Persee

Mariella Villasante De Beauvais

Hiérarchies statutaires et conflits fonciers dans l'Assaba contemporain (Mauritanie). Rupture ou continuité?

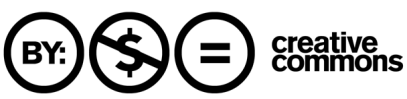
In: Revue du monde musulman et de la Méditerranée, N°59-60, 1991. pp. 181-210.

Citer ce document / Cite this document :

Villasante De Beauvais Mariella. Hiérarchies statutaires et conflits fonciers dans l'Assaba contemporain (Mauritanie). Rupture ou continuité? . In: Revue du monde musulman et de la Méditerranée, N°59-60, 1991. pp. 181-210.

doi : 10.3406/remmm.1991.2680

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/remmm_0997-1327_1991_num_59_1_2680

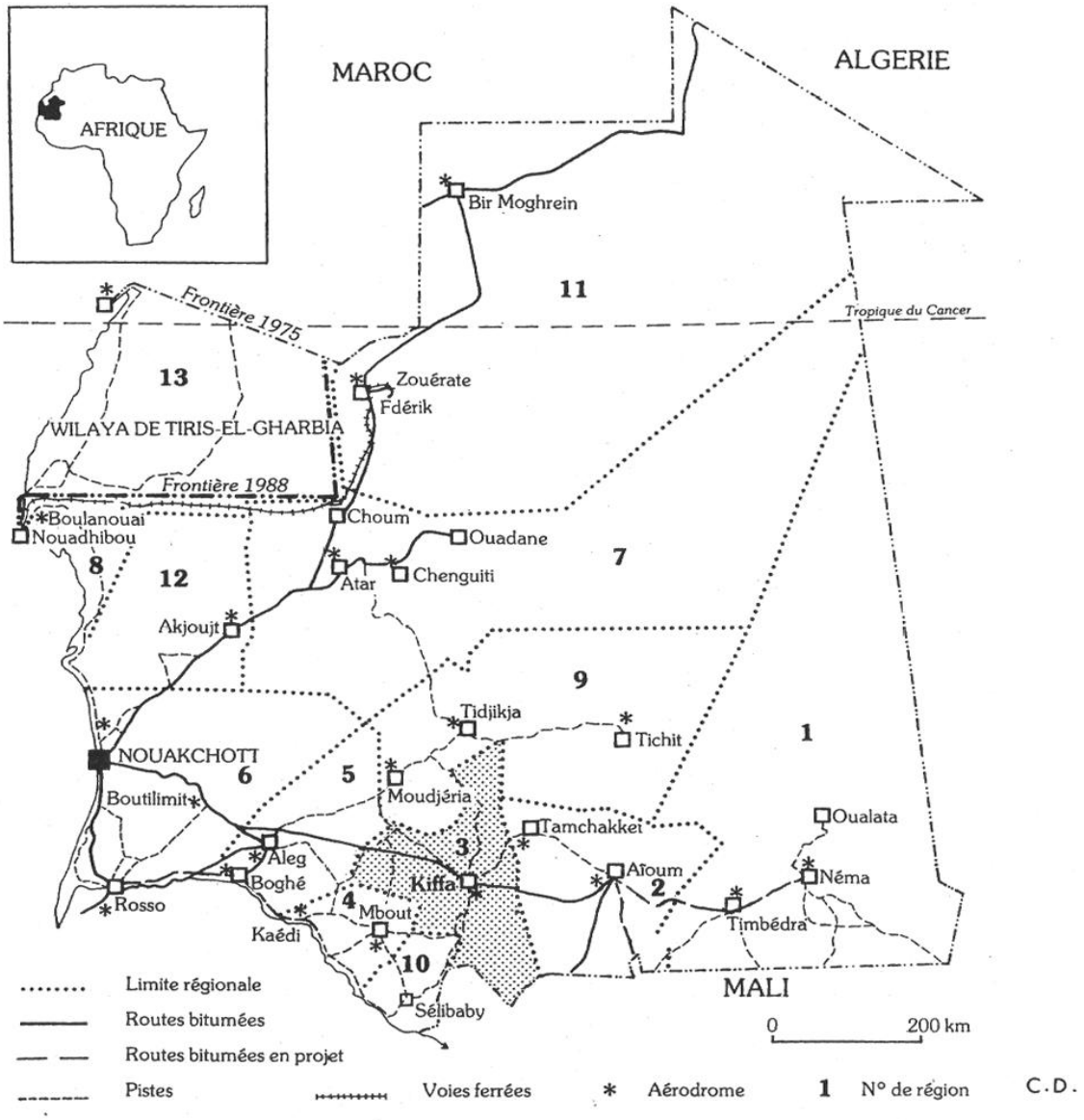


Mariella VILLASANTE-de BEAUVAIS

HIÉRARCHIES STATUTAIRES ET CONFLITS FONCIERS DANS L'ASSABA CONTEMPORAIN (MAURITANIE)
Rupture ou continuité ?

Persée creative commons

Dans la région de l'Assaba, située dans le sud-est mauritanien, le contrôle de la terre est subordonné d'une part à l'appartenance tribale et, d'autre part, à l'insertion statutaire et hiérarchique de chaque individu et de chaque collectivité. L'organisation tribale chez les Maures se double, en effet, d'une stratification sociale[1] qui définit, dans le cadre des pratiques et des représentations sociales[2], la prééminence des droits fonciers des strates nobles, dont notamment les groupes religieux Zwāya, englobés sous la dénomination *Biḍān*, sur l'ensemble des groupes dominés, particulièrement les strates serviles, englobées sous la dénomination *Ḥrātīn*[3]. Dans un article paru récemment, Bonte (1990) a montré que ces valeurs tribales et hiérarchiques, propres à la société maure, perdurent dans l'époque contemporaine, malgré, mais aussi à cause de la colonisation française[4]. A partir des données recueillies dans l'Assaba entre 1986 et 1988[5] et en 1990[6], je tenterai de montrer dans cet article l'actualisation — la rupture et la continuité — de ces deux valeurs sociales en ce qui concerne les règles d'accès à la terre, notamment dans la période contemporaine. On verra ainsi que les conséquences de la grande sécheresse des années 1970, spécialement le processus de sédentarisation des anciens nomades et la