteur peul du village n'a été visité par aucune personnalité politique, les représentants des partis s'arrêtant uniquement chez leurs voisins. L'exclusion politique de ce village est comparable seulement à la marginalité dont font l'expérience les populations peules anciennement ou encore réfugiés au Mali et au Sénégal, pour lesquelles la marginalité politique se recoupe avec l'exclusion formelle et substantielle du régime de citoyenneté.

⁵³⁸ La présence de plusieurs communautés dans un même village ne se traduit pas automatiquement dans une relation de domination du groupe hégémonique sur les autres. D'autres cas montrent que la coprésence de plusieurs communautés dans un même espace villageois peut générer des dynamiques politiques solidaires. C'est le cas d'un village fondé par des *Helnaabe*, qui a accueilli des populations peules et *harâṭin* et des commerçants *biḍân*. La reconnaissance unanime du chef *helnaajo* comme chef de village n'empêche pas la construction de différentes formes de solidarité entre les communautés et surtout la consultation collective des notables des différentes composantes pour la prise de décision. Après des enquêtes effectuées auprès des villageois, il ressort que cet esprit de collaboration est à mettre en relation avec le manque de rapports clientélistes forts d'aucun représentant des communautés avec des notabilités tribales ou politiques extérieures. Les revendications des villageois auprès des institutions sont de fait unies et cohérentes, se concentrant essentiellement dans la demande de service de base pour la satisfaction de nécessités immédiates et partagées.

12.2 Au bord de la citoyenneté : rapatriés et réfugiés

Dans la région du Karakoro, entre Guidimakha et Assaba, la question de la marginalité de certains villages se recoupe avec la question de la reconnaissance des droits de citoyenneté et de l'intégration sociale des populations victimes des discriminations d'État, en particulier des « événements » de 1989. Trois catégories sont principalement concernées : les communautés de *Harâtin* expulsées du Sénégal vers la Mauritanie lors des « événements » ou d'autres revenues sur le territoire mauritanien par la suite ; les populations peules qui sont retournées sur le territoire mauritanien depuis leur expulsion au Mali en 1989-91 ; les populations qui sont encore aujourd'hui réfugiés au Mali.

Les Harâtin arrivés en 1989

Une page méconnue de l'histoire récente de la Mauritanie s'est écrite avec l'expulsion de groupes de *Harâtin* du Sénégal vers la Mauritanie lors des « événements ». Leur présence sur la rive gauche était le produit de plusieurs phénomènes de migration de ces populations vers le Sud. En ce qui concerne la haute vallée du fleuve Sénégal, ces vagues de migration avaient été le produit de différents cycles de sécheresse du XXe siècle, et ce au moins depuis la crise écologique des années 1940. La mobilité de ces populations avait été intimement corrélée à un processus d'émancipation de ces subalternes envers leurs chefs tribaux en ce sens où la migration avait été à la fois une cause et un effet d'émancipation.

Jusqu'à nos jours, les enquêtes scientifiques et les débats publics mauritanien et sénégalais n'ont pas été en mesure, à notre connaissance, de déterminer quelle était leur condition juridique au Sénégal. Ce silence sur leur condition laisse à la limite soupçonner leur exclusion de tout type de reconnaissance de citoyenneté, qu'elle soit sénégalaise ou mauritanienne. Les mêmes difficultés se manifestent à propos de la reconstruction historique des « événements » de 1989 et des conditions de leur « rapatriement » sur le territoire mauritanien⁵³⁹.

⁵³⁹ Dans le débat public mauritanien, la question des *Harâtin* « rapatriés » est évoquée seulement selon une logique instrumentale. Le silence sur leurs conditions dans le débat autour de la « question nationale » est évoqué par certains comme preuve de la partialité des accusations de l'opposition négro-mauritanienne dans leurs interprétations sur les « événements », qui reconnaîtraient seulement les

Nos enquêtes de terrain dans des villages de *Harâtîn* arrivés dans le Karakoro mauritanien après 1989 se resument à deux cas figure. Dans le premier cas, les groupes de *Harâtîn* ont été poussés au retour par leurs anciens chefs tribaux, conformément à la logique d'occupation des terres « à la place » des expulsés « négro-mauritaniens ». Dans le second cas, plus récurrent, les villages de rapatriés *harâtîn* sont composés par des populations complètement étrangères aux logiques et stratégies tribales et étatiques d'occupation des terres, car ces populations n'ont plus aucune relation de dépendance effective envers de nobles *biḍân*.

Cette déconnexion des réseaux tribaux et donc clientélistes implique une profonde marginalité des groupes de *Harâtîn* rapatriés dans le territoire mauritanien. Les rhétoriques politiques voudraient reconnaître, dans cette catégorie de marginaux, le groupe ciblé prioritairement par les interventions de l'État. D'une part, la rhétorique identitaire, explicite ou inexprimée, voudrait aller à la rencontre de ces populations « mauritaniennes », signe d'une solidarité nationale envers ceux qui ont été rejetés dans le pays voisin. De l'autre, les rhétoriques développementalistes, utilisant le discours de la « lutte contre la pauvreté » pour ne pas employer le langage politiquement incorrect de « séquelles de l'esclavage », se proposent de résoudre le drame des souffrances des populations *harâtîn*. En dépit de cette rhétorique politique de « l'intégration nationale » et de la « lutte contre la pauvreté » qui leur était adressée, rien n'a été fait pour ces populations. C'est le cas, par exemple, d'un petit village de *Harâtîn* dans la vallée du Karakoro où nous nous sommes rendus lors de nos enquêtes. Le village ne s'atteint qu'à pied et est situé à quelques kilomètres de la piste qui mène de Sélibaby au Mali. Le chef de village m'accueille non sans une certaine réserve. Je me présente comme quelqu'un de l'ONG qui travaille en collaboration avec le maire. Sa réaction immédiate est de me dire que

« tout ce que le maire fait ici c'est important et nous remercions le maire pour tout ce qu'il fait pour le village et la Commune » (*Commune de Baédiyam, septembre 2006*).

« Noirs » comme victimes et les *Harâtîn* comme bras armé des exactions. Les personnalités proches du gouvernement et/ou des positions baathistes utilisent le drame de l'expulsion de *Harâtîn* du Sénégal pour démontrer que les événements se résumaient à un conflit international entre deux pays - plutôt qu'à un conflit « ethnique » interne – les deux populations nationales ayant simplement repoussé les « étrangers » : les *Harâtîn* du Sénégal en tant que « Maures-Mauritaniens », les Noirs de la Mauritanie en tant que « Noirs-Sénégalais ».

Peu après, il comprend que je suis là pour écouter ses critiques, et non pour lui promettre un puits ou une école. La teneur de son discours change soudainement et exprime concrètement la marginalité extrême dans laquelle sa communauté est reléguée :

« Nous sommes pauvres, nous n'avons pas de vaches. On vend les feuilles de baobab à Sélibaby ou encore la gomme des arbres et les fruits sauvages. Ce village n'a jamais eu un seul projet du maire ou du *hâkem* [chef du département]. Je vais aux réunions des villages et je suis toujours d'accord pour faire des projets chez les autres. J'espère ainsi qu'un jour le maire et les autres seront bons avec moi et moi aussi j'aurai quelque chose. On a besoin d'un puits, mais je n'arrive qu'à financer un demi-mètre par an et cela ne suffit pas. Nous avons proposé une diguette, puis du barbelé, mais rien n'a été accepté. J'ai construit moi-même la salle d'école en banco, j'ai demandé un instituteur, mais on ne nous l'a jamais accordé. Pourtant, j'ai toujours voté pour le maire. [Pourquoi vous n'avez jamais voté pour quelqu'un d'autre ?] Jamais personne d'autre ne s'est présenté ici, à part le maire. Pour qui je dois voter si le seul qui me propose quelque chose c'est le maire ? »

Les Rapatriés peuls depuis 1989

Les réfugiés peuls rapatriés constituent l'une des catégories les plus marginales dans la région du Karakoro. Dans leur cas, la question de la marginalité économique et politique, associée à l'enclavement spatial et au manque de relations clientélistes avec des notabilités politiques, est amplifiée par le manque de reconnaissance de leurs droits de citoyenneté. Leur marginalité est le produit à la fois des logiques politiques locales et des dynamiques politiques nationales. Les vagues de « retour » ont commencé en 1993-94 lors de l'opération de « rapatriement volontaire » du HCR : cette opération consistait à couper toute aide alimentaire pour obliger « volontairement » les réfugiés à rentrer en Mauritanie à la recherche de meilleures conditions. Ce mouvement de population s'est poursuivi durant ces derniers 15 années de façon très discontinue, concernant environ la moitié de la population réfugiée au Mali, constituée essentiellement de *Fulaabe* et de *Fulbe jeeri*. Les 19 mois de transition entre 2005 et 2007 ont provoqué une légère augmentation des flux : grâce aux échos d'une « normalisation » mauritanienne, des populations réfugiées extrêmement démunies ont espéré améliorer leurs conditions en

retournant sur le sol mauritanien⁵⁴⁰. En général, ils ont pu rejoindre le territoire mauritanien sans rencontrer d'opposition explicite de la part des autorités. Cependant, ils n'ont pu bénéficier de la reconnaissance de leurs droits de citoyenneté puisque leur « identité nationale » n'est reconnue par aucun recensement administratif ni aucun papier d'identité (bon nombre d'entre eux ayant été déchirés ou brûlés).

Réinstallation et mise à l'écart des rapatriés

Pour une minorité de cas seulement, les populations retournées en Mauritanie rejoignent leurs villages et communautés d'origine. Il s'agit généralement de réfugiés qui ont été contraints à la fuite lors des « événements » de 1989 sans que leurs communautés perdent complètement le contrôle sur leurs villages, une partie du groupe ayant été épargnée par les persécutions et les expropriations foncières. Dans ces cas, les réfugiés n'ont jamais rompu leurs relations avec la famille restée en Mauritanie, la frontière entre ce pays et le Mali étant facilement franchissable. Leur réinstallation a été retardée par la crainte de ne pas pouvoir obtenir leurs droits de citoyens faute de papiers prouvant leur nationalité, ou pire, d'être encore persécutés sur le sol mauritanien. C'est l'histoire, par exemple, d'un *pulaajo* âgé de 80 ans qui, après s'être réfugié au Mali lors des « événements », a toujours repoussé son retour jusqu'au moment de la transition de 2005 :

« Je suis revenu dans mon village avec ma famille parce que maintenant j'espère que tout va changer. Ils vont me permettre de rester ici. Ils m'avaient chassé parce que j'avais un document qui disait que j'étais né au Sénégal. Maintenant, je me sens plus sûr » (*Kankossa, avril 2006*).

Pourtant, la majeure partie des rapatriés n'a pas rejoint son village d'origine, impossible à reconquérir. La plupart du temps, ces populations s'arrêtent dans la région frontalière entre la Mauritanie et le Mali, dans la vallée du Karakoro. Ils se sont ainsi réinstallés plus au sud, le long de la bande fertile du Karakoro, et ce pour plusieurs raisons :

⁵⁴⁰ Sur les conditions des réfugiés au Mali et les raisons de leur retour en Mauritanie, voir la section suivante.

- a) Leurs terres d'origine ne constituaient pas des terres cultivables. Or, ces populations d'origine pastorale ont désormais pour objectif de se reconvertir à une économie agricole car elles connaissent des difficultés à pratiquer l'élevage ;
- b) Leurs terres d'origine ont été occupées par d'autres populations lors des « événements », ce qui rend impossible leur ré-appropriation puisque les droits de propriété foncière ont été perdus au profit des nouveaux occupants ;
- c) Les autorités leur ont imposé le nouveau lieu d'installation.

Ces trois conditions ne s'excluent pas réciproquement, mais l'imposition du lieu d'installation par les autorités (c) apparaît comme l'élément le plus significatif. Les autorités mauritaniennes, de fait, n'ont appliqué aucun projet de réinstallation de ces populations, évitant de les recenser administrativement, d'en reconnaître la nationalité et d'en prévoir une nouvelle installation économiquement viable. Elles ont certainement bénéficié d'une aide du HCR, mais l'intervention humanitaire ne s'est limitée qu'à la délivrance de quelques aides alimentaires dans un laps de temps très restreint, puisque l'agence onusienne a vite interrompu toute aide aux réfugiés sous prétexte de leur « parfaite intégration » dans leur pays. Les autorités mauritaniennes ont plutôt essayé de gérer la question en minimisant les coûts des opérations, et plus encore de laisser la question des rapatriés en provenance du Mali en dehors des discussions de l'opinion publique, profitant ainsi du manque de ressources des populations *fulaabe* et *fulbe jeeri* pour prendre la parole dans le débat public.

Les rapatriés du Mali ont tout simplement été « parqués » dans des espaces politiquement peu sensibles pour la politique nationale, les laissant essentiellement dans la zone de frontière du Karakoro. Les autorités mobilisées dans cette opération de réinstallation sont avant tout les autorités centrales de l'État puisque les choix de leur installation dépendent des décisions du *hâkem* (gouverneur) et sont donc subordonnés directement aux directives du Ministère de l'Intérieur qui gère à la fois les questions foncières et les questions de « nationalité ». Ces choix des autorités centrales ne prennent que modérément en considération les conditions et les opinions des autorités locales qui aimeraient bien éviter de gérer le problème de l'intégration de communautés « étrangères » qui, souvent, ne sont même pas originaires de la même Commune. De fait, les rapatriés doivent être intégrés dans un contexte déjà particulièrement instable du point de vue de la répartition des ressources hydriques et de pressions foncières. Dès

lors, les rapatriés sont considérés, dans le meilleur des cas, comme des simples « hôtes » sur la terre d'autrui, mais bien plus souvent comme des « envahisseurs ». Il n'est alors pas surprenant d'entendre un maire *helnaajo* (*haalpulaar'en* sédentaire) qui, tout en revendiquant sa « fulanéité » et accusant le « système beydan » pour les « événements » de 1989, considère les rapatriés comme des menaces à l'ordre de la Commune, recourant à un mélange de considérations factuelles et stéréotypées sur la sauvagerie des Peuls éleveurs (*Fulbe Aynaabe*) :

« Ils viennent ici et ils nous demandent de leur donner de la terre, alors qu'il y en a pas assez pour tout le monde déjà. Et avec ça ils veulent un puits et une école. Et puis ils arrivent avec leur bétail, des animaux divagants qui détruisent notre agriculture. Mais surtout, ce sont des « sauvages ». Vous savez les *Fulbe* en réalité ce sont des voleurs de bétail. Ils partent au Mali, de l'autre côté de la frontière, ils volent du bétail et puis reviennent ici. Et après ce sont les autorités maliennes, le maire ou même le gouverneur qui viennent se plaindre avec moi. Ils ne se plaignent pas auprès d'eux ou du gouvernement à Nouakchott » (*Discours d'un Maire, région du Karakoro, septembre 2006*).

Les différentes autorités impliquées dans cette histoire de réinstallation semblent en quelque sorte obligées de prendre des décisions qui vont vers une marginalisation progressive des rapatriés sur le territoire mauritanien. Pour les autorités centrales qui déterminent le lieu de l'installation, la seule possibilité consiste à les laisser dans la zone à la frontière avec le Mali et ainsi les empêche de rejoindre leurs terres d'origine occupées par autrui, afin d'éviter la recrudescence de conflits. Cette installation provoque cependant le mécontentement des communautés et des autorités locales qui les accueillent, faute de ne pouvoir s'opposer aux choix des autorités centrales. Le résultat des décisions centrales et locales rend compte d'une marginalisation extrême des populations rapatriées. Celles-ci ne disposent d'aucun capital, soit-il politique, économique ou social, par rapport aux autres groupes locaux : ils n'ont aucun représentant politique ; ne profitent pas d'alliances clientélistes ; n'ont pas accès à l'information ; sont complètement isolés dans des zones souvent enclavées ; n'ont aucun parent émigré qui puisse les aider financièrement ; ne jouissent d'aucune visibilité dans les débats nationaux, oubliés qu'ils sont par les partis d'opposition.

Tous ces facteurs de marginalité se recoupent et s'amplifient avec le manque de reconnaissance légale et administrative de leur existence du point de vue individuel et collectif. Les autorités évitent généralement d'engager les démarches administratives pour la reconnaissance de leur nationalité en tant que « Mauritanien », sous prétexte qu'ils ne disposent d'aucune pièce d'identité et donc qu'ils peuvent être, comme on l'entend souvent, des « étrangers tricheurs à la recherche des terres mauritaniennes ». Au manque de reconnaissance de leurs droits de citoyenneté s'ajoute l'absence de toute reconnaissance administrative de leurs nouveaux villages, ce qui leur empêche de revendiquer une prise de parole au sein des institutions politiques locales. Sur le plan formel, en pratique, ils n'existent pas politiquement. Du point de vue informel, ils participent aux débats locaux sur les questions qui les concernent, mais toujours dans une position de retrait. Leur représentativité politique est d'ailleurs affaiblie par la coexistence à l'intérieur de leurs villages de différents groupes de rapatriés sans aucune unité politique. Les autorités forcent les réfugiés à vivre ensemble sans distinction des structures politiques internes aux groupes. Selon un maire de la région,

« ils peuvent très bien vivre ensemble. Ce sont tous les mêmes : des Peuls broussards » (*Propos d'un maire, région du Karakoro, septembre 2006*)

En réalité, ce choix provoque le morcellement politique d'une entité qui se voudrait unie, puisque parmi les rapatriés peuls les lignages *fulaabe* restent souvent séparés des lignages *fulbe jeeri*.

Une typologie de la marginalité des rapatriés

Toutes les populations rencontrées dans ces conditions lors de nos enquêtes souffraient des séquelles de leur marginalisation. On peut résumer cette marginalité de ces villages de rapatriés selon trois catégories en fonction des critères d'occupation de l'espace, de cohabitation avec d'autres communautés et d'exploitation des terres :

- a) Une partie des rapatriés sont installés dans des *centres urbains* de la région, mieux intégrés aux réseaux de transport et de communication, densément peuplés par plusieurs communautés qui contrôlent des vastes exploitations agricoles. Le partage de l'espace avec les rapatriés se fait dans ce cas selon la formule du *prêt*, expliquée

localement comme un service d'hospitalité. Elle se résume à la concession d'espace pour le logement résidentiel et en partie résiduelle à l'allocation de terres cultivables. Dans ces conditions, les populations rapatriées ont pu profiter d'une visibilité et d'une participation majeures dans les instances politiques. En outre, la proximité avec les réseaux de transports et communication aurait pu représenter un facteur de désenclavement social de la communauté. Pourtant, leurs conditions de vie sont souvent équivalentes à ceux des autres *Fulaabe* relégués dans des zones plus enclavées. C'est le cas par exemple du *Quartier fulaabe* de Ould Yengé, chef-lieu de département, où des *Fulaabe* se sont réinstallés dans les années 1990 après leur retour depuis le Mali⁵⁴¹. Le représentant de cette communauté est l'ancien premier maire *pulaajo* de l'histoire qui, après avoir « fait fortune » en Libye, a perdu troupeau et charge politique lors des « événements » et de son départ pour le Mali. Il nous a ainsi expliqué les conditions de vie de sa communauté rapatriée :

« Nous sommes arrivés ici avec la médiation du HCR. Les *Helnaabe* [fondateurs historiques de Ould Yengé] nous ont laissé nous installer sur leurs terres. Mais nos conditions sont très difficiles. Nous louons quelques terrains vagues à 5 kilomètres d'ici, mais les petits lotissements de terrain ne suffisent pas à nous nourrir. Nous sommes une trentaine de concessions et en tout nous n'avons que quelques têtes de moutons. Ce n'est pas comme les autres qui ont des gens partis ailleurs qui renvoient de l'argent ici. Nous n'avons même pas une personne de la famille qui travaille à Nouakchott. Les hommes ne peuvent pas partir dans la capitale. Pour le faire, il faudrait trouver avant l'argent pour faire vivre nos familles pendant au moins un mois, le temps de trouver du travail à Nouakchott et d'envoyer le premier salaire ici. Si on calcule le prix d'un sac de riz et de l'huile pour manger nous aurions besoin d'au moins 700 ouguiyyas (2 euros environ) par jour par concession, mais nous sommes obligés de tenir avec une moyenne de 400 ouguiyyas. Nous sommes écoutés par le maire, nous participons aussi aux réunions. Mais les projets ne peuvent pas être pour nous. Nous n'avons pas la terre sur laquelle faire les projets ».

Dans d'autres cas, les rapatriés ont pu profiter des lois sur la propriété foncière pour occuper des terrains vagues domaniaux, les défricher et donc en acquérir les

⁵⁴¹ Le quartier *fulaabe* de Ould Yengé a été créé en 1973 lors de la première sécheresse post-indépendance. En 1998, un rapatriement appuyé par le HCR a installé dans ce quartier plusieurs familles réfugiées au Mali.

titres de propriété. C'est le cas par exemple des réfugiés installés à proximité de Baédiam, un gros bourg de fondation soninké, chef-lieu de la Commune. Ici pourtant, les pressions des notables locaux ont imposé l'intervention du maire et des autorités départementales pour déplacer les réfugiés qui prétendaient acquérir le contrôle sur ces terres vagues. La famille fondatrice du village revendiquait un droit « coutumier » sur les terres défrichées, obtenant ainsi l'appui des autorités bien que les droits traditionnels soient en contradiction avec les lois foncières depuis la réforme de 1983. Les rapatriés ont ainsi été obligés, par les autorités communales et départementales, de laisser leurs champs et de se réinstaller plus au sud, dans une zone où la pression foncière est plus faible, zone relevant de la catégorie suivante (b).

- b) Des rapatriés se sont installés sur des terres de faible occupation, ce qui n'empêche pas la concurrence pour le contrôle de maigres ressources avec d'autres populations déjà présentes. Dans ces conditions, la pression sur les ressources est telle que la présence de nouveaux venus ne peut qu'engendrer une compétition avec les anciens occupants. C'est le cas de ces mêmes rapatriés chassés des environs de Baédiam qui ont, par la suite, été obligés de s'installer plus au sud, là où vivaient déjà des populations *harâtîn*, arrivées au moment des « événements ». La zone est depuis lors reconnue comme propriété de la tribu des *Ould Zbeyrât* selon les droits « coutumiers ». La nouvelle installation a provoqué des conflits avec les villages *harâtîn* pour le contrôle de ressources déjà limitées : des petits terrains cultivables, un puits et une classe d'école pour tout le monde. Les pressions du chef tribal pour défendre ses dépendants a inévitablement entraîné l'exclusion des communautés de rapatriées pour l'accès à ses ressources. Celles-ci sont obligées d'aller chercher de l'eau buvable directement au fleuve Karakoro, soit à 5 kilomètres de distance.
- c) Enfin, des rapatriés se sont installés sur des terres inexploitable, loin des propriétés foncières des autres communautés déjà présentes. Ils sont excentrés par rapport aux réseaux de transport et de communication. Dans ce cas, la marginalité semble extrême, au vu des conditions de précarité et du manque total de tout type de capital susceptible de faire sortir la communauté de cette condition. Ces populations ont été littéralement parquées par les autorités dans des endroits isolés, ne leur laissant la possibilité de survivre que grâce à quelques expédients « broussards » : le

creusement autonome d'un puits, la clémence de quelques communautés visitées après quelques kilomètres à pied. Dans un village de ce type, les habitants m'ont révélé avoir vu les autorités ne s'approcher qu'une seule fois. C'était lors du référendum pour approuver les changements constitutionnels opérés par le gouvernement de transition en 2006. Dans un autre cas, le chef de village admettait sa surprise et sa satisfaction d'avoir parlé avec moi de politique, des droits de vote, des droits fonciers et des droits de représentativité de tous les villages au sein des institutions communales. Il m'a avoué que j'avais été le premier à arriver dans son village pour avoir une discussion de cet ordre. Il ajouta qu'il ne savait pas qu'il avait droit de prendre la parole dans les instances de concertation communales : il ne savait même pas qu'elles existaient.

La marginalité extrême de ces villages laisse à penser qu'il y a un manque total d'aspirations économiques et politiques de ces communautés concentrées à trouver les expédients de survie et à expliquer leurs conditions par la fatalité du destin. Elles se sont difficilement mobilisées pour revendiquer un droit quelconque de participation politique ou de répartition des ressources. Elles sont marginalisées par leur manque de capitaux sociaux et politiques et éprouvent la sensation que leur destin se joue ailleurs. Pourtant, ces populations savent exprimer leur mécontentement et en expliquer leurs raisons dès qu'une personne sollicite une réaction et une prise de position. Ils démontrent ainsi d'avoir des envies et des aspirations, en dépit de la fatalité qui hante leur condition de marginalité.

Une fois, je me suis rendu dans un village de rapatriés aux conditions de vie extrêmes. Tous les hommes se sont réunis pour discuter avec moi. Ils m'ont d'abord offert à boire, s'excusant pour l'eau marron récupérée directement au fleuve. Puis, ils m'ont offert de manger le seul animal resté au village : un poulet. Gêné par cet égard qui m'était accordé, je ne pus refuser cette invitation car un jeune me chuchota à l'oreille : « vous devez accepter car tout le monde en profitera ».

Après ce digne repas, nous avons commencé à converser sur la politique locale. Mon interprète me traduisait toutes les interventions des villageois. Au milieu d'une phrase en pulaar, j'entendis le mot de « moderne » prononcé en français par un jeune :

« Nous voulons devenir sédentaires, arrêter d'être des sauvages qui volent du bétail. Nous voulons de la terre pour cultiver. Mais surtout nous voulons une école. Nous aussi on veut être *modernes* comme les autres » (*Commune de Baédiyam, octobre 2006*).

Le concept de *modernité* aurait ainsi percé dans les consciences de ces marginaux, recueilli peut-être dans quelques réunions du HCR ou de représentants politiques venant d'autres villages. Cette « modernité » assume les contours d'une vie qui se voudrait le contraire de la vie nomade traditionnelle : la modernité renvoie à la terre, la maison, l'école. Dans un contexte d'État, où l'occupation de l'espace et la présence des hommes sur son territoire sont régulées par la force du droit ou par la force tout court, les nomades ont désormais perdu l'envie d'un retour à une vie de mouvements. Privés de leur droit au nomadisme par l'État, ils demandent au moins le droit à la sédentarité.

En guise de conclusion, nous pouvons affirmer que les rapatriés vivent dans une condition de marginalité qui est accrue par l'ambiguïté des politiques des autorités envers leur situation, lesquelles oscillent entre l'acceptation de leur présence d'une part et l'exclusion du partage des ressources locales et de l'accès aux droits de citoyenneté. Les rapatriés ne sont pas reconnus dans leurs droits de citoyenneté, ne participent pas politiquement puisqu'ils n'ont aucune représentativité.

Réfugiés marginaux

Dans notre réflexion sur la marginalité des populations du centre-sud mauritanien, et des *Fulaabe* en particulier, nous ne pouvons omettre d'évoquer le cas des populations originaires de cette région réfugiées au Mali. Les effectifs des réfugiés au Mali ont varié, selon le HCR, de 20.000 personnes initiales à 6.000 d'aujourd'hui – même si plusieurs éléments, comme nous allons voir, font croire que ces données sont à revoir à la hausse. La question des réfugiés au Mali est particulièrement significative, puisque leur condition concentre et exprime tous les aspects de la marginalité la plus extrême, les réfugiés constituant des « non-citoyens », des sujets hors la loi de la reconnaissance politique de leur État d'origine.

Comme nous avons vu lors de l'analyse des « événements » de 1989, la fuite de populations persécutées vers le Mali (et le Sénégal) a représenté, pour la Mauritanie, le paroxysme de la crise de citoyenneté, vulgairement appelée « ethnique ». Depuis, les

réfugiés constituent l'excroissance d'un État qui a refusé de reconnaître la légitimité de l'existence physique de ses sujets sur son territoire. Les Peuls nomades se sont retrouvés ainsi obligés de prendre une nouvelle fois la voie du déplacement, comme leurs parents et grands-parents l'ont toujours fait pour fuir le contrôle des entités politiques centralisées. Pourtant, en 1989, les migrants se retrouvent dans une condition inédite : ils sont persécutés par un État auquel ils commencent à attribuer un certain degré de légitimité politique. En outre, les conditions écologiques du nomadisme et de l'autonomie politique ont disparu. Enfin, leur fuite ne s'est pas faite en brousse mais sur un autre territoire étatique reconnu internationalement qui n'a pu que les reconnaître en tant qu' « étrangers ». Les *Fulaabe* et les autres populations réfugiées au Mali se sont ainsi retrouvés dans une condition politique inédite : dans un « état d'exception » (AGAMBEN, 1997) de la politique internationale, reconnus possiblement par leur statut de « non-citoyens ».

Depuis les années 1990, l'anthropologie s'est intéressée intensivement à la question des réfugiés, notamment en Afrique (MALKKI, 1992, 1995). L'augmentation massive de populations déplacées, exilées et réfugiées sur le continent à cause des conflits dits « ethniques » et des guerres civiles fait de cette catégorie de personnes à la fois un enjeu politique d'envergure et un objet d'analyse scientifique. La question a été traitée par l'anthropologie selon deux points de vue. D'une part, dans une perspective d'anthropologie politique sur les conditions de « production » de cette nouvelle catégorie, déterminée par les logiques d'inclusion/exclusion de la citoyenneté nationale ; de l'autre, dans une perspective d'analyse concrète de la vie des réfugiés comme emblème de la « biopolitique » de la modernité – avec des recherches menées essentiellement à travers l'ethnographie des camps et s'inspirant des réflexions de Michel Foucault et de Giorgio Agamben (AGIER, 2002a).

Malheureusement, lors de notre recherche de terrain, nous n'avons pu nous rendre dans les camps de réfugiés au Mali⁵⁴², ce qui nuit quelque peu à notre volonté d'en parler. À cette limite s'ajoute un manque quasi absolu de données qualitatives ou quantitatives sur la condition des réfugiés au Mali. La réflexion sur les réfugiés au

⁵⁴² Notre propos était de nous y rendre à la fin de la recherche, mais nous avons estimé l'opération trop sensible du point de vue politique, notre recherche étant encore en cours et la situation politique mauritanienne sur la question étant encore peu claire. Une fois la recherche terminée, nous avons contacté le HCR au moment où le gouvernement mauritanien (été 2007) se proposait de résoudre la question des réfugiés avec l'organisation du retour. Malheureusement, nous n'avons jamais reçu de réponse.

Sénégal, au contraire, bénéficie d'une vaste littérature, si l'on pense en particulier aux recherches remarquables de Marion Fresia dans les camps de la Moyenne Vallée (FRESIA, 2004) et à la masse de documentation produite par les groupes d'oppositions en exil, telles les FLAM, ou par les associations de défense des droits de l'homme. Toutefois, il nous semble possible parler de cette question, importante s'il en est pour les *Fulaabe* et la politique mauritanienne en général, et ce pour deux raisons :

- a) d'une part, nous avons pu pallier le manque de données qui auraient pu être obtenues directement chez les réfugiés au Mali en discutant de leur condition de vie et de leur situation politique avec les réfugiés rapatriés sur le territoire mauritanien et quelques réfugiés en France ;
- b) de l'autre, ce manque d'informations officielles et officieuses sur les réfugiés au Mali constitue en soi, à nos yeux, un objet pertinent d'analyse. En essayant de croiser nos informations avec les dits et les non-dits du gouvernement comme des groupes d'opposition et des associations de défense des droits de l'homme, ce manque de visibilité et d'information apparaît bel et bien comme un élément significatif de la marginalité des réfugiés au Mali.

Les conditions de vie des réfugiés au Mali

En ce qui concerne les conditions de vie et la situation politique des réfugiés au Mali, nous avons posé des questions sur le sujet aux rapatriés dans le territoire mauritanien, à certains habitants de nouveaux villages dans la vallée du Karakoro ou encore à des représentants politiques des réfugiés. Il ressort de ces entretiens qu'au Mali, seule une petite partie des villages des réfugiés a été reconnue officiellement par le gouvernement malien et surtout le HCR. Mais ces villages n'ont pas bénéficié de structures d'accueil : l'intervention du HCR, active de 1992 à 1995, s'est limitée à une aide alimentaire pour les villages recensés. Ces conditions particulières font déjà des réfugiés mauritaniens au Mali un cas d'exception dans le panorama international de cette catégorie de populations déplacées. Dans ce cas, la condition des réfugiés ne peut pas être appréhendée au moyen des analyses des « camps » - qui représentent dans la plus part des cas le contexte de vie de ces populations - au sens d'espaces clos où se

jouerait le contrôle biopolitique des individus, marqués par des dynamiques propres (AGIER, 2001, 2002b)⁵⁴³.

Le manque de structures organisées pour l'accueil et la faiblesse de l'aide international se surimpose à d'autres éléments de marginalisation des réfugiés mauritaniens au Mali. Une fois traversée la frontière, ils ont dû fonder de nouveaux villages dans une zone très enclavée du département de Kayes⁵⁴⁴ : les déplacements se font quasi-exclusivement en charrette ou à pied puisque cette partie de la région est complètement déconnectée des réseaux de communication. En outre, lors de leur installation au Mali, les *Fulaabe* et les *Fulbe jeeri* ont rencontré l'opposition des populations locales (en particulier, des Peuls *toorankooɓe*, peu disposés à partager leurs ressources avec ces « étrangers »). Un représentant des réfugiés a ainsi admis que, à partir de l'installation des réfugiés mauritaniens au début des années 1990,

« il y a eu le banditisme qui a sévi dans la région de Kayes avec des pertes de vies humaines déplorables cotés malien et réfugiés » (*Le Républicain* (Mali), 25 août 2005).

Quoique faiblement présentes dans la région de Kayes, les autorités maliennes ont dû intervenir à maintes reprises pour apaiser les tensions, prenant souvent parti pour les populations « autochtones ». Les autorités maliennes ont ainsi tenu un double registre diplomatique avec les réfugiés mauritaniens. D'une part, ils ont appuyé les représailles peules entre 1991 et 1994 contre le gouvernement mauritanien qui soutenait à l'époque la rébellion touarègue⁵⁴⁵. De l'autre, ils ont eu du mal à gérer politiquement et d'un point de vue pratique la présence d'étrangers sur leur sol, au vu de l'opposition des populations locales. Cependant, les conflits entre les réfugiés mauritaniens d'une part et les populations locales et les autorités maliennes de l'autre se sont apaisés au fil des années, grâce à deux dynamiques en particulier : en premier lieu, les villages de réfugiés auraient été contraints de se fixer dans des endroits particulièrement isolés ; et plus encore, les villages ont reconstitué une structure politique interne. Dans la continuité avec le pouvoir traditionnel, le chef de village joue désormais le rôle d'interface entre la communauté et les autorités du pays hôte, ainsi qu'avec les

⁵⁴³ Selon les catégories d'espaces traversés par les réfugiés, telles que définies par Michel Agier (2005), il s'agit plutôt de simples « villages ».

⁵⁴⁴ Ils sont concentrés en particulier dans l'arrondissement de Aourou, qui constitue la zone de frontière avec le centre sud mauritanien. Cependant, une partie des *Fulaabe* a pu rejoindre la capitale Bamako.

⁵⁴⁵ Voir *supra*.

organisations internationales d'assistance éventuellement présentes comme le HCR. Les réfugiés se sont donc

« organisés eux-mêmes en zones à la tête desquelles se trouve un bureau dirigé par un chef. Cette coordination veille à empêcher tout acte de subversion qui pourrait nuire à la cohabitation entre les réfugiés mauritaniens et leur pays d'asile »⁵⁴⁶.

Dans un contexte aussi difficile, les réfugiés ont dû trouver des stratégies de survie dans l'économie de la débrouille. La stratégie la plus efficace pour réagir à leur condition a été la fuite :

- Une partie a quitté la région de Kayes pour s'installer à Bamako, où désormais ils se sont mélangés à la masse urbaine⁵⁴⁷.
- D'autres, nous l'avons vu, ont tenté de retourner en Mauritanie, surtout après l'interruption de l'aide alimentaire du HCR en 1995.
- Finalement, quelques rares *Fulaabe* ou *Fulbe jeeri* ont pu profiter de la reconnaissance internationale de leur « statut de réfugié », leur permettant d'être accueillis en Occident, mais seulement à partir de 2000⁵⁴⁸.

Par contre, ceux qui sont restés dans la région de Kayes ont dû faire face à des conditions extrêmes de vie. Les plus chanceux ont pu s'insérer dans le faible réseau commercial transfrontalier, surtout entre les régions du Karakoro et de Nioro. Difficilement, les villages ont eu droit à des parcelles de terrain agricole, obtenues grâce au prêt des populations locales, surtout du lignage des *Toorankoobe*. Certains ont pu sauver une partie de leur troupeau lors de la fuite de la Mauritanie. D'autres enfin n'ont d'autres choix que de s'adonner au vol de bétail transfrontalier. Cette pratique – informelle et traditionnelle pour les uns, illégale pour les autres – ne fait qu'amplifier l'aversion des populations locales envers ces réfugiés qui, d'une part à l'autre de la frontière, sont reconnus en tant qu'allochtones gênants. Dans cette situation, les

⁵⁴⁶ Déclaration de la Coordination des Associations des Réfugiés Mauritaniens au Sénégal et au Mali du 28/12/2005.

⁵⁴⁷ Il s'agirait d'une quarantaine de familles selon *Le Républicain* (Mali), 2 mai 2006.