généralisation des rapports marchands en milieu rural, ont transformé en profondeur la situation foncière et statutaire antérieure à cette date en catalysant de manière brutale les oppositions hiérarchiques traditionnelles[7] existantes entre *Biḍān* et *Ḥrātīn*. Cette situation conflictuelle s'est vue considérablement influencée par une réorganisation domaniale, la Loi foncière de 1983, qui tente, par le biais juridique, d'éliminer le système foncier coutumier basé sur



La République islamique de Mauritanie
en grisé : région de l'Assaba

l'utilisation de la main d'œuvre des Ḥrātīn en favorisant, simultanément, l'intégration complète des membres des strates serviles, dans la « nation mauritanienne » en voie de constitution.

I) Bref aperçu de la région de l'Assaba

Le massif de l'*'Aṣāba*, qui donne son nom à l'ensemble régional, appartient à ce vaste ensemble de plateaux que les Maures appellent *Trāb al-Hajra*, le pays de la pierre. L'Assaba constitue une zone de transit entre la bande saharienne, qui commence à l'extrême nord régional, et la bande soudanienne de la région, frontalière avec le Mali. Elle se situe ainsi au cœur de la zone sahélienne. Pour ce qui est des caractéristiques climatiques, on peut signaler que l'altitude du massif de l''Aṣāba est insuffisante pour créer un climat montagneux, mais le plateau est mieux ventilé et moins chaud que le massif de l'Adrār. La fragmentation du relief a eu pour résultat la multiplication des points d'eau. On y trouvait, en conséquence, avant la grande sécheresse, une grande diversité de microclimats, nombre desquels ont disparu en raison de l'avancée du désert et de l'insuffisance pluviométrique[8]. La nette diminution des pluies dans la région est visible, par ailleurs, dans la transformation du paysage qui, de savane sahélienne devient steppe aride, notamment dans les parties centrales et nordiques. Le régime des pluies détermine, par ailleurs, une différenciation assez nette entre une saison sèche interminable (octobre à juin) et une brève saison des pluies (juillet à septembre), ainsi qu'une opposition secondaire entre un hiver frais et court (décembre à février) et une période chaude et longue (mars à juillet).