⁵⁴⁸ En France, par exemple, une vingtaine de *Fulaabe* vivent dans les SONACOTRA, les foyers des migrants africains. Pour l'instant, nous préférons en rester là de l'analyse de la trajectoire des réfugiés *fulaabe* à Paris, la reportant à des études futures.

stéréotypes sur les Peuls comme broussards voleurs et incontrôlables se reproduisent très facilement. De cette description à peine esquissée, il ressort que les réfugiés au Mali expérimentent des conditions matérielles et surtout politiques bien différentes que celles des réfugiés au Sénégal qui ont pu s'organiser et se mobiliser.

Des réfugiés sans mobilisation politique

En juillet 2007, des politiciens mauritaniens, des représentants de l'opposition négro-mauritanienne en exil et des membres d'associations pour la défense des droits de l'homme se rencontrent dans un restaurant sénégalais du quartier Château-Rouge à Paris pour discuter de la possibilité d'un retour en Mauritanie des réfugiés au Sénégal et au Mali⁵⁴⁹. Le thème de la discussion est suggéré par les dernières affirmations du nouveau président Ould Cheikh Abdallahi qui, tout en évitant de reconnaître les responsabilités de l'État lors des « événements », a quand même exprimé sa « compassion à l'égard de toutes les victimes de ces années sombres ». De cet acte de reconnaissance personnelle découle un engagement politique pour le rapatriement des réfugiés :

« Il nous faut d'abord rétablir la confiance propice à une véritable réconciliation des esprits et des coeurs. A cet effet, l'Etat assumera entièrement sa responsabilité pour assurer le retour dans la dignité de tous les citoyens actuellement réfugiés à l'extérieur du pays. Il se tiendra à côté de toutes les victimes et de leurs ayant droit pour réparer équitablement les injustices subies et permettre à tous de participer dans la dignité et l'égalité à la construction de notre avenir commun » (*APA, 30 juin 2007, « Le Président mauritanien présente ses excuses et annonce le retour au pays de tous les réfugiés »*).

Quelques jours après la proclamation de ce discours, les convives du restaurant parisien se lancent dans un débat sur les modalités de ce retour annoncé enfin par le nouveau président porteur d'espoir. De prime abord, tous les interlocuteurs se s'accordent sur la définition des réfugiés. Sont concernés par cette appellation trois catégories d'individus :

⁵⁴⁹ La rencontre, à laquelle nous avons assisté directement, est visible à l'adresse internet suivant : <http://www.diamonotv.com/PageDiamonoRedif0707.html>. Elle a en effet été retransmise par la Diamono TV, la « web Tv de la diaspora du Sénégal et de l'Afrique de l'Ouest ».

- a) Les élites politiques et instruites qui ont pu acquérir un statut de réfugié reconnu internationalement, puis le droit d'exil dans des pays occidentaux. Certains d'entre eux ont suivi avec succès des carrières dans les universités ou dans le commerce international ;
- b) Les réfugiés, originaires de la Vallée du Sénégal, qui ont pu s'intégrer sans problème particulier au Sénégal, ayant leur famille des deux côtés du fleuve. Ils se voient souvent accusés d'être de « faux réfugiés » mauritaniens à cause de leur lien avec des familles sénégalaises⁵⁵⁰.
- c) Les réfugiés accueillis dans des camps.

En dépit de l'accord de tous les participants au débat sur ce classement des réfugiés, les Mauritaniens au Mali ne semblent rentrer dans aucune de ces catégories. Seule une vingtaine d'individus ont pu obtenir l'exil à l'étranger grâce au statut de réfugiés (a), sans pour autant pouvoir entreprendre des carrières à succès sur le plan social ni s'engager dans les mouvements d'opposition négro-mauritaniens. En ce qui concerne la réunion éventuelle avec leurs familles d'origine (b), les *Fulaabe* et les *Fulbe jeeri* ne possédaient pas à l'époque de « parents » de l'autre côté de la frontière⁵⁵¹, l'intégration dans les sociétés locales maliennes n'étant pas automatique. Finalement, pour ce qui est des camps (c), nous avons vu que le contexte de vie des réfugiés au Mali est caractérisé par des petites installations villageoises sans structure d'accueil ni organisation de l'aide.

Dans les perspectives d'organisation du retour, la plupart des analystes de la situation des réfugiés au Sénégal considèrent que l'identification des individus rentrant dans cette catégorie ne constitue pas une opération difficile, puisque le HCR a déjà recensé tous les réfugiés. Or, en ce qui concerne les réfugiés au Mali, le recensement n'a été effectué que pour une petite partie des individus qui ont fui la Mauritanie lors des « événements » et sont donc susceptibles d'être internationalement reconnus en tant que « réfugiés ». Lors du débat parisien, le discours d'un député mauritanien affilié à un parti d'opposition est assez révélateur sur ce sujet :

⁵⁵⁰ Voir la contribution de Marion Fresia apparue sur le site cridem.org le 5 janvier 2007.

⁵⁵¹ En ce qui concerne les *Fulaabe* au Mali, il n'y avait que quelques villages dispersés de *Bundunkooɓe*, mais ceux-ci n'ont jamais représenté des « parents proches » des réfugiés.

« Le rapatriement n'est pas une opération difficile. Le HCR a identifié tous les déportés, du moins la majorité de ceux qui sont au Sénégal. Pour ceux du Mali, la question est beaucoup plus compliquée ».

Cependant, en aucun cas les partis politiques, les groupes d'opposition en exil ou les associations pour la défense des droits de l'homme n'expliquent en quoi consisterait cette *particularité* des réfugiés au Mali, préférant omettre la question ou la ramenant par simple association d'idée à la condition des réfugiés au Sénégal.

Le silence général dans le débat public sur les réfugiés au Mali est bien évidemment lié à la marginalité de ces individus non seulement dans leur pays d'origine, mais aussi dans le contexte de la diaspora mauritanienne. Ne possédant aucun représentant intellectuel d'envergure dans les organisations d'opposition négro-mauritanienne en exil, les réfugiés au Mali n'ont pas pu profiter des mêmes conditions que celles des notables originaires de la vallée réfugiés au Sénégal qui se sont mobilisés dans les mouvements internationaux de dénonciation des gouvernements mauritaniens, en particulier les FLAM. Cette idée est appuyée par Lance Kinne (2002) qui explique que

« FLAM's presence abroad has facilitated the organisation's membership recruitment and retention and temporarily provided a base for military incursions. More importantly, FLAM's exile status has enhanced its international standing, liberated it from domestic constraints and provided it greater access to Western media and policy-makers » (KINNE, 2002, p.597).

L'opposition en exil est de fait constituée essentiellement par des ressortissants de la Basse et Moyenne vallée du fleuve Sénégal, et non de la Haute vallée ou du Karakoro. En outre, seuls les notables des grandes familles de la vallée ont pu gagner un capital social, économique et politique profitant de leur condition de réfugiés internationalement reconnus. Trois *Fulaabe* seulement ont pu gagner l'Europe grâce à leur statut de réfugié international entre 1989 et 2000. Entre 2001 et 2002, il y a eu une nouvelle « vague » de *Fulaabe* vers la France en particulier, estimée à une vingtaine de personnes.

La plupart des réfugiés, qu'ils soient de la vallée ou du centre-sud mauritanien, n'ont guère eu ces possibilités d'exil, par manque de relations proches avec des

notables. Par ailleurs, on rappellera que les Peuls nomades ont été, autour du Sénégal et du Karakoro, les principales victimes des « événements ». Or, les principales revendications de l'opposition en exil se concentrent sur les « réparations » des fonctionnaires civils et militaires et des entrepreneurs expropriés et nullement sur la restitution du bétail et des terres expropriés aux ruraux.

Cet élitisme de l'opposition négro-mauritanienne en exil a eu un impact direct sur l'articulation de la mobilisation politique chez les réfugiés. Les FLAM en particulier ont toujours détesté toute critique envers leur élitisme dans la mesure où ils cherchent à s'afficher comme les représentants de l'ensemble de la communauté « noire » et les porte-paroles d'une conscience collective. Dans leurs relations avec les réfugiés restés dans les camps ou dans les villages, ils ont dû intégrer cette incohérence de fond entre leur représentativité concrète, liée aux élites cosmopolites de la vallée, et leur représentativité nominale, couvrant l'ensemble des populations réfugiées et persécutées par le « système beydan ».

Pour ce qui est de la relation concrète des réfugiés au Mali avec l'opposition en exil, elle s'est toujours articulée dans une alternance d'éloignement et de rapprochement. Du point de vue de l'opposition en exil, les groupes politiques, tels que les FLAM, ont toujours essayé de coopter et mobiliser les réfugiés au Mali à l'intérieur d'une organisation unitaire. Leur intention était justement de présenter tous les réfugiés comme une collectivité unie dans leurs revendications, étouffant ainsi la possibilité pour les réfugiés mauritaniens, déjà profondément marginalisés, de prendre directement la parole. En 2003 a été créée l'Association des Réfugiés Mauritaniens au Mali (AREMMA). Son objectif est de représenter les intérêts de cette catégorie de déplacés à côté d'une Association des Mauritaniens Réfugiés au Sénégal (AMRS) équivalente. Or, l'association constitue le produit d'une volonté de mobilisation de l'opposition en exil dont peu de réfugiés maliens font partie. Les dirigeants de l'AREMMA ne sont d'ailleurs même pas des ressortissants de la vallée du Karakoro d'où les réfugiés au Mali sont originaires. Les rumeurs de critiques des populations réfugiées envers leurs « représentants » sont souvent tuées, au nom d'une conscience collective, comme on peut lire dans ces lignes :

« Aujourd'hui la rumeur, selon laquelle les réfugiés mauritaniens au Mali, regroupés au sein de l'AREMMA, ne s'entendraient pas avec son président Elimane Ngam, s'est dissipée. [...] Tout ce malentendu est clos aujourd'hui. Les réfugiés

mauritaniens au Mali se sont retrouvés grâce à leur coordination et parlent d'une même voix. Ils sont solidaires dans leur malheur et leurs revendications sont les mêmes, pour l'essentiel ils demandent de rentrer chez eux dans la dignité sous l'égide des institutions régionales et internationales et d'être réintégrés dans tous leurs droits »⁵⁵².

Le contraste vécu par les représentants de l'AREMMA entre la volonté de représenter les réfugiés au Mali et leur représentativité effective ressort parfaitement dans les discours. Un entretien de Elimane N'Gam, président de l'Association des réfugiés mauritaniens au Mali (AREMMA) accordé à un journal malien vient corroborer cette idée car celui-ci se montre totalement intégré aux perspectives flamistes et bien loin des revendications des réfugiés au Mali⁵⁵³ :

- En premier lieu, il effectue un amalgame complet entre les conditions des réfugiés au Sénégal et au Mali, affirmant que les deuxièmes ont été « déportés » comme les premiers (alors qu'ils ont plutôt fui les persécutions) et qu'aujourd'hui « ils vivent comme les autres »⁵⁵⁴.
- En deuxième lieu, ses explications des « événements » ne concernent d'aucune manière les conditions d'expulsion des Mauritaniens du centre-sud, évoquant plutôt la seule persécution des militaires et puis des fonctionnaires de la vallée⁵⁵⁵.

Du point de vue des populations réfugiées, la relation avec les élites de l'opposition en exil oscille entre des moments de collaboration et de crise. Les réfugiés

⁵⁵² Déclaration de la Coordination des Associations des Réfugiés Mauritaniens au Sénégal et au Mali du 28/12/2005 : « C'est consciente de tous les enjeux autour de la question des réfugiés que l'Association des Mauritaniens Réfugiés au Sénégal (AMRS) et l'Association des Réfugiés Mauritaniens au Mali (AREMMA) se sont constituées en Coordination des Associations des Réfugiés Mauritaniens au Sénégal et au Mali afin de défendre dans l'unité les intérêts communs de tous les réfugiés mauritaniens qui vivent des situations presque similaires dans leur deux pays d'asile ».

⁵⁵³ *Le Républicain* (Mali), 25 août 2005.

⁵⁵⁴ Le rapprochement des populations au Mali et au Sénégal est effectué aussi par le HCR sans aucune distinction entre leurs conditions de vie : « La situation de quelque 6 148 réfugiés mauritaniens établis dans la région de Kayes à l'Ouest du Mali est similaire à celle de la même population résidant au Sénégal et en conséquence l'approche sera analogue dans la recherche de solutions durables », HCR, Plan d'opération par pays, Sénégal-Guinée-Mali, 2006.

⁵⁵⁵ À la question « Quelles sont les exactions commises contre les négro-mauritaniens ? » il répond : « Avant de parler d'exactions, il faut plutôt parler d'arrestations. Pourquoi les négro-mauritaniens sont la cible du pouvoir de Nouakchott ? D'abord le manifeste des négro-mauritaniens qui dénonce le racisme Beïdane est engendré par l'arrestation de jeunes cadres mauritaniens en 1986 ; en 1987, un coup d'Etat manqué des négro-mauritaniens qui a conduit à l'exécution sommaire de trois officiers négro-mauritaniens ; en 1989, plusieurs mauritaniens ont été assassinés dans la région de Kiffa et mis dans une fosse commune. En 1991-1992, il y a eu plus de 500 militaires négro-mauritaniens tués par le pouvoir sur une fausse information d'un coup d'Etat qui n'a jamais eu lieu ».

ne se sont jamais sentis complètement représentés par les FLAM ou d'autres groupes, à part certains intellectuels avec lesquels ils ont partagé, du moins pour un temps, les critiques politiques envers le gouvernement mauritanien. Les réfugiés au Mali ont généralement mal supporté ce qu'ils perçoivent comme une ingérence d'élites extérieures, à la recherche d'une représentativité locale. Pourtant, dans certains cas, l'opposition organisée a représenté le seul canal de mobilisation et de revendication de ces populations. En effet, les FLAM se sont du moins chargées de la responsabilité de représenter des réfugiés au Mali qui n'auraient pas trouvé d'autres formes de mobilisation ou d'autres canaux de revendication. Même si les FLAM ne peuvent pas revendiquer à juste titre leur représentativité des populations réfugiées au Mali, elles constituent néanmoins le seul et unique espoir de reconnaissance des droits de ces populations. Cela explique pourquoi, en 2007, certains réfugiés nous confirment que c'est grâce aux FLAM, et seulement à elles, que « les choses sont en train de bouger ».

La négligence des institutions (HCR)

Le peu d'égard porté aux réfugiés par l'opposition en exil se recoupe avec une marginalité plus générale par rapport aux actions humanitaires et politiques des institutions mauritaniennes et internationales. Tous les déplacés mauritaniens, au Sénégal comme au Mali, font certainement l'expérience de l'exclusion consubstantielle à la condition de « réfugié ». Les réfugiés au Mali semblent cependant avoir souffert d'un plus grand désintérêt des institutions mauritaniennes et de la communauté internationale, par rapport à leurs concitoyens au Sénégal.

Toutes les ouvertures des gouvernements mauritaniens à une discussion sur le rapatriement des réfugiés se concentrent essentiellement autour des conditions des Mauritaniens au Sénégal, la question des réfugiés au Mali est quant à elle bien souvent négligée. Mais c'est surtout au niveau du traitement des réfugiés au Mali par le HCR que se déclinent leur condition de marginalisés, pour ne pas dire d' « oubliés ». L'agence onusienne est intervenue au Mali juste après les « événements », limitant sa mission humanitaire à la distribution de l'aide alimentaire. En 1995, le HCR interrompt l'aide alimentaire dans toutes les installations des réfugiés au Mali et justifie cet acte en prétextant que l'écrasante majorité de Mauritaniens déplacés lors des événements n'étaient pas des réfugiés *strictu sensu*, ce statut ne leur étant pas encore reconnu. De cette façon, l'institution HCR se désengageait de la responsabilité sur les conditions des

réfugiés en s'appuyant sur la réticence de grandes puissances occidentales à leur reconnaître juridiquement ce statut international. De conséquence, ces déplacés, n'étant pas reconnus formellement comme réfugiés, ne peuvent être traités comme tels. Albert Alain Peter, représentant du HCR chargé des opérations pour l'Afrique occidentale, orientale et centrale, va jusqu'à trouver une justification « ethnique » à cette interruption, affirmant que bien que les réfugiés soient

« des étrangers installés au Sénégal et au Mali [...] ils sont confondus avec la masse [...] ce sont les mêmes populations qui parlent les mêmes langues »⁵⁵⁶.

Au vu de ces propos, que dire si ce n'est que les vieux fantasmes de la continuité ethnique des « noirs mauritaniens » avec les Sénégalais et les Maliens sont ici re-proposés non pas par les baathistes de Nouakchott, mais par le représentant d'une agence humanitaire onusienne : la continuité culturelle semble prévaloir sur l'appartenance citoyenne. Pour les réfugiés au Mali, cette vision est d'autant plus choquante que personne ne peut prétendre avoir une famille partagée entre les deux côtés de la frontière et minoritaires sont les Peuls maliens (de plus, d'un lignage « étranger ») à occuper la région de Kayes, habitée majoritairement par des groupes Mandingues. À partir de 1998, le HCR a estimé que la meilleure solution entre les trois envisageables (rapatriement, insertion sociale et réinstallation) était l'insertion sociale au Mali et non le retour des réfugiés. Ces opérations du HCR furent alors considérées comme un succès puisque les Peuls mauritaniens ne pouvaient que s'être parfaitement intégrés au Mali en raison d'une affinité ethnique. À cause de cela, le HCR a décidé de l'arrêt de toute opération d'appui aux réfugiés en 2005 :

« au terme de plus de dix ans d'assistance multiforme le HCR estime que sa mission d'insertion sociale des réfugiés mauritaniens est accomplie. Ceux-ci sont suffisamment armés pour se prendre eux-mêmes en charge. Ce d'autant que l'assistance fournie par le HCR n'est pas perpétuelle et que d'autres catégories de réfugiés dont la situation est beaucoup plus préoccupante, attendent... »⁵⁵⁷.

⁵⁵⁶ Jeune Afrique, n. 1882, janvier-février 1997.

⁵⁵⁷ www.mauritanie-net.com. COORDINATION DES ASSOCIATIONS DES REFUGIES MAURITANIENS AU SENEGAL ET AU MALI. Samedi 31 Décembre 2005.

Pourtant, jusqu'à aujourd'hui, la plupart des « réfugiés » au Mali n'ont pas été reconnus en tant que tels. En 2002, le Comité des Droits de l'Homme de l'ONU s'est plaint pour cette situation :

« selon les informations reçues par le Comité, vivent depuis une décennie dans l'ouest du pays (région de Kayes), [des gens] qui ne sont pas enregistrés, ne possèdent pas de documents d'identité, et ne voient pas leur droit à la sécurité physique protégé de façon suffisante »⁵⁵⁸.

De nos jours, la seule reconnaissance formelle à laquelle les réfugiés peuvent aspirer est la délivrance par les autorités maliennes d'un document de *demande* de reconnaissance du statut de réfugié, mais ces documents ont une validité de trois mois seulement, après laquelle les candidats au statut de réfugiés doivent recommencer la démarche administrative. En outre, ces documents provisoires de reconnaissance du statut de réfugiés ne seraient plus renouvelés depuis 2005.

Nouveaux espoirs ou vieilles hantises ?

En 2007, les promesses de rapatriement du gouvernement mauritanien ont suscité de nouveaux espoirs chez les réfugiés, et ce d'autant plus qu'une journée de concertation nationale a été organisée en novembre 2007. Durant cette journée, un plan de rapatriement a été établi avec l'accord conjoint du gouvernement et des représentants des réfugiés (cf. ANNEXE 13). Encore une fois, le pouvoir issu de la transition démocratique cristallise les espoirs des Mauritaniens. Fin novembre 2007, peu après la concertation nationale, alors que j'exprime mon pessimisme à un réfugié *fulaabe* à Paris, celui-ci m'interrompt :

« tout a changé. Tout le monde va avoir ce qu'il veut et ce qui était à lui. Ils vont redonner les terres à ceux qui les ont perdues. Et ils vont redonner tout le bétail volé »
(un réfugié *fulaabe*, Paris, novembre 2007).

⁵⁵⁸ Comité des droits de l'homme. « Liste des points à traiter établie en l'absence du deuxième rapport périodique de l'État partie qui devait être présenté le 11 avril 1986 : Mali ». 27/11/2002. CCPR/C/77/L/MLI.

Ces espoirs ne tiennent pas compte des limites que présente l'accord de la concertation nationale :

- En premier lieu, l'accord n'est pas clair sur l'inclusion ou l'exclusion des réfugiés au Mali puisqu'il n'évoque dans son préambule que les réfugiés au Sénégal ;
- La ré-attribution des terres expropriées ne peut se faire qu'à condition de démontrer formellement le droit de propriété. Or, la plupart des documents officiels ont été détruits ou perdus ;
- Par ailleurs, la ré-attribution des terres aux anciens propriétaires ne se fera qu'au seul cas où elle ne protera pas atteinte aux intérêts des nouveaux occupants... ce qui semble bien malaisé ;
- Finalement, le remboursement des têtes de bétail volé devrait se faire dans les mêmes conditions. Là encore, il est impossible de prouver la présence et la taille des troupeaux possédés en 1989.

Toutes ces clauses laissent entendre que la question n'est pas près d'engendrer une solution stable et durable. Du point de vue institutionnel, la rhétorique actuelle du retour ne semble pas prendre en considération les difficultés que la réinstallation provoquera au niveau villageois. Le débat ne se situe pour l'instant que dans les sphères de la réconciliation nationale. Il n'est pas encore question des impacts effectifs sur les dynamiques locales. L'action prévue par le HCR, par exemple, semble se limiter à la seule mobilisation de fonds pour le transport des réfugiés en Mauritanie : il est actuellement question du financement de la traversée du fleuve Sénégal en pirogues. Or, le problème ne réside pas dans ces difficultés matérielles éventuelles, mais plutôt dans le lieu où vont être réinstallées et réintégrées dans la société mauritanienne ces populations exilées et la façon dont cela va s'opérer. En tous les cas, le 21 février 2008, le HCR a rendu publics les résultats d'une dernière enquête sur la question des réfugiés. Les déclarations du porte-parole de l'organisation, Jennifer Pagonis, démontrent que les réfugiés mauritaniens présents au Mali ont été littéralement effacés des statistiques et donc des projets de réinstallation et retour en Mauritanie :

« Selon les premiers résultats d'une récente enquête que nous avons menée conjointement avec les autorités sénégalaises, près de 24 000 réfugiés mauritaniens

vivant dans plus de 250 emplacements différents au Sénégal souhaitent rentrer dans quelque 50 communautés, dans quatre régions de la Mauritanie. De plus, il y a *quelques centaines* de réfugiés mauritaniens au Mali, *certain*s desquels ont exprimé le souhait de rentrer chez eux » (*Jennifer Pagonis, porte-parole du HCR, 21 février 2008, <http://www.unhcr.fr/cgi-bin/texis/vtx/news/opendoc.htm?tbl=NEWS&id=46d7f3042>*).

Pourtant, en août 2007, le Ministre de l'Intérieur mauritanien en mission au Mali prétendait avoir attesté la présence d'au moins 6.000 réfugiés mauritaniens, leur promettant le rapatriement avant la fin de l'année (2007). Ces promesses semblent loin de pouvoir être respectées.

Au niveau du débat public, une partie des représentants politiques nouakchottois expriment leur crainte d'une « invasion noire », qui ravivent les vieux démons de 1989. Les réfugiés au Mali en particulier ne semblent avoir aucun droit de revendication à la nationalité et au territoire mauritaniens. Récemment, nous avons commenté un article sur les réfugiés mauritaniens au Mali sur le site www.cridem.org, demandant un éclaircissement sur leur condition :

« Bonjour, quelqu'un pourrait m'expliquer pourquoi les réfugiés au Mali vivent dans de telles conditions de marginalité, surtout par rapport aux autres réfugiés au Sénégal ? C'est qui leurs représentants ? Qui parle en leur nom ? D'où ils sont originaires et quelle est leur lenol ? »⁵⁵⁹.

Nous livrons deux des réponses qui nous ont été données :

« Les réfugiés au Mali ne sont pas des réfugiés normaux. Ils sont sous l'influence de la propagande et manipulés par des pseudo-organisations qui à travers eux véhiculent le séparatisme. Ce sont des camps truffés de Sénégalais qui comptent venir en Mauritanie pour être indemnisés le moment opportun. Il est quand même bizarre que des réfugiés victimes du même sort [réfugiés au Sénégal et au Mali] ne soient pas au même pied d'égalité. L'État doit vraiment revoir cette situation ou d'un côté nous avons des réfugiés misérables délaissés et de l'autre des réfugiés actifs voire même militants. C'est la responsabilité du Sénégal ce pays qui est vraiment un XXX... [censure] ».

⁵⁵⁹ <http://www.cridem.org/modules.php?name=News&file=article&sid=11747> .

« Le flou qui entoure la question des "refugiés" au Mali est dû au fait qu'ils... n'existent pas. Tout simplement. C'est une création de la propagande des FLAM ».

Ces réponses ne reflètent certainement pas la totalité des visions de tous les Mauritaniens à propos de leurs compatriotes réfugiés au Mali. Pourtant, cela démontre que les promesses de retour et réinstallation du nouveau gouvernement ne constituent que le début d'une histoire de construction d'un régime de citoyenneté en Mauritanie.

CONCLUSION

Les idées élaborées tout au long de la thèse nous permettent maintenant de formuler quelques remarques conclusives sur ce qu'une « anthropologie des marges » peut apporter à la réflexion théorique et à l'analyse anthropologique de l'État en Afrique. L'objectif principal de cette thèse consistait à analyser certains aspects de l'État mauritanien en partant de l'étude d'un groupe – les *Fulaabe* – qui a toujours occupé une position périphérique par rapport aux dynamiques politiques nationales. L'approche diachronique se justifiait de prime abord par la volonté de retracer les trajectoires historiques de l'État dans l'espace mauritanien et celles des *Fulaabe*, quand elles évoluaient encore de manière parallèle. Cela nous a permis non seulement de rendre compte de l'historicité de l'État et des *Fulaabe*, mais aussi de mieux saisir l'intérêt et l'importance du croisement des deux trajectoires entre le début des années 1970 et la fin des années 1980, croisement qui culmine avec les « événements » de 1989.

L'Autochtonie dans un « No Man's Land » ?

Le premier élément important qu'il convient de retenir est que l'origine nomade et pastorale des *Fulaabe*, et donc leur « marginalité historique », ne suffisent pas à expliquer la marginalité sociale et politique expérimentée à l'intérieur de l'espace national depuis le début des années 1990. Une vaste littérature anthropologique a déjà souligné l'incompatibilité entre le nomadisme et/ou le pastoralisme et le centralisme de l'État (de BRUIJN et van DIJK, 1993; AZARYA, 1996a, 1996b; KLUTE, 1996; KHAZANOV, 2001), mais cette analyse ne peut s'appliquer qu'aux dynamiques de construction nationale et à ses difficultés d'incorporer les populations nomades (1960-1980). En réalité, la marginalité des communautés *fulaabe* subie depuis deux décennies ne peut s'expliquer que en référence aux caractéristiques spécifiques d'un État qui crée la marginalité. Ces caractéristiques se résument principalement dans le pouvoir de déterminer les frontières entre l'inclusion et l'exclusion au régime de citoyenneté et à

l'intégration sociale et la production de discours et pratiques de l' « autochtonie ».

Le choix du terme « autochtonie » pour parler de la Mauritanie peut sembler inapproprié. Dans d'autres pays africains pour lesquels ce terme a été employé – notamment la Côte d'Ivoire ou le Cameroun (DOZON, 1997; GESCHIERE et NYAMNJOH, 1998; DOZON, 2000; GESCHIERE et al., 2000) – les distinctions entre « allogènes » et « autochtones » se sont articulées autour de la question de l'occupation et de l'exploitation de la terre (KUBA et LENTZ, 2005). L' « idéologie de l'autochtonie » est avant tout « une revendication des droits sur les terres ancestrales » (DOZON, 1985, p. 13). Or, en Mauritanie « l'ancestralité » d'une occupation territoriale est difficile à revendiquer. Les populations d'origine nomade (*Biḍān* et *Fulbe*) n'ont jamais manifesté un ancrage fort sur les terres qu'elles occupaient provisoirement entre un déplacement et un autre, l'espace nomade pouvant être confondu alors avec une sorte de « no man's land » (CHOPLIN, 2001). Pareillement, les mouvements observés par les groupes sédentaires de la vallée du Sénégal entre les deux rives du fleuve font qu'il est malaisé de conférer une continuité stable à leurs installations.

Pour autant, la longue histoire des déplacements et migrations n'a pas empêché l'élaboration d'une idéologie de l'autochtonie. Car celle-ci, dans le cas mauritanien, résulte en fait non pas dans l'opposition entre la « vraie » et la « fausse » présence dans l'occupation d'un territoire, mais plutôt dans les effets plus récents de « retour au terroir » (GESCHIERE et NYAMNJOH, 2000; BAYART et al., 2001). Plus précisément, cette idéologie résulte de la privatisation des titres fonciers, de la compétition pour les ressources du développement local, de la construction d'imaginaires « bucoliques » de la part des élites urbaines et de la sur-politisation des dynamiques du pouvoir local avec la décentralisation liée à la recherche en brousse d'une légitimité électorale par les élites.

Par ailleurs, le phénomène de l'autochtonie est corrélé à des formes d'exclusion qui se produisent, d'une manière quelque peu paradoxale, justement au moment où l'État essaie d'imposer son contrôle aux marges pour achever la construction nationale (années 1980) et intégrer l'ensemble de ses sujets à travers la décentralisation et le développement local, produisant ainsi de nouvelles figures de la marginalité des populations enfin incorporées.

La Marginalité entre Exclusion et Dépendance

Un jour d'octobre 2006, j'arrive à Sélibaby, capitale régionale du Guidimakha. Je suis de retour de ma dernière mission de recherche dans les villages d'une commune environnante pour le compte du GRDR. Dans ma tête, je me prépare déjà à transcrire dans un rapport les impressions, élaborées tout au long de mes enquêtes sur la politique locale au moment de la campagne pour les élections municipales de novembre 2006, sur la marginalité des Communes de la région par rapport à la politique nationale et la marginalité extrême spécifique à certains villages par rapport à d'autres plus privilégiés localement. Je rentre à la « Case » de l'ONG, qui constitue ma base de travail et de préparation des missions et qui accueille la plupart des opérateurs du développement en provenance de Nouakchott ou directement de l'étranger. Ce jour-là, deux 4x4 blancs flambants neufs sont garés devant l'entrée de la « Case ». Dans la cour, je rencontre une équipe du Programme Alimentaire Mondial (PAM) de Nouakchott, accompagnée par des délégations des agences mauritaniennes régionales et nationales partenaires pour le développement rural et la lutte contre la pauvreté (PASK, CDHLCPI). Le chef de l'équipe m'informe que la mission a pour but de « venir voir en brousse » quels sont les besoins des populations en matière d'alimentation. Je demande alors dans quelles Communes et quels villages ils prévoient de se rendre. Surpris, le chef me répond que leur mission doit s'arrêter à la capitale régionale : il m'explique qu'il faut profiter de la présence à Sélibaby des partenaires du développement (fonctionnaires, politiciens, directeurs des Agences). En cette période de campagne électorale, tous avaient en effet quitté Nouakchott pour revenir dans « leur » région d'origine. J'entends profiter à mon tour de l'opportunité de la rencontre avec ces responsables pour décrire les conditions, parfois extrêmes, de certains villages en matière d'approvisionnement alimentaire. « Vraiment ? » me demanda la chef de mission étonnée et de poursuivre : « Mais les Nations Unies ont-elles été averties ? ».

Cette description d'un « development encounter » - au sens littéral de l'expression d'A. Escobar (ESCOBAR, 1991) – pourrait sembler quelque peu caricaturale, mais elle résume avec force le contraste, voire la contradiction, qui s'est désormais installée entre le discours des autorités publiques (l'État et/ou les institutions du développement) et la façon dont elles délaissent concrètement ceux qui sont censés être la cible des actions de développement, en l'occurrence les villages ruraux. Cette scène pourrait alors nous servir de métaphore pour définir la marginalité comme

condition expérimentée par les communautés villageoises. Cette condition apparaît comme l'association de deux processus contradictoires : d'une part, une forme d'*exclusion* du jeu politique et de la distribution des ressources ; de l'autre, une *dépendance* accrue des communautés envers ces ressources capables potentiellement d'améliorer leurs conditions de vie gravement détériorées, ressources qui paradoxalement ne peuvent que provenir des autorités publiques et des agents du développement qui semblent les exclure.

C'est pourquoi la marginalité villageoise est intimement liée à la marginalité urbaine dont font particulièrement l'expérience les jeunes générations scolarisées. Cette marginalité urbaine se manifeste d'une façon équivalente par une forme d'exclusion dans l'accès aux ressources d'État et par une dépendance, également paradoxale, envers ces mêmes ressources. Cette équivalence entre les marginalités rurale et urbaine s'explique par une soumission commune à une même logique de l'exclusion perpétuée par une classe politico-commerciale retranchée derrière ses privilèges. Cependant, si l'on assume le point de vue des populations concernées plutôt que celui de l'élite et de l'État, la distinction entre marginalité urbaine et marginalité rurale garde de sa pertinence. Urbains et ruraux réagissent de fait de manière différente à leur condition en fonction de leur degré de politisation.

États de Conscience

Depuis la fin des années 1980, l'une des approches assez courantes de l'État en Afrique consistait à dire que l'État moderne est une forme politique « étrangère » à l'histoire et à la culture politique du continent et donc « importée » (BADIE, 1992). L'État africain est de plus considéré comme une entité « en faillite », idée qui a été reprise par les institutions de la gouvernance économique mondiale pour imposer leur diktat néo-libéral du « moins d'État » et « plus de société civile » (CHAZAN, 1988a; ROTHCHILD et CHAZAN, 1988; BRATTON, 1989; HARBESON et al., 1994; HERBST, 1996)⁵⁶⁰. De prime abord, l'expérience des *Fulaabe* semble s'apparenter parfaitement à ce point de vue puisque l'État n'aurait pas d'historicité dans l'expérience de ce groupe, celui-ci étant resté aux marges de toute centralisation politique. Par ailleurs, l'État s'est toujours présenté à eux sous la forme de l'exclusion, y compris

⁵⁶⁰ Pour une critique, voir en particulier DOZON, 2008 sous presse.

lorsqu'il a essayé de les intégrer, provoquant comme réaction le rejet ou le « désengagement » (AZARYA et CHAZAN, 1987; CHAZAN, 1988b).

Or, l'analyse de l'État du point de vue des *Fulaabe* a démontré que la question est bien plus complexe et nuancée. À la fin des années 1980, lorsque ces communautés semi-pastorales ont été intégrées à l'État à travers la persécution et/ou l'exclusion de la politique et de l'économie nationale, les représentations et les relations avec l'État ont changé de nature. Ce dernier est en effet entré dans l'univers de vie des *Fulaabe* et est devenu un élément incontournable dans leurs projets de vie. Les formes de *dépendance* des ressources de l'État que nous avons décrites comme une composante essentielle de la « marginalité » lorsqu'elle est associée aux formes d'*exclusion*, ne se limitent pas seulement à une dépendance des ressources matérielles pour la survie. Bien au contraire, la dépendance des *Fulaabe* envers l'État se structure et s'articule à travers l'élaboration de nouvelles aspirations à participer à la vie politique et au système économique national axés sur l'État. Cela explique la contradiction apparente qui s'installe dans les discours et les représentations du politique entre la répulsion et la critique d'une part et l'attraction, voire la légitimité potentielle de l'État de l'autre. Cela signifie aussi, pour résumer de façon quelque peu abrupte, que les limites à la construction de l'État ne résident pas dans une atavique aversion de ses sujets envers lui, sujets qui préféreraient la débrouille à l'économie formelle, la « sauvagerie » à la « civilité » ou le despotisme à la démocratie. Elles s'inscrivent plutôt dans l'incapacité de l'État même – ou mieux de son « centre » - à créer un régime de citoyenneté inclusif. En ce sens, par exemple, la critique des effets pervers de la décentralisation et du développement local, coresponsables du morcellement du sens et du rôle de l'État national (GESCHIERE, à paraître), ne doit perdre de vue le fait que la « politique au village » représente souvent la seule arène où les « marginaux » peuvent participer à la vie politique nationale et donc se sentir partie prenante de l'État. Le problème du morcellement du sens et du rôle de l'État par la politique locale réside plutôt dans l'accaparement de tout pouvoir – national ou local – par les élites du centre avec leurs propres objectifs et intérêts.

L'État mauritanien, et plus particulièrement son élite et sa classe politique, a produit deux phénomènes contradictoires mais corrélés. D'un côté, il a construit de nouvelles aspirations avec les discours - réitérés depuis des décennies - du développement, de la démocratie, du changement, de la justice, de l'éducation et de

l'ascension sociale grâce à l'État. De l'autre, il a plus concrètement conforté des anciens clivages et/ou structuré de nouvelles fractures sociales, ramenant les perspectives d'ascension sociale et de participation politique à une sphère de privilèges. Il a ainsi fait, non seulement des *Fulaabe*, mais de la plupart des Mauritaniens, une « masse excédante »⁵⁶¹ inévitablement exclue d'un système qui, de par sa nature élitiste, pose continuellement des freins ou des barrières à l'inclusion. Dans certains cas, l'élite politique veillant sur ses privilèges est même allée jusqu'à user de son pouvoir d'« exception » (AGAMBEN, 1997) pour éliminer cette excroissance de sujets, ce surplus inutile. Mais la plupart du temps, l'État s'est contenté de réitérer ses promesses d'un futur meilleur en faisant des marginaux une masse en attente de leur chance et de la réalisation de ce qui a été promis (BAYART, 2004). Le sentiment de malaise des Mauritaniens qui, début 2008, nous parvient à travers les informations relayées en Europe⁵⁶², les discussions on-line des diasporas et des citoyens restés au pays et les impressions de nos interlocuteurs contactés directement, laissent à penser que le nouveau pouvoir démocratique issu de la transition ne peut réitérer les promesses de changement sans en réaliser aucune.

Cette situation d'attente dans laquelle évoluent les marginaux en Mauritanie n'implique pas qu'ils restent inertes un face à un destin implacable. Tout au long de la thèse nous avons au contraire essayé de mettre en exergue la subjectivité et l'*agency* des *Fulaabe*, nous intéressant, selon une distinction désormais célèbre, aux *tactiques* et/ou aux *stratégies*, susceptible de donner un contenu politique à leurs actions (de CERTEAU et al., 1990; BAYART et al., 1992). Cependant, deux questions à la fois théoriques et pratiques restent pour moi sans réponse.

En premier lieu, l'analyse des stratégies politiques des marginaux qui se mobilisent pour leur inclusion à l'État – dans notre cas des jeunes intellectuels *fulaabe* – a montré que toute participation politique semble reproduire, du moins en partie, le

⁵⁶¹ Cette terminologie d'inspiration malthusienne n'est pas seulement métaphorique. Encore en 2007, la Banque Mondiale et le *Foreign Policy* publient « The Failed States Index » (http://www.foreignpolicy.com/story/cms.php?story_id=3865&page=7). Dans cet index, sont classés les États du monde sur la base de certains critères statistiques qui devraient en attester la « faillite », comme la crise économique, le système de sécurité, les conflits internes, les divisions des élites et la « délégitimation » de l'État. Pour ce qui est de la Mauritanie, classée à la 45^{ème} place parmi les états les plus désastreux, le pire record est enregistré sous le critère « démographique pressure », comme si ce pays de 3 millions d'habitants trouvait dans sa « population excessive » la plus grande entrave à sa « réussite ».

⁵⁶² Nous pensons notamment aux derniers attentats de « terrorisme » de décembre 2007/janvier 2008 contre des ressortissants français et l'ambassade israélienne qui ont fait scandale en Europe, entre autre, pour avoir empêché le déroulement annuel du Rally Paris-Dakar.

même système politique qui crée la marginalité (logique de l'autochtonie, clientélisme). Nous nous interrogeons pour cela – en termes gramsciens - sur la possibilité pour les « subalternes » non seulement de conquérir des espaces d'autonomie, mais de construire une idée antagoniste de l' « hégémonie ».

En deuxième lieu, bien que la frontière entre *tactique* et *stratégie* soit souvent labile, une distinction entre actions inconscientes et actions conscientes a montré son utilité heuristique dans toute la littérature sur les « formes de résistance » (COMAROFF, 1985; SCOTT, 1985; ABU-LUGHOD, 1990; SCOTT, 1990; BROWN, 1996; WOLF, 1999). Pourtant, l'utilisation de ces catégories reste muette à propos de l'identification des facteurs et des conditions qui déterminent le passage – pour rester dans la terminologie gramscienne - de l'action politique « spontanée » à la « direction consciente ». Très probablement, une réponse serait d'une certaine utilité pour cet intellectuel *pulaajo* qui avait une fois tenté une expérience politique et qui, mis à l'écart ensuite dans un camps de rapatriés du Mali, se demandait en ma présence pourquoi personne ne prenait conscience de l'injustice de sa condition et ne se rebellait pas :

« Si seulement quelqu'un d'autre pensait comme moi, que ces choses sont inacceptables : des gens qui lavent la voiture ou qui remplissent des piscines alors que moi je n'ai pas d'eau à donner à boire à mes enfants... il nous suffirait un seul jour et le monde saurait ce qui se passe en Mauritanie » (*Anonyme, novembre 2006*).

Finalement, il se pourrait que comprendre et expliquer ce qui fait l'élément déclencheur dans l'esprit des marginaux entre la tactique spontanée et la stratégie consciente ne relève pas d'une analyse scientifique. Cet élément réside certainement, comme le dit Gramsci, dans l' « imprévisible », ou tout simplement dans la politique des « hommes réels ».

EPILOGUE

Arrivé au terme de cette thèse, je relis l'introduction et les conclusions où je retrouve une dimension politique et engagée de l'ethnographie que j'ai pourtant essayé d'éviter tout au long de la réflexion, au nom d'une distanciation scientifique nécessaire. Qu'il me soit permis alors, en guise de conclusion, d'offrir un exemple concret – auquel on pardonnera la nuance rhétorique – sur mon positionnement scientifique et moral devant des sujets politiquement sensibles. Au moment précis où j'écris ces lignes conclusives, mon interprète se trouve au beau milieu du désert devant un four à température inhumaine pour transformer en lingots l'or extrait par une multinationale minière – c'est cela la richesse du monde. Mamadou est un jeune *pulaajo* qui a fait tout son cursus d'études jusqu'à l'université et qui parle couramment cinq langues – accessoirement, il a été déterminant dans l'aide scientifique et humaine qu'il a apportée à ma recherche. Au téléphone, il m'informe de son désespoir face à un travail aussi difficile, dans un camp minier dé-syndicalisé que les travailleurs appellent « Guantanamo » avec un euphémisme à la fois ironique et mélancolique. Cela ne peut que susciter un sentiment aigu de culpabilité chez l'ethnographe envers ses « observés » et un sens profond d'inutilité. L'idée que ces quelques pages puissent de quelques façons contribuer – sans avoir la prétention de *changer les choses* – à ouvrir les yeux sur une vérité d'injustice est le seul élément qui peut donner du sens à ce travail.

ANNEXES

Annexe 1 : Le croisement des fractions lignagères Fulaabe avec d'autres populations peules

- Le cas le plus éclatant est celui de la relation entre les ethnonymes *yaalalbe* et *fulaabe*. Le premier indique une fraction du *leñol fulaabe*, mais aussi un *leñol* indépendant, considéré par l'historiographie des Peuls comme l'un des groupes fondamentaux des généalogies *deeniyaŋkooŋbe* (KAMARA, 1998; KANE, 2004). Or, l'histoire des mélanges a produit une incorporation réciproque des ethnonymes : parmi leurs segments, ces *Yaalalbe* auraient un groupe dénommé *yaalalbe fulaabe*⁵⁶³.
- Les mêmes noms de fraction « *ulnaabe* » et « *ñaaninkooŋbe* » constitueraient des segments des *Haboobe*, soutenant ainsi l'hypothèse d'une liaison historique entre ceux-ci et les *Fulaabe* ; au contraire, les *Fulaabe bunndunkooŋbe* partageraient leur ethnonyme d'origine toponymique avec d'autres groupes du Bundu, ce dont rend compte l'exploration scientifique de Rançon à la fin du XXe siècle (RANÇON, 1894).
- En ce qui concerne les sous-fractions, nous relevons une forte association de la segmentation *fulaabe* avec celle des *Fulbe jeeri* et *Fulbe waalo* (ou *Jeerinkooŋbe* et *Waalwaalbe*) - deux ensembles peuls auxquels les *Fulaabe* sont souvent associés à l'intérieur de l'ensemble des *Fulbe* nomades et pasteurs de la région du fleuve Sénégal (DUPIRE, 1962, 1970; BÂ, 1977; KANE, 2004). Les associations s'étendent pourtant jusqu'aux *Haboobe* – auxquels les *Fulaabe* ont été généalogiquement assimilés – aux *Fulbe* de la région jusqu'au Fuuta Jallon⁵⁶⁴, et même jusqu'aux Peuls « orientaux ».

⁵⁶³ Selon Shaykh Muusa Kamara, il s'agirait d'une des fractions minoritaires restées « pastorales », originaires du *Bundu* et installés dans le cercle de Matam dans la zone de Sintiou et M'baal (KAMARA, 1998, p.177). L'origine de certaines fractions *fulaabe* de la même zone d'installation des *yaalalbe fulaabe* (i.e. les *mbaalbe*) concède la possibilité de formuler l'hypothèse – pour nous historiquement invérifiable – d'une relation directe entre ces deux populations.

⁵⁶⁴ Le terme « *fulaabe* » semble constituer encore l'ethnonyme d'une fraction lignagère des Peuls du Fuuta Jallon, à savoir les descendants d'un frère de Alfa Mussa (*Usuneyanke fulaabe*) (DUPIRE, 1970).

- Dans un premier cas, la présence du même nom de segment dans deux groupes différents pourrait s'expliquer par une éventuelle origine commune des deux populations, surtout en ce qui concerne les groupes considérés « primordiaux » par la plupart des Peuls. Si les connaissances savantes du Fuuta Tooro (KANE, 2004, p.111) considèrent que le sept *leɾri* originaires de tous les Fulbe sont les *Jaawbe*⁵⁶⁵, *Raayabe*, *Cuutinkooɓe*, *Yirlaabe*, *Njɛngellacce*, *Wodaaɓe* et *Ururɓe*, pour certaines traditions orales *Fulaaɓe*, les groupes originaires seraient seulement les deux derniers :

- Les *Wodaaɓe*, célèbres dans la littérature anthropologique (STENNING, 1959; DUPIRE, 1962); leur originalité présumée se traduirait pas la conviction de certains que par le passé le pouvoir était toujours dans les mains d'un *bodaajo*. L'hypothèse d'une origine *wodaaɓe* des *Fulaaɓe* serait suggérée par l'étymologie de l'ethnonyme qui le voudrait un dérivé du nom « Boɗewal Maakama », retenu par les *Fulaaɓe* comme l'un des ancêtres peuls ;
- Les *Ururɓe* constituent un autre groupe célèbre dans l'imaginaire ethnographique, puisque associés, comme les *Wodaaɓe*, aux *Bororo'en* orientaux⁵⁶⁶. Parmi les *Fulaaɓe* aussi, ils sont considérés comme un groupe originaire, puisqu'on affirme que tout *pulaajo* de *yettoode* Bâ est en réalité un *ururo*. Selon Paul Marty, les *Ururɓe* auraient occupé la région du Fuuta Jallon au début du XIVe siècle : leurs « frères » existeraient « encore à l'heure actuelle, à l'état pur, dans le Ferlo sénégalais et dans tout le sud du Fuuta Tooro sous le nom de *Fulbe jeeri* »⁵⁶⁷. Pour O. Kane, les *Ururɓe* ne seraient que des *Fulaaɓe* et des *Habooɓe* (KANE, 2004, p.101).

⁵⁶⁵ Les *Jaawbe* seraient les fondateurs du premier pouvoir *fulbe* dans la région de l'Assaba, avant de s'être dispersés. Selon les traditions des *Fulbe* « mauritaniens », ils seraient originaires du Macina. Ensuite, ils se seraient installés dans le Guidimakha malien, puis dans la région du Bundu, et finalement dans les provinces orientales du Fuuta Tooro sur le fleuve Sénégal (à Luggere Pooli Bodeeji), avant d'être renvoyés vers l'est du Guidimakha mauritanien par les *Deeniyankooɓe*.

⁵⁶⁶ Tressan, L.d. (1952) *Bulletin de l'IFAN-Dakar*, n.4, pp.155-159.

⁵⁶⁷ Marty, P. *Fonds Gaden*, cahier n.81, citato in Kane, O. (2004) *La première hégémonie peule : le Fuuta Tooro de Koli Tejjella à Almaami Abdul*. Karthala ; Presses universitaires de Dakar, Paris ; Dakar-Fann, p.101.

- Dans un deuxième cas, certaines fractions ont assumé un ethnonyme présent aussi dans les autres groupes *fulbe* du Ferlo, en particulier les *Waalwaalbe*, en tant que segment :
 - Les *Mbaalbe*, de la fraction *ferlankooḅe* des *Fulbe waalo*, originaires des villages de Sinthiou M’baal, M’baal et Gidal dans le Nguenar, contraints d’émigrer dans le Ferlo entre 1724 et 1727, à cause de l’assassinat du *satigui* Garmé par l’un de leurs membres. Pourtant, sous cet ethnonyme, on retrouve aussi la fraction de Ceerno Sileymaan Baal, le fondateur de la théocratie musulmane du Fuuta Tooro de la fin du XVIIIe siècle, provoquant l’intégration de cette fraction au nouveau groupe statutaire des *Toorooḅe*. Nous les retrouvons également en tant que fraction d’un lignage maximal *ururḅe* parmi les *Fulbe* du Fuuta Jallon (MARTY, 1921b).
 - Les *Yaalalbe*, réputés les fondateurs du Fuuta Kingi entre Gambie et Mali (KANE, 2004), sont dans l’espace du nord sénégalais reconnus comme des *Fulbe waalo* descendants de Samba Modam Helan Reenan Darde Gelanjo, compagnon de Koli Teñella dans la conquête *deenianḅe* du Fuuta Tooro ; de Nguenar, province du Fuuta, ils se seraient exilés dans le Jolof et dans le Ferlo dans des villages tels que Sinthiou M’baal, où une partie sera aux *Fulbe jeeri*.
 - Les *Dembuḅe* constituent aussi un segment des *Cuutinkooḅe* originaires eux aussi de l’Haayre Ngaal, selon leurs traditions orales.

Annexe 2 : Groupes et segments lignagers appartenants à la catégorie des Fulbe waalo⁵⁶⁸

<i>Catégorie externe</i>	<i>Lignages maximaux</i>	<i>Fractions</i>	<i>Sous-fractions</i>
<i>Fulbe waalo</i>	<i>Rangaabe</i>	<i>Rangaabe waalo</i>	<i>Biddinkooɓe</i>
			<i>Kobbinkooɓe</i>
			<i>Jomwurankooɓe</i>
			<i>Sowankooɓe</i>
		<i>Rangaabe jeeri</i>	<i>Gardinkooɓe</i>
			<i>Fulankooɓe</i>
			<i>Kayankooɓe</i>
			<i>Idankooɓe</i>
	<i>Koddinkooɓe</i>		
	<i>Ferlankooɓe</i>	<i>Jaakɓe</i>	<i>Niang niangɓe</i>
			<i>Ngeɓe</i>
			<i>Sooɓsooɓe</i>
			<i>Gangeeɓe baleeɓe</i>
		<i>Mbalmbalɓe</i>	<i>Sammayaaɓe</i>
			<i>Hantinkooɓe</i>
			<i>Jelinaaɓe</i>
			<i>Gangeeɓe wodeeɓe</i>
			<i>Mbalmbalɓe samba dogel</i>
		<i>Mbalmbalɓe gidalnaaɓe</i>	
	<i>Balbalɓe</i>	/	
	<i>Fetobokinaaɓe</i>	/	
	<i>Jaawɓe</i>	<i>Fresɓe (ou Fereyɓe)</i>	/
		<i>Bommeyaaɓe</i>	/
<i>Jaawɓe dalli (ou Jaawɓe mbaldinkooɓe)</i>		/	

⁵⁶⁸ Réélaboration données Bâ (1997) et enquêtes personnelles.

Annexe 3 : Trajectoires migratoires des fractions Fulaabe sur la rive droite du Sénégal

Les *Fulaabe* « mauritaniens » d'aujourd'hui ont perdu en partie la mémoire des lieux sur la rive gauche du fleuve d'où leurs grands-parents auraient transité lors de la migration de 1900. Les récits n'indiquent que les quelques derniers villages occupés en proximité du fleuve, avant de pénétrer dans le territoire « mauritanien ». Aujourd'hui, nous savons seulement que les *Ulnaabe* étaient installés entre Gaangel fulaabe et Bakel, que les *Ñaaninkooabe* évoluaient entre Maanjuba et la région du Damga, la province la plus orientale du Fuuta Tooro, et que les *Bundunkooabe* se trouvaient dans l'arrière-pays de la ville soninké de Yaféra⁵⁶⁹. Les seules informations certaines sur ces villages les identifient avec les points les plus septentrionaux de la circulation semi-nomade du Ferlo.

À partir de ces trois zones, les groupes migratoires quittèrent la rive « sénégalaise » pour la « mauritanienne », dans une trajectoire migratoire dont les étapes sont plus facilement reconstituables selon les récits des *Fulaabe* actuels.

Une fois le fleuve Sénégal traversé, les trois fractions (*Ulnaabe*, *Ñaaninkooabe*, *Bundunkooabe*) ont suivi des trajectoires différentes dans leur installation en « Mauritanie » (cf. CARTE 4) :

1. Les *Ulnaabe* arrivèrent sur la rive droite passant à l'ouest de Bakel. Le village de Jam Jam aurait été fondé déjà en 1897 par la sous-fraction *fittoobe* (Bari), guidée par Kodi Kaabele⁵⁷⁰. Le village de Jam Jam est reconnu par la plupart des *Ulnaabe* comme le premier point de la colonisation de la frontière mauritanienne par leur fraction, d'où partirent une bonne partie des groupes migratoires ultérieures. Par exemple, partant de ce village, le chef Samba Ngouma guida l'expédition qui allait fonder le village de Tektake plus au nord, soustrayant aux lions un plateau riche de sources d'eau grâce à leurs « grandes capacités de *wañooabe* (chasseurs) »⁵⁷¹. Cependant, d'autres sous-fractions fondèrent d'autres villages sans être sous la

⁵⁶⁹ Hamadi Bâ, Bilajmil II, Lahraj, avril 2006.

⁵⁷⁰ Les *Baarinaabe* de Tektake revendiquent une ascendance directe avec Gelel Deedaali, le chef politique qui, selon certaines traditions, aurait conduit les *Fulaabe* à Ul et Ñaani à une époque immémoriale.

⁵⁷¹ Famille Bari du chef de village, Tektake Samba Ngouma, octobre 2006.

direction politique de la fraction de Jam Jam⁵⁷². En général, les migrations poursuivaient sur un axe sud-nord, avec la fondation de Touryime, Gourel Bouré, un village où se trouve aujourd'hui Hassi Chaggar, et enfin Nieleba. La dispersion vers le nord s'arrêta seulement dans la région de Bouanze, aux frontières du désert, avec la fondation de Boumargen (1923) et de Agneitir Gourel (1933) qui constitueront les seuls points d'installation et de diffusion des *Ulnaaɓe* à l'est de l'*Haayre Ngaal*.

2. Les *Ñaaninkooɓe* traversèrent le fleuve Sénégal à la hauteur du département actuel de Maghama, avec des groupes *fulɓe jeeri*. Les sources citent Boudji comme premier village créé déjà en 1899. Comme dans le cas de leurs cousins *Ulnaaɓe*, les *Ñaaninkooɓe* auraient suivi de prime abord un axe sud-nord : de Gourel Tierno et Fimbo Palimbo atour de Maghama à Ouedamor, Kalwa et Liwol au sud-est de M'bout. Ensuite, ils se seraient orientés vers sud-est, où ils auraient fondé Thienel Dioubaye à côté de Ouloumboni et un ensemble de villages autour de Ajar : Ehl Aly et N'diaroum (fraction des *Jaawɓe*), Arkouka, Wendou Séno et Niomel. Certains laissèrent très tôt la région de Ajar, se dirigeant vers orient, fondant Medroum Samba Lam au sud de Tektake (1933) ou poussant jusqu'à Oudeï, à l'est du Karakoro.
3. Les *Bundunkooɓe* traversèrent le fleuve en groupes réduits entre Diaguili et Diogountourou⁵⁷³ pour s'installer dans un petit ensemble de village dans la zone entre Gouraye et Khabou⁵⁷⁴. D'autres remontèrent le Karakoro, affluent du fleuve Sénégal : une minorité exiguë se dispersa sur la rive mauritanienne⁵⁷⁵, alors que la plupart remonta la rive orientale, pour n'entrer en Mauritanie qu'autour des années 1930 plus au nord, dans la zone de Hamod.

⁵⁷² Dans certains cas, les villages furent fondés dans la même région de Jam Jam comme, par exemple, Mbome fulaaɓe à l'ouest et Bouroudji à l'est.

⁵⁷³ Diogontourou est un village mauritanien qui constitue aujourd'hui le nœud des frontières mauritanien, sénégalais et malien.

⁵⁷⁴ Sabu Alla, Makhadougou et Tummbu.

⁵⁷⁵ Certaines petites communautés se trouvent aujourd'hui dans la Commune de Tektake.

Lahraj

Entre 1945 et 1950, les *Fulaabe* arrivèrent dans la zone de Lahraj⁵⁷⁶ et fondèrent trois villages : Mudéri, Jam Jam et finalement Bilajmil. Au début des années 1960, l'État décida d'améliorer le réseau de transport qui reliait l'Assaba et son chef-lieu Kiffa avec le reste du pays. Une piste fut tracée à partir de M'Bout dans le Gorgol jusqu'à Kiffa, en passant par le nord du Guidimakha et coupant en deux le massif de l'Assaba. La piste devait passer juste à côté des trois villages *fulaabe*, la zone de Lahraj étant un point stratégique entre le plateau, le Karakoro et l'espace désertique. Cependant, en proximité de Mudéri, un marigot obstruait le passage. Pour éviter que cette piste - désormais la route préférentielle pour relier Kiffa à l'ouest du pays - soit interrompue pendant la longue saison des pluies, on planifia la construction d'un pont. L'œuvre appela un groupe d'ouvriers maçons, majoritairement *harâtîn*, avec les directeurs des travaux qui créèrent un nouveau petit village contigu à Mudéri. Mais la nouvelle connexion routière devait bientôt attirer bon nombre de commerçants maures en provenance des zones voisines – en particulier des tribus *Lemjajta*, *Ahl Ajmoyti*⁵⁷⁷ - ou même d'autres régions (quelques individus *Idawâli* du Tagant) pour ouvrir des boutiques et contrôler le commerce régional depuis ce nouveau pôle stratégique.

⁵⁷⁶ Selon la tradition locale, Lahraj signifierait dans le dialecte arabe « plaine dépressive ».

⁵⁷⁷ Les *Lemjajta* sont souvent considérés comme une fraction « autonome » des *Ahl Sidi Mahmûd*, alors que les *Ahl Ajmoyti* sont parfois considérés une sous-fraction des premiers. Voir VILLASANTE-de BEAUVAIS, 1998a. En tout cas, les deux groupes ont toujours été administrativement rattachés à Sélibaby.

Ould Yengé

Le même développement fut observé dans d'autres centres, comme Ould Yengé⁵⁷⁸. Ce village avait été fondé par des *Modinallankooŋe* en provenance de Chalkha Dakhna dans la première décennie du XXe siècle. À partir de 1936, le village se développe avec l'accroissement de la migration de Chalkha Dakhna et la création d'un noyau villageois qui constitue aujourd'hui le quartier historique et central (quartier *Ksar*). À cause de son importance stratégique⁵⁷⁹, l'administration étatique décide en 1961 de faire de Ould Yengé le chef-lieu de la deuxième *mughâta'a* (département) du Guidimakha (après Sélibaby), entraînant des changements remarquables dans la structure politico-spatiale :

« Cette décision de l'Etat marque un tournant dans l'évolution de la localité. Les terres agricoles cultivées par les premières familles de *Ould Yengé* ont été progressivement cédées à l'Etat en vue de la construction d'un certain nombre d'équipements et d'établissements publics destinés à accueillir l'administration départementale. Parallèlement à l'implantation de l'administration, une importante sédentarisation a touché la localité. Les nouveaux résidents permanents, essentiellement d'origine maure, guidés par le souhait de disposer davantage de confort matériel et économique s'installent au voisinage des établissements publics pour former le quartier *Administratif* » (*Ibidem*).

⁵⁷⁸ Concernant ce propos, nous faisons référence à la *Monographie de la Commune de Ould Yengé* du Grdr, Sélibaby, et aux informations recueillies auprès de la famille de la « chefferie » Kane à Ould Yengé, Kaliniro et Chalkha Dakhna et en particulier avec Saïdou Kane, Maire de la Commune de Ould Yengé. Octobre/Novembre 2006. Quant à l'origine du nom, elle constitue sujet de débat : « appelée initialement *Karakoro* et rebaptisée plus tard *Gourel Boky* (hameau du baobab) ou *Gourel Sernabe* (hameau des marabouts), *Ould Yengé* devrait son appellation actuelle à son occupation à la fin du XIXème siècle par la fraction des *Oulad Leghweïzi* (tribu des *Oulad Mbarek*) dont le chef s'appelait alors *Yengé Ould Ely M'hamed* et aurait été enterré quelque part à proximité de la localité » (GRDR, 2000). Cependant, « d'après une autre hypothèse, le nom *Ould Yengé* serait lié à *Yengé Belal* qui était un captif peul de la tribu de *Ranaghabe* présente sur ce territoire à la même époque que les *Ouled Mbarek* ». Les deux versions démontrent la politisation de la toponymie en époque récente, souvent liée à l'intervention de l'administration. Le nom de Ould Yengé, avec l'explication « officielle » de Yengé maure, a été attribué au village par l'administration en 1946, au détriment des noms employés par les populations qui y vivaient.

⁵⁷⁹ « Dans cette première moitié du XXe siècle, la localité de *Ould Yengé* est un des carrefours les plus importants de transit et de séjour continuels des transhumants et des commerçants longeant l'*oued Karakoro* pour rejoindre au sud la vallée du *Fleuve Sénégal* ». *Ibidem*.

Annexe 5 : Ethnographie d'un mariage

Dans le développement de notre réflexion, il nous semble important d'offrir la description d'un mariage (*dewgal, cuddungu*), une cérémonie rituelle où la « société » se met en scène et représente elle-même.

Village du centre sud mauritanien. 2006. Saison des pluies. Le *ndungu* coïncide en Mauritanie avec les vacances d'été. Les communautés villageoises se recomposent : les éleveurs partis en transhumance reviennent sur des pâturages connus ; les hommes partis en ville à la recherche de travail rejoignent leurs familles restées aux villages. Comme toute la communauté est rassemblée, on en profite pour célébrer toutes les cérémonies qui déterminent les différents passages de socialisation des individus, en particulier les mariages. Le village se prépare à célébrer l'union de B. et A. Ils sont à leur deuxième mariage respectif (*kumal*, « mariage avec femme divorcée »). Dans le cas de deuxièmes noces après un divorce, le mariage suit un cérémoniel que mes hôtes qualifient d' « abrégé », mais la substance et la signification fondamentales du rite, et donc du mariage, ne changent pas. La plupart de leurs parents aînés se sont mariés très jeunes, entre 13 et 17 ans pour les femmes et entre 15 et 19 pour les hommes. Il s'est toujours agi de mariages arrangés entre les parents de deux parties, surtout dans un moment précédant la puberté, parfois même à la naissance. Pour B. et A. la situation est pourtant différente. D'une part, « les temps ont changé » et les nécessités sociales nouvelles, comme la scolarisation des garçons (les filles étant encore exclues de l'éducation post-primaire), ont retardé les rythmes des mariages. De l'autre, étant son deuxième mariage, B. a pu trouver une certaine autonomie par rapport à ses parents dans le choix de sa femme.

Il travaille loin, dans une autre Mauritanie, celle du port industriel de Nouadhibou. Pourtant, il a cherché sa femme à l'intérieur des mailles étriquées du réseau de parenté *fulaabe*. Il passera toute l'année à travailler à mille kilomètres de distance, à deux ou trois jours de voyage en 4x4, mais sa femme vivra désormais dans le village du mari, intégrée dans le *galle* du grand-père paternel de l'homme, aujourd'hui dirigé par l'oncle aîné. Le père du marié est déjà parti dans le village de la future femme pour y rencontrer son père et s'accorder sur la possibilité de l'union des deux lignées à travers le mariage qui se prépare. L'accord est donné. La liberté relative de B. dans le choix de

sa femme n'efface pas la signification sociale de la nouvelle famille qu'il envisage former : le mariage reste une affaire d'alliance ou croisement entre familles.

Le père est déjà rentré. Le fiancé quitte son village. Il va annoncer la nouvelle dans tous les villages de son réseau de parenté le plus proche. Il est accompagné par un camarade – un compagnon du même *fedde* (classe d'âge) - et un « esclave » *maccudo*, arrivé d'un village voisin : aujourd'hui, il ne manque que le griot *bambadoo* – alors que sa présence était incontournable au temps des aïeux - pour que tous les *ñeeñbe* soient représentés pour faire office de témoin. On raconte qu'avant les années 1970 ce voyage se faisait à dos de bœufs, sauf pour le griot qui montait à cheval. Depuis lors, le rapprochement au milieu environnemental et commercial du chameau (*ngeloo*) a fait de cet animal le moyen de locomotion préféré pour ces situations. Les *horbe*, les femmes des *maccube*, crient « *mbalde, mbalde, mbalde !* ». Elles invoquent le nom « ancestral » - ainsi l'appellent mes interlocuteurs – pour nommer le *yettode* des Bâ⁵⁸⁰. Autour d'elles, toutes les femmes du village saluent le départ en première ligne, regroupées derrière le fiancé dont on ne reconnaît pas le visage derrière son turban. Les hommes restent plus éloignés, éparpillés, comme si l'affaire les concernait moins. Encore des cris de femmes quand les chameaux franchissent au galop la frontière entre le village et la brousse.

La compagnie du fiancé se présente surtout dans les villages dont les habitants sont en étroite relation (surtout parentale) avec la famille de B., mais aussi dans les villages géographiquement plus proches. Les villages *fulaabe* sont conviés à assister au nouveau croisement des lignages, comme s'il s'agissait d'un croisement de filets. La compagnie du fiancé annonce la nouvelle de porte-à-porte, en répétant « *cukalel o kitame* », « l'enfant on l'a donné » : il arrête d'être enfant, il fondera sa famille et il pourra gérer ses affaires tout seul, sans plus être sous la tutelle de sa famille. Les villageois informés de la nouvelle union prononcent des bénédictions et offrent le *ngaari*, le « bœuf » qui se traduit, depuis les années 1960, en argent. Ce petit voyage de B. assume une signification rituelle : il se traduit en une expérience liminaire (TURNER, 1969), un « passage » de l'individu au monde des adultes. Mais, ce n'est pas tant le passage générationnel de l'individu qui importe que la fonction de « tisserand de relations de parenté » : le marié crée un nouveau croisement de parenté et

⁵⁸⁰ Ainsi on appelle les Bâ en milieu *Ururbe* au Fuuta Jallon, ce qui suggère un rattachement *fulaabe* à ces régions (VIEILLARD, 1939).

la communauté doit en être informée pour le célébrer. D'ailleurs, le rituel du départ se répète même si B. a déjà franchi l'épaisse frontière qui sépare les *sukaaḃe* (jeunes) des *ndottieen* (adultes) lors de son premier mariage. Le départ de B. l'a propulsé dans une zone liminaire qui ne s'achèvera qu'au moment de la complète réintégration du couple des mariés dans le village de B., dans le village de l'homme.

B. est rentré dans son village, mais il se prépare à un deuxième départ : celui qui l'emmènera chez les parents de sa future femme, pour qu'il puisse l' « arracher ». Pour cette occasion, tous ses parents se préparent à célébrer le *naalel*. Le soleil s'est couché depuis quelques heures. Comme cela m'arrive souvent au village, je me couche tôt, épuisé, pensant – et espérant – que la journée doit être finie. C'est la saison des pluies, mais les pluies ne se présentent pas très souvent. Ce soir fait exception. La pluie revient. Elle arrive toujours tard dans la journée : les nuages contribuent toujours, si ils arrivent, à l'obscurité électrique du soir. Moi, je pense au dérangement. Les autres y voient une bénédiction. En Italie, on dit « *sposa bagnata, sposa fortunata* »⁵⁸¹ : ce qui semble plutôt une consolation sur les latitudes méditerranéennes prend ici une valeur sahélienne bien plus tangible. K. vient m'aider à défaire mon lit et ma moustiquaire. À seize ans, elle se charge volontiers comme une sœur de s'occuper de cet homme un peu maladroit dans les affaires ménagères de brousse. Je trouve abri dans un *suudu*, le seul du *galle* à ne pas être occupé par un couple marié : je me retrouve, moi « à moitié adulte » puisque *tubaku* célibataire, avec tous les *sukaaḃe* envoyés au village des oncles ou des grands-parents pour les vacances scolaires par les parents qui n'ont pas pu les suivre. On dort, étalés sur toute la superficie de la case. Au milieu de la nuit, je suis réveillé par des cris. J'ouvre les yeux, je regarde au-delà de la porte du *suudu*. Un groupe de gens s'approche, ils passent devant toutes les cases. Ils se dirigent finalement vers « notre » *galle*, je les vois avancer dans leurs contours comme dans la peinture du « quatrième état »⁵⁸². Ils crient toujours, ils répètent eux aussi le mot « *mbalde, mbalde, mbalde !* ». Je suis persuadé qu'il s'agit d'anciens esclaves. Un interlocuteur, un peu gêné, me dit simplement qu'il s'agit des « invités » du mariage. Pourtant, ils passent demander le *hujja*, leur dû des cérémonies rituelles. Un ami m'explique : « c'est une façon de garder notre supériorité. Il faut entretenir le captif. Même la religion le dit ». Je m'en retourne à dormir.

⁵⁸¹ L'équivalent du français « mariage pluvieux, mariage heureux ».

⁵⁸² J'ai pensé à l'œuvre du peintre italien Giuseppe Pellizza da Volpedo.

Je suis réveillé à nouveau par un enchaînement rythmé de sons sourds et de rires bruyants, des rires de jeunes. Au milieu du village, on joue le *mbaagu*, le tam-tam. Aujourd'hui, il n'y a plus d'instruments « traditionnels ». On prend les gros récipients en aluminium qui servent pour la préparation et la répartition de la nourriture et on les retourne sur le sable. Les mains des jeunes filles tapent sur le fond du récipient et la cavité retournée sur le terrain sert de caisse de résonance. Ce sont encore les jeunes filles à danser, les jeunes garçons restent à regarder autour. Filles et garçons séparés en deux demi-cercles opposés autour des figures dansantes. Quelques garçons prennent du courage et se jettent au centre pour enchaîner des mouvements aussi frénétiques que rythmés. On dit que ce n'est pas normal, qu'« avant » seulement les femmes pouvaient danser. Ceux qui m'accompagnent affirment qu'aujourd'hui les garçons ont commencé à danser sous l'influence de la vie « moderne », évoquant peut-être ce qu'ils voient à travers les deux téléviseurs alimentés par groupe électrogène qu'on trouve dans la « ville » de Kankossa II, où la plupart des jeunes se rendent pour le collège. D'autres pensent plutôt qu'il s'agit de l'influence des *Hagaabe*, les éleveurs de moutons (*bewa*) sénégalais ou maliens qui s'installent gratuitement au village pour deux mois pendant la saison de pluie : dans leurs pérégrinations transhumantes, ils aiment jouer les *ñallankooɓe*, les artistes nomades sans règles ni limites. Ils respectent la mesure imposée par la relation d'hospitalité qu'ils entretiennent avec leurs hôtes, mais aucune contrainte sociale « parentale » ne les limite : on les appelle les « éleveurs sans femmes ». Un proverbe peut traduire efficacement à la fois l'idée de dépendance de la femme de l'homme et le mépris pour ces « artistes-danseurs » : *debbo, so daldama e hore mum, resata dum ko ñallanke* (dans la traduction de H. Gaden, « une femme, si elle est laissée à elle-même, c'est en général un danseur qui l'épouse »).

C'est le deuxième voyage de B., disait-on. Cette fois-ci il part en 4x4 avec bon nombre de compagnons. La voiture est conduite par son meilleur ami de *fedde*. Ils vont chercher A. dans son village paternel. Ils y passeront deux jours, pendant lesquels ils distribueront de l'argent aux femmes de la famille de la fiancée. Puis, la compagnie de B. présentera aux parents de la fille le *ɣamal*, ou « droit de mariage », qui se matérialise en argent et bétail. Une partie de celui-ci est attribuée à la famille paternelle de la femme, alors que le reste est destiné à passer dans les mains de A. : il constituera la seule propriété inaliénable de la femme dans le village de son mari. Au deuxième jour de la visite, les rôles s'invertissent : B. doit rentrer chez lui en tant qu'homme neuf et

A. doit quitter son village en tant que nouvelle femme. On joue le *mbaagu*, cette fois-ci dans le village de A. Une nouvelle absence se produit, mais définitive cette fois-ci : A. ne réintègrera plus son village d'origine, à moins qu'elle ne divorce encore une fois. Et pour venir rendre visite à sa famille paternelle, elle devra attendre un à deux ans, le temps que l'intégration dans le *galle* de B. soit complète et incontestable. Son départ est la première étape de ce passage de *galle* – un passage qui laisse un fil derrière lui comme une bobine qui se déroule. Elle est accompagnée de deux femmes choisies par ses parents. Elles l'accompagneront pendant deux jours dans son nouveau village. Ce sont les femmes de la transition, gardiennes d'un passage qui doit se faire dans la continuité et sans traumatisme. Mais qui doit se faire. Elle arrive complètement couverte d'un pagne. Sa figure restera ainsi cachée pour deux jours encore, le temps de la transition. À son arrivée, les *Horbe* crient encore « *mbalde, mbalde, mbalde !* », mais elle n'est pas des Bâ, elle est des Sow. Elles crient le nom « ancestral » de son mari. A. s'introduit dans ce qui deviendra son *suudu* (case, berceau et noyau de l'intimité familiale) et elle y reste cachée pendant les deux jours de la transition. On l'appelle la *cuddaɔo* : ce terme signifie à la fois « la mariée » et « la femme couverte » et dérive directement du terme *suudu* qui indique non seulement la « case », mais aussi l'intimité cachée du noyau familial. Quand elle sortira de la case pour la première fois, toutes les femmes du village se ressembleront pour emmener tous les vêtements au *cangol* (marigot), où elles feront une lessive complète. La propreté des habits symbolisera le renouvellement de la communauté dans les jours nouveaux de l'après-mariage. Elles sollicitent aussi mes vêtements « inconvenants » et moi j'espère voir dans ce geste mon intégration partielle à cette communauté – ce qui signifierait beaucoup pour moi en tant qu'ethnologue « participatif ». Ou peut-être, était-ce là juste un geste de gentillesse, un service offert à un homme qui, comme les *Hagaabe*, « transhume sans femme ».