A l'intérieur de l'Assaba on peut distinguer cinq zones naturelles : *Är-Rgäyba, Lemṣilä, Affolę, 'Aṣabā, Aftūt* (P. Munier 1952 : 15). Par sa position de trait d'union entre le Sahara et le Sudān, la zone de l'Är-Rgäyba a été, depuis au moins le XI^e^ siècle, et pendant toute l'époque du commerce transsaharien (jusqu'au XVI^e^ siècle), un lieu d'échange économique et de contact culturel entre les collectivités nomades sahariennes (Berbères Ẓnata et plus tard Arabes Banī Ḥāṣān) et les collectivités sédentaires négro-africaines. Au XVII^e^ siècle, lors de la fondation de Tijigjä (capitale de l'émirat du Tägänet), l'Är-Rgäyba devient une escale importante du commerce caravanier qui reliait l'extrême nord (Maroc et Algérie actuels) au Bilād al-Sudān, le pays des Noirs. Si on laisse de côté l'éclaircissement de l'origine du peuplement de la région, on doit simplement constater que depuis le début du XX^e^ siècle, et jusqu'à nos jours, on y trouve trois ethnies différentes : les Pulaar, les Soninké et les Maures. Les deux premiers, occupant notamment le département de Kankossa, zone de frontière avec le Mali, et les Maures occupant la plupart du territoire régional. On estime ce dernier à 42 000 km², soit 3,8 % du territoire national.

Quelques chiffres sur la population de cette Région peuvent montrer de manière évidente les transformations sociales et écologiques subies avant et après la grande sécheresse. Ainsi, d'après un recensement effectué pendant la période coloniale, en 1950, la population de l'Assaba était de 70 710 habitants, dont 64 % d'éleveurs (*Biḍān* et groupes tributaires), 30 % de cultivateurs *Ḥarātīn* et 6 % de pasteurs et cultivateurs négro-africains (Munier : 1952, 40). En fait, au cours de la colonisation française de l'Assaba (1906-1959), l'administration tenta de favoriser la séden-

tarisation des nomades par le biais de la promotion de l'agriculture. Cependant, ces politiques coloniales n'ont pas eu le succès attendu. Comme l'indiquent les chiffres cités, les collectivités restaient attachées aux activités pastorales et l'agriculture n'était que faiblement pratiquée. Depuis 1950, l'évolution démographique ne fait qu'augmenter, cette population est passée de 107 000 en 1965 à 129 162 habitants en 1977[9]. D'après le recensement appliqué cette dernière année, les «ruraux sédentaires» représentaient 59 % de la population totale, tandis que les «ruraux nomades» ne représentaient que 40 % de celle-ci. Ancienne zone pastorale, l'Assaba est devenue, après la grande sécheresse, une région plutôt agricole que pastorale. Plus près de nous, les résultats provisoires du dernier recensement (1987) de la population sédentaire[10], montrent que cette dernière, sur le plan régional, est de 135 356 personnes, dont 28 % habitent dans les chefs-lieux des départements et 72 % dans le reste du territoire régional (villages, localités, campements). La sédentarisation des anciens nomades apparaît de manière significative lorsqu'on constate que les localités sédentaires sont passées de 352 en 1977 à 520 en 1987 (Villasante : 1989a, 264). Compte tenu qu'actuellement la population mauritanienne est de 1 829 000 habitants, la population de cette région correspond à 7,4 % de la population totale. D'après les estimations officielles, les nomades représentent 15 % de la population mauritanienne, soit environ 274 000 personnes. Si l'on applique ce pourcentage à l'Assaba, on peut estimer que dans cette région la population nomade s'est réduite à quelques 20 000 personnes. Du point de vue administratif, la région est divisée en cinq départements : Barkeol, Boumdeid, Guerou, Kankossa et Kiffa. La capitale régionale, Kiffa, concentre 22 670 habitants. Les départements de Kiffa et de Kankossa possèdent actuellement plus de la moitié de la population totale de l'Assaba, tandis que Bumdeid représente le département le moins peuplé (4,7 % du total). Les activités agricoles (cultures sous pluies et cultures oasiennes) et d'élevage sont pratiquées, en particulier, dans les zones de l'Är-Rgäyba, Lemsilä et de l'Aftūt, englobés, sur le plan administratif, dans les départements de Kiffa, Kankossa et Barkeol respectivement (Villasante, 1989 a : 267).