Le griot chante sans interruption. Pourtant le griot n'est pas présent. Il n'y a que sa voix qui se répand à travers des cassettes enregistrées. La *kasset* supplée le *bambaaɔo*, les piles le réseau électrique. Pendant les jours du mariage, on n'écoute que l'histoire de soi-même, l'histoire des gestes héroïques d'ancêtres mythiques entre razzia de vaches et la brousse, la généalogie des aïeux et la généalogie du présent. J'entends même mon nom cité par le griot, mon nom enregistré au prix de mille ouguiyyas lors de mon séjour précédent. J'espère encore pouvoir y reconnaître un signe de mon intégration -

d'ailleurs, je n'ai fait que ce que tout le monde fait : payer au griot le prix de la citation et donc de la mémoire.

Au petit matin, deux *Maccube* se présente au village. Ils égorgent un veau de trois ans. Les soixante kilos de viande que l'on en tire seront cuisinés par les *Horbe* : ce jour de fête les *Rimbe* ne doivent pas travailler. Mais les anciennes esclaves présentes ne sont pas nombreuses : les femmes doivent quand même les aider pour préparer le repas du mariage pour tout le village. À chaque passage d'un homme, les *Horbe* crient encore et encore le nom ancestral du lignage du marié. Les hommes dont on célèbre la lignée ne semblent pourtant pas intéressés. Ils passent la journée entière du mariage divisés en petit groupe en fonction de leur *fedde*, à l'ombre d'un arbre, à « causer », à manger les repas multiples qui arrivent des groupes de femmes organisées en fonction de leur *galle* d'appartenance. Mais leur passe-temps préféré demeure le jeu de carte (*kartal*), une espèce de belotte française avec des règles plus compliquées. Je me retrouve à passer toute la journée avec « mon » groupe d'âge, dont je ne connais personne, mais moi aussi je dois respecter l'ordre des choses établi dans cette journée. Même si mes compagnons ne parlent aucun mot de français – chose négative sur une durée d'une journée entière quand le vocabulaire de *pulaar* s'épuise en brèves conversations. Même si je suis tout de suite exclu de la belotte, puisqu'en tant que débutant je réfléchis pendant plus de deux secondes mon tour venu. La journée ainsi se conclut. Le mariage est accompli.

Annexe 6 : Rareté de l'exogamie en milieu fulaabe avant 1970

Les seules exceptions à l'endogamie qu'on nous a citées font état de mariages entre *Fulaabe* et *Fulbe jeeri*. Nos interlocuteurs les ont définies comme « très rares » et se réfèrent aux temps du partage du même espace dans la région de M'bout, dans la première moitié du XXe siècle. Ces mariages ont été évoqués de manière générique sans aucune explication de cas spécifiques.

En ce qui concerne des cas plus récents d'exogamie, nous n'avons pu relever qu'un seul mariage de ce type à une époque antérieure aux années 1970. Une femme *fulaabe* a épousé un *modinallanke* de la ville de Ould Yengé dans les années 1960, suite à l'installation des *Fulaabe* dans la vallée du Karakoro. Cet exemple est cité à maintes reprises comme le seul cas d'exogamie par des interlocuteurs différents, résultant l'exception emblématique et célèbre dans tout le milieu.

Cependant, lors de notre recherche nous avons pu remarquer des cas où la question des « origines » des mariés posait problème, malgré la constante réaffirmation explicite d'être des *Fulaabe*. C'est le cas par exemple d'un mariage des années 1960. Selon les parents de la femme qui nous ont partiellement expliqué la situation, tous deux seraient des *Fulaabe*. Pourtant, l'homme porterait un nom inusuel pour un *pulaajo* (Kamara) faisant penser plutôt à un soninké (*sarakulle*), voir à un « esclave » (*maccudo*). Cette extranéité du nom est justifiée comme suit. Il s'agirait du petit-fils d'un *pulaajo* qui aurait dû quitter son village, suite à un homicide. Parti vivre en milieu *sarakulle* avant la migration *fulaabe* vers le Karakoro, le grand-père aurait été « absorbé » dans le nouveau contexte au point d'y adopter l'un des patronymes diffusés. Son fils serait alors retourné en milieu *fulaabe*, mais en gardant le nom acquis du père, transmis ensuite au petit-fils en question.

Cette description s'explique facilement par un processus de désocialisation et resocialisation du grand-père – suite à l'éviction de la société d'origine et à l'intégration dans un nouveau contexte – lequel s'exprime par le changement du nom. Pourtant, l'origine du marié est toujours restée une question taboue pendant nos conversations. La plupart des réponses sollicitées à propos de l'origine villageoise et lignagère de son ascendance ne nous ont pas été données. Ce qui importe dans cette histoire ce n'est pas tant la « vraie » origine du lignage, quant la retenue exprimée par les parents affins dans

l'évocation du « problème » de l'origine. Il nous serait difficile de découvrir si le récit sur le grand-père correspond au « réellement advenu » ou à une manipulation. Mais le mariage se justifie seulement en assurant de la « *fulaabité* » de l'ascendance du mari, malgré l' « exogénéité » de son nom. L'unité lignagère *fulaabe* est ainsi réaffirmée.

Annexe 7 : Un Cas de « Mariage arabe »

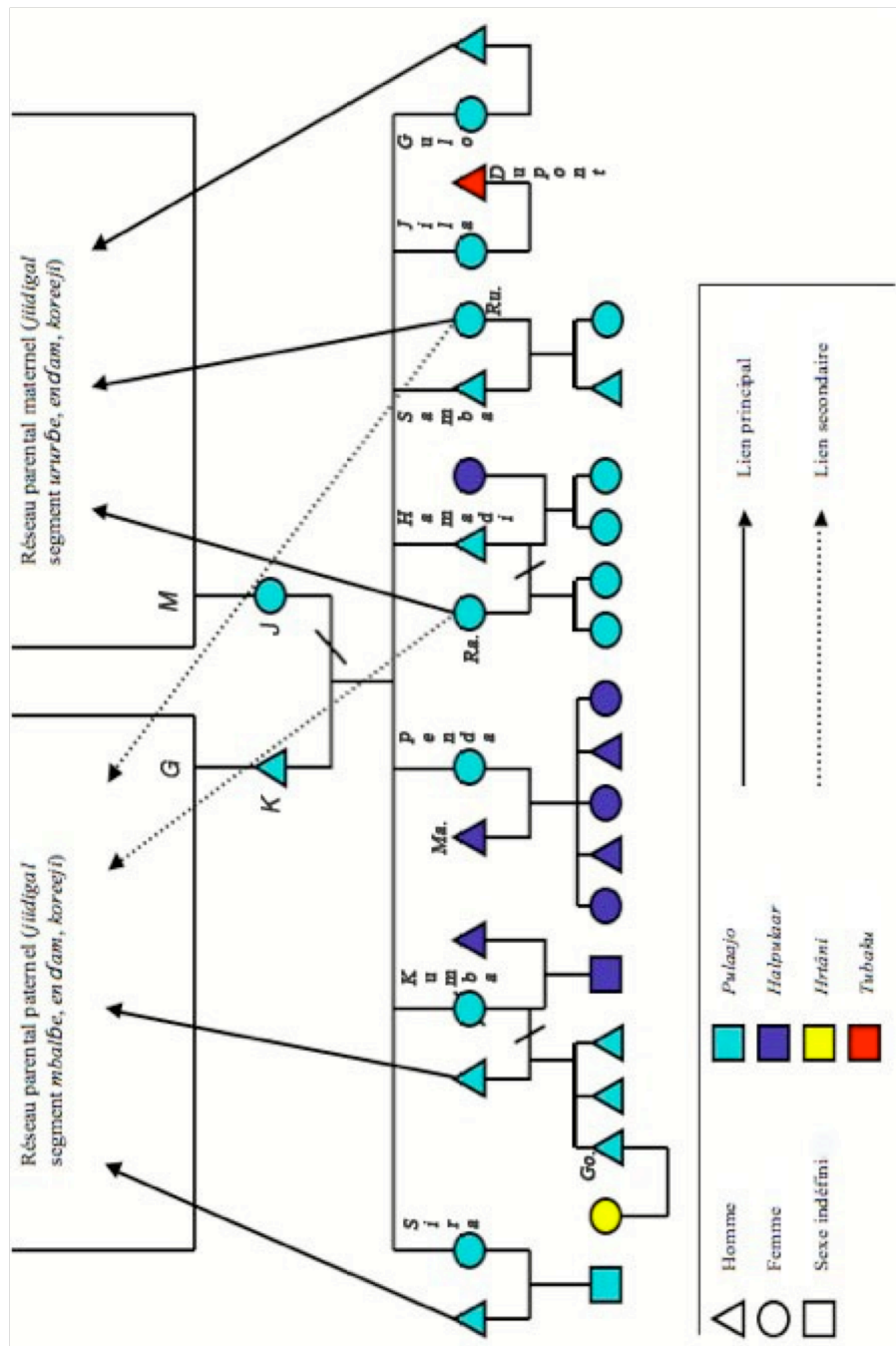
(Annexe réservée à la seule lecture des examinateurs du jury dans le respect des autorisations à la publication et à la diffusion, accordées par les individus intéressés dont on parle dans ces pages même si de façon anonyme, pour la préservation de leur droit à la pudeur).

Annexe 8 : Un Cas d'Inversion de Genre

À 500 mètres du village *Fulaabe* où le mariage décrit plus haut s'est déroulé, des *Fulbe jeeri* se sont installés depuis la fin des années 1970 en provenance de la région de M'bout. Leurs conditions modestes ne leur ont pas permis de garder une relation avec leurs anciens « esclaves », désormais partis sur d'autres trajectoires. Dans les mêmes jours du mariage *fulaabe* décrit plus haut, il s'y déroulait également un mariage entre *jeerinkoo*. Or, vu le manque d'anciens esclaves qui pouvaient accomplir les tâches rituellement prévues, le rite d'inversion fut gardé par le recouvrement de ce rôle par les hommes : ce sont les hommes qui préparent le repas, seul moment où ils s'adonnent à cette prestation.

Annexe 9 : Ethnographie dynamique des choix matrimoniaux dans un foyer fulaabe

(Annexe réservée à la seule lecture des examinateurs du jury dans le respect des autorisations à la publication et à la diffusion, accordées par les individus intéressés dont on parle dans ces pages même si de façon anonyme, pour la préservation de leur droit à la pudeur).



Annexe 10 : Discussions on-line sur l'être « peul »

- Bonjour je voudrai savoir pourquoi on pense que les peulhs viennent du sénégal ?
- l'erreur est humaine ...
- euh moi je sé pa ou ils viennent je leurs considér comme sénégalaise mé je sé qu il viens pa d ici , toi tu sé ou ils viennent ??
- D'Egypte!?
- les Peulhs, d'après ce que l'on en dit dans le sommaire de l'histoire de ce site, serait une migration Somaliennes, et ethiopiennes
- ils sont réputés pour avoir les traits les plus fins et se sentir supérieurs aux autres ethnies
- les peuls ne viennent pas du senegal il se sont installe au senegal la preuve ils sont partout en afrique
- Je demande si tu est Woolof ou bambara etc pour repondre a ta Q
- Bonjour tout le monde, y a t-il une différence entre les peulh zt les toucoulor?
- Excuse moi car les peulh que je connais non pas du tous les traits fin bien au contraire.
- maybe, y a eu des mélanges !
- Imane, tu lances un vaste débat! Des peulhs considèrent que les toucouleurs n'existent pas, ce sont des peulhs rekk.
- Donc les peulh n'ont pas systématiquement les traits fin et ne sont pas clair car pour moi les vrai peulh ont les trait fins, sont claires et sont assez belles (métissé) mais les toucouleurs ont la peau foncé et leur trait ne sont pas du tout fin. J'ai des amis peulh et ces comme ça que fait la différence.
- pas d'accord! chez les peulhs, toucouleur n'existe pas! on les appelle des halpoular(ceux qui parlent peulh), on peut trouver aussi des personnes qui ont la peau claire,d'autres plus foncée.....mais comprenez pas par toucouleur tous ceux qui sont plus foncés.
- Je ne suis pas peulh mais j'en apprend beaucoup car là je viens de constater que tous mes amis d'enfance halpoular ne savent pas du tout ça.
- eh je suis peulh et ce que vous dites est faux, il y a des peulhs noirs et des clairs, mon père s appelle baldé il est peulh de guinée et très foncé de peau or ma mère est peule ka et elle est très claire et moi je suis sortie métisse et j ai le nez fin mais une bouche pulpeuse...
- C ca etre peulh, avoir des melanges inconnus qui donnent des surprises a l accouchement
- oui la difference se trouve au niveau de la langue ki n'est pas vraiment la même

- Bonjour il faut savoir histoire des peulh n'est connu qu'a partir du lamou dennyankobé, c'est a dire vers 1500 avec tegnala le pere koli.il ya y beaucoup de metissage depuis sur tous avec sebbe(guerriers du toro)
- les peulhs ne viennent pas du senegal ni de la guinee , ce sont des nomades et ils sont preske partout en afrique, (somalie, kenya, burundi, uganda, rwanda, cameroun, guinee , senagal, mali, togo niger, mauritanie pr ne citer que c pays là) leurs carcteristiques sont: la peau claire de tailles tres fines pour ceux ki sont du sahel de tailles courtes pr ceux ki st ds le golfe de guinee etc...
- je vous conseille un livre de thierno monenembo (Le Peul)
- D'après l'histoire les peulhs viennent de l'égypte, de la somalie, djiboutie...
- Leur présence a été confirmée avec certitude depuis le XI siècle au Fouta Toro (nord du Sénégal), dont ils bougèrent à la conquête du Nyoro et du Fouta Djallon. Déjà à la fin du 1200 ils étaient dans le bassin du lac Tchad.
- Du XV au XVII siècle ils sont sûrement les principaux auteurs de l'islamisation de la zone de l'ouest africain comprenant les actuels états de la Guinée, de la Guinée Bissau, du Sénégal et d'une partie du Mali.
- Moi, j'ai une mère très claire et sa soeur est noire, alors Imane on est tous des peulh et non des toucouleurs.
- il n'y pas de problème. Moi je suis clair et fine mais je ne suis pas peulh même si on me le demande souvent. Mes amies ressemble plus a des filles de l'AFRIQUE CENTRALE donc c'est pour ça que je pose des questions.
- Cela m'étonne que personne ne parle de Cheick Anta Diop
- Excuse moi mais qui c'est
- Parler de Cheikh Anta Diop, pour dire quoi?
- Ezsx< Vous ne voyez pas le rapport avec l'Egypte et l'origine des peulhs?
- moi ce que je comprend pas c'est que e lorsque je dis que je suis guinéenne directement on va me dire que je suis sénégalaise alors qu'au Senegal ya pas de peul mais que des toucouleurs et les peuls qu'on trouve là bas sont soit guinéen ou malien
- en bref un monde multicivilisationnelle et multiethnique mais c pas formidable tous ça...
- Je suis très étonné que des sénégalais ne connaissent pas l'oeuvre d'un savant comme Cheick Anta Diop; Et moi je ne suis pas assez savant pour en parler! C'est entre autre, un grand égyptologue.
- Ou veux-tu en arriver? je ne vois pas le rapport entre l'origine des peuls et les oeuvres Cheick Anta Diop!
- les peuhs ils sont trop beaux!!
- alima tu as raison les peuls sont trop beaux!!!!!!!!!!!!!!!
- mais ne vous inquieté pas le reste aussi hein!!!!!!!!!!!!
- c'est en tant que peulhs à 300 poucents que je vais te répondre.Nous sommes issues d'un mélange entre différent pays d'afrique ceux qui ne fait pas de nous les plus beau ou les plus moche peau clair ou sombre mais je revendique le fait que nous

sommes sénégalais et sa c'est Allah qui la décidé et personne ne l'enlèvera inchallah.

- N'oublier jamais que la richesse ethnique est l'un des atouts majeurs du sénégal.
- J'pense qu'il n'y a pas de Peuhls "type" je suis moi même "hale-Pulaar" mes cousines, freres et soeur sommes assez différents.
- Si ya des peuls types!!!
- Ce n'est pas la peau, qui diffencie les peuls, moi je suis noir, g deux soeurs et un frère très clairs.
- Alors arrêtez de vous focaliser sur la peau...
- Dieyna, les peuls qui sont sénégal se sont eux qu'on retrouve au senegal!
- Non il n'y a pas de peuhls "type" je suis claire de peau et assez grande ma grande soeur à les traits tres fin et elle est très foncée de peau pourtant nous sommes toutes les 2 "hale-pulaar" !!

Annexe 11 : Précis sur l'autochtonie en Mauritanie

En Mauritanie, l'idéologie de l'autochtonie s'est fondée, plutôt que sur l'idée d'une occupation ancestrale d'un morceau de terrain villageois, sur des imaginaires identitaires qui ont collectivisé et généralisé la présence de l'une ou de l'autre ethnie sur l'ensemble du territoire mauritanien. Les partisans de l'appartenance de l'espace mauritanien aux Maures ont toujours soutenu la correspondance du territoire national avec l'ancien *bilâd ash-shinguîti* (le « pays de Chinguetti ») et ont identifié le *bilâd as-sudân* (le « pays des Noirs ») avec les territoires qui s'étendent au-delà du fleuve Sénégal, tout comme les Français l'avaient fait auparavant. En revanche, les tenants de l'appartenance historique de la Mauritanie au monde « noir » ont toujours fait référence aux enquêtes historiographiques et archéologiques qui établissent une présence « noire » ancienne dans l'espace désertique. Les tenants de l'appartenance de la Mauritanie au monde noir font référence à plusieurs « vérités historiques ». La toponymie semble l'instrument le plus apte à identifier une présence historique noire dans le désert. Certains « Négro-mauritaniens » aiment ainsi rappeler les études de toponymie faites à propos, par exemple, de la ville de Chinguetti qui joue le rôle de symbole culturel traditionnel des Maures et, par propriété transitive, de la Mauritanie : son nom serait en réalité d'origine soninké. D'autres exemples sont apportés par le repérage d'autres toponymes peuls et soninké au nord du massif de l'Assaba et dans l'Adrar (BÂ, 1977). Mais l'élément le plus cité de la présence « historique » des Noirs est la coïncidence avec une partie du territoire mauritanien de l'ancien empire du Ghana, dont les vestiges de la capitale Kumbi Saleh se trouve dans les Hodh. Il semble assez significatif que l'État n'ait jamais exploité ce symbole pour lui attribuer une continuité historique avec la Mauritanie contemporaine, préférant attribuer à celle-ci une continuité précoloniale avec les émirats maures (CHOPLIN, 2006, p. 211).

Annexe 12 : Étapes historiques de la mise en oeuvre de la décentralisation en Mauritanie (MAURITANIE, 2004)

- 1986 : Création des communes chefs-lieux de Wilâya
- 1987 : Création des communes chefs-lieux de Moughatta
- 1988 : Création de communes rurales
- 1995 : Adoption d'un texte cadre portant politique de décentralisation
- 2000 : Attribution aux communes du pouvoir d'émettre la fiscalité locale
- 2001 : Introduction de dotations « fonctionnement & équipement » pour les communes rurales
- 2001 : Introduction de l'élection des maires au suffrage universel direct
- 2002 : Déconcentration accrue du contrôle des actes des communes
- 2002 : Transformation du FRD en dotation globalisée aux communes
- 2002 : Création d'un deuxième niveau de décentralisation dans les limites des Wilâya

Annexe 13 : Rapport de synthèse des journées nationales de concertation et de mobilisation sur le retour des réfugiés et le règlement du passif humanitaire (22 novembre 2007)

Les 20, 21 et 22 novembre, se sont tenues, à Nouakchott, au Centre International des Conférences, les journées nationales de concertation et de mobilisation sur le retour des réfugiés et le règlement du passif humanitaire, sous le haut patronage du Président de la République, Monsieur Sidi Mohamed Ould Cheikh Abdallahi.

I. Considérations générales

Les participants ont unanimement salué la volonté politique du Président de la République qui a placé au premier rang de ses priorités la consolidation de l'unité nationale et le raffermissement de la cohésion sociale.

Dans ce cadre, dans son discours solennel du 29 juin, il a exprimé, au nom de tous les Mauritaniens, sa compassion à l'égard de toutes les victimes de ces années sombres et a réaffirmé la disposition de l'Etat à assurer un retour digne pour l'ensemble de nos concitoyens qui en exprimeraient le désir et le règlement définitif du passif humanitaire.

Les participants ont tenu à rappeler que notre histoire commune et le partage des mêmes valeurs islamiques, constituent le ciment de notre unité nationale. Cette histoire partagée et ces valeurs islamiques communes constituent le terreau fertile dans lequel nous devons puiser les ressources nécessaires pour dépasser ces douloureux événements.

Les participants enregistrent avec satisfaction, les directives données au Gouvernement par le Président de la République pour que l'Etat prenne toutes les dispositions utiles pour le dépassement définitif de ce drame.

Les participants ont exprimé leur satisfaction pour l'organisation de ces journées nationales de concertation et de mobilisation. Ils ont par ailleurs loué la qualité du travail accompli par le Comité interministériel.

Les participants ont salué l'engagement du Président de la République en faveur de l'examen et du traitement du dossier des citoyens rapatriés du Sénégal lors des événements de 1989 et de la nécessité d'accorder à cette question tout l'intérêt qu'elle mérite.

Les participants ont été unanimes à saluer la sérénité, la tolérance, l'ouverture d'esprit, la compassion et la responsabilité qui ont caractérisé les débats.

II. Quintessence des débats

Les documents de travail préparés par le Comité interministériel ont fait l'objet de discussions approfondies au sein des quatre ateliers prévus à cet effet. Le premier atelier a discuté des structures organisationnelles d'encadrement et de gestion du retour

des réfugiés. Le second a traité des questions relatives à l'organisation matérielle du retour. Les questions liées à l'insertion des réfugiés ont été abordées au sein du troisième atelier. Enfin, le quatrième s'est penché sur les questions liées au règlement du passif humanitaire.

Après des débats libres, riches et contradictoires au sein de l'ensemble des ateliers et en plénière, il est ressorti les éléments ci-après :

1°) Concernant les structures en charge de l'encadrement et de la gestion du retour des réfugiés

Le document de travail propose le dispositif suivant : un comité interministériel de pilotage, une commission nationale de concertation, une commission nationale d'identification, des commissions régionales, départementales et locales et enfin une Agence Autonome d'Appui et d'Insertion.

Les débats ont fait ressortir les points de convergence suivants :

1. Les structures qui seront mises en place, doivent disposer d'organes de pilotage et de concertation au sein desquelles seront représentées les réfugiés, être managés par les meilleurs compétences nationales reconnues pour leur moralité et intégrité, s'appuyer sur des systèmes efficaces de contrôle, d'évaluation et de suivi, appliquer des procédures de gestion transparentes respectant les principes basiques d'une bonne gouvernance,

2. Rechercher les meilleures formes organisationnelles pour éviter les lourdeurs et les enchevêtrements des structures,

3. Elargir le Comité interministériel aux ministres en charge de l'Education, de la Santé, de l'Orientation Islamique et de la Promotion de la Femme,

4. Ouvrir la commission nationale d'identification aux représentants des réfugiés et aux organisations de défense des droits de l'homme et les faire présider par des magistrats,

5. Associer les notables et les personnes ressources aux commissions locales des sages et élargir leurs compétences en matière d'identification,

6. Instituer un organe indépendant chargé de la supervision des différentes étapes du processus

7. Mettre en place un dispositif adapté de communication et d'information décentralisé

8. Compléter le dispositif des répondants locaux de la Commission Nationale d'Identification par la création de commissions au niveau des arrondissements des *Mughâta'a* concernées

2°) Concernant l'organisation matérielle des opérations de retour :

Le document de travail a évoqué les questions liées à l'identification, le transport, l'accueil et l'installation des réfugiés.

Les débats ont fait ressortir les points de convergence ci-après :

1. Les réfugiés peuvent être classés selon les profils suivants : éleveurs, agriculteurs, populations déplacées à l'intérieur du pays, fonctionnaires réfugiés, fonctionnaires radiés et restés au pays, élèves, étudiants, professions libérales, opérateurs économiques, employés du secteur privé, femmes, jeunes en déperdition scolaire, personnes âgées, handicapés...

2. L'identification des candidats au retour doit être effectuée sur la base de toutes les sources d'information disponibles (recensements administratifs, Ranvec, registres du HCR, recensement effectué par les Autorités Sénégalaises ainsi que tout autre document établi par tout service mauritanien compétent). Ces renseignements pourraient être complétés, au besoin, à travers les témoignages établis par les commissions locales des sages.

3. L'Administration devra mettre en place un dispositif adéquat permettant aux citoyens concernés de disposer d'états civils, pour eux et leurs descendants nés en exil,

4. Les zones d'accueil doivent être déterminées en fonction des lieux d'origine des populations cibles (pastorale, agricole, fleuve, rural hors fleuve, urbaine- Nouakchott et Nouadhibou notamment..), mais également en fonction de leur choix.

5. Pour assurer une bonne fluidité des déplacements des réfugiés, un nombre suffisant de points de passage doivent être ouverts.

6. Le démarrage de l'opération de retour doit être précédé par la mise en place d'installations décentes de logement.

3°) *Concernant l'insertion*

Le document de travail précise les bénéficiaires des programmes et projets d'insertion, notamment les réfugiés désireux de rentrer au pays, ceux rentrés dans le cadre du PSIR ou de façon spontanée, les « moussafrines » installés le long de la vallée et plus généralement les populations des zones concernées. Les domaines d'insertion prioritairement ciblés sont l'agriculture, l'élevage, la pêche, les services de proximité, la micro-finance et les activités génératrices de revenus.

Les participants ont fait ressortir les points de convergence suivants :

1. Notre pays jouit d'une expérience dans les domaines de l'insertion relative au retour des rapatriés en 1989 et aux programmes ambitieux mis en œuvre ces dernières années, devant être valorisés face à ce nouveau défi,

2. Les programmes d'insertion devraient être conçus en fonction de la classification et des profits dégagés. Les propositions d'insertion devraient tenir compte de la volonté et des compétences des bénéficiaires.

Elles pourraient s'inscrire dans le cadre des axes ci-après.

A. Les Programmes d'urgence :

Ils sont relatifs à l'accueil, à l'habitat et à l'alimentation

B. Les Programmes à moyen terme :

Ils doivent permettre une insertion durable à travers des projets structurants dans les domaines de l'élevage, de l'agriculture, de la santé, de l'éducation, de l'approvisionnement en eau potable, des activités génératrices de revenus, de la micro-finance, de l'emploi des jeunes, de programmes spécifiques

au profit des femmes, de la réintégration des fonctionnaires, de la promotion du secteur privé et industriel...

Les programmes spécifiques peuvent se décliner comme suit :

- * Programme spécifique de restitution et/ou compensations des habitations et des terres agricoles spoliées sans préjudice des droits légitimes de propriétaires et de ceux des attributaires actuels,
- * Programme spécifique au profit des étudiants et des élèves en année scolaire à travers l'octroi de bourses et la formation professionnelle,
- * Programme spécifique devant être mis en œuvre au profit des éleveurs qui ont particulièrement été affectés,
- * Programme spécifique en faveur des personnes vulnérables ou handicapées,
- * Programmes culturels et sociaux bâtis selon des concepts permettant un accompagnement culturel, social et psychologique des réfugiés, mais également des populations d'accueil,
- * Programmes de communication à travers les médias, les mosquées, des réunions de quartiers, des représentations artistiques favorisant un accueil fraternel et chaleureux et garantissant une insertion durable, digne, juste et équitable.

4°) Concernant le règlement du passif humanitaire

A la suite des débats contradictoires francs, ouverts et parfois passionnés, mais toujours empreints de sérénité et de responsabilité, les participants ont unanimement reconnu :

- * La nécessité d'apurer ce dossier en ayant toujours en vue la restauration et le renforcement de l'unité nationale et la stabilité du pays,
- * La nécessité de puiser dans nos valeurs profondes, les meilleures solutions pour le règlement de cette question en tenant compte des droits légitimes de toutes les victimes et de leurs ayant droits,
- * La particularité et la sensibilité de la question qu'un temps suffisant soit donné et que les concertations soient poursuivies, afin de trouver une issue consensuelle pour un règlement définitif,
- * La solution à envisager devra tenir compte des devoirs de mémoire et de pardon pour la Nation, de justice et de réparation pour les victimes.
- * L'acquis positif pour le pays traduit à travers la qualité des débats qui sont venus illustrer de manière remarquable la conversion de nos citoyens à la pratique démocratique, à la convivialité et à l'acceptation de l'autre.

Par ailleurs, les participants ont suggéré, pour le dispositif à mettre en place pour la gestion de ce dossier, trois scénarios :

1. Création d'une Commission indépendante composée de personnalités d'envergure nationale, reconnue par leur compétence, leur probité, leur intégrité et leur patriotisme,
2. Création d'une Commission nationale telle que proposée par le document du Comité interministériel,

3. Elargissement de la commission proposée dans le document de travail aux représentants des victimes, aux organisations de défense des droits de l'homme et à des personnalités indépendantes.

Dans tous les cas de figure, la structure qui sera retenue, de concert avec toutes les parties et en particulier les victimes et ayant droits, devra permettre, à partir de ces journées, d'amorcer un processus concerté devant aboutir au règlement définitif de ces douloureux événements par la mise en place des mécanismes les plus appropriés.

III. Recommandations d'ordre général :

Les participants ont formulé des recommandations suivantes :

1. Adoption d'une loi d'orientation qui encadre le retour des déportés et le règlement du passif humanitaire,

2. Prolongation du mandat de la commission nationale d'identification au delà du retour des réfugiés du Sénégal et du Mali, afin de permettre la prise en charge des réfugiés établis ou travaillant actuellement dans d'autres régions du monde,

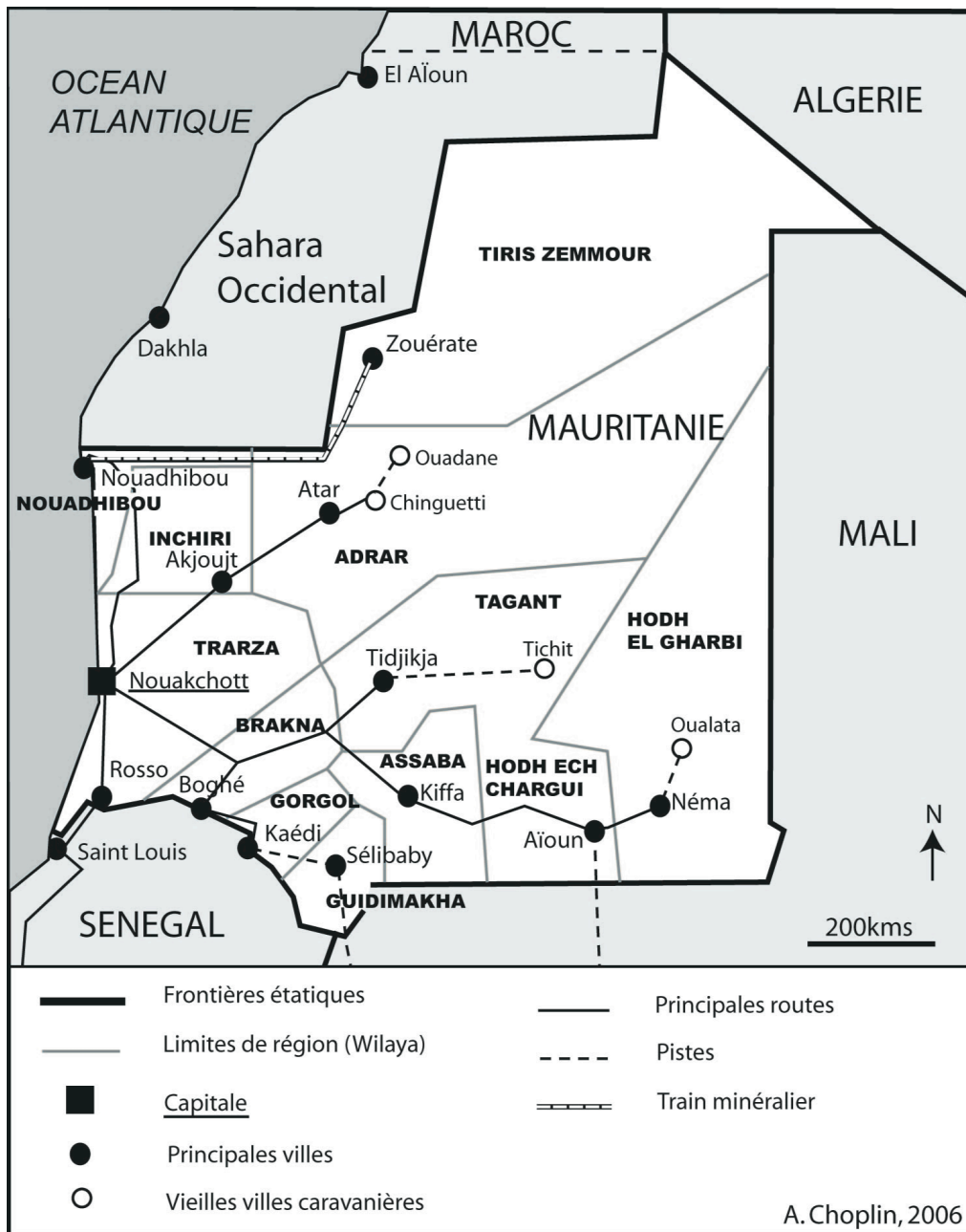
3. Prolongation du mandat de la nouvelle Agence au delà des 3 ans pour une plus grande durabilité des actions permettant aux bénéficiaires une intégration effective à terme.

4. Création d'un fonds de solidarité citoyenne pouvant recevoir les contributions volontaires des citoyens et des personnalités morales

Fait à Nouakchott le 22 Novembre 2007

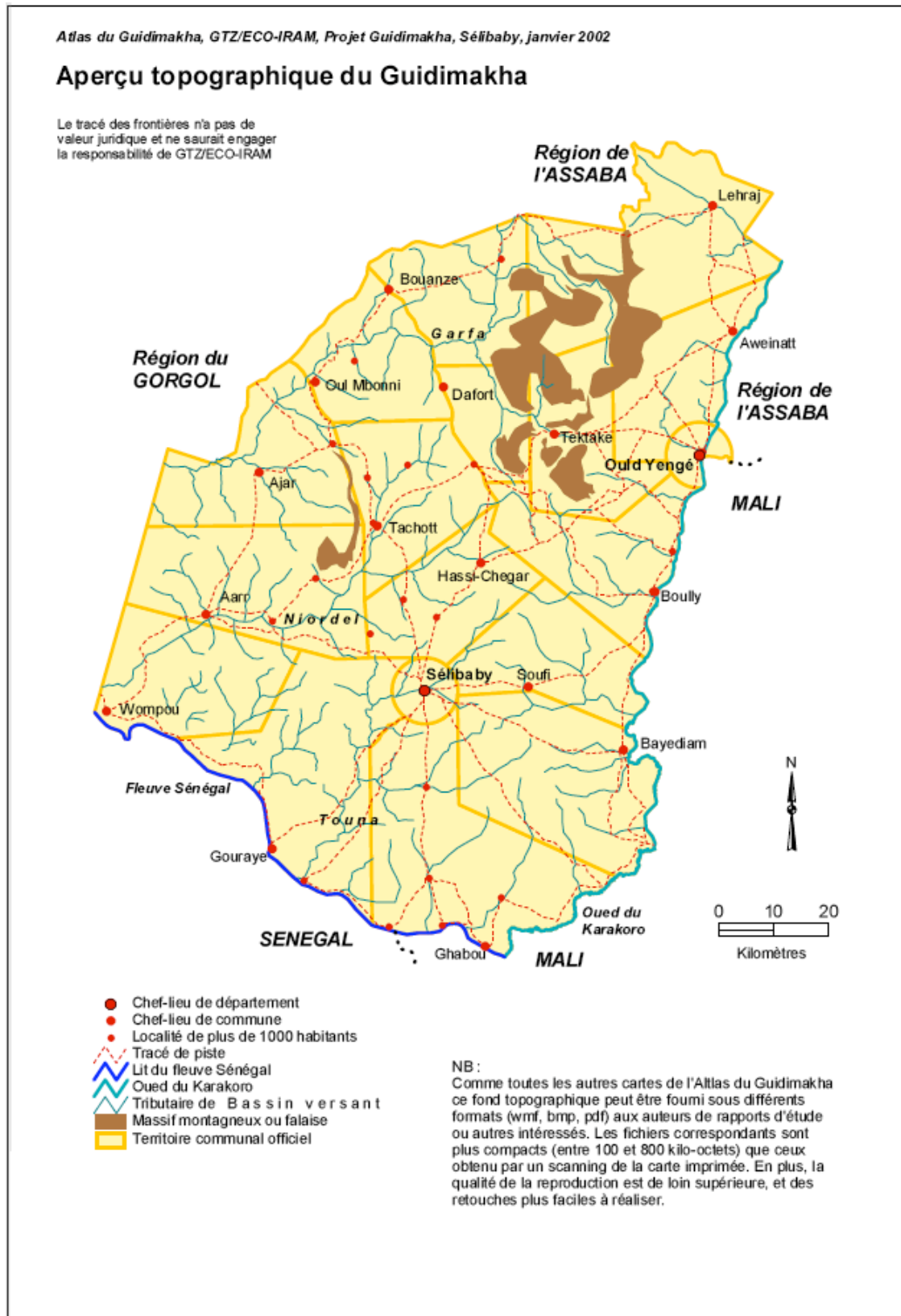
CARTES

Carte 1 : Carte générale de la Mauritanie

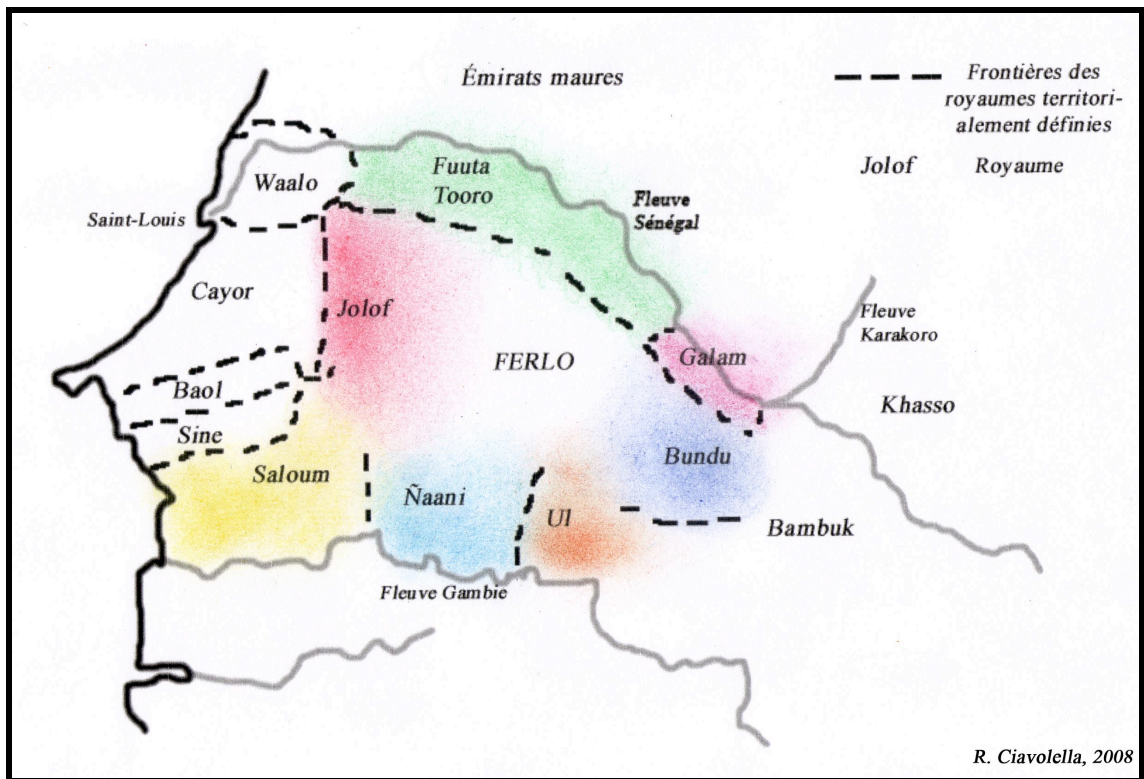


Source : A. Choplin (2006)

Carte 2 : La région du Guidimakha avec aperçu topographique et division administrative. Source et réalisation : Atlas du Guidimakha, GTZ, 2002

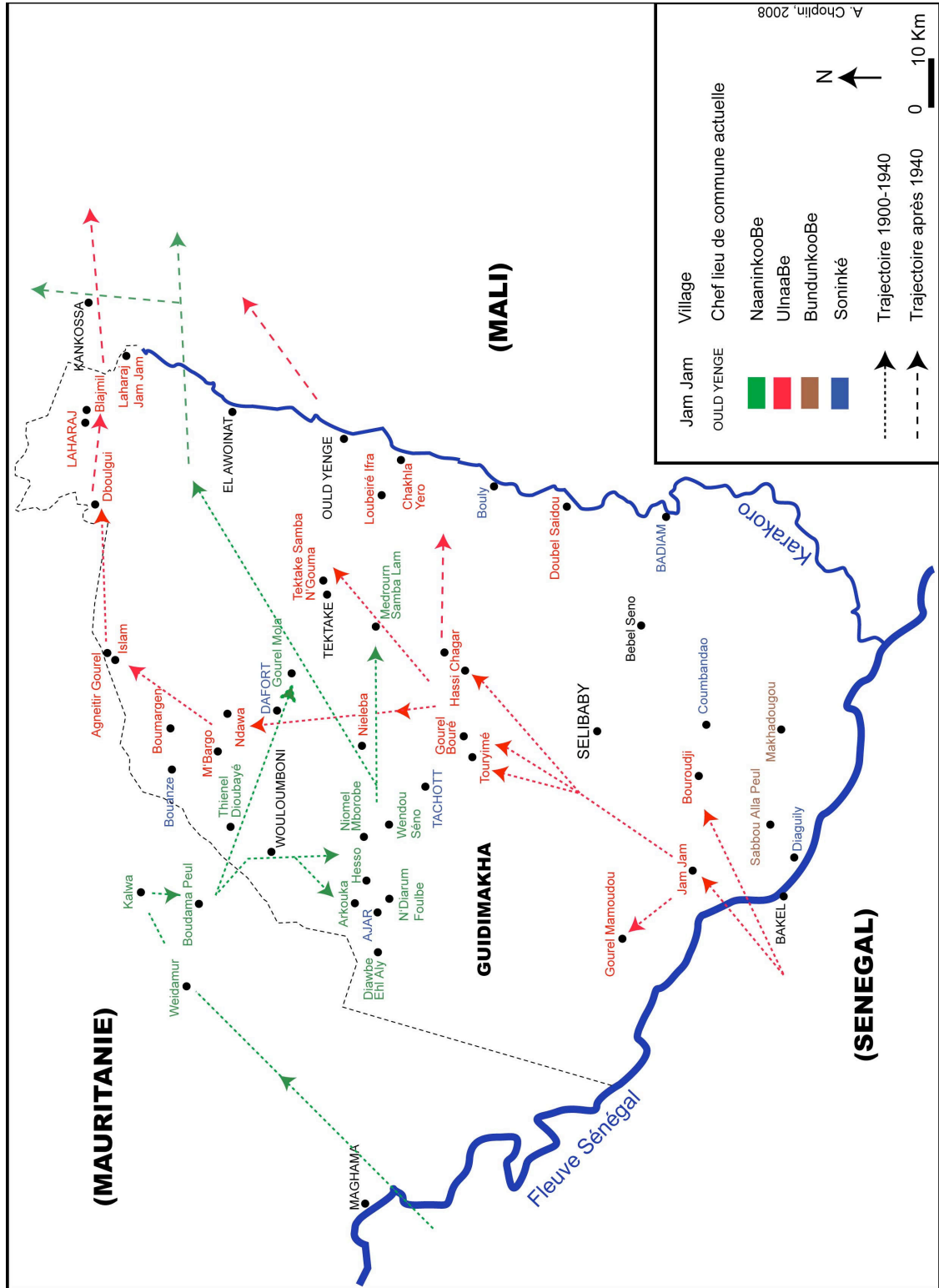


Carte 3 : Royaumes précoloniaux entourant le Ferlo



Note à la Carte n. 3 : La dissolution des couleurs pour les Royaumes entourant le Ferlo traduit l'affaiblissement progressif du contrôle territorial des pouvoirs centralisés vers l'intérieur des terres arides, des territoires « aux marges » où des groupes comme les *Fulaabe* ont pu préserver leur autonomie politique jusqu'au début du XXe siècle.

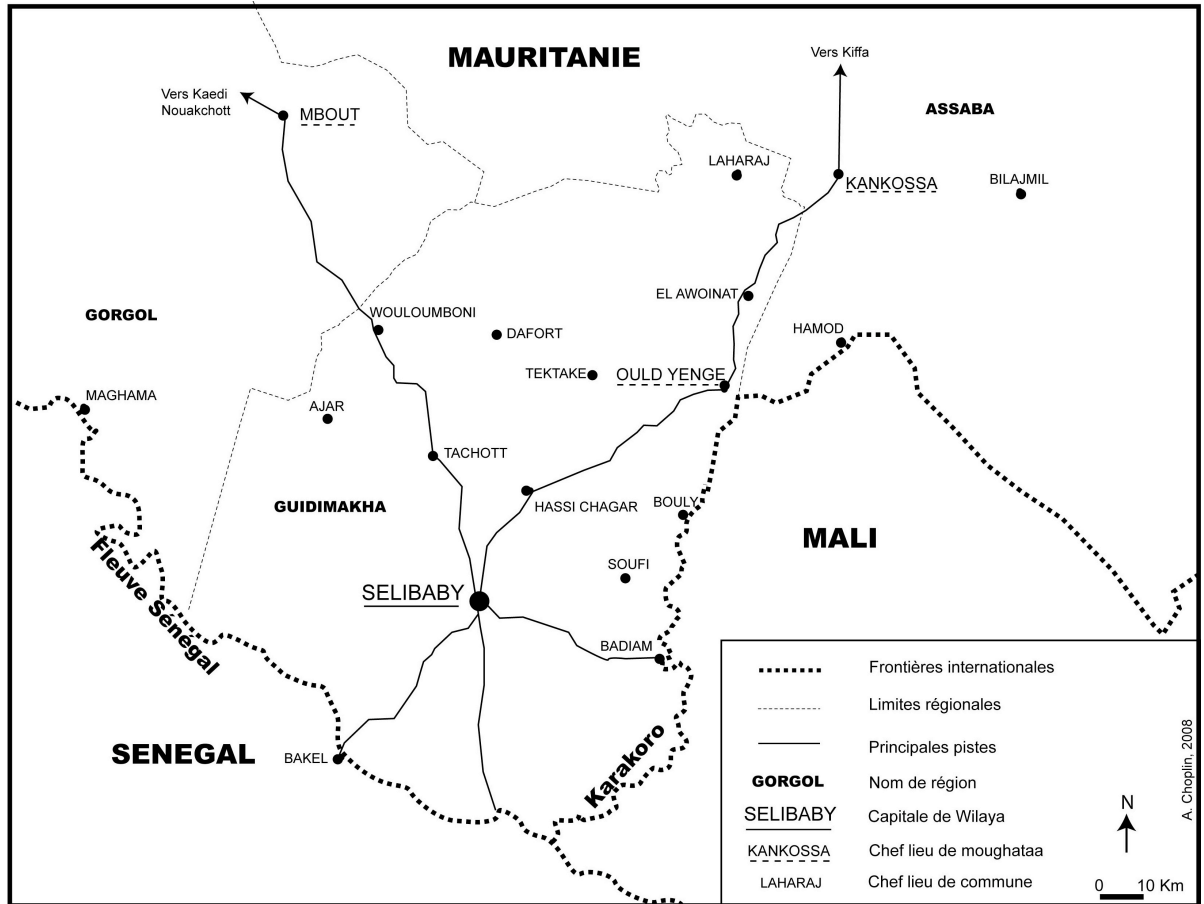
Carte 4 : Migration et pénétration des Fulaabe sur la rive droite du fleuve Sénégal et dans la région du Karakoro (1900-1945)



Source : Google Earth, Enquêtes personnelles R. Ciavolella et Carte des villages du Guidimakha du

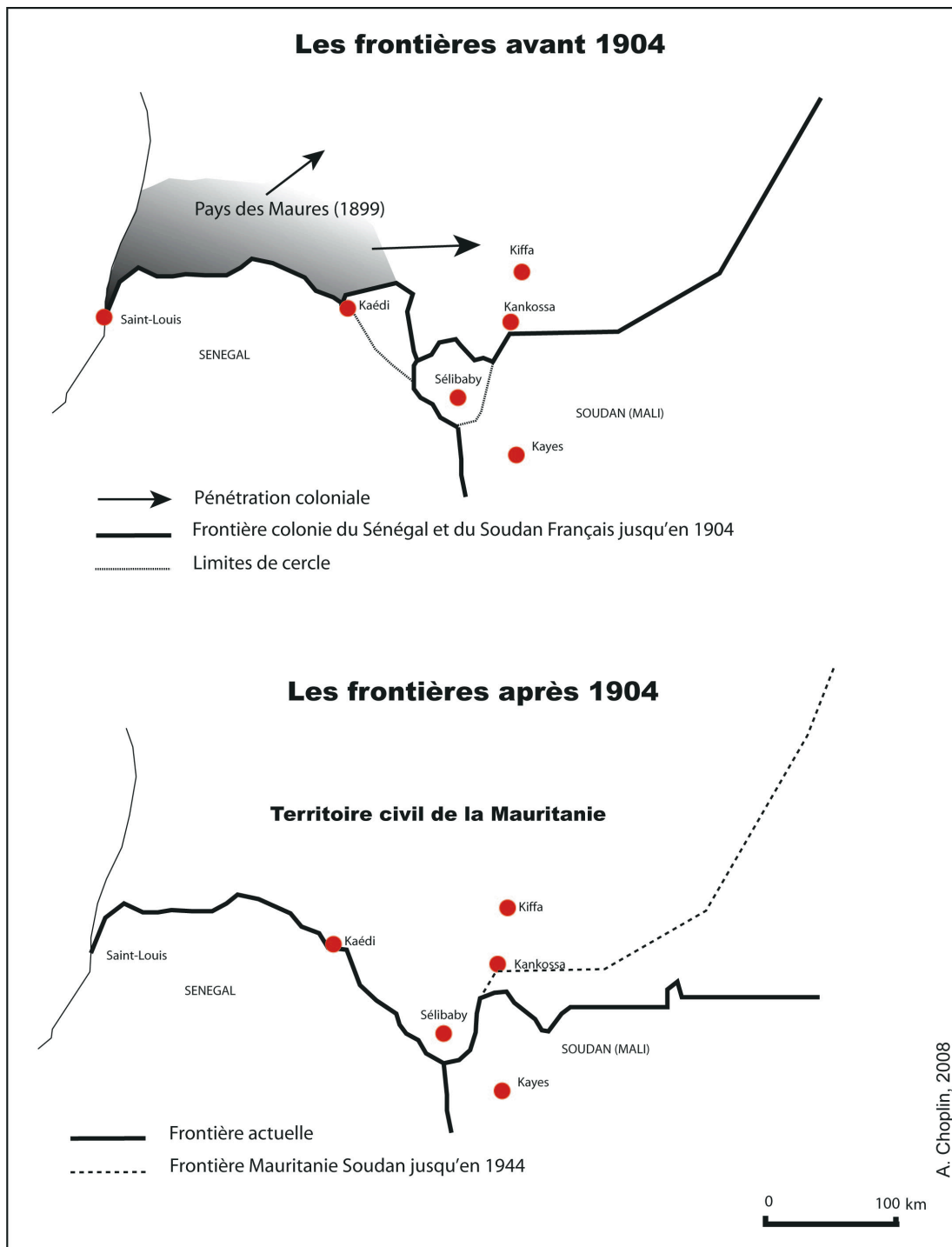
GRDR

Carte 5 : Subdivisions administratives actuelles de l'espace fulaabe



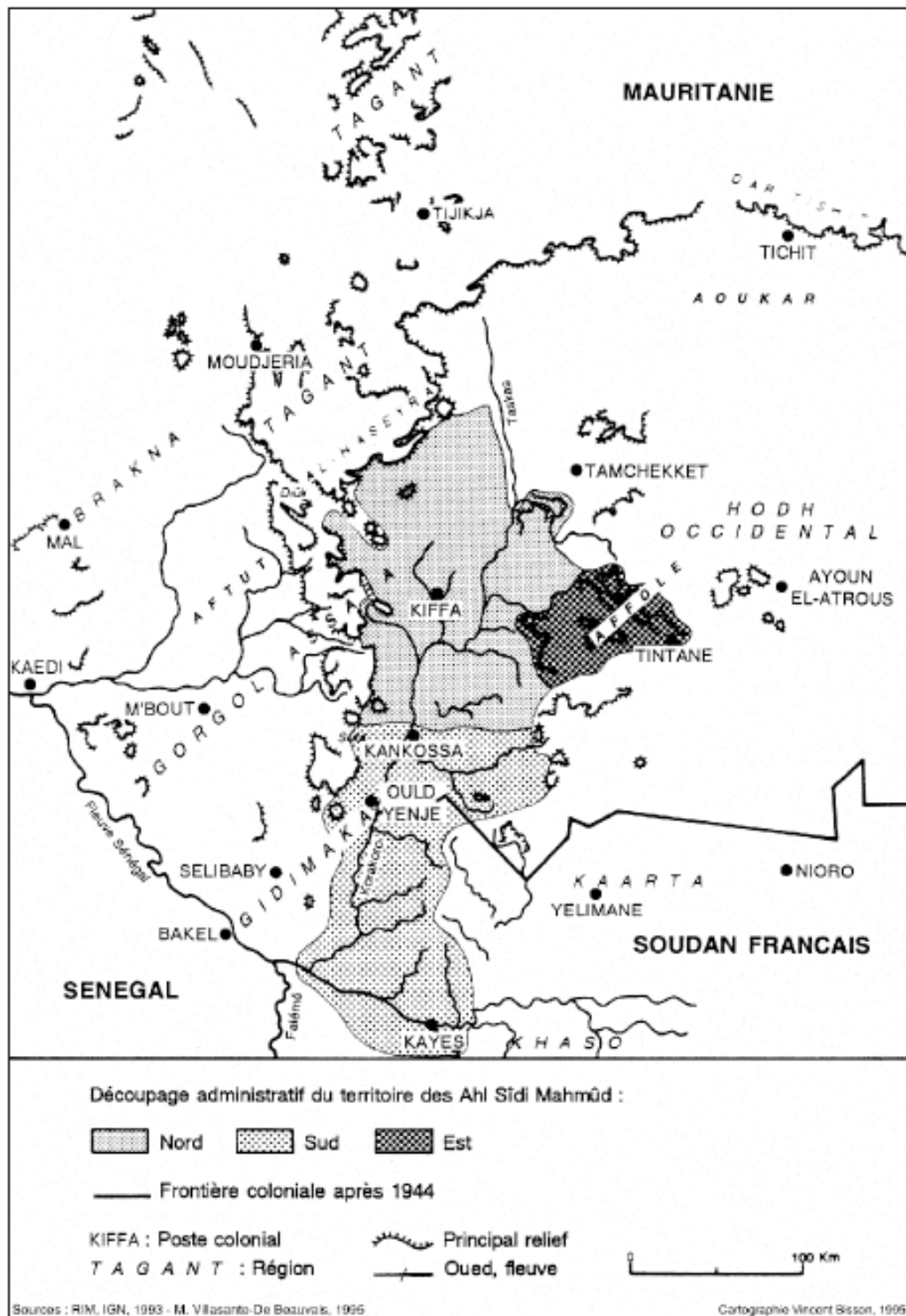
Source : Google Earth

Carte 6 : La construction coloniale des frontières entre la Mauritanie en formation et les colonies du Sénégal et du Soudan français



Source : R. Ciavolella, Archives Nationales du Sénégal et (SALL, 2007)

Carte 7 : Fractionnement tribale et territorialisation de la confédération des Ahl Sîdî Mahmûd par l'administration coloniale. Source : VILLASANTE-de BEAUVAIS, 1995 ; BISSON, 2005



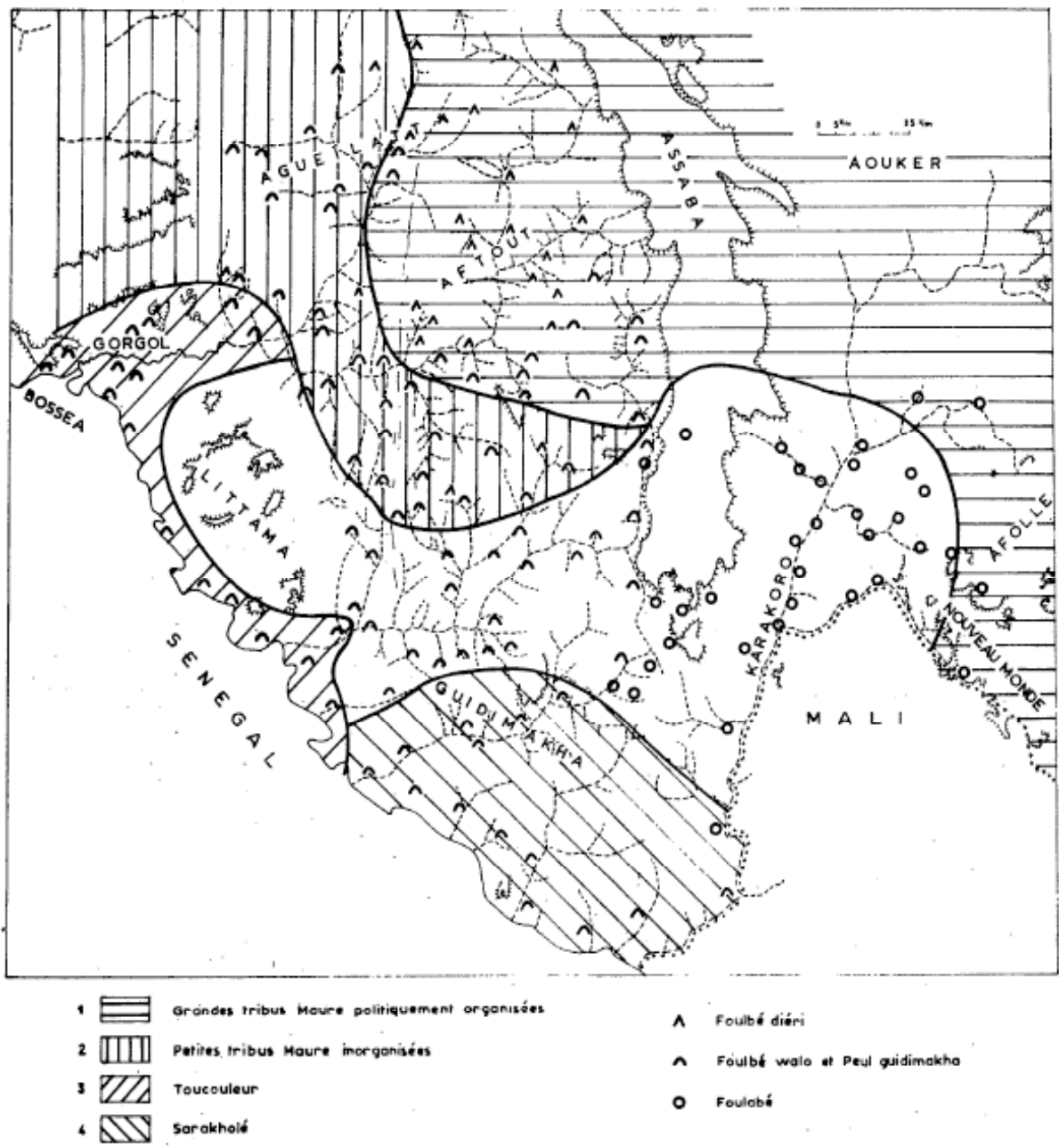
Note à la carte n. 7 : Cette carte ne peut qu'être une approximation d'un pouvoir « tribale » qui par définition n'a pas d'ancrage fixe sur le territoire. Pourtant, elle est utile dans la mesure où, en particulier après l'attribution des terres du Karakoro aux *Ould Zbeyrât* par les colons, l'administration coloniale a produit une « territorialisation » progressive du pouvoir tribal en reconnaissant aux hiérarchies des *qabâ'il* le rôle de « administrateurs indigènes ».

Carte 8 : Section de la « Carte sommaire des principaux groupes ethniques du Sénégal et de la Mauritanie du sud ». Source : Bonnet-Dupeyron, 1950



Note à la carte n. 8 : En 1950, l'auteur de cette carte n'avait pas encore relevé la nouvelle présence de *Fulaabe* dans la région du Karakoro. Il signalait pourtant la nouvelle présence de « Maures », l'installation des *Ould Zbeyrât* ayant été décidée par le régime colonial. J.-P. Hervouët dans sa carte sur les « aires d'accueil des Peuls » dans le centre sud mauritanien à la fin des années 1960 semble au contraire reconnaître dans la région la seule présence des *Fulaabe* et non pas celle des tribus maures (voir carte suivante, n. 9).

Carte 9 : « Aires d'accueils des Peul ». Source : Hervouët, 1978



PHOTOGRAPHIES



**Photo 1 : « Case peulh du
Diéri » (1948)**

FR CAOM 30Fi36/25

Auteur : Degouy, Jean, Yves, Robert,
Administrateur colonial

Agence de la France d'Outre-Mer,
Archives de la France d'Outre-Mer,
Aix-en Provence

**Photo 2 : « Femme fulaabe de Sélibaby »
(1948)**

FR CAOM 30Fi39/35

Auteur : Degouy, Jean, Yves, Robert, Administrateur
colonial

Agence de la France d'Outre-Mer, Archives de la
France d'Outre-Mer, Aix-en Provence





**Photo 3 : La brousse
pendant l'hivernage**

Depuis le Massif de l'Assaba
Commune de Lahraj
Riccardo Ciavolella
Septembre 2006

**Photo 4 : Puits dans un
lit d'oued et bétail
pendant la saison sèche**

Commune de Lahraj
Riccardo Ciavolella
Avril 2006





**Photo 5 : Le
quartier du 6^{ème} (El
Mina)**

Nouakchott
Février 2005
Riccardo Ciavolella

**Photo 6 : Les marges
du quartier Arafat**

Nouakchott
Novembre 2004
Riccardo Ciavolella





Photo 7 :
Mobilisation
politique dans la
capitale

Nouakchott
Mars 2006
Riccardo Ciavolella

Manifestation organisée
par le RFD pour le
nouveau recensement à
vocation électorale

Photo 8 : Tournée
électorale d'un
candidat à la
présidence

Kiffa
Février 2006
Riccardo Ciavolella

Sur scène, le candidat Ahmed Ould Daddah du RFD parle au micro, entouré de tous les notables de la région qui empêchent au public de voir l'orateur. Ces notables interviendront ensuite pour affirmer publiquement leur allégeance au candidat au nom de toute leur communauté « tribale » (fraction ou sous-fraction d'une *qabila*). Un seul pulaarophone interviendra au nom de tous les « Noirs ».



**Photo 9 : Des « migrants modernes » (Maliens en route à pied vers l'Europe)
rencontrent des « migrants traditionnels » (*Hagaabe*) au village**



*Village dans la commune de Lahraj, Guidimakha
Septembre 2006
Riccardo Ciavolella*

**Photo 10 : Publicité de « Esprit Peul », marque de mode et « philosophie de vie » à
Nouakchott (de Gabar, alias Bill Nesta)**

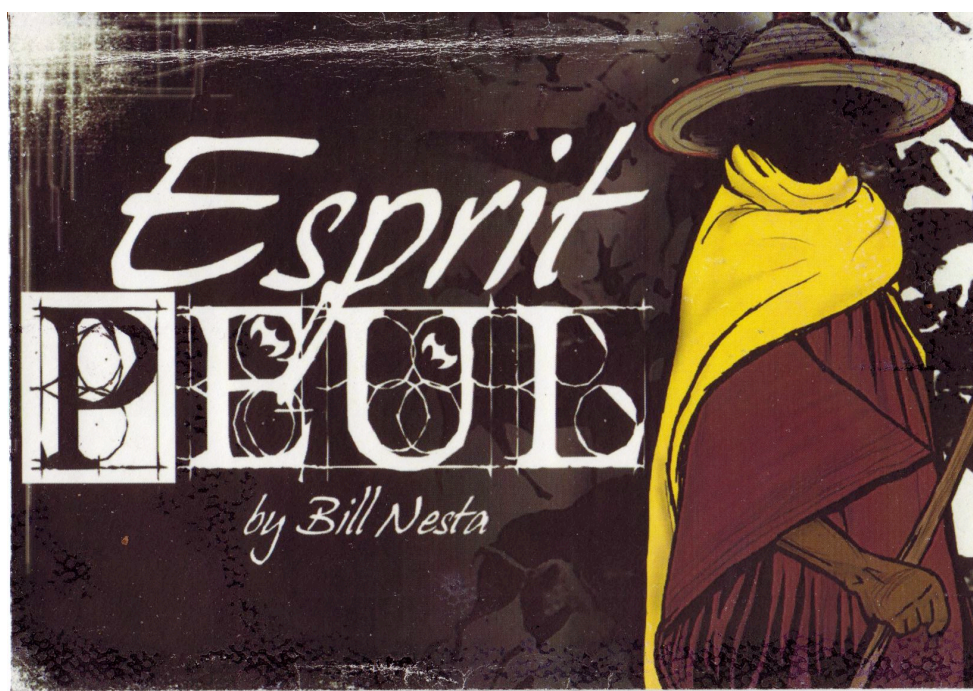




Photo 11 :
Enregistrement de la
« cassette de la tribu »
(kaset leñol) par le griot

Nouakchott
Janvier 2006
Riccardo Ciavolella

Photo 12 :
L'interprète
« postmoderne »

Nouakchott
Janvier 2006
Riccardo Ciavolella

Lecture de « Jeune Afrique. L'intelligent » et de *Figures peules* de Botte, Boutrais, Schmitz (1999), en écoutant une cassette du griot (en arrière-plan, les instruments du même griot avec qui nous partageons la chambre)



LEXIQUES

Pulaar-Français

Note : Les termes de ce lexique sont écrits, définis et traduits dans les formes et selon les significations de leur emploi dans le langage des *Fulaabe* (*pulaaje*). Dans les cas contraires, les sens attribués aux termes par d'autres populations sont explicités. Les différentes versions d'un terme (masculin/féminin, singulier/pluriel) sont données seulement au cas où elles sont employées dans le texte.

<i>Adaa</i> :	voir <i>Adaaji</i>
<i>Adaaji</i> :	(sing. <i>adaa</i>) traditions, coutumes
<i>Almaamy</i> :	chef politique religieux du Fuuta Tooro
<i>Almaamyat</i> :	pouvoir politique sous un <i>almaamy</i>
<i>Ardo</i> :	(pl. <i>Ardooji</i>) celui qui conduit ou qui est devant, chef, en particulier chef politique de la communauté lignagère
<i>Ardooji</i> :	voir <i>ardo</i>
<i>Arɗoyagaal</i> :	époque de la chefferie de l' <i>arɗo</i> , système politique basé sur le pouvoir de l' <i>arɗo</i>
<i>Aynaabe</i> :	(sing. <i>gaynaako</i>) éleveurs, pasteurs
<i>Baleejo</i> :	Noir
<i>Balki</i> :	vers (biologique)
<i>Bambaadɗo</i> :	voir <i>Wambaabe</i>
<i>Bandiraaɗo</i> :	Frère
<i>Bandiraagal</i> :	parenté patrilinéaire, agnatique (<i>jiidigal viiɣam, ɓinngu baabagu</i>)
<i>Baño</i> :	Chasseur
<i>Banta</i> :	arbre symbolisant le centre du village
<i>Basaal</i> :	Pauvreté
<i>baylo baleeri</i> :	forgeron noir, il fabrique avec du fer « noir » les ustensiles pour le travail des hommes (forgeron)
<i>Baylo n'daneeri</i> :	forgeron blanc, il produit des bijoux en or et argent pour les femmes (bijoutier)

Baylo :	voir <i>Waylube</i>
Bewa :	Mouton
Bileejo :	voir <i>Wileebe</i>
Binngu baabagu :	filiation paternelle, <i>bandiraagal</i>
Binngu yumma :	filiation maternelle, <i>enɗam</i>
Bodeejo :	rouge (dans le langage descriptif des phénotypes, il correspond à « blanc » pour les Européens)
Boggol :	corde
Boloŋaaji :	(sing. <i>bolon</i>) récipients pour percussions
Bundunke :	voir <i>Bundunkooŋe</i>
Bundunkooŋe :	(sing. <i>bundunke</i>) fraction des <i>Fulaabe</i> , litt. « ceux originaires de <i>Bundu</i> »
Buuña :	participation volontaire pour l'organisation des cérémonies
Cangol :	marigot, fleuve
Capaato baleejo :	voir <i>Safaalbe baleeŋe</i>
Capaato bodeejo :	voir <i>Safaalbe wodeeŋe</i>
Capaato :	voir <i>Safaalbe</i>
Capitaalnaabe :	« gens de Capitale »
Cedel :	géomancie
Ceedo :	saison sèche, en opposition à <i>ndungu</i>
Cerno :	savant religieux
Ceŋalal :	calebasse
Cokdi :	tatouages
Cuddungu :	mariage
Cuudfi :	voir <i>suudu</i>
Dabaari baleyal :	litt. « sortilèges noirs », magie répulsive aux sortilèges
Dabare :	terme général pour indiquer la « sorcellerie »
Dabuunde :	saison qui marque le début de la saison sèche <i>ceedo</i>
Dagganaabe :	esclaves domestiques chez les <i>Fulaabe</i>
Daminaare :	saison de transition entre la saison sèche (<i>ceedo</i>) et l'hivernage (<i>ndungu</i>)
Daneejo :	blanc
Daraniibe :	militants, résistants
Dasso :	maladies
Debbo :	(pl. <i>Rewe</i>) femme

<i>Deeniyankooɓe</i> :	groupe peul. Dynastie fondatrice du Fuuta Tooro au début du XVI ^e siècle
<i>Deftere</i> :	livre. Par extension, le Coran
<i>Denɗiraagal</i> :	cousinage, relations de parenté à plaisanterie
<i>Dewgal</i> :	mariage
<i>Diddal</i> :	groupe
<i>Diey</i> :	lieu propice à l'installation pour l'hivernage
<i>Dimo</i> :	voir <i>Rimɓe</i>
<i>Diwre</i> :	hangar pour faire de l'ombre
<i>Dogu</i> :	fuite
<i>Duubi</i> :	voir <i>ndungu</i>
<i>Eggude</i> :	se déplacer
<i>Eggudu</i> :	déplacement, migration, fuite, transhumance
<i>Enɗam</i> :	parenté de lait. Par extension, toute parenté qui passe par le côté féminin (matrilinéaire, matrilatérale, affine) (<i>jiidigal kossam</i> , <i>ɓinngu yumma</i>)
<i>Fanaade ladde</i> :	« la protection contre la brousse », expression utilisée pour définir le <i>silatigi</i>
<i>Fandu almuudu</i> :	« calebasse de l'étudiant ». Par extension, les étudiants coraniques mendiants
<i>Fawda</i> :	désordre (empreint de l' <i>hassâniyya</i> « <i>vawda</i> »). Terme utilisé pour nommer les « événements » de 1989
<i>Fedde yaribirdugal</i> :	Association des buveurs de lait de la calebasse
<i>Fedde</i> :	classe d'âge. Par extension, association, groupe
<i>Fergude</i> :	migrer
<i>Ferlankooɓe</i> :	Groupe de peul (lignage maximal), à l'origine classés comme <i>Fulɓe jeeri</i> , mais aujourd'hui considérés comme des <i>Fulɓe waalo</i> . Litt. « ceux qui migrent » ou « ceux du Ferlo »
<i>Fiileeɓe</i> :	investir une personne de la charge de chef, litt. « lier autour de la tête »
<i>Findinde</i> :	éveil
<i>Fittaandu</i> :	âme
<i>Fowru</i> :	hyène, animal symbolisant la brousse, le monde sauvage
<i>Fulaaɓe</i> :	(sing. <i>pulaajo</i>) ethnonyme d'un groupe peul (lignage maximal)
<i>Fulɓe aynaabe</i> :	litt. « les Peuls bergers ». Expression utilisée par les <i>Fuutankooɓe</i> pour définir les <i>Haalpulaar'en</i> d'origine nomade et pastorale (<i>Fulaaɓe</i> , <i>Jeerinkooɓe</i> et <i>Waalwaalɓe</i>) en fonction de leur activité économique, mais qui n'est pas

	utilisée par les populations en question
Fulbe jeeri :	aussi <i>Jeerinkooɓe</i> . Groupe peul d'origine nomade et pastorale, lignage maximal en Mauritanie ou groupe défini de manière « éthique » selon sa localisation géographique. Litt. « les Peuls du <i>jeeri</i> »
Fulbe ladde :	Peuls de brousse. Dans l'imaginaire colonial, opposés aux <i>Fulbe saare</i> , les Peuls sédentaires. Catégories non utilisées en Mauritanie
Fulbe saare :	Peuls de village/ville. Voir <i>Fulbe ladde</i>
Fulbe waalo :	aussi <i>Waalwaalɓe</i> . Groupe peul d'origine agro-pastorale, défini de manière « éthique » selon sa localisation géographique. Litt. « ceux du <i>waalo</i> »
Fulbe :	(sing. <i>pullo</i>) Peuls
Fuutanke :	voir <i>Fuutankooɓe</i>
Fuutankooɓe :	(sing. <i>fuutanke</i>) ceux du Fuuta Tooro
Fuutankoore :	dialecte des <i>Fuutankooɓe</i> de la langue <i>pulaar</i> , selon les <i>Fulaaɓe</i>
Gaay :	taureaux
Gacce :	actes et situations à éviter
Gacculi :	(sing. <i>gaccungol</i>) filets d'un réseau
Gaccungol :	voir <i>Gacculi</i>
Galle :	(pl. <i>galleji</i>) maison, concession, famille
Galleji :	voir <i>galle</i>
ɣamal :	dot, « droit de mariage »
Gamoowo :	danseur
Ganni :	objets « traditionnels »
Gardiiɗo :	celui qui commande, leader
Gawri :	mil
Gaynaako :	voir <i>Aynaabe</i>
Ged'al Alla :	« la part de Dieu », sacrifice
ɣiiram :	sang
Gorko :	(pl. <i>worɓe</i>) homme
Guisani :	technique sorcière pour lire le futur dans les essences du corps
Haaju :	besoins
Haalpulaar :	voir <i>Haalpulaar'en</i>
Haalpulaar'en :	(sing. <i>haalpulaar</i>) ethnonyme qui regroupe tous ceux de langue <i>pulaar</i> , pulaarophones