II) Evolution des hiérarchies statutaires des maures

La société maure présente, d'elle-même, une figuration hiérarchique assez forte. On distingue ainsi trois strates sociales, les *Ḥāṣān* — strate guerrière —, les *Zwāya* — strate religieuse — et les *Ẓnaga* — strate tributaire, différenciées par rapport à leurs fonctions au sein de la société. Dans ma perspective d'analyse, guerriers et marabouts forment le groupe statutaire dominant, tandis que les strates tributaires et serviles (exclues de cette figuration ternaire) composent le groupe statutaire dominé (cf. note 1). Pour comprendre l'évolution de ces hiérarchies statutaires, il semble nécessaire, d'abord, de décrire les traits évolutifs essentiels qui caractérisent ces différents groupes. L'instrumentalisation idéologique et politique des représentations sociales traditionnelles apparaîtra ainsi pour montrer comment les groupes dominants tentent de faire perdurer leurs privilèges au travers de l'exploitation du travail agricole des Ḥrātīn.

Au sommet de la hiérarchie maure traditionnelle, on trouve les *Ḥāṣān* ou *ʿArab*[11], descendants des branches occidentales de la tribu arabe des Maʿqil, les

Banī Ḥāṣān furent les responsables (entre les XV^e^-XVII^e^ siècles) de l'arabisation culturelle de la grande majorité des Berbères Sanhāja qui nomadisaient à l'ouest de Timbūktu ; les guerriers, qui suivaient un code strict de l'honneur, s'étaient imposés par les armes aux populations berbères et négro-africaines qui habitaient la région comprise entre la Šaqia el-Ḥamra (Saḥara occidental) et le fleuve Sénégal actuel. L'hégémonie des tribus guerrières est déterminante dans l'évolution des structures sociales des futurs Maures. Elle crée, en effet, un bouleversement des fondements du pouvoir et de sa transmission légitime. Ainsi, la patrilinéarité arabe est affirmée contre la filiation matrilinéaire, dominante chez les Berbères Sanḥāja. D'autre part, à partir du XVII^e^ siècle, le pouvoir guerrier représenté par certaines tribus ʿArab (issues des Banī Ḥāṣan) évolue de manière considérable pour créer les Émirats maures de *Brākna*, de *Trārza*, de l'*Adrār* et des *Idawʿiš* (dans la région du Tagant, située au nord de l'Assaba). Les tribus guerrières resteront, jusqu'à la période coloniale, au sommet de la hiérarchisation sociale des Maures, tout en gardant des rapports conflictuels et complémentaires avec les tribus religieuses Zwāya.

Avec la colonisation, cette strate a connu une évolution très rapide. Le monopole de la violence par le pouvoir colonial devient un obstacle important à l'action et aux fonctions guerrières d'un groupe dominant qui ne possède que très peu de ressources propres. Ces guerriers vivaient, en effet, essentiellement des tributs extorqués à leurs tributaires Ẓnaga et à certaines tribus maraboutiques, en échange ils assuraient la « protection » des collectivités soumises à leur pouvoir militaire. Ould Cheikh (1980 : 59) signale à ce propos que leur situation aurait pu devenir catastrophique si l'administration française n'avait pas décidé, pour des raisons politiques, de prendre en considération des droits sur la terre qu'ils exerçaient sur leurs tributaires. Les colonisateurs rachètent ces tributs aux guerriers jusque vers les années 1940, ce qui a contribué à redéfinir, sur de nouvelles bases, l'hégémonie guerrière, par ailleurs pleinement reconnue à travers l'officialisation des Émirats. Pendant l'époque coloniale, les guerriers occupent certains postes au sein de l'administration, notamment comme auxiliaires militaires. Mais puisqu'ils avaient perdu le contrôle des terres — outre les rachats des redevances, les colonisateurs instaurent la « liberté des pâturages », les zones de parcours étant mises sous leur contrôle — et puisqu'ils n'étaient pas habitués à la concurrence pacifique avec les Zwāya, mieux préparés qu'eux dans les études et dans le commerce, les guerriers perdent progressivement la primauté dans la hiérarchie sociale des Maures.