Haayre :	montagne (ex. <i>Haayre Ngaal</i> , montagne de l'Assaba)
Hagaabe :	éleveurs de moutons « sans femmes et sans règles »
Hanki :	passé, avant, hier
Hardaanebe :	(sing. <i>Hardaani</i>) Haratin
Hardaani :	voir <i>Hardaanebe</i>
Hege :	famine
Helnaabe :	(sing. <i>helnaajo</i>) groupe de <i>Haalpulaar'en</i> sédentaires de la vallée du Karakoro, installés depuis le XVIIIe siècle, avec des relations historiques avec les Maures. Appelés également <i>Mody Nalla</i> ou <i>Modinallankooḃe</i>
Hinde :	voir <i>Kinnde</i>
Hitaande maaro :	le temps du riz
Hoḗdu :	(pl. <i>kolli</i>) guitare traditionnelle à quatre cordes
Horbe :	(sing. <i>korḗo</i>) voir <i>Maccuḃe</i>
Hujja :	dons cérémoniels aux « esclaves »
Hutte :	cases de pailles circulaires
Huunde fof :	tout
Inde deftere :	« nom du livre », prénom coranique
Innde :	Prénom, nom
Innitoore :	généalogie
Jaabe :	« ceux qui sont possédés », euphémisme pour définir les « esclaves » (<i>Maccuḃe</i>)
Jaalal :	support central d'une case
Jaarga :	éleveur riche en bétail, homme prestigieux. À l'origine (dans le Ferlo sénégalais), chef de village
Jabaaḃi :	(sing. <i>jabba</i>), groupe de personnes d'origine noble ou esclave qui décidait d'entreprendre les activités de <i>ñaañoowo</i> (joueur de violon), <i>jimoowo</i> (chanteur) et <i>gamoowo</i> (danseur) avant de les quitter au moment de la vieillesse
Jabbungal :	rituels de réception d'un hôte
Jalaḅ :	voir <i>Jalaḅgeej</i>
Jalaḅgeej :	(sing. <i>Jalaḅ</i>) amulettes
Jalliñeele :	première vache au monde
Jam :	paix
Janḅginde :	apprentissage, éducation, instruction
Jaraf :	esclave avec la fonction d'assistant politique du chef (<i>arḗo</i>)
Jati :	incantations

<i>Jeejegol</i> :	zone de transition entre la zone aride et les zones agricoles (<i>jeeri</i> et <i>waalo</i>)
<i>Jeeri</i> :	Zone bio-climatique à une cinquantaine de kilomètres minimum de la vallée du fleuve, où l'on peut pratiquer une agriculture sous pluie. Voir aussi <i>waalo</i>
<i>Jeerinkooɓe</i> :	voir <i>Fulɓe jeeri</i>
<i>Ji'duɗi innde</i> :	Nom de famille. Voir également <i>Yettode</i>
<i>Jiggore</i> :	emprunt d'autres langues
<i>Jiidigal riiram</i> :	parenté de sang, <i>bandiraagal</i>
<i>Jiidigal kossam</i> :	parenté de lait
<i>Jiidigal</i> :	parenté en général
<i>Jimoowo</i> :	chanteur
<i>Jinne ngaari</i> :	génie des bœufs
<i>Jinneji</i> :	génies maléfiques
<i>jokkere enɗam</i> :	« consolider les liens de parenté »
<i>Jom galle</i> :	chef de concession, chef de famille
<i>Jom suudu</i> :	litt. « chef de la case ». Femme mariée, épouse
<i>Jom wuro</i> :	chef de village
<i>Jongu</i> :	pacte de non-refus et alliance entre les nobles (<i>Rimɓe</i>) et les griots (<i>Wambaabe</i>)
<i>Jooni</i> :	présent, maintenant, tôt
<i>Kawle</i> :	saison de transition à la fin de l'hivernage (<i>ndungu</i>)
<i>Kinnde</i> :	(sing. <i>hinnde</i>) « segments » d'un lignage (<i>leñol</i>) pour les <i>Fuutaŋkooɓe</i>
<i>Kokteta</i> :	razzia traditionnelle avec « arrachement » du bétail
<i>Kooya</i> :	zone aride, désert
<i>Korɗo</i> :	voir <i>Horɓe</i>
<i>Koreeji</i> :	(sing. <i>koɗdiiɗo</i>) voisins, proches, amis
<i>Kossam</i> :	lait
<i>Koyeera</i> :	honte
<i>Kubbal</i> :	dons circonstanciels
<i>Kumal</i> :	mariage avec femme divorcée
<i>Kumbaceyalon</i> :	dépendants, travailleurs de la terre pour les nobles en échange de protection
<i>Laam-paddo</i> :	pouvoir suprême
<i>Laamu</i> :	pouvoir, par extension pouvoir centralisé, État

Labbo :	voir <i>Lawbe</i>
Ladde :	terme polysémantique. Litt. brousse, ailleurs, étranger, lieu distant, espace sauvage en opposition à l'espace domestique du village (<i>wuro</i>), aujourd'hui campagne, intérieur du pays
Laddinkooɓe :	« gens de la brousse ». Par extension, broussards, « sauvages »
Lamminooɓe :	familles nobles d' « électeurs » des chefs, du verbe <i>lamminde</i> , « nommer un chef »
Lamotooɓe :	familles nobles dont les membres peuvent se porter « candidats » à la charge de chef
Lasli :	origine
Lawbe :	(sing. <i>labbo</i>), bûcherons/menusiers, groupe statutaire des « castés » (<i>Ñeeñbe</i>)
Leece :	natte construite avec feuilles de palmier
Lehe :	calebasse pour le lait ou autre
Leñol :	(pl. <i>leɾɾi</i>) lignage. Par extension, fraction de lignage, tribu, ethnie, groupe, tout groupement se distinguant d'un autre
Leydi :	terre. Par extension, dans la terminologie des <i>Fuutankooɓe</i> , « pays »
Lotagol daneyal :	litt. « nettoyage blanc », magie pour l'acquisition de biens
Maabuɓe :	potiers
Maccuɓe :	(sing. <i>maccuɗo</i> , f. <i>Horbe</i>) « esclaves », personnes statutairement dépendantes, par opposition aux nobles (<i>Rimbe</i>). Par extension, non-cultivés, sauvages. À l'origine, « ceux qui se sont perdus »
Maccuɗo :	voir <i>Maccuɓe</i>
Majaal ɗaminaare :	« éclair qui annonce la saison des pluies »
Majjuɓe :	les « perdus ». Terme duquel dérive le mot <i>Maccuɓe</i>
Mangu :	« grandeur », prestige symbolique, condition nécessaire au rôle de chef
Mawni kinaare :	les « gonflés », « ceux qui se glorifient eux-mêmes »
Mayo :	lac
Mbaroodi ladde :	tueur de la brousse ou lion
Mbaroodi leydi :	tueur de la terre ou serpent
Mbaroodi mayo :	tueur du fleuve ou crocodile
Mbaroodi :	animaux sauvages, qui tuent
Mbawde :	(sing. <i>mbaagu</i>) tam-tam
Mbeelu :	ombres

<i>Miñiraado</i> :	sœur
<i>Modinallankooɓe</i> :	(sing. <i>modinallanka</i>) voir <i>Helnaaɓe</i>
<i>Mody Nalla</i> :	voir <i>Helnaaɓe</i>
<i>Mooliibe</i> :	« ceux qui cherchent asile, refuge », réfugiés
<i>Mujjere</i> :	ignorance
<i>Ñaaninke</i> :	voir <i>Ñaaninkooɓe</i>
<i>Ñaaninkooɓe</i> :	(sing. <i>ñaaninke</i>) fraction des <i>Fulaaɓe</i> , litt. « ceux originaires de Ñaani »
<i>Ñaañoowo</i> :	jouer du violon
<i>Naay</i> :	(sing. <i>nagge</i>) vaches
<i>Nagge burugal</i> :	vache attribuée à un griot lors d'un mariage ou d'une circoncision
<i>Nagge</i> :	voir <i>Naay</i>
<i>Ñallanke</i> :	voir <i>Ñallankooɓe</i>
<i>Ñallankooɓe</i> :	(sing. <i>ñallanke</i>) « artistes »
<i>Ñawndogal</i> :	gris-gris
<i>Ndungu</i> :	(pl. <i>duubi</i>) hivernage, saison humide ou des pluies, en opposition à <i>ceedo</i> . Par extension « an ».
<i>Ñeeñbe</i> :	groupes statutaires « castés » (endogamiques et spécialisés en une profession) des sociétés hiérarchisées <i>haalpulaar'en</i> (<i>Lawɓe</i> , <i>Wambaaɓe</i> , <i>Waylube</i>)
<i>Ngañaagu</i> :	jalousie entre agnats
<i>Ngelooba</i> :	chameau
<i>Njatigi</i> :	correspondant
<i>Njubɓudi renndo</i> :	« segmentation lignagère ». Expression utilisée par les intellectuels peuls, mais méconnue par nos interlocuteurs
<i>Nokku</i> :	Milieu, lieu
<i>Perol</i> :	migration/fuite
<i>Pulaaje</i> :	dialecte des <i>Fulaaɓe</i> de la langue <i>pulaar</i> , selon les <i>Fulaaɓe</i>
<i>Pulaajo</i> :	voir <i>Fulaaɓe</i>
<i>Pulaaku</i> :	moralité pastorale de peul, ensemble de codes moraux et de conduites de noblesse
<i>Pullo</i> :	voir <i>Fulɓe</i>
<i>Pusgu</i> :	déplacement
<i>Remooɓe</i> :	agriculteurs
<i>Rimɓe</i> :	(sing. <i>dimo</i>) nobles
<i>Ruggo</i> :	razzia, en particulier de bétail

Saare :	village, en particulier gros village de sédentaires
Sadak :	également <i>askal</i> , sacrifice après l'islamisation
Safaalbe baleebe :	(sing. <i>capaato baleejo</i>) Maures noirs, voir aussi <i>Hardaaneebe</i>
Safaalbe wodeebe :	(sing. <i>capaato bodeejo</i>) Maures blancs
Safaalbe :	(sing. <i>capaato</i>) Maures
Sakat :	offre, sacrifice
Saltigi :	terme utilisé en milieu <i>fuutanke</i> pour indiquer le chef politique, en particulier de l'époque entre la construction du Fuuta Tooro au début du XVIe siècle et la fin du XVIIIe.
Sanamunuji :	« les pratiques des <i>sanam</i> ou fétiches », « sorcellerie » se référant matériellement aux objets des incantations
Sarakulle :	voir <i>Sarakulleebe</i>
Sarakulleebe :	(sing. <i>sarakulle</i>) Soninké
Satiraani :	« sorciers » pour les <i>Fuutankooebe</i>
Sawru :	Bâton
Sebbe :	nobles guerriers dans la société <i>fuutankooebe</i> . « Agriculteurs soninké » pour les <i>Fulaabe</i>
Semteende :	Honte
Silafanda :	contribution annuelle du chef à la vie communautaire (sept bovidés)
Silatigi :	voir <i>Silatigiiji</i>
Silatigiiji :	(sing. <i>silatigi</i>) « sorciers », experts et pratiquants en sciences occultes. Chef politique avec connaissances occultes contre la « brousse » (<i>fanaade ladde</i>), chef d'un groupe migratoire. À l'origine, « celui qui trace la route ». Par opposition aux <i>Wileebe</i> , « sorciers » qui adressent leurs pouvoirs vers les forces extérieures à la communauté
Soodaabe :	esclaves « commercialisables ». Litt. « achetés » ou « achetables »
Soodtoobe :	anciens esclaves qui se sont rachetés eux-mêmes
Soodtude :	acheter et/ou affranchir
Subaalbe :	nobles pêcheurs dans la société <i>fuutankooebe</i>
Sukaabe :	Enfants
Sukuñaabe :	mangeurs d'âmes
Suudu :	(pl. <i>cuudfi</i>) case. Famille mononucléaire dans la concession. Dans le milieu <i>fuutankooebe</i> , aussi groupe de familles
Taarika :	(or. arabe) histoire
Tampere :	fatigue, pauvreté

Tana :	Problème
Teru :	Ville
Tiimgal :	futur, avenir
Tokoosi :	génies qui attaquent le bétail en brousse
Tooroobe :	(sing. <i>tooroɔfo</i>) groupe statutaire des nobles savants religieux et propriétaires terriens des sociétés <i>fuutankooɓe</i>
Tubaaku :	voir <i>Tubakooɓe</i>
Tubakooɓe :	(sing. <i>tubaaku</i>) Blancs, Français, Occidentaux
Tuppudi :	Scarifications
Ulnaabe :	(sing. <i>ulnaajo</i>) fraction des <i>Fulaaɓe</i> , litt. « ceux originaires de Ul »
Ulnaajo :	voir <i>Ulnaabe</i>
Waalo :	Zone bio-climatique constituée par des formations alluvionales où l'on peut pratiquer une agriculture de décrue. Voir aussi <i>jeeri</i>
Waalwaalɓe :	voir <i>Fulɓe waalo</i>
Wambaabe :	(sing. <i>bambaaɔfo</i>) griots
Wayluɓe :	(sing. <i>baylo</i>) forgerons, groupe statutaire des « castés » (<i>Ñeeñɓe</i>). Litt. « ceux qui transforment »
Wendu :	(sing. <i>buli</i>) puits
Wileeɓe :	(sing. <i>bileejo</i>) guérisseurs magiciens ou sorciers de moindre prestige par rapport aux <i>Silatigiji</i> . Dans certains cas, « charlatans » en tant que sorciers qui adressent leurs pouvoirs à l'intérieur de la communauté
Winde :	(sing. <i>bille</i>) campements provisoires
Wodaaji :	(sing. <i>woda</i>) tabous
Worɓe :	voir <i>gorko</i>
Wuro rumaano :	Le village où l'on passe la saison des pluies
Wuro :	village, en particulier village d'éleveurs
Wurooji :	parc des animaux à proximité du village
Yettode :	« nom de famille », clan (Bâ, Bari, Jallo, Sow...)

Hassâniyya-Français

Note : Dans ce lexique, nous avons généralement utilisé les transcriptions des termes telles que définies par Catherine Taine-Cheikh (TAINÉ-CHEIKH, 1988, 1990). Cependant, pour faciliter la lecture du texte, nous avons inséré également des termes dans la forme utilisée par les auteurs cités qui les employent. Les différentes acceptions d'un terme (masculin/féminin, singulier/pluriel) sont données seulement dans le cas où elles sont employées dans le texte. Une bonne partie des termes sont repris du lexique d'A. Choplin (2006).

'abd :	(pl. <i>'abîd</i>) esclave
'abîd :	Voir <i>'abd</i>
'arab :	(sing. <i>'arbi</i>) arabe, nobles guerriers
'arbi :	Voir <i>'arab</i>
'aşabiyya :	solidarité sociale agnatique et tribale
'umrân :	civilisation
adabay :	Voir <i>adbwe</i>
adbwe :	(sing. <i>adabay</i>) villages de liberté <i>harâţîn</i>
ahl (ahel, ehel) :	Peuple, groupe, gens
amdiambar :	Etat d'esprit de l'esclave établi en ville pour échapper à l'autorité de son maître
bâdiyya :	campagne, brousse, ce qui n'est pas la ville.
Biđân :	Maures, littéralement : « blanc ». Peut désigner l'ensemble des personnes qui parlent le <i>hassâniyya</i> , ou le groupe statutaire des nobles en opposition aux subordonnés, en particulier les <i>harâţîn</i> .
biđâni :	Voir <i>biđân</i>
bilâd al-biđân :	le pays des blancs
bilâd al-sudân :	le pays des noirs
bilad ash-shinguitî :	le pays de Chinguetti, par extension des <i>Biđân</i>
bilâd :	pays, terre, lieu
eumran badawi :	(le domaine de la brousse)
eumran hadari :	(le domaine de la ville)

fatiyya :	récitations liturgiques
hadîth :	Dits du Prophète
hâkem :	préfet, représentant de l'État au niveau local
Harâtîn :	esclaves affranchis
harţâni :	(f. <i>harţâniyya</i>) voir <i>harâtîn</i>
hassân :	Guerrier dans la société <i>biđân</i>
hassâniyya :	langue maure, dialecte arabe parlé par les <i>hassân</i>
hijra :	Hégire, migration
kawri :	Voir <i>kwar</i>
kebbe :	désigne le dépotoir, la poubelle, et par extension l'habitat spontané, bidonville à Nouakchott.
khaymât :	(sing. <i>khayma</i>) tentes, familles par extension
kwar :	(sing. <i>kawri</i>) terme péjoratif qui désigne un membre de la communauté noire, non arabophone.
lâhdath :	événements
madarsât :	écoles coraniques
mughâta'a :	département, arrondissement dans le cas de Nouakchott
Murîdiyya :	Confrérie soufi
musafirîn :	ceux qui voyagent. En Mauritanie, il est utilisé pour parler des rapatriés <i>harâtîn</i> du Sénégal après les événements de 1989.
nasab :	descendance, filiation
naşrâni :	Voir <i>nşâra</i>
nşâra :	(sing. <i>naşrâni</i>) de Nazareth, chrétiens. Par extension, nom donné aux « Occidentaux » en Mauritanie.
ouguiyya :	monnaie mauritanienne
qabâ'il :	Voir <i>qabîla</i>
qabîla :	(pl. <i>qabâ'il</i>) tribu
Qâdiriyya :	confrérie soufi
razzia :	vol, pillage
sharî'a :	droit musulman
Sudân :	noirs. Terme qui sert également à désigner plus en particulier les anciens esclaves (<i>Harâtîn</i>) ou esclaves (' <i>abîd</i>)
Tarabuiyya :	esclavage et vénération d'un chef spirituel
tieb-tieb (ou tcheb tchib) :	business, faire des affaires, se débrouiller.
Tijâniyya :	confrérie soufi
trâb al-biđân :	pays des <i>Biđân</i> , le pays maure.

<i>ṭarîqa (turuq) :</i>	Confrérie, litt. « voie »
<i>umma washiyya :</i>	nation sauvage
<i>umma :</i>	Communauté, en particulier communauté des croyants
<i>Vullani :</i>	Peuls
<i>wâli :</i>	gouverneur d'une région
<i>Wilâya :</i>	région administrative
<i>zakaṭ :</i>	taxe musulmane
<i>zâwiyya :</i>	groupe statutaire des marabouts dans la société <i>biḍân</i>
<i>zenaga :</i>	tribus tributaires d'origine berbère

BIBLIOGRAPHIE

- ABÉLÈS, Marc (sous la direction de) (1997). L'anthropologie politique: nouveaux enjeux, nouveaux objets, *Revue internationale des sciences sociales*, 1997, (153).
- — — (2005). *Anthropologie de l'État*, Payot & Rivages, Paris.
- ABU-LUGHOD, Lila (1990). « The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power Through Bedouin Women », *American Ethnologist*, 17(1) : 41-55.
- — — (1991). « Writing against culture », in FOX, Richard (sous la direction de), *Recapturing anthropology, Working in the present*, School of American Research Press, Santa Fe, pp.137-162.
- — — (2006). « Writing against culture », in LEWIN, Ellen (sous la direction de), *Feminist anthropology: a reader*, Blackwell, Oxford, pp.153-169.
- ACLOQUE, Benjamin (1995). *Identité et statut de dépendant en Mauritanie : l'exemple de l'identité sociale des Hratin dans le système segmentaire et hiérarchique Bidan*, Mémoire de Maîtrise, Université Paris X - Nanterre.
- AFFERGAN, Francis (1987). *Exotisme et altérité : essai sur les fondements d'une critique de l'anthropologie*, Presses universitaires de France, Paris.
- AGAMBEN, Giorgio (1997). *Homo Sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*, Seuil, Paris.
- AGIER, Michel (sous la direction de) (1997). *Anthropologues en danger. L'engagement sur le terrain*, Jean-Michel Place, Paris.
- — — (2001). « De nouvelles villes, les camps de réfugiés: éléments d'ethnologie urbaine », *Annales de la recherche urbaine (Paris)*, (91) : 128-136.
- — — (2002a). *Aux bords du monde, les réfugiés*, Flammarion, Paris.
- — — (2002b). « Between War and City: Towards an Urban Anthropology of Refugee Camps », *Ethnography*, 3(3) : 317.
- — — (2005). « Le son de la guerre: Expériences africaines de l'errance, des frontières et des camps: Étrangers: la mise à l'Écart », *Politix*, (69) : 83-99.
- ALTORKI, Soraya (1980), « Milk-kinship in Arab Society: An Unexplored Problem in the Ethnography of Marriage ». *Ethnology: An International Journal of Cultural and Social Anthropology*, Vol. 19, n.2, pp. 233-244.
- AMSELLE, Jean-Loup (1990). *Logiques métisses : anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Payot, Paris.

- — — (1993). « Anthropology and Historicity », in JEWSIEWICKI, Bogumil et MUDIMBE, Valentin Y. (sous la direction de), *History making in Africa*, Wesleyan University Press, pp.12-31.
- — — (2001). *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, Flammarion, Paris.
- AMSELLE, Jean-Loup et M'BOKOLO, Elikia (1986). *Au coeur de l'ethnie. Ethnie, tribalisme et Etat en Afrique*, La Découverte, Paris.
- AMSELLE, Jean-Loup et SIBEUD, Emmanuelle (1998). *Maurice Delafosse : entre orientalisme et ethnographie : l'itinéraire d'un africaniste, 1870-1926*, Maisonneuve et Larose, Paris.
- ANDERSON, Benedict R. (1983). *Imagined communities : reflections on the origin and spread of nationalism*, Verso, London.
- ANTIL, Alain (2004). « Découpage colonial et création de frontières : le cas des frontières sahariennes et maliennes de la Mauritanie », in Ould AHMED SALEM, Zekeria (sous la direction de), *Les trajectoires d'un État-frontière. Espaces, évolution politique et transformations sociales en Mauritanie*, Codesria, Dakar, pp.46-65.
- APPADURAI, Arjun (1986). « Theory in Anthropology: Center and Periphery », *Comparative Studies in Society and History*, 28(2) : 356-361.
- — — (1988). « Putting Hierarchy in Its Place », *Cultural Anthropology*, 3(1, Place and Voice in Anthropological Theory) : 36-49.
- — — (1996). *Modernity at large : cultural dimensions of globalization*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- — — (2006). *Fear of Small Numbers: An Essay on the Geography of Anger*, Duke University Press, Duke.
- ASAD, Talal (1973). *Anthropology & the colonial encounter*, Humanities Press, New York.
- — — (2004). « Where Are the Margins of the State? », in DAS, Veena et POOLE, Deborah (sous la direction de), *Anthropology in the Margins of the State*, SAR, James Currey, Santa Fe, pp.279-288.
- AUGÉ, Marc (1994). *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Aubier, Paris.
- AZARYA, Victor (1978). *Aristocrats facing change : the Fulbe in Guinea, Nigeria, and Cameroon*, University of Chicago Press, Chicago.
- — — (1987). « Disengagement from the State in Africa: Reflections on the Experience of Ghana and Guinea ». *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 29, n. 1 (Jan.,1987) : 106-131.
- — — (1996a). *Nomads and the state in Africa: the political roots of marginality*, African Studies Centre Leiden, Avebury, Leiden.
- — — (1996b). « Pastoralism and the state in Africa: Marginality or incorporation? », *Nomadic Peoples*, n. 38, Special Issue "Nomads and the State" : 11-36.

- AZARYA, Victor ; BREEDVELD, Anneke ; *et al.* (1999). *Pastoralists under pressure? : Fulbe societies confronting change in West Africa*, Brill, Leiden ; Boston.
- AZARYA, Victor et CHAZAN, Naomi (1987). « Disengagement from the State in Africa: Reflections on the Experience of Ghana and Guinea », *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 29, n. 1 (Jan.,1987) : 106-131.
- BÂ, Aboubakry Wassa (1993). *Impact du phénomène urbain dans le milieu fulaabe de Mauritanie. Cas du département de Kankossa*, Mémoire de maîtrise, Université de Nouakchott.
- BÂ, Amadou Bocar (1997). *Les Peulhs du Guidimaka: Répartition et organisation sociale*, Mémoire de maîtrise, Université de Nouakchott.
- BÂ, Amadou Hampaté et DIETERLEN, Germaine (1961). *Koumen : texte initiatique des pasteurs peul*, Mouton, Paris.
- BÂ, Brahim (2003). *Ylo Yalladi, ancêtre des Peuls*, Mémoire de maîtrise, Université de Nouakchott.
- BA, Cheikh (1986). *Les Peul du Sénégal : étude géographique*, Dakar.
- BA, Cheikh Oumar et CHOPLIN, Armelle (2006), « Tenter l'aventure par la Mauritanie : migrations transsahariennes et recompositions urbaines" ». *Autrepart, Cahiers de Sciences humaines*, n. 36 (Migrations entre les deux rives du Sahara) : 41.
- BÂ, Moussa M'baye (1990). *Stratification sociale et conception du pouvoir en milieu Fulaabe de Mauritanie*, Mémoire de maîtrise, Université de Nouakchott.
- BÂ, Oumar (1977). *Le Foûta Tôro au carrefour des cultures : les Peuls de la Mauritanie et du Sénégal*, L'Harmattan, Paris.
- BA, Sada-Mamadou (1995), « Le lait des Peuls. À propos de cuisine africaine ». *Cahiers de Sociologie économique et culturelle. Ethnopsychologie*, n. 24, pp. 49-60.
- — — (2004) *Du signe au blason : description des robes et des marques distinctives du bétail chez les peuls foulabe de l'est du Sénégal*. Thèse de Doctorat de 3ème cycle, École Pratique des Hautes Études (EPHE), 2004.
- BÂBA MISKÉ, Ahmed (1970). *Al Wasît : tableau de la Mauritanie au début du XXe siècle*, C. Klincksieck, Paris.
- BADIE, Bertrand (1992). *L'État importé. L'occidentalisation de l'ordre politique*, Fayard, Paris.
- BADUEL, Pierre Robert (sous la direction de) (1990). *Mauritanie, entre arabité et africanité*, *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, 1990, n. 54.
- BAKER, Bruce (2001). *Escape from domination in Africa : political disengagement & its consequences*, Africa World Press, Trenton, NJ.
- BAKER, Jonathan (1990). *Small town Africa : studies in rural-urban interaction*, Scandinavian Institute of African Studies Distributed by Almqvist & Wiksell International, Uppsala Solna, Sweden.

- — — (sous la direction de) (1997). *Rural-Urban Dynamics in Francophone Africa*, Nordiska Afrikanstitutet, Uppsala.
- BALANDIER, Georges (1967). *Anthropologie politique*, Presses universitaires de France, Paris.
- — — (1985). *Sociologie des Brazzavilles noires*, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, Paris.
- — — (1992). *Le pouvoir sur scènes*, Balland, Paris.
- BARRY, Laurent S. (2000). « L'union endogame en Afrique et à Madagascar », *L'Homme*, "Question de parenté" (sous la direction de Laurent S. BARRY), n.154-155 : <http://lhomme.revues.org/document22.html>.
- BARTH, Frederik (1969). *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Differences*, Cambridge University Press, London.
- BARTH, Frederik (2000). « Boundaries and Connections », in COHEN, Anthony P. (sous la direction de), *Sygnifying Identities. Anthropological Perspectives on Boundaries and contested Values*, Routledge, London, pp.17-36.
- BATHILY, Abdoulaye (1985). *Guerriers, tributaires et marchands : le Gajaaga (ou Galam), le pays de l'or : le développement et la regression d'une formation économique et sociale sénégalaise (18ème-19ème siècle)*, Thèse de doctorat d'état en histoire, UCAD.
- BAYART, Jean-François (1985). *L'Etat au Cameroun*, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, Paris.
- — — (1989). *L'Etat en Afrique : la politique du ventre*, Fayard, Paris.
- — — (1996). *L'illusion identitaire*, Fayard, Paris.
- — — (2004). *Le gouvernement du monde. Une critique politique de la globalisation*, Fayard, Paris.
- BAYART, Jean-François ; ELLIS, Stephen et HIBOU, Béatrice (1997). *La criminalisation de l'Etat en Afrique*, Editions Complexe, Bruxelles.
- BAYART, Jean-François ; MBEMBÉ, Achille et TOULABOR, Comi M. (1992). *La politique par le bas en Afrique noire : contributions à une problématique de la démocratie*, Karthala, Paris.
- BAYART, Jean-Pierre ; GESCHIERE, Peter et NYAMNJOH, Francis (2001). « Autochtonie, démocratie et citoyenneté en Afrique », *Critique internationale*, n.10 : 177-194.
- BAZIN, Jean (1985), À chacun son bambara, in AMSELLE, J.-L. et M'BOKOLO, E. (sous la direction de), *Au coeur de l'ethnie*, La Découverte, Paris, p. 90.
- BECKER, Charles (1986). « Conditions écologiques, crises de subsistance et histoire de la population à l'époque de la traite des esclaves en Senegambie (17ème-18ème siècle) », *Canadian Journal of African Studies*, 20(3) : 357-376.

- BELLAGAMBA, Alice (2000). *Ricordati di ieri: Storia e storie in una regione del Gambia (Itinerari di ricerca)*, L'Harmattan Italia, Torino.
- — — (2002). *Ethnographie, histoire et colonialisme en Gambie*, Editions L'Harmattan, Turin.
- BELLAGAMBA, Alice et KLUTE, Georg (sous la direction de) (à paraître). *Beside the State. Emerging forms of power in contemporary Africa*, Rüdiger Köppe Verlag, Köln.
- BEN-ZADOK, Efrail (1988), « Voluntary Associations in West Africa: A Political Perspective », *Community Development Journal*, Vol. 23 (2) : 74-86.
- BENOIT, Michel (1988). « Espaces francs et espaces étatisés en Afrique occidentale. Remarques sur quelques processus de territorialisation et leurs fondements idéologiques en Haute Casamance et Haute Gambie », *Cahiers de Sciences Humaines*, 24 (4) : 503-519.
- BENSA, Alban (2006). *La fin de l'exotisme. Essais d'anthropologie critique*, Anacharsis, Toulouse.
- BIERSCHENK, Thomas (1996), « Peuls et état colonial dans le Borgou français / Nord-Dahomay ». *Nomadic Peoples*, n. 38, Special Issue "Nomads and the State", pp.99-124.
- BIERSCHENK, Thomas (2004). « The local appropriation of democracy: An analysis of the municipal elections in Parakou, Republic of Benin, 2002/2003 », *Working Paper*, n. 39 : 1-48.
- BIERSCHENK, Thomas ; CHAUVEAU, Jean-Pierre et OLIVIER de SARDAN, Jean-Pierre (sous la direction de) (2000). *Courtiers en développement : les villages africains en quête de projets*, Karthala, Association euro-africaine pour l'anthropologie du changement social et du développement, Paris, Mayence.
- BIERSCHENK, Thomas et OLIVIER de SARDAN, Jean-Pierre (1998). *Les pouvoirs au village : le Bénin rural entre démocratisation et décentralisation*, Karthala, Paris.
- BILLAZ, René ; DAHOU, Tarik et TOTTE, Marc (sous la direction de) (2003). *La décentralisation en Afrique de l'Ouest*, Karthala, Paris.
- BISSON, Vincent (2005). *Dynamiques comparées de l'urbanisation en milieu tribal (Tunisie et Mauritanie)*, Thèse de Doctorat, Université de Tours.
- BLUNDO, Giorgio et MONGBO, Roch (sous la direction de) (1999). *Décentralisation, pouvoirs locaux et réseaux sociaux*, LIT Verlag, Münster.
- BLUNDO, Giorgio et OLIVIER de SARDAN, Jean-Pierre (2001a). « Sémiologie populaire de la corruption ». *Politique Africaine*, n. 83 (Dossier : La corruption au quotidien), pp. 98-114.
- — — (2001b). « La corruption quotidienne en Afrique de l'Ouest », *Politique Africaine*, n. 83 (Dossier : La corruption au quotidien) : 8-38.
- BOËTSCH, Gilles et FERRIÉ, Jean-Noël (1999). « La naissance du Peul. Invention d'une race frontière au sud du Sahara », in BOTTE, Roger ; BOUTRAIS, Jean et SCHMITZ, Jean (sous la direction de), *Figures peules*, Karthala, Paris, pp.73-82.

- BOILAT, Abbé David (1994). *Esquisses sénégalaises (1858)*, Karthala, Paris.
- BOLLEN, Gregory (non publié). « The Conversion of the *fulaabe*. Religious practice and change in a Fulani clan », :
- BONNET-DUPEYRON, François (1951). *Cartes de l'élevage pour le Sénégal et la Mauritanie*, Office de la recherche scientifique et technique et technique outremer, Paris.
- — — (1952). « Note sur l'infiltration Peule en Mauritanie à l'ouest de l'Assaba », *Conferência Internacional dos Africanistas Ocidentais, Bissau (GW), 1947*, Junta de Investigações Coloniais, Lisbonne.
- BONTE, Pierre (1981). « Kinship and politics in the Sahara and Sahel », in CLAESSEN, Henri J. M. et SKÀLNIK, Peter (sous la direction de), *The Study of the State*, Mouton, The Hague, pp.35-58.
- — — (1991). *al-Ansâb, la quête des origines : anthropologie historique de la société tribale arabe*, Editions de la Maison des sciences de l'homme, Paris.
- — — (1994). *Epouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, Ed. de l'École des hautes Études en Sciences Sociales, Paris.
- — — (1998a). *L'Emirat de l'Adrar : histoire et anthropologie d'une société tribale du Sahara Occidental*, Thèse d'État, EHESS.
- — — (1998b). « Esclaves ou cousins : évolution du statut servile dans la société mauritanienne », in SCHLEMMER, Bernard (sous la direction de), *Terrains et engagements de Claude Meillassoux*, Karthala, Paris, pp.157-182.
- — — (2001). *La montagne de fer : la SNIM, Mauritanie : une entreprise minière saharienne à l'heure de la mondialisation*, Karthala, Paris.
- — — (2002). « L'esclavage : un problème contemporain ? », *L'Homme*, n. 164 : 135-144.
- BOTTE, Roger (1999b). « Riimaybe, Haratin, Iklan: les damnés de la terre, le développement et la démocratie », in BOURGEOT, André (sous la direction de), *Horizons nomades en Afrique sahélienne*, Karthala, Paris, pp.55-78.
- — — (1999a). « L'esclave, l'almami et les impérialistes: souveraineté et résistance au Fuuta Jaloo' », in BOTTE, Roger ; BOUTRAIS, Jean et SCHMITZ, Jean (sous la direction de), *Figures peules*, Karthala, Paris, pp.101-139.
- — — (sous la direction de) (2001). L'homme portée de l'esclavage. Avatars contemporains de l'oppression sociale, *Journal des africanistes*, 2001, 70(1-2).
- BOTTE, Roger ; BOUTRAIS, Jean et SCHMITZ, Jean (sous la direction de) (1999). *Figures peules*, Karthala, Paris.
- BOTTE, Roger et SCHMITZ, Jean (1994a). « Paradoxes identitaires », *Cahiers d'Etudes Africaines*, XXXIV (1-3), n. 133-135 (L'archipel peul) : 7-22.
- — — (sous la direction de) (1994b). L'archipel peul, *Cahiers d'Etudes Africaines*, 1994b, XXXIV (1-3), n. 133-135.