De nos jours, les guerriers semblent avoir trouvé une continuité avec leurs anciennes activités : ils se sont orientés vers les professions militaires. Ould Cheikh affirme ainsi que la majorité des officiers supérieurs de l'armée mauritanienne est d'origine guerrière (op. cit., 60). Enfin, s'il est certain que les bases matérielles de cette strate se sont considérablement transformées, les bases idéologiques et de leurs représentations sociales persistent actuellement. Ils conservent, en effet, l'idée de leur primauté dans la hiérarchie statutaire, gardent le sens du mépris pour les travaux manuels et continuent d'observer un code strict de l'honneur.

Les *Zwāya*, attachés aux valeurs religieuses, revendiquent au moins quatre types d'origine généalogique : les tribus maraboutiques issues des Almoravides, celles qui descendent d'Ansar, celles qui sont d'origine Quraysite et celles qui descendent des Banī Ḥāṣan (Ould Cheikh : 1988, 51). L'hétérogénéité des origines des Zwāya concerne aussi leur structure sociale (à côté des tribus, certaines confré-

ries — *tarūk* — sont organisées sous une forme tribale); et la position politique qu'ils occupent (*Zwāya eš-šems*, «du soleil», politiquement autonomes et *Zwāya eḍ-ḍal*, «de l'ombre», dépendants des Ḥāṣān; Bonte : 1990, 119). Malgré cette diversité d'origines «généalogiques», il est intéressant de noter qu'elle révèle l'intense volonté idéologique de se rattacher à une origine «arabe» et šarifienne. Quant à l'unité de cette strate, elle s'organise autour de la reconnaissance commune des valeurs islamiques. L'Islam — Sunnite, Malékite[12] — représente, pour les membres de ces tribus maraboutiques ou religieuses, une source de légitimité et de pouvoir susceptible de faire pièce au pouvoir guerrier des Ḥāṣan. Les Zwāya étaient les véritables organisateurs de la vie économique des Maures, ils contrôlaient des puits, des pâturages, des terrains de culture et des routes commerciales, activités menées toujours au travers des rapports de protection ou de domination avec les tribus guerrières. La base de leur pouvoir ne se trouvait pas dans l'exercice de la violence, mais elle reposait sur le contrôle économique et religieux de la société maure. En fait, l'accumulation maraboutique des richesses (monopole des activités agricoles et oasiennes, des activités caravanières et commerciales) est étroitement associée à la fonction religieuse des zwāya. Cette fonction se concrétisait, et se concrétise encore, dans les rapports de dépendance et de domination établis d'une part entre les marabouts et leurs *Ḥrātīn* et *Ăbīd*, et d'autre part, entre ceux-ci et leurs disciples, *Tlamid*. Ces derniers, que l'on peut appeler tributaires, contribuaient directement à l'essor économique des Zwāya au travers de dons multiples, et de la gestion et l'entretien de leurs biens, notamment fonciers. On reviendra sur les rapports des Zwāya avec les membres des strates serviles.