- BOUILLON, Florence ; FRESIA, Marion et TALLIO, Virginie (2005). *Terrains sensibles : Expériences actuelles de l'anthropologie*, Centre d'Études Africaines, Coll. Dossiers Africains, EHESS, Paris.
- BOURDIEU, Pierre (1972). *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédé de trois études d'ethnologie kabyle*, Droz, Genève, Paris.
- — — (1979). *La distinction : critique sociale du jugement*, Editions de Minuit, Paris.
- — — (1982). *Ce que parler veut dire : l'économie des échanges linguistiques*, Fayard, Paris.
- BOURGEOT, André (1981), Nomadic Pastoral Society and the Market: The Penetration of the Sahel by Commercial Relations. In *Change and development in Nomadic and Pastoral Societies*, (Galaty, John G. et Salzman, P.C., sous la direction de) Brill, Leiden, pp. p.116-127.
- BRATTON, Micheal (1989). « Beyond the State: Civil Society and Associational Life in Africa », *World Politics*, 41(3) : 407-430.
- BRENEZ, Jacques (1971). « L'observation démographique des milieux nomades. L'enquête de Mauritanie », *Population (French Edition)*, 26ème année, n.4 : 721-736.
- BRETTEL, Caroline B. (sous la direction de) (1993). *When they read what we write : the politics of ethnography*, Bergin & Garvey, Westport.
- BROWN, Michael F. (1996). « On Resisting Resistance », *American Anthropologist*, 98(4) : 729-735.
- BRUBAKER, Roger et COOPER, Frederick (2000). « Beyond "identity" », *Theory and Society*, 29(1) : 1-47.
- de BRUIJN, Mirjam (1997), « The hearthhold in pastoral fulbe society, Central Mali: social relations, milk and drought ». *Africa*, Vol. 67, n. 4, pp. 625-651.
- de BRUIJN, Mirjam et van DIJK, Han (1993). « State Formation and the Decline of Pastoralism: The Fulani in Central Mali », in MARKAKIS, John (sous la direction de), *Conflict and the Decline of Pastoralism in the Horn of Africa*, MacMillan Press, Institute of Social Studies, Houndmills, London, pp.122-142.
- — — (1995). *Arid ways : cultural understandings of insecurity in Fulbe society, central Mali*, Thela, Amsterdam.
- de BRUIJN, Mirjam ; van HALSEMA, Ineke et van den HOMBERGH, Heleen (1997). *Gender and land use : diversity in environmental practices*, Thela Publishers, Amsterdam.
- BURNHAM, Philip et LAST, Murray (1994). « From pastoralist to politician The problem of Fulbe aristocracy », *Cahiers d'Études Africaines*, 133-135 (L'archipel Peul) : 313-358.
- CABROL, Claude (1959). « Populations peules et sarakholés de la subdivision de M'bout », *Notes Africaines*, n.81 : 2-4.
- CAILLÉ, Alain (1989). *Critique de la raison utilitaire : manifeste du Mauss*, Editions La Découverte, Paris.

- — — (2000). *Anthropologie du don : le tiers paradigme*, Desclée de Brouwer, Paris.
- CANUTET, Cécile et SMITH, Étienne (sous la direction de) (2006). Parentés, plaisanteries et politique, *Cahiers d'Etudes Africaines*, 2006, 184 (Numéro spécial).
- CARSTEN, Janet (sous la direction de) (2000). *Cultures of relatedness : new approaches to the study of kinship*, Cambridge University Press, Cambridge.
- de CERTEAU, Michel ; GIARD, Luce et MAYOL, Pierre (1990). *L'invention du quotidien, tome 1 : Arts de faire*, Gallimard, Paris.
- CHARLES, Eunice A. (1971). « Ouali N'Dao: The Exile of Albury N'Diaye », *African Historical Studies*, Vol.4, n.2 : 373-382.
- de CHASSEY, Francis (1978). *Mauritanie, 1900-1975 : de l'ordre colonial à l'ordre néo-colonial entre Maghreb et Afrique noire*, Éditions Anthropos, Paris.
- — — (1984). *Mauritanie, 1900-1975 : facteurs économiques, politiques, idéologiques et éducatifs dans la formation d'une société sous-développée*, Editions L'Harmattan, Paris.
- CHASTANET, Monique (1987), « De la traite à la conquête coloniale dans le haut-Sénégal : l'État soninké du Gajaaga de 1818 à 1858 ». *Cahiers du Centre de Recherches Africaines*, n.5 : 87-108.
- CHAZAN, Naomi (1988a). *Politics and society in contemporary Africa*, L. Rienner Publishers, Boulder.
- — — (1988b). « Patterns of State-Society Incorporation and Disengagement in Africa », in CHAZAN, Naomi (sous la direction de), *The Precarious Balance: State and Society in Africa*, pp.121-48.
- CHOPLIN, Armelle (2006). *Fabriquer des villes-capitales entre Monde Arabe et Afrique Noire : Nouakchott (Mauritanie) et Khartoum (Soudan), étude comparée*, Thèse de doctorat en Géographie, Université de Paris I.
- CHOPLIN, Armelle et CIAVOLELLA, Riccardo (2008). « Marges de la ville en marge du politique ? Logiques d'exclusion et aspirations urbaines à Nouakchott », *Autrepart, Cahiers de Sciences humaines*, n. 45 (Numéro spécial : La ville et ses marges) : 73-89.
- CHOPLIN, Armelle et ROULLIER, Lucie (2006). « Tourisme et politique en Mauritanie ou comment (re)visiter le Sahara : l'exemple de l'Adrar mauritanien », *Les Cahiers d'Outre-Mer*, n. 233 : 29-50.
- CHRÉTIEN, Jean-Paul et PRUNIER, Gérard (sous la direction de) (1989). *Les ethnies ont une histoire*, Karthala, Paris.
- CIAVOLELLA, Riccardo (À paraître). « Une analyse anthropologique du processus de Concertation dans des Communes du Guidimakha : Enjeux locaux et influences externes, conflits politiques et citoyenneté communale », *Actes du Forum sur le Développement Local de Saint-Louis, 12-16 décembre 2006, Université Gaston Berger*, Université Gaston Berger ; GRDR, Saint-Louis ; Paris.

- CLARK, Andrew F. (1994). « Internal Migrations and Population Movements in the Upper Senegal Valley (West Africa), 1890-1920 », *Canadian Journal of African Studies*, 28(3) : 399-420.
- — — (1995). « Environmental Decline and Ecological Response in the Upper Senegal Valley, West Africa, from the Late Nineteenth Century to World War I », *Journal of African History*, 36(2) : 197-218.
- — — (1996). « The Fulbe of Bundu (Senegambia): From Theocracy to Secularization », *International Journal of African Historical Studies*, 29(1) : 1-23.
- — — (1999). *From frontier to backwater : economy and society in the upper Senegal Valley, West Africa, 1850-1920*, University Press of America, Lanham, Md.
- CLASTRES, Pierre (1974). *La société contre l'Etat : recherches d'anthropologie politique*, Editions de Minuit, Paris.
- CLEAVELAND, Timothy (1998). « Islam and the Construction of Social Identity in the Nineteenth-Century Sahara », *Journal of African History*, 39(3) : 365-388.
- CLIFFORD, James (1983). « On ethnographic authority », *Representations*, n.1 : 118-146.
- — — (1997). *Routes : travel and translation in the late twentieth century*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- CLIFFORD, James et MARCUS, George E. (1986). *Writing culture : the poetics and politics of ethnography : a School of American Research advanced seminar*, University of California Press, Berkeley.
- COHEN, Abner (1969). *Custom & politics in urban Africa: a study of Hausa migrants in Yoruba towns*, Routledge & K. Paul, London.
- — — (1974). *Urban ethnicity*, Tavistock Publications, London.
- — — (1993). *Masquerade politics : explorations in the structure of urban cultural movements*, University of California Press, Berkeley.
- COHEN, Anthony P. (1985). *The Symbolic construction of Community*, Ellis Herwood Ltd, London.
- — — (sous la direction de) (2000). *Signifying Identities. Anthropological perspectives on Boundaries and contested Values*, Routledge, London.
- COHEN, Ronald et MIDDLETON, John (1970). *From tribe to nation in Africa. Studies in incorporation processes*, Chandler Pub. Co, Scranton.
- COMAROFF, Jean (1985). *Body of power, spirit of resistance : the culture and history of a South African people*, University of Chicago Press, Chicago.
- COMAROFF, Jean et COMAROFF, John L. (1992). *Ethnography and the historical imagination*, Westview Press, Boulder.
- — — (2001b). *Millennial capitalism and the culture of neoliberalism*, Duke University Press, Durham.

- — — (2001a). « Naturing the Nation: Aliens, Apocalypse and the Postcolonial State », *Journal of Southern African Studies*, 27 (3, Special Issue for Shula Marks) : 627-651.
- — — (2006). *Law and disorder in the postcolony*, University of Chicago Press, Chicago.
- COPANS, Jean (sous la direction de) (1975). *Sécheresses et famines au Sahél*, François Maspero, Paris.
- COPPOLANI, Xavier et DÉSIRÉ-VUILLEMIN, Geneviève (1999). *Mauritanie saharienne : novembre 1903 à mai 1904 : mission d'organisation des territoires du Tagant*, Harmattan, Paris.
- DACHER, Michèle (2005). *Cent ans au village : Chronique familiale gouin (Burkina Faso)*, Karthala, Paris.
- DADDAH, Amel (1998). « Mauritanie, les héritiers de l'esclavage », *Le Monde Diplomatique*, 3 : 13.
- DAS, Veena et POOLE, Deborah (2004a). *Anthropology in the margins of the state*, School of American Research Press, Santa Fe.
- — — (2004b). « State and Its Margins: Comparative Ethnographies », in DAS, Veena et POOLE, Deborah (sous la direction de), *Anthropology in the Margins of the State*, SAR Press, Santa Fe, pp.3-34.
- DELAFOSSÉ, Maurice (1912). *Haut-Sénégal-Niger, Soudan français*, Larose, Paris.
- DELAFOSSÉ, Maurice ; GADEN, Henri et SOH, Siré Abbâs (1913). *Chroniques du Foûta sénégalais*, E.Leroux, Paris.
- DIALLO, Bios (2004). *De la naissance au mariage chez les Peuls de Mauritanie*, Karthala, Paris.
- DIALLO, Yero Dooroo (1994). *Deftere Gaynaako. Nguurndam Ferlankooɓe (Renndo - Ngaynaaka - Demal) (Le livre du berger. La vie des gens du Ferlo. Agriculture - Élevage - Société)*, Goomu Winndiyankooɓe ðemɗe ngenndiije - Associates in Research & Education for Development, Ndakaaru (Dakar).
- DIALLO, Youssouf (2001). « Processes and types of pastoral migration in northern Côte d'Ivoire », in de BRUIJN, Mirjam ; van DIJK, Rijk et FOEKEN, Dick (sous la direction de), *Mobile Africa. Changing patterns of movement in Africa and beyond*, Brill, Leiden, Boston, Köln, pp.214.
- DIAW, Moussa (1998). « Élections et pouvoir tribal en Mauritanie », *Politique Africaine*, 71 : 156-163.
- DIAWARA, Mamadou (1990). *La graine de la parole : dimension sociale et politique des traditions orales du royaume de Jaara (Mali), du XV^{ème} au milieu du XIX^{ème} siècle*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart.
- DIOP, Cheikh Anta (1979). *Nations nègres et culture*, Présence africaine, Paris.
- DOGNIN, René (1990). « L'arbre Peul », *Cahiers des Sciences Humaines*, Vol.26, n.4 : 505-529.

- DOZON, Jean-Pierre (1981). « Les métamorphoses urbaines d'un "double" villageois », *Cahiers d'études Africaines*, Vol. 28, n. 81 : 389-403.
- — — (1985). *La société bété : histoires d'une "ethnie" de Côte-d'Ivoire*, ORSTOM ; Karthala, Bondy/Paris.
- — — (1997). « L'étranger et l'allochtone en Côte d'Ivoire », in CONTAMIN, Bernard et MEMEL-FOTÊ, Harris (sous la direction de), *Le modèle ivoirien en question : crises, ajustements, recompositions*, Karthala, Paris, pp.779-798.
- — — (2000). « La Côte d'Ivoire entre démocratie, nationalisme et ethnonationalisme », *Politique Africaine*, n.78 (Dossier "Côte d'Ivoire: la tentation ethnonationaliste") : 45-62.
- — — (2008 sous presse). *Entre Dieu et Diable. Essai sur l'État contemporain en Afrique*, Ellipses, Paris.
- DUPIRE, Marguerite (1962). *Peuls nomades : Etude descriptive des Wodaabe du Sahel Nigérien*, Institut d'ethnologie, Université de Paris, Paris.
- — — (1970). *Organisation sociale des Peuls : étude d'ethnographie comparée*, Plon, Paris.
- — — (1972). « L'incohérente endogamie des sociétés peul : une analyse comparative », *Archives européennes de sociologie*, XIII : 3-17.
- — — (1998), « Divination et pouvoir local : variations sénégalaises. Le *siltigi* peul ». *Islam et sociétés au Sud du Sahara*, 12, pp. 109-128.
- EI MAURITANYI, Hamid (1974). *L'indépendance néocoloniale*, Éd. Six Continents, Paris.
- ELIAS, Norbert (1973). *La civilisation des moeurs*, Calmann-Lévy, Paris.
- — — (1982). *Power and civility*, Pantheon Books, New York.
- ELLIS, Stephen (2002). « Writing Histories of Contemporary Africa », *The Journal Of African History*, 43 (01) : 1-26.
- ENGLUND, Harri (2002). « The Village in the City, the City in the Village: Migrants in Lilongwe », *Journal of Southern African Studies*, 28(1) Special Issue: Malawi : 137-154.
- ESCOBAR, Arturo (1995). *Encountering development : the making and unmaking of the Third World*, Princeton University Press, Princeton, N.J.
- EVANS-PRITCHARD, Edwards E. (1940). *The Nuer. A description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people*, Clarendon press, Oxford.
- — — (1951a). *Kinship and Marriage among the Nuer*, Clarendon Press, Oxford.
- — — (1951b). *Social anthropology*, Cohen & West, London.
- — — (1972). *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azande*, Gallimard, Paris.
- EVANS-PRITCHARD, Edwards E. et FORTES, Meyer (sous la direction de) (1940). *African Political Systems*, Published for the International institute of African languages & cultures by the Oxford university press, H. Milford, London.

- FABIAN, Johannes (1983). *Time and the other : how anthropology makes its object*, Columbia University Press, New York.
- FABIETTI, Ugo (1982). *Nomadi del Medio Oriente. Un'analisi dell'organizzazione sociale*, Loescher Editore, Turin.
- — — (2002). *Culture in bilico : antropologia del Medio Oriente*, B. Mondadori, Milano.
- FABIETTI, Ugo et REMOTTI, Francesco (sous la direction de) (1997). *Dizionario di Antropologia*, Zanichelli, Bologna.
- FABIETTI, Ugo et SALZMAN, Philip Carl (1996). *The anthropology of tribal and peasant pastoral societies : the dialectics of social cohesion and fragmentation = Antropologia delle società pastorali tribali e contadine : la dialettica della coesione e della frammentazione sociale*, Collegio Ghislieri ; Ibis, Pavia ; Como.
- FARDON, Richard (1990). *Localizing Strategies: Regional Traditions of Ethnographic Writing*, Scottish Academic Press, Edimburgh.
- FARDON, Richard et FURNISS, Graham (2000). *African broadcast cultures : radio in transition*, J. Currey Praeger, Oxford.
- FAY, Claude (2006). « Sang, lait, distance et plaisanterie. Articulations et "assèchements" des alliances au Maasina (Mali) », *Cahiers d'Etudes Africaines*, 186 (Numéro spécial "Parenté, Plaisanterie et Politique") : <http://etudesafricaines.revues.org/document6201.html>.
- FEINBERG, Richard et OTTENHEIMER, Martin (sous la direction de) (2001). *The Cultural Analysis of Kinship. The Legacy of David Schneider*, University of Illinois, Illinois.
- FERGUSON, James (1999). *Expectations of modernity : myths and meanings of urban life on the Zambian Copperbelt*, University of California Press, Berkeley.
- — — (2006). *Global shadows : Africa in the neoliberal world order*, Duke University Press, Durham.
- FERGUSON, James et GUPTA, Akhil (2002). « Spatializing States: Toward an Ethnography of Neoliberal Governmentality », *American Ethnologist*, 29(4) : 981-1002.
- FLEISCHMAN, Janet (1994). *Mauritanie : campagne de terreur en Mauritanie. la campagne de répression des Noirs africains soutenue par l'État (Mauritania's campaign of terror : state-sponsored repression of Black Africans)*, Human Rights Watch, New York.
- FORTES, Meyer (1945). *The Dynamics of Clanship among the Tallensi, Being the First Part of an Analysis of Social Structure of a Trans-Volta Tribe*, Oxford University Press, London.
- — — (1949). *The Web of Kinship among the Tallensi. The Second Part of an Analysis of the Social Structure of a Trans-Volta Tribe*, Oxford University Press, London.
- — — (1953). « The Structure of Unilineal Descent Groups », *American Anthropologist*, 55 : 17-41.

- — — (1969). *Kinship and the Social Order. The Legacy of L.H. Morgan*, Routledge & Kegan Paul, London.
- — — (1970). *Time and Social Structure and Other Essays*, Athlone Press, London.
- FORTIER, Corinne (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*, XLI (1), n. 161 : 97-136.
- FOUCAULT, Michel (1969). *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris.
- — — (1976). *Histoire de la sexualité*, Gallimard, Paris.
- FRESIA, Marion (2004). *L'humanitaire et les réfugiés : Pratiques, discours et vécus. Le cas des Mauritaniens réfugiés au Sénégal*, Thèse de Doctorat, EHESS.
- GADEN, Henri (1931). *Proverbes et maximes peuls et toucouleurs, traduits, expliqués et annotés*, Institut d'ethnologie, Paris.
- GALATY, John G. et BONTE, Pierre (1991). *Herders, warriors, and traders : pastoralism in Africa*, Westview Press, Boulder.
- GALATY, John G. et SALZMAN, Philip C. (sous la direction de) (1981). *Change and development in nomadic and pastoral societies*, E.J. Brill, Leiden.
- GALLAIS, Jean (1972). « Les sociétés pastorales ouest-africaines face au développement », *Cahiers d'Études Africaines*, Vol.12, n.47 : 353-368.
- GALLOWAY, Winifred F. (1975). *A History of Wuli from the thirteen to the nineteenth Century*, PhD Thesis, Indiana University.
- GAYE, Malick (2000). « Élevage, ressources naturelles et lutte contre la pauvreté », PNUD-FAO.
- GEERTZ, Clifford (1973). *Interpretation of Culture*, Basic Books, New York.
- — — (1995). *After the fact : two countries, four decades, one anthropologist*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- — — (2000). *Available light : anthropological reflections on philosophical topics*, Princeton University Press, Princeton, N.J.
- GESCHIERE, Peter (1982). *Village Communities and the State: Changing Relations among the Maka of Southeastern Cameroon*, Kegan Paul, London.
- — — (1995). *Sorcellerie et politique en Afrique*, Karthala, Paris.
- — — (à paraître). « Autoctonia: Globale o Locale? », in BELLAGAMBA, Alice (sous la direction de), *La cittadinanza. Logiche di inclusione e esclusione in Africa e nella diaspora africana*, Meltemi, Roma.
- GESCHIERE, Peter et GUGLER, Josef (1998a). « Introduction: The Urban-Rural Connection: Changing Issues of Belonging and Identification », *Africa*, 68 (3) Special Issue: The Politics of Primary Patriotism : 309-319.

- — — (1998b). « The urban-rural connection: changing issues of belonging and identification », *Africa*, 68(3) : 309-319.
- GESCHIERE, Peter et NYAMNJOH, Francis (1998). « Witchcraft as an issue in the 'politics of belonging': democratization and urban migrants' involvement with the home village », *African studies review*, 41(3) : 69-91.
- — — (2000). « Capitalism and autochtony: the seesaw of mobility and belonging », *Public culture*, 12(2) Special issue 'Millennial capitalism and the culture of neoliberalism', : 423-452.
- GESCHIERE, Peter ; NYAMNJOH, Francis et SOCPA, Antoine (2000). « Autochtony versus Citizenship - Variable Effects of Political Liberalization in Cameroon », Ministère des Affaires Étrangères, République Française.
- GESCHIERE, Peter et ROWLANDS, Michael (1996). « Domestication of modernity: different trajectories », *Africa*, 66(4) : 552-554.
- GIBLIN, James L. (2005). *A History of the Excluded: Making Family a Refuge from State in Twentieth-century Tanzania*, James Currey, Mkuki na Nyota, Ohio University Press, Oxford.
- GINAT, Joseph et KHAZANOV, Anatoly M. (sous la direction de) (1999). *Changing Nomads in a Changing World*, Sussex Academic Press, Sussex.
- GLEDHILL, John (2000). « Locating the political: a political anthropology for today », in GLEDHILL, John (sous la direction de), *Power and its Disguises. Anthropological Perspectives on Politics*, Pluto, London, pp.1-22.
- GLUCKMAN, Max (1955). *Custom and conflict in Africa*, Blackwell, Oxford.
- — — (1963). *Order and Rebellion in Tribal Africa: Collected Essays with an Autobiographical Introduction*, Cohen and West, London.
- GODBOUT, Jacques (2007). *L'esprit du don*, Editions La Découverte, Paris.
- GODELIER, Maurice (1996). *L'énigme du don*, Fayard, Paris.
- GOODY, Jack (1986). *The logic of writing and the organization of society*, Cambridge University Press, Cambridge.
- GRAMSCI, Antonio (1951). *La questione meridionale*, Edizioni Rinascita, Roma.
- — — (1966). *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura (1949)*, Einaudi, Torino.
- — — (2007a). « Ai margini della storia (Storia dei gruppi sociali subalterni). Quaderno 25 (XXIII). 1934 », in GRAMSCI, Antonio, *Quaderni dal carcere*, Einaudi, Torino, pp.2279-2294.
- — — (2007b). « Introduzione allo studio della filosofia. Quaderno II (XVIII). 1932-1933 », in GRAMSCI, Antonio, *Quaderni dal carcere*, Einaudi, Torino, pp.1363-1509.
- — — (2007c). « Appunti di Filosofia II e Miscellanea. Quaderno VII (VII). 1930-1931 », in GRAMSCI, Antonio, *Quaderni dal carcere*, Einaudi, Torino, pp.848-932.

- GRDR (2000). « Monographies des Communes du Paidel », GRDR, Sélibaby/Nouakchott.
- — — (2003). « Programme d'Appui aux Initiatives de Développement Local. Rapport Annuel 2002 », GRDR, Sélibaby/Nouakchott.
- GUHA, Ranajit (1997). *A Subaltern studies reader, 1986-1995*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- GUGLER, Josef (2002), « The Son of the Hawk Does Not Remain Abroad: The Urban-rural Connection in Africa ». *African Studies Review*, vol. 45, n. 1 : 21-41.
- GUPTA, Akhil (1995). « Blurred Boundaries: The Discourse of Corruption, the Culture of Politics, and the Imagined State », *American Ethnologist*, 22(2) : 375-402.
- GUPTA, Akhil et FERGUSON, James (1997). *Anthropological locations : boundaries and grounds of a field science*, University of California Press, Berkeley.
- HAMET, Ismaël (1911). *Chroniques de la Mauritanie sénégalaise*, Ernest Leroux, Paris.
- HANDLOFF, Robert E. (1987). *Mauritania. A Country Study*, Federal Research Division, Library of Congress, Washington.
- HANNERZ, Ulf (1986). « Theory in Anthropology: Small is Beautiful? The Problem of Complex Cultures », *Comparative Studies in Society and History*, 28(2) : 362-367.
- HANSEN, Thomas B. et STEPPUTAT, Finn (sous la direction de) (2001). *States of Imagination. Ethnographic Explorations of the Postcolonial State*, Duke University Press, Durham and London.
- — — (2005). *Sovereign bodies : citizens, migrants, and states in the postcolonial world*, Princeton University Press, Princeton, N.J.
- HARBESON, John W. ; ROTHCHILD, Donald S. et CHAZAN, Naomi (sous la direction de) (1994). *Civil society and the state in Africa*, L. Rienner Publishers, Boulder.
- HARRELL-BOND, Barbara E. et VOUTIRA, Eftihia (1992), « Anthropology and the Study of Refugees ». *Anthropology Today*, 8(4) : 6-10.
- HARRISON, Christopher (2003). *France and Islam in West Africa*, Cambridge University Press, Cambridge.
- HERBST, Jeffrey Ira (2000). *States and power in Africa : comparative lessons in authority and control*, Princeton University Press, Princeton, N.J.
- HÉRITIER-AUGÉ, Françoise (1994), Identité de substance et parenté de lait dans le monde arabe. In in BONTE, Pierre (sous la direction de) *Épouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, Éditions EHESS, Paris, pp. pp.149-164.
- HERSKOVITS, Melville J. (1926). « The Cattle Complex in East Africa », *American Anthropologist*, vol.28 : 230-272.
- HERVOUËT, Jean-Pierre (1975). *Types d'adaptation sahéliennes. L'exemple des éleveurs de la Mauritanie centrale méridionale*, Thèse de Doctorat, Université de Rouen.

- — — (1978). « Stratégies d'adaptation différenciées à une crise climatique. L'exemple des éleveurs agriculteurs du centre sud Mauritanien. 1969-1974 », *Cahiers de l'ORSTOM*, : 62-99.
- HOBBSAWM, Eric J. et RANGER, Thomas O. (1983). *The Invention of tradition*, Cambridge University Press, Cambridge.
- HOOKS, Bell (1984). *Feminist theory from margin to center*, South End Press, Boston, MA.
- HORTON, Robin (1971), Stateless Society in the History of West Africa. In AJAYI, J.E.A. et CROWDER, M. (sous la direction de) *History of West Africa*, Longman, London, pp.78-119.
- van HOVEN, Eduard (1995). *L'oncle maternel est roi. La formation d'alliances hiérarchiques chez les Mandingues du Wuli (Sénégal)*, Research School CNWS, Université de Leyde, Leyde.
- HUTCHINSON, Sharon E. (1996). *Nuer Dilemmas: Coping with Money, War and the State*, University of California Press, Berkeley et Los Angeles.
- — — (2000), Identity and substance: the broadening basis of relatedness among the Nuer of southern Sudan. In CARSTEN, J. (sous la direction de) *Cultures of relatedness*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. pp. 55-72.
- HUTCHISON, John P. (2006). « African Language Literature as a Weapon against African Language Marginalization », *35th Annual Conference on African Linguistics: African Language and Linguistics in Broad Perspectives*, Cascadilla Proceedings Project, Somerville.
- JOIN-LAMBERT, Anne (1985). *L'esprit du pastoralisme peul. Traitement et interprétation de l'infortune et de la maladie des bovins chez les Peuls Fulaabe de Mauritanie*, Mémoire de DEA, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.
- JOURDE, Cédric (2001). « Ethnicity, Democratization, and Political Dramas: Insights into Ethnic Politics in Mauritania », *African Issues*, 29(1/2, Ethnicity and Recent Democratic Experiments in Africa) : 26-30.
- — — (2002). *Dramas of ethnic elites accomodation: The authoritarian restoration in Mauritania*, PhD Thesis, University of Wisconsin.
- — — (2004). « Rivalités inter-(intra) ethniques et luttes symboliques dans la vallée du fleuve Sénégal avant l'indépendance », in Ould AHMED SALEM, Zekeria (sous la direction de), *Les trajectoires d'un État-frontière: espaces, évolution politique et transformations sociales en Mauritanie*, CODESRIA, Dakar, pp.66-89.
- JUS, Christelle (2003). *Soudan français-Mauritanie, une géopolitique coloniale (1880-1936). Tracer une ligne dans le sable*, L'Harmattan, Paris.
- KAMARA, Muusa (1998). *Florilège au jardin de l'histoire des noirs : Zuhûr al-basâtîn (avec une introduction de Jean Schmitz)*, CNRS Éditions, Paris.
- KANE, Mouhamed Moustapha (1997). « La vie et l'oeuvre d'Al-Hajj Mahmoud Ba Diowol (1905-1978). Du pâtre au patron de la "Révolution Al-Fallah" », in ROBINSON, David et TRIAUD, Jean-Louis (sous la direction de), *Le temps des marabouts:*

itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française, v. 1880-1960, Karthala, Paris, pp.221-245.

KANE, Oumar (1974). « Les Maures et le Fuuta Tooro au XVIIIème siècle », *Cahiers d'Études Africaines*, XIV-2(54) : 237-255.

— — — (2004). *La première hégémonie peule : le Fuuta Tooro de Koli Tejella à Almaami Abdul*, Karthala ; Presses universitaires de Dakar, Paris ; Dakar-Fann.

KANE, Saidou (1993). *Les enjeux géopolitiques et culturels de l'intégration nationale et régionale en Afrique : l'exemple mauritanien*, Mémoire de postgraduate en politique internationale, Université libre de Bruxelles.

KERRI, James N. (1976), « Studying Voluntary Associations as Adaptive Mechanisms : A Review of Anthropological Perspectives ». *Current Anthropology*, Vol. 17, n. 1 (Mar., 1976) : 23-47.

KERTZER, David I. (1988). *Ritual, politics, and power*, Yale University Press, New Haven.

KERTZER, David I. et AREL, Dominique (2002). *Census and identity : the politics of race, ethnicity, and language in national census*, Cambridge University Press, Cambridge.

KHALDUN, Ibn (1967). *Discours sur l'histoire universelle (Al-Muqaddima)*, Commission internationale pour la traduction des chefs-d'œuvre, Beyrouth.

KHAZANOV, Anatoly M. (1984). *Nomads and the outside world*, Cambridge University Press, Cambridge.

— — — (2001). *Nomads in the Sedentary World*, Curzon, Richmond.

KILANI, Mondher (2001). « Stereotipo (etnico, razziale, sessista) », in GALLISSOT, René ; KILANI, Mondher et RIVERA, Annamaria (sous la direction de), *L'imbroglia etnico. In quattordici parole chiave*, Dedalo, Bari, pp.337-358.

KINNE, Kinne (2002), « The benefits of exile: the case of FLAM ». *The Journal of Modern African Studies*, 39(04), 597-621.

KLEIN, Martin A. (1986), « Towards a theory of slavery ». *Cahiers d'Études Africaines*, n. 104, p. 693-697.

— — — (1998). *Slavery and colonial rule in French West Africa*, Cambridge University Press, Cambridge.

KLUTE, Georg (sous la direction de) (1996). *Nomads and the State, Nomadic Peoples*, 1996, n.99.

KOPYTOFF, Igor (sous la direction de) (1987a). *The African Frontier. The Reproduction of Traditional African Societies*, Indiana University Press, Bloomington.

— — — (1987b). « The Internal African Frontier: The Making of African Political Culture », in KOPYTOFF, Igor (sous la direction de), *The African Frontier: The Reproduction of Traditional African Societies*, Indiana University Press, Bloomington, pp.3-84.

- KOPYTOFF, Igor et MIERS, Suzanne (sous la direction de) (1977). *Slavery in Africa. Historical and anthropological perspectives*, The University of Wisconsin Press, Wisconsin.
- KUBA, Richard et LENTZ, Carola (sous la direction de) (2005). *Land and the Politics of Belonging in Africa*, Brill, Leiden.
- LABAT, Jean-Baptiste (1727). *Nouvelle relation de l'Afrique occidentale contenant une description exacte du Sénégal et des pays situés entre le Cap Blanc & la Rivière de Serrelionne, jusqu'à plus de 300 lieux en avant des Terres. L'Histoire naturelle de ces Pays, les différentes Nations qui y sont répandues, leurs Religions & leurs moeurs. Avec l'État ancien et présent des Compagnies qui y font le commerce*, Pierre-François Giffart, Paris.
- LABOURET, Henri (1935), « La Sorcellerie au Soudan Occidental ». *Africa*, Vol. 8 n. 4, p. 462-472.
- LAFEUILLE, Roger (1945). « La crise économique chez les nomades de Mauritanie de 1940 à 1944 : causes et répercussions », *CHEAM*, n.756 : 22 p.
- LAM, Aboubacry-Moussa (1993). *De l'origine égyptienne des peuls*, Presence Africaine, Paris.
- LECHARTIER, Clément (2005). *L'espace nomade du pouvoir politique en Mauritanie. Des leix de la bediyya de l'Est à la capitale*, Thèse de doctorat, Université de Rouen.
- LEMARCHAND, René (1998). « La face cachée de la décentralisation : réseaux, clientèles et capital social », in BLUNDO, Giorgio et MONGBO, Roch (sous la direction de), *Décentralisation, pouvoirs locaux et réseaux sociaux (Bulletin de l'APAD n.16)*, LIT Verlag, Münster, pp.9-18.
- LERICHE, Albert (1955). « Notes sur les classes sociales et sur quelques tribus en Mauritanie », *Bulletin de l'IFAN-Dakar*, 17(1-2) : 173-202.
- LESERVOISIER, Olivier (1994a). *La question foncière en Mauritanie : terres et pouvoirs dans la région du Gorgol*, L'Harmattan, Paris.
- — — (1994b). « L'évolution foncière de la rive droite du fleuve Sénégal sous la colonisation (Mauritanie) », *Cahiers d'Études Africaines*, XXXIV-1-3(133-135) : 55-84.
- — — (2000). « Les *harâtîn* et le Fuuta Tooro, XIX^{ème}-XX^{ème} siècle: entre émancipation et dépendance », in VILLASANTE-DE BEAUVAIS, Mariella (sous la direction de), *Groupes serviles au Sahara. Approche comparative à partir du cas des arabophones de Mauritanie*, CNRS Édition, Paris, pp.147-168.
- — — (2003). « Démocratie, renouveau des chéfferies et luttes sociales à Kaédi », *Politique Africaine*, n.89 : 167-180.
- — — (2005). « L'anthropologie réflexive comme exigence et méthodologique et épistémologique », in LESERVOISIER, Olivier et WARNIER, Jean-Pierre (sous la direction de), *Terrains ethnographiques et hiérarchies sociales*, Karthala, Paris, pp.5-33.
- LESERVOISIER, Olivier et KAMARA, Cheikh Saad Bouh (En collaboration avec) (2000). « À la quête d'une territorialité an Aftût de Mbout sous la colonisation française (Mauritanie) », *Cahiers d'Études Africaines*, XL-2(158) : 187-213.

- LESERVOISIER, Olivier et WARNIER, Jean-Pierre (2005). *Terrains ethnographiques et hiérarchies sociales : retour réflexif sur la situation d'enquête*, Karthala, Paris.
- LESOURD, Céline (2006). "Au bonheur des Dames". *Femmes d'affaires mauritaniennes de nos jours*, Thèse de Doctorat, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1955). *Tristes tropiques*, Plon, Paris.
- — — (1967). *Les structures élémentaires de la parenté*, Mouton, Paris.
- — — (1983). *Le regard éloigné*, Plon, Paris.
- LÉVY-BRUHL, Lucien (1931). *La mentalité primitive*, Clarendon Press, Oxford.
- LITTLE, Kenneth (1962), « The urban role of tribal associations in West Africa ». *African Studies*, Vol. 21 (1) : 1-9.
- LONSDALE, John (1994). « Moral ethnicity and political tribalism », in KAARSHOLM, Preben et JAN, Hultin (sous la direction de), *Inventions and Boundaries: Historical and anthropological approaches to the study of ethnicity and nationalism*, Institute for Development Studies, University of Roskilde, Roskilde, pp.131-150.
- — — (2000). « Agency in Tight Corners: Narrative and Initiative in African History », *Journal of African Cultural Studies*, 13(1) In Honor of Professor Terence Ranger : 5-16.
- LOWENHAUPT TSING, Anna (1993). *In the Realm of the Diamond Queen. Marginality in a Out-of-the-way Place*, Princeton University Press, Princeton.
- MAGISTRO, John V. (1993). « Crossing over. Ethnicity and transboundary conflict in the Senegal river valley », *Cahiers d'Études Africaines*, 130 : 201-232.
- MALIKI BONFIGLIOLI, Angelo (1988). *Duƒal. Histoire de famille et histoire de troupeau chez un groupe de Woƒaabe du Niger*, Cambridge University Press ; Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Cambridge ; Paris.
- MALKKI, Liisa H. (1995a). *Purity and exile : violence, memory, and national cosmology among Hutu refugees in Tanzania*, University of Chicago Press, Chicago.
- — — (1995b), « Refugees and Exile: From "Refugee Studies" to the National Order of Things ». *Annual Review of Anthropology*, 24(1), 493-523.
- MANCHUELLE, François (1989). « Slavery, Emancipation and Labour Migration in West Africa: The Case of the Soninke », *Journal of African History*, 30(1) : 89-106.
- — — (1997). *Willing migrants : Soninke labor diasporas, 1848-1960*, Ohio University Press ; J. Currey Publishers, Athens ; London.
- MARCHESIN, Philippe (1992). *Tribus, ethnies et pouvoir en Mauritanie*, Karthala, Paris.
- MARCHI, Francesca (1998). « Nous sommes tous des étrangers à Nouakchott », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, 37 : 339-356.
- MARCUS, George E. (1995). « Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography », *Annual Review of Anthropology*, 24 : 95-117.

- MARCUS, George E. et FISCHER, Michael M. J. (1986). *Anthropology as cultural critique : an experimental moment in the human sciences*, University of Chicago Press, Chicago.
- MARKAKIS, John (sous la direction de) (1993). *Conflict and the Decline of Pastoralism in the Horn of Africa*, MacMillan, Institute of Social Sciences, Houndmills, London.
- MARTY, Marianne (2001). « Mauritania : political parties, neo-patrimonialism and democracy », *The ECPR workshop on Parties, Party Systems and Democratic Consolidation*, Grenoble.
- MARTY, Paul (...), *Fonds Gaden*, cahier n.81.
- — — (1917). *L'Islam au Sénégal*, E. Leroux, Paris.
- — — (1921a). *Études sur l'Islam et les tribus maures*, E. Leroux, Paris.
- — — (1921b). *L'Islam en Guinée : Fouta-Djallon*, E. Leroux, Paris.
- MARX, Emanuel (2005). « Nomads and Cities: The Development of a Conception », in LEDER, Stefan et STRECK, Bernard (sous la direction de), *Shifts and Drifts in Nomadic-Sedentary Relations*, Reichert, Wiesbaden, pp. www.historyschool.tau.ac.il/SocHistGroup.MarxPaper.rtf.
- MAURITANIE, République islamique de (2004). « Projet d'Appui aux Communes de l'Assaba », Nouakchott.
- — — (1965). « Recensement de 1965 », Nouakchott.
- — — (1977). « Recensement de 1977 », Nouakchott.
- — — (1989). « Livre blanc sur le différend avec le Sénégal, Nouakchott, République Islamique de Mauritanie », Nouakchott.
- — — (2002). « Profil de la pauvreté en Mauritanie », Ministère des Affaires Économiques et du Développement, CDHLCPI, Office National de Statistique, Nouakchott.
- MAUSS, Marcel (1950). *Essai sur le don*, Presses Universitaires de France, Paris.
- MAYARAM, Shail (2003). *Against history, against state : counterperspectives from the margins*, Columbia University Press, New York.
- MBEMBE, Achille (2000). *De la postcolonie : essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Karthala, Paris.
- — — (2001). « Ways of Seeing: Beyond the New Nativism. Introduction », *African Studies Review*, 44(2, Ways of Seeing: Beyond the New Nativism) : 1-14.
- MCDUGALL, Ann E. (1985). « The View from Awdaghust: War, Trade and Social Change in the Southwestern Sahara, from the Eighth to the Fifteenth Century », *Journal of African History*, 26(1) : 1-31.
- — — (1990). « Salts of the Western Sahara: Myths, Mysteries, and Historical Significance », *International Journal of African Historical Studies*, 23(2) : 231-257.