Au cours de la colonisation, les tribus maraboutiques conservent et élargissent leur rôle économique et religieux, l'Islam et le commerce étant étroitement imbriqués dans l'histoire des Maures. Les Zwāya monopolisaient l'enseignement coranique ainsi que l'organisation économique des collectivités, ils créent également des confréries religieuses (*tarūk*, sg : *tarūka*), où l'on peut voir plus clairement l'instrumentalisation de l'Islam, mis au service de l'expansion du commerce et du pouvoir politique (conflits inter-confrériques pour le monopole de certains produits tels que le sel, les esclaves, les biens manufacturés, et mouvements de résistance anti-coloniale et d'islamisation, dont celui de El-Ḥaj Umar, «converti» à la voie Tijāniya, à la fin du XIX^e siècle). Les Zwāya travaillent, en outre, au sein même de l'administration coloniale comme interprètes ou auxiliaires des bureaux des Commandants de cercle. Un peu comme les guerriers, ils ont continué, après l'indépendance et jusqu'à nos jours, à remplir des fonctions administratives dans le gouvernement, le «pouvoir maraboutique» étant fortement représenté dans l'état mauritanien. Par ailleurs, comme l'affirme Ould Cheikh (1980 : 60), la plupart des commerçants et hommes d'affaires de quelque envergure sont des Zwāya. En milieu rural, ils ont conservé la plupart de terres agricoles, dûment enregistrées depuis l'époque coloniale, comme on le verra un peu plus loin.

En ce qui concerne les tributaires *Ẓnaga*, il faut affirmer que leurs origines ne sont pas tout à fait claires. D'après Bonte (1990, 119) ils seraient Berbères, éleveurs ou planteurs de palmiers, soumis aux maîtres Ḥāṣan auxquels ils livraient des redevances diverses en contrepartie de leur protection guerrière. En revanche, Ould Cheikh (1985 : 400) soutient que si le terme Ẓnaga fait allusion à l'origine «ethnique» — berbère —, cette désignation, et la connotation méprisante qu'elle véhicule, traduit plutôt la hiérarchie qui s'est instaurée entre Ẓnaga et descendants

des conquérants arabes. Cette désignation ne recouvre aucune homogénéité «ethnique» des Ẓnaga, car chez eux, on trouve des groupes d'origine berbère mais aussi des groupes d'origine arabe. La condition de tributaire n'est donc pas liée à une origine particulière mais elle procède d'un statut socialement défini. Les Ẓnaga dépendaient des guerriers mais, on l'a vu précédemment, certaines tribus maraboutiques avaient aussi leurs tributaires qu'ils appelaient *Tlamid*, disciples religieux. D'après les données que j'ai recueillies auprès de Muḥāmad, de la fraction des Ahl Muḥāmad Muḥtar, de la tribu des *Ahl Sīdi Maḥmūd* (une confrérie religieuse devenue l'une des tribus les plus importantes de l'Assaba), les Ẓnaga

> «font partie des classes basses, ils sont des bergers qui ont la peau blanche, comme les Biḍān, mais ils sont des étrangers installés dans le territoire des Maures, peut-être des Berbères»[13].

Pour ce qui est de leur situation «tribale» et leur mobilité sociale, Muḥāmad Maḥmūd, biḍān zwāya, me disait que

> «les Ẓnaga sont des gens assimilés à une tribu, subordonnés, parfois ils se disent *šorfa* — descendants du Prophète —; mais ils peuvent changer leur statut social par le mariage avec une fille noble. La noblesse est en fait le "mariage des filles"[14]».

Au cours de la période coloniale, la situation des *Ẓnaga* s'est améliorée, notamment par le biais du rachat des tributs à leurs maîtres Ḥāṣan ou ʿArab, comme on l'a déjà vu. Les rapports de dépendance des tributaires se sont atténués dans l'époque contemporaine, mais on ne peut pas affirmer qu'ils aient complètement disparus. Dans la vie quotidienne, ils continuent à remplir les fonctions de bergers, sous de nouvelles conditions de travail puisqu'ils sont devenus progressivement salariés; les Ẓnaga ont pu également se constituer en petits éleveurs. Cependant, du point de vue des représentations sociales, leur statut reste méprisé par les groupes dominants. A ce sujet, d'autres propos recueillis récemment auprès de Muḥāmad Maḥmūd traduisent cela d'une manière assez claire, pour lui