- MCLEOD, Julie et ALLARD, Andrea C. (2007). *Learning from the margins : young women, social exclusion, and education*, Routledge, New York.
- MDRE/GTZ/ARGE et ECO-IRAM (2001). « Recueil socio-économique. Rapport final. Projet Guidimakha », Sélibaby/Nouakchott.
- MÉDARD, Jean-François (1991). « L'État néo-patrimonial », in MÉDARD, Jean-François (sous la direction de), *États d'Afrique*, Karthala, Paris, pp.329 et ss.
- MEILLASSOUX, Claude (1975). *L'Esclavage en Afrique précoloniale*, F. Maspero, Paris.
- — — (1986). *Anthropologie de l'esclavage : le ventre de fer et d'argent*, Presses universitaires de France, Paris.
- MEIR, Avinoam (1988). « Nomads and the state: The spatial dynamics of centrifugal and centripetal forces among the Israeli Negev Bedouin », *Political Geography Quarterly*, 7(3) : 251-270.
- MERTON, Robert K. et BARBER, Elinor G. (2004). *The travels and adventures of serendipity : a study in historical semantics and the sociology of science*, Princeton University Press, Princeton, N.J.
- MEYER, Birgit et GESCHIERE, Peter (sous la direction de) (1999). *Globalization and Identity: Dialectics of Flow and Closure*, Blackwell, Oxford.
- MINTZ, Sidney W. (1998). « The Localization of Anthropological Practice: From area studies to transnationalism », *Critique of Anthropology*, 18(2) : 117.
- MITCHELL, Clyde (1956). *The Kalela Dance: Aspects of Social Relations Among Urban Africans in Northern Rhodesia*, Manchester University Press, Manchester.
- MONTEIL, Vincent (1980). *L'Islam noir*, Seuil, Paris.
- MOORE, Donald S. (1998). « Subaltern Struggles and the Politics of Place: Remapping Resistance in Zimbabwe's Eastern Highlands », *Cultural Anthropology*, 13(3) : 344-381.
- MORITZ, Mark (2005). « FulBe Pastoralists and the Neo-Patrimonial State in the Chad Basin », *Geography Research Forum*, Vol. 25, Special Issue: Pastoralists and the State : 83-104.
- MUDIMBE, V. Y (1988). *The invention of Africa : gnosis, philosophy, and the order of knowledge*, Indiana University Press, Bloomington.
- N'GAÏDE, Abderrahmane (2004). « La modernité mauritanienne. Enjeux difficiles d'une quête de citoyenneté », *Africa Development / Afrique et Développement*, Vol. 29, n.4 : 56-74.
- N'DIAYE, Racine Oumar (2003), « De l'Administratif au politique : Autorités Traditionnelles et Pouvoir colonila Français en Mauritanie ». *MASADIR, Cahiers des Sources de l'Histoire de la Mauritanie*, n.3, p.89-99.
- NDONGO, Siré Mamadou (1986). *Le Fantang : poèmes mythiques des bergers peuls : textes de la tradition orale peule*, Karthala, Paris.

- NEEDHAM, Rodney (1962). *Structure and sentiment; a test case in social anthropology*, University of Chicago Press, Chicago.
- NIANG, Mamadou Ousmane (1997). *Pulaar-English/English-Pulaar*, Hippocrene Books, New York.
- NICOLAS, Guy (1987). « Les nations à polarisation variable et leur État : le cas nigérian », in TERRAY, Emmanuel (sous la direction de), *L'État contemporain en Afrique*, L'Harmattan, Paris, pp.157-174.
- NUGENT, David (1997). *Modernity at the edge of empire : state, individual, and nation in the northern Peruvian Andes, 1885-1935*, Stanford University Press, Stanford, Calif.
- NYAMNJOH, Francis (2004). « Globalisation, Boundaries and Livelihoods: Perspectives on Africa », *Identity, Culture and Politics*, 5(1&2) : 37-59.
- OLIVIER de SARDAN, Jean-Pierre (1995). *Anthropologie et développement : essai en socio-anthropologie du changement social*, Karthala, APAD, Marseille.
- ONG, Aihwa (1999). *Flexible citizenship : the cultural logics of transnationality*. Duke University Press, Durham.
- — — (2006). *Neoliberalism as exception : mutations in citizenship and sovereignty*, Duke University Press, Durham.
- ONG, Walter J. (2002). *Orality and literacy : the technologizing of the word*, Routledge, London.
- ORTNER, Sherry B. (2006). *Anthropology and social theory : culture, power, and the acting subject*, Duke University Press, Durham.
- Ould AHMED SALEM, Zekeria (1998). « Sur la formation des élites politiques et la mobilité sociale en Mauritanie », *Nomadic Peoples*, Vol. 2, Issues 1/2, Special Issue "Savoirs et pouvoirs au Sahara" : 253-276.
- — — (2001). « Tchib-Tchib et compagnie. Lexique de la survie et figure de la réussite en Mauritanie », *Politique Africaine*, n. 82 : 78-100.
- — — (2004). *Les trajectoires d'un Etat-frontière : espaces, évolution politique et transformations sociales en Mauritanie*, Conseil pour le développement de la recherche en sciences sociales en Afrique, Dakar, Sénégal.
- Ould CHEIKH, Abdel Wedoud (1985). *Nomadisme, islam et pouvoir dans la société maure précoloniale (XIe - XIXe siècles). Essai sur quelques aspects du tribalisme*, Thèse de doctorat, Université Paris V.
- — — (1987). « La tribu dans tous ses états », *AL-Wasît*, Bulletin de l'IMRS : 89-98.
- — — (1993). L'évolution de l'esclavage dans la société maure. In BERNUS, E. *et al.* (sous la direction de) *Nomades et commandants. Administration et sociétés nomades dans l'ancienne A.O.F*, Karthala, Paris, pp.181-192.
- — — (1994). « Des voix dans le désert. Sur les élections de "l'ère pluraliste" ». *Politique Africaine*, n. 55 : 31-39.

- — — (1995), « La Mauritanie : un pays qui descend? ». *Notre librairie*, n.120-121 : 24-35.
- — — (1999). « De la nomadisation des noms propres. État civil et "démocratie" en Mauritanie », in BOURGEOT, André (sous la direction de), *Horizons nomades en Afrique sahélienne*, pp.99-114.
- — — (2002). « Nomadisation terminée, Nomadisation interminable. Vers la fin du nomadisme? », *MASADIR, Cahiers des Sources de l'Histoire de la Mauritanie*, n. 3 : 4.
- Ould DADDAH, Mokhtar (2003). *La Mauritanie contre vents et marées*, Karthala, Paris.
- Ould SALECK, El-Arby (2003). *Les Haratins : le paysage politique mauritanien*, L'Harmattan, Paris.
- Ould SIDI, Houmeiny (2004). « Étude de mise en oeuvre du Plan Cadre des Nations Unies pour l'aide au Développement (UNDAF). Wilaya pilote : Assaba », Système des Nations Unies, Bureau de Coordination.
- PALES, Léon (1952), « III. Anatomie sommaire des Maures l'Aof et notamment des Maures du Trarza - IV. Parallèle anatomique succinct des Maures de l'AOF, notamment des Maures du Trarza, avec des Peuls et des Wolofs ». *Raciologie comparative des populations de l'AOF*, Extrait des Bulletins et Mémoires de la "Société d'anthropologie de Paris", Tome Troisième, Xè série, Fascicules 1-2 : 3-57.
- PARKS, Peter (2005), « Milk Kinship in Islam ». *Social Anthropology*, Vol. 13, n. 3 : 307-329.
- PDM, Partenariat pour le Développement Municipal (2003). *L'État de la décentralisation en Afrique*, Karthala, PDM, Paris.
- PIASERE, Leonardo et SOLINAS, PierGiorgio (1998). *Le culture della parentela*, CISU, Roma.
- PIGA, Adriana (2003). « Colonialismo francese e saperi islamici nell'Africa Occidentale fra marginalizzazione e creazione di nuove identità (<http://www.sissco.it/attivita/sem-set-2003/A/A4.htm>) », *Convegno Sissco*, Roma.
- PIOT, Charles (1999). *Remotely global : village modernity in West Africa*, University of Chicago Press, Chicago.
- PITTE, Jean-Robert (1977). *Nouakchott, capitale de la Mauritanie*. Université de Paris-Sorbonne, Paris.
- PITTE, Jean-Robert ; CHOPLIN, Armelle ; et al. (2006). *Nouakchott, capitale de la Mauritanie : 50 ans de défis*, Sepia, Paris.
- POLANYI, Karl (1944). *The great transformation*, Farrar & Rinehart, New York.
- — — (1966). *Dahomey and the slave trade; an analysis of an archaic economy*, University of Washington Press, Seattle.
- POLLET, Éric et WINTER, Grace (1971). *La société soninké (Dyahunu, Mali)*, Éditions de l'Institut de Sociologie, Université Libre de Bruxelles, Bruxelles.

- PONDOPOULO, Anna (1996a). « L'image des Peuls dans l'oeuvre du Général Faidherbe », *History in Africa*, 23 : 279-299.
- — — (1996b). « La construction de l'alterité ethnique peule dans l'oeuvre de Faidherbe », *Cahiers d'Etudes Africaines*, 143 : 421-444.
- POUILLON, François (1990), « Sur la « stagnation » technique chez les pasteurs nomades : Les Peuls du Nord-Sénégal entre l'économie politique et l'histoire contemporaine », *Cahiers de Sciences Humaines*, n.26 (1-2) : 173-192.
- POURROUQUET, Anaïs (2006). « Musique, anthropologie et transculturalité. Sur quelques croisements musicaux à Royaumont et en Europe », *Séminaire*, EHESS, Fondation Royaumont, Paris.
- QUEFFÉLEC, Ambroise et Ould ZEIN, BAH, « La " longue marche " de l'arabisation en Mauritanie », <http://www.unice.fr/ILF-CNRS/ofcaf/15/queffelec.html>.
- QUIMINAL, Catherine (1991). *Gens d'ici, gens d'ailleurs : migrations Soninké et transformations villageoises*, C. Bourgeois, Paris.
- RADCLIFFE-BROWN, Alfred R. et DARYLL FORDE, Cyril (sous la direction de) (1950). *African Systems of Kinship and Marriage*, Oxford University Press, Oxford.
- RANÇON, André (1894). *Le Boundou. Étude de Géographie et d'Histoire soudaniennes de 1681 à nos jours*, Imprimerie Gounouilhou, Bordeaux.
- REVEL, Jacques (1996). *Jeux d'échelles : la micro-analyse à l'expérience*, Gallimard, Seuil, Paris.
- RIESMAN, Paul (1974). *Société et liberté chez les Peul djelgôbé de Haute-Volta : essai d'anthropologie introspective*, Mouton, Paris.
- RIESMAN, Paul et SZANTON, David L. (1992). *First find your child a good mother : the construction of self in two African communities*, Rutgers University Press, New Brunswick, N.J.
- ROBINSON, David (1975). *Chiefs and clerics : Abdul Bokar Kan and Futa Toro, 1853-1891*, Clarendon Press, Oxford.
- — — (1985). *The holy war of Umar Tal : the western Sudan in the mid-nineteenth century*, Clarendon Press Oxford University Press, Oxford New York.
- — — (1988). « French 'Islamic' Policy and Practice in Late Nineteenth-Century Senegal », *Journal of African History*, 29(3) : 415-435.
- — — (2000). *Paths of accommodation : Muslim societies and French colonial authorities in Senegal and Mauritania, 1880-1920*, Ohio University Press; James Currey, Athens, Oxford.
- ROE, Emery (1993), « Against Power ». *Transition*, n. 62 : 90-104.
- ROITMAN, Janet L. (2005). *Fiscal disobedience : an anthropology of economic regulation in Central Africa*, Princeton University Press, Princeton, N.J.

- ROSEN, Lawrence (1972). « The Social and Conceptual Framework of Arab-Berber Relations in Central Morocco », in GELLNER, Ernest et MICAUD, Charles (sous la direction de), *Arabs and Berbers*, Heath and Co, London, pp.156 et ss.
- ROTHCHILD, Donald S. et CHAZAN, Naomi (1988). *The Precarious balance : state and society in Africa*, Westview Press, Boulder.
- RUF, Urs Peter (2000), Diguettes, barrages, bétail : les enjeux de l'émancipation des *hrâfîn* et des *'abîd* en Mauritanie centrale. In VILLASANTE-DE BEAUVAIS, M. (sous la direction de) *Groupes serviles au Sahara. Approche comparative à partir du cas des arabophones de Mauritanie*, CNRS Éditions, Paris, pp.169-194.
- SAID, Edward W. (1978). *Orientalism*, Pantheon Books, New York.
- SALIH, Mohamed M. A. (1995). « Pastoralist Migration to Small Towns in Africa », in BAKER, Jonathan et AINA, Taide A. (sous la direction de), Nordic Africa Institute, Upsala, pp.181-196.
- SALIH, Mohammed M. A. (1990). « Perspectives on pastoralists and the African states », *Nomadic Peoples*, 25-27 : 3-6.
- SALL, Ibrahima Abou (1999). « Crise identitaire ou stratégie de positionnement politique en Mauritanie: le cas des Fulbe Aynabee », in BOURGEOT, André (sous la direction de), *Horizons nomades en Afrique sahélienne: sociétés, développement et démocratie*, Karthala, Paris, pp.79-98.
- — — (2007). *Mauritanie du Sud : Conquêtes et administration coloniales françaises, 1890-1945*, Karthala, Paris.
- SALZMAN, Philip C. (sous la direction de) (1980). *When Nomads Settle*, Praeger, New York.
- SANTOIR, Christian (1979). « L'espace pastoral dans la région du Fleuve Sénégal », ORSTOM, Paris.
- — — (1990a). « Le conflit mauritano-sénégalais: la genèse. le cas des Peuls de la haute vallée du Sénégal », *Cahiers de Sciences Humaines*, 26(4) : 553-576.
- — — (1990b). « Les Peuls "refusés": Les peuls mauritaniens réfugiés au Sénégal (Département de Matam) », *Cahiers de Sciences Humaines*, 26(4) : 577-603.
- — — (1993a). « D'une rive à l'autre. Les Peuls mauritaniens réfugiés au Sénégal (Département de Dagana et Podor) », *Cahiers de Sciences Humaines*, 29(1) : 195-229.
- — — (1993b). « Le repli Peul en Mauritanie à l'ouest de l'Assaba », *Cahiers d'Outre-Mer*, 46(182) : 131-151.
- — — (1994). « Décadence et résistance du pastoralisme. Les Peuls de la vallée du fleuve Sénégal ». *Cahiers d'Études Africaines*, 43(1-3), 133-134 : 231-264.
- SARTRE, Jean-Paul (1948). « Orphée noir », in SENGHOR, Léopold Sédar et SARTRE, Jean-Paul (sous la direction de), *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, Presses universitaires de France, Paris, pp.1-108.

- SCHMITZ, Jean (1990a), « Le fleuve Sénégal : ligne de front ou voie de passage ». *Afrique Contemporaine*, n. 154 : 70-73.
- — — (1990b), « Les Peuls. Islam, pastoralisme et fluctuations de peuplement ». *Cahiers de Sciences Humaines*, n. 26 (14) : 499-504.
- — — (1993), « Anthropologie des conflits fonciers et hydropolitique du fleuve Sénégal (1975-1991) ». *Cahiers de Sciences Humaines*, n. 29 (4) : 591-623.
- — — (1994). « Cités noires : les républiques villageoises du Fuuta Toro (vallée du fleuve Sénégal) », *Cahiers d'Etudes Africaines*, XXXIV (1-3), n.133-135 (L'archipel peul) : 419-460.
- SCHNEIDER, David M. (1984). *A critique of the study of kinship*, University of Michigan Press, Ann Arbor.
- SCOTT, James C. (1985). *Weapons of the weak : everyday forms of peasant resistance*, Yale University Press, New Haven.
- — — (1990). *Domination and the arts of resistance : hidden transcripts*, Yale University Press, New Haven.
- — — (1993). *Everyday forms of resistance*, PRIME (International Peace Research Institute Meigaku), Yokohama, Japan.
- SCOTT, James C. et KERKVLIT, Benedict J. (1986). *Everyday forms of peasant resistance in South-East Asia*, Frank Cass, London.
- SEARING, James F. (1988). « Aristocrats, Slaves, and Peasants: Power and Dependency in the Wolof States, 1700-1850 », *International Journal of African Historical Studies*, 21(3) : 475-503.
- — — (1998). « "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*, : 379-397.
- SOUTHALL, Aidan W. (1973). *Urban anthropology; cross-cultural studies of urbanization*, Oxford University Press, New York.
- — — (1974), « State Formation in Africa ». *Annual Review of Anthropology*, 3 : 153-65.
- STENNING, Derrick J. (1959). *Savannah nomads. A study of the Wodaabe pastoral Fulani of Western Bornu Province, Northern Region, Nigeria*, Published for the International African Institute by Oxford University Press, London.
- STEWART, Charles C. et STEWART, Elizabeth K. (1973). *Islam and social order in Mauritania; a case study from the nineteenth century*, Clarendon Press, Oxford.
- STOCKING, George W. (1983). *Observers observed : essays on ethnographic fieldwork*, University of Wisconsin Press, Madison, Wis.
- SUTTER, John W. (1987). « Cattle and inequality: herd size difference and pastoral production among the Fulani of north-eastern Senegal », *Africa*, 57 : 196.

- SWARTZ, Marc J. ; TURNER, Victor W. et TUDEN, Arthur (2006). *Political anthropology*, Aldine Transaction, New Brunswick, NJ.
- TAINÉ-CHEIKH, Catherine (1990). *Lexique français-hassâniyya : dialecte arabe de Mauritanie*, Centre culturel français de Saint-Exupéry, Institut mauritanien de recherche scientifique, Nouakchott, Mauritanie.
- — — (1994), « Les langues comme enjeux identitaires ». *Politique Africaine*, vol. 55 : 57-65.
- TAMARI, Tal (2000). *Les Castes de l'Afrique occidentale*, Société d'Ethnologie, Paris.
- TAUSSIG, Micheal T. (1993). *Mimesis and alterity : a particular history of the senses*, Routledge, New York.
- TAUXIER, Louis (1937). *Mœurs et histoire des Peuls*, Payot, Paris.
- TAYLOR, Raymond M. (1995). « Warriors, Tributaries, Blood Money and Political Transformation in Nineteenth-Century Mauritania », *Journal of African History*, 36(3) : 419-441.
- — — (1996). *Of disciples and sultans: Power, authority and society in the nineteenth century Mauritanian Gebla*, PhD Thesis, University of Illinois.
- van TIL, Kiky (2006). « Milk, masters and slaves: Fixation of social inequality and creation of affective relations through milk kinship in south east Mauritania », in *African slave trades and African slavery in a global comparative perspective*, Leiden.
- TIMÉRA, Mahamet (1996). *Les Soninké en France : D'une histoire à l'autre*, Karthala, Paris.
- TOMMASI di LAMPEDUSA, Giuseppe (1958). *Il Gattopardo*, Feltrinelli, Milano.
- TOSTENSEN, Arne ; TVEDTEN, Inge et VAA, Mariken (2001). *Associational Life in African Cities: Popular Responses to the Urban Crisis*, Nordic Africa Institute, Uppsala.
- TOUPET, Charles (1975). *La sédentarisation des nomades en Mauritanie centrale sahélienne*, Thèse de doctorat, Université de Paris VII.
- TOURÉ, Ossouby et ARPAILLANGE, Joël (1986). *Peul du Ferlo*, L'Harmattan, Paris.
- TRIAUD, Jean-Louis (2003), L'islam sous le régime colonial, in COQUÉRY-VIDROVOTCH (sous la direction de), *L'Afrique Occidentale au temps des Français. Colonisateurs et colonisés (c.1860-1890)*, pp. pp. 141-155.
- TURNER, Victor (1969). *The Ritual Process. Structure and anti-structure*, University of Chicago, Chicago.
- VANSINA, Jan (1985). *Oral Tradition as History*, Currey, London.
- VIEILLARD, Gilbert (1939). *Notes sur les Coûtumes des Peuls au Fouta Dialon*, Librairie Larose, Paris.
- VILLASANTE CERVELLO, Mariella (2003). « La Négritude : une forme de racisme héritée de la colonisation française ? Réflexions sur l'idéologie négro-africaine en Mauritanie », in FERRO, Marc (sous la direction de), *Le livre noir du colonialisme*.

XVIe - XXIe siècle : de l'extermination à la repentance, Robert Laffont, Paris, pp.726-761.

VILLASANTE-de BEAUVAIS, Mariella (1995). *Solidarité et hiérarchie au sein des Ahl Sîdi Mahmûd. Essai d'anthropologie historique d'une confédération tribale mauritanienne. XVIIIème-XXème siècle*, Thèse de doctorat, EHESS.

— — — (1998a). *Parenté et politique en Mauritanie : essais d'anthropologie historique*, Harmattan, Paris.

— — — (1998b). « La puissance politique du *nasab* en Mauritanie contemporaine. À propos du rôle d'intermédiation politique de l'élite dirigeante des Ahl Sîdi Mahmûd de l'Assâba », *Nomadic Peoples*, Vol. 2, Issue 1/2, Special issue "Savoirs et pouvoirs au Sahara" : 277-303.

— — — (2000). *Groupes serviles au Sahara : approche comparative à partir du cas des arabophones de Mauritanie*, CNRS, Institut de recherche et d'études sur le monde arabe et musulman, Paris.

VILLASANTE, Mariella (2005). « From the Disappearance of 'Tribes' to Reawakening of the Tribal Feeling: Strategies of State among the Formerly Nomadic *Bidân* (Arabophone) of Mauritania », in CHATTY, Dawn (sous la direction de), *Nomadic Societies in the Middle East and North Africa. Entering the 21st Century*, Brill, Herndon, pp.144-175.

WANE, Yaya (1969). *Les Toucouleur du Fouta Tooro : Stratification sociale et structure familiale*, Université de Dakar, IFAN, Dakar.

WEBB, James L. A. (1985). « The Trade in Gum Arabic: Prelude to French Conquest in Senegal », *Journal of African History*, 26(2/3) : 149-168.

WEBER, Max (1967). *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Plon, Paris.

WILSON FALL, Wendy (1999). « The Upward Mobility of Wives: Gender, Class and Ethnicity », *African Philosophy*, Vol. 12, n. 2 : 173-196.

WOLF, Eric R. (1982). *Europe and the peoples without history*, University of California Press, Berkeley.

— — — (1990). « Facing Power. Old Insights, New Questions », *American Anthropologist*, n. 3 : 586-596.

— — — (1999). *Envisioning power : ideologies of dominance and crisis*, University of California Press, Berkeley.

YATERA, Samba (1996). *La Mauritanie : immigration et développement dans la vallée du fleuve Sénégal*, Editions L'Harmattan, Paris.

TABLE DES MATIÈRES

SOMMAIRE	2
REMERCIEMENTS.....	5
TRANSCRIPTIONS	7
Note sur la transcription du pulaar	7
Note sur la transcription de l'arabe.....	8
ETHNONYMES	11
Note sur l'utilisation des ethnonymes	11
LISTE DES ACRONYMES	15
INTRODUCTION	17
RÉCIT D'UNE DESCENTE	19
Précompréhension du Terrain.....	21
Première Descente	23
Du Centre à la Périphérie.....	24
Une petite Remontée dans l'Histoire.....	25
Changer de Perspective, Découvrir les Fulaaɓe.....	26
ANTHROPOLOGIE DES MARGES... OU ANTHROPOLOGIE TOUT COURT	29
De la Ville au Village	29
Une Ethnographie « vintage » ?	30
La Définition d'une Perspective intellectuelle	32
L'ÉTAT À PARTIR DE SES MARGES	35
Croisement de deux Trajectoires historiques.....	36
État et Sujets	37
Gouvernance, Démocratisation et Autochtonie	39
Désengagement, Contournement et Mobilisation.....	40
TERRAIN DU POLITIQUE, POLITIQUE DE L'ETHNOGRAPHIE	43
Enquêtes inquiètes	43
Sensibilité éthique et Sensibilité politique.....	44
Effets de retour	47
Responsabilité scientifique, Engagement humain	50

PREMIERE PARTIE

DE LA MARGINALITE HISTORIQUE FULAABE

FRONTIERES DE L'HISTOIRE, HISTOIRES DE FRONTIERE

INTRODUCTION À LA PREMIÈRE PARTIE	55
De l'Histoire chez les Fulaabe	57
 CHAPITRE 1 : LES FULAABE « PRÉ-MAURITANIENS »	 63
<i>1.1 L'origine des Fulaabe. Mythe et histoire</i>	67
Au Commencement de l'Ethnos ou de l'Ethnographie ?	67
Les Fulaabe depuis le sud	70
Les Fulaabe « obsédés » par la Sorcellerie	72
Les premières Références certaines : Ul, Naani et Bundu	73
<i>1.2 Entre Ferlo et nord Bundu : économie et politique de frontière</i>	75
Mobilité et Pastoralisme interstitiels	75
L'Époque de l'Arfo : Médiation politique entre Centres et Marges	78
Le Silatigui : le Sorcier contre les Forces occultes de la Brousse	83
Interstitialité et Notion émique de « Brousse » (Ladde)	85
<i>1.3 Segmentations métisses et hiérarchies statutaires précoloniales</i>	90
Métissage lignager	90
Fulaabe, Fulbe jeeri et Fulbe waalo : Lignages ou Catégories ?	94
Haalpulaar'en et Fulbe	96
Entre Nobles et Perdus : la Structure statutaire	101
 CHAPITRE 2 : L'ENTRÉE EN « MAURITANIE » : MARGINALITÉ ET RELATIONS ETHNIQUES	 111
<i>2.1 La pénétration dans l'espace mauritanien</i>	111
Le Départ de la Rive gauche	111
L'Impact de la Migration sur la Société	114
Attractivité de l'Arrière-pays mauritanien	115
Migration dans la Vallée du Karakoro	118
Scission et « Groupe migratoire »	120
<i>2.2 Yo bur wor en : « Que les colons nous passent à côté »</i>	122
Une Entité étrangère	122
Au Service forcé de la Civilisation	127
Notabilités fulaabe et Administration coloniale	129
<i>2.3 Le Guidimakha : occupation de l'espace et relations « ethniques »</i>	136
Fulaabe et Sarakulleebe, Pasteurs et Agriculteurs	136
Fulaabe et Safaalbe	143

Fulaaƙe et Harâfîn	145
L'Évolution du Pouvoir tribal dans le Karakoro (années 1940).....	147
CHAPITRE 3 : MORALITÉS PASTORALES, SORCELLERIE ET ISLAMISATION	155
<i>3.1 Sorcellerie et prestige d'éleveurs à la frontière de l'islamisation.....</i>	<i>155</i>
Sorcellerie.....	156
Une Éthique d'Éleveur ?.....	159
<i>3.2 Alhaaji Mamadu Bâ et les Fulaaƙe islamisés</i>	<i>164</i>
La Falahiyya : Islamisation et « Éveil »	164
Islam et Sorcellerie : nouveaux Imaginaires du Religieux	167
Les Fulaaƙe comme Exception islamique.....	172
Éthique pastorale et Éthique religieuse.....	174
Expériences et Imaginaires diasporiques.....	175

DEUXIEME PARTIE

DE L' INCORPORATION DANS LE SYSTEME MAURITANIEN MOBILITE SPATIALE ET SOCIALE FULAABE

INTRODUCTION À LA DEUXIÈME PARTIE	181
Présentation	181
CHAPITRE 4 : L'INDÉPENDANCE ÉNIGMATIQUE : ESSOR DU CENTRE ET CONTINUITÉ DES MARGES	185
<i>4.1 La construction centralisée de l' « État-nation »</i>	<i>185</i>
La Centralisation du Pouvoir.....	185
Parti unique.....	188
<i>4.2 Les Fulaaƙe et l'État indépendant</i>	<i>192</i>
Un État d'ailleurs.....	192
Représentations de l'État et « Safaabilisation ».....	197
CHAPITRE 5 : DE LA MOBILITÉ DE FRONTIÈRE À L'INCORPORATION AU SYSTÈME ÉTATIQUE	203
<i>5.1 Adaptation « traditionnelle » et mobilité « moderne » face à la sécheresse</i>	<i>203</i>
« Normalité » des Sécheresses.....	205
Adaptation et Retard de l'Incorporation (Années 1970)	208
La Fin de la « Résistance » (1984)	213

5.2	<i>Nouveaux imaginaires d'État et l'incorporation marginale</i>	216
	L'Aide d'État dans la Brousse	216
	De l'Extranéité à la Marginalité	217
	Incorporations différées et Notabilités Fulaabe	219
 CHAPITRE 6 : LE LEÑOL EN MOUVEMENT : CONTINUITÉ ET RUPTURE DU LIGNAGE DANS LA MOBILITÉ		225
6.1	<i>Fulaabe ko kine gacculi : « les Fulaabe sont comme un réseau de filets »</i>	229
	Le « Leñol » : une Terminologie éémique du Lignage	229
	La Métaphore de la Parenté comme un Filet	233
	Les Alliances Matrimoniales	236
6.2	<i>L'ouverture de la parenté à travers les femmes</i>	242
	Les Femmes sont les Cordes	242
	Les Témoins : Esclaves et Parents croisés	244
	Femmes et Lait de l'Alliance : de la Parenté élargie	247
	L'Ouverture de la Parenté aux Voisins	251
 PHENOMENOLOGIE DE LA MARGINALITE EN 1985		255

TROISIEME PARTIE

DE LA MARGINALISATION ETATIQUE VICTIMES DE L'HISTOIRE, HISTOIRES DE VICTIMES

INTRODUCTION À LA TROISIÈME PARTIE	261
État autochtone, Peuples éétrangers	261
 CHAPITRE 7: FRONTIÈRES D'UNE TRAJECTOIRE D'ÉTAT	265
Penser la Mauritanie	265
7.2 <i>De l'ethnie à la nation</i>	269
Frontières coloniales, Frontières divines	269
Trous « noirs »	273
Le « Pays des Maures » et la « Mauritanie »	276
Fantasmer sur les Hommes	278
7.3 <i>À l'épreuve de l'État</i>	284
Administrer l'Identité	284
Masses au Centre, le Pouvoir en Brousse	290

CHAPITRE 8 : « L'ANARCHIE » DE 1989 : ATTAQUES DE LA BROUSSE,
DÉSORDRES DE L'ÉTAT 297

8.1	<i>Le monde local durant les « événements »</i>	297
	Les Fulaaŋbe entre élections locales et « événements »	297
	Accidents du Destin, Anarchies du Politique	302
	Attaques allochtones, Violences intimes	305
	Buts des Violences et Tactique tribale.....	309
8.2	<i>Tana Laamu – « un problème d'État »</i>	318
	Ombres d'État au Village	318
	Terres, « Ethnies », État.....	319
	L'Exception majoritaire : la persécution des « sans-terre ».....	322
	Réfugiés et Déportés : reconstituer la Frontière géo-ethnique	326
8.3	<i>Exclusion, désengagement et réactions Fulaaŋbe</i>	331
	De l'Exclusion comme Mode d'Incorporation à l'État	331
	Le Choc de l'Exception	333
	Retour à la Brousse.....	336
	Du « Fawda » (désordre) à la « Faida » (vengeance) ?.....	338

CHAPITRE 9 : QUELQUE PART, ENTRE LA VILLE ET LA BROUSSE 343

9.1	<i>La nouvelle dimension urbaine-rurale</i>	343
	Retour sur la Ville	343
	Le Glissement de la Brousse	345
	De la Civilité et de la Sauvagerie	349
9.2	<i>Le dynamisme du lignage entre ville et village</i>	354
	De l'Immersion ethnographique à l'Affinité ?	354
	L'Endogamie entre Résistance et Changement	357
9.3	<i>La marginalisation urbaine</i>	360
	Le Nomade et la Ville, l'Élite et le(s) Reste(s).....	360
	Mirages nouakchottois.....	362
	Refuges broussards.....	363

QUATRIEME PARTIE

DES MARGES DE POUVOIR ET DE LIBERTE

LA MARGINALITE PENSEE ET AGIE

INTRODUCTION À LA QUATRIÈME PARTIE 371

CHAPITRE 10 : BRANCHEMENT ET DÉBRANCHEMENT DU MONDE :
HORIZONS GLOBAUX, IMAGINAIRES DU SOI 375

<i>10.1 Les expériences diasporiques dans la nébuleuse des nationalismes</i>	375
Discussions en taxi-brousse.....	375
La question du « kibbélisme »	378
Conscience de Marginalité ou Conscience d'Identité ?.....	382
Se dire Peul en Arabe	384
<i>10.2 Le global partial</i>	392
Tour et Retour du Monde : la Réflexivité moderne.....	392
Des Fulaaŋbe branchés au Monde	396
Marges du Monde.....	403

CHAPITRE 11 : RELATIONS AMBIGUËS : REJET OU ATTRACTION DE
L'ÉTAT 407

<i>11.1 La critique politique : représentations du pouvoir et distinction sociale</i>	407
Radicaux involontaires	407
Un État sorcier.....	409
Ethnicisation.....	412
Moralisation et Distinction « mauritaniennes ».....	418
Besoin d'État	421
<i>11.2 Centre et marges à l'heure de la Gouvernance</i>	426
Autochtonie et Gouvernance	426
La Brousse : Authenticité tribale et Légitimité politique	429
La Mise en scène du Pouvoir au Village	431
Dépolitisation de la Pauvreté, Politisation de la Modernité	437
Faire comme les Autres : renforcer les Liens de Parenté	439

CHAPITRE 12 : TRANSITION DÉMOCRATIQUE ET RETOUR DU
POLITIQUE AU VILLAGE 447

<i>12.1 Hunde fof ko politik – « tout est politique » : élections et mobilisation</i>	447
Transition et nouveaux Espoirs (2005-2007)	447
Le « Parti fulaafbe »	454
Les Élections au village.....	460
Les Formes extraverties de la Politique locale	467
<i>12.2 Au bord de la citoyenneté : rapatriés et réfugiés</i>	472
Les Harâtin arrivés en 1989.....	472
Les Rapatriés peuls depuis 1989	474
Réinstallation et mise à l'écart des rapatriés	475
Une typologie de la marginalité des rapatriés	478
Réfugiés marginaux.....	482
Les conditions de vie des réfugiés au Mali	484
Des réfugiés sans mobilisation politique	487
La négligence des institutions (HCR)	492
Nouveaux espoirs ou vieilles hantises ?	494

CONCLUSION.....	499
L'Autochtonie dans un « No Man's Land » ?	499
La Marginalité entre Exclusion et Dépendance.....	501
États de Conscience.....	502
EPILOGUE.....	507
ANNEXES.....	509
ANNEXE 1 : Le croisement des fractions lignagères Fulaabe avec d'autres populations peules	511
ANNEXE 2 : Groupes et segments lignagers appartenants à la catégorie des Fulbe waalo	514
ANNEXE 3 : Trajectoires migratoires des fractions Fulaabe sur la rive droite du Sénégal	515
ANNEXE 4 : Historique des villages de Lahraj et Ould Yengé	517
Lahraj.....	517
Ould Yengé.....	518
ANNEXE 5 : Ethnographie d'un mariage	519
ANNEXE 6 : Rareté de l'exogamie en milieu fulaabe avant 1970	525
ANNEXE 7 : Un Cas de « Mariage arabe »	527
ANNEXE 8 : Un Cas d'Inversion de Genre	529
ANNEXE 9 : Ethnographie dynamique des choix matrimoniaux dans un foyer fulaabe	530
ANNEXE 10 : Discussions on-line sur l'être « peul »	535
ANNEXE 11 : Précis sur l'autochtonie en Mauritanie	538
ANNEXE 12 : Étapes historiques de la mise en oeuvre de la décentralisation en Mauritanie (MAURITANIE, 2004)	539
ANNEXE 13 : Rapport de synthèse des journées nationales de concertation et de mobilisation sur le retour des réfugiés et le règlement du passif humanitaire (22 novembre 2007)	540
CARTES.....	545
PHOTOGRAPHIES.....	555
LEXIQUES.....	561
Pulaar-Français.....	561
Hassâniyya-Français.....	571
BIBLIOGRAPHIE.....	575
TABLE DES MATIERES.....	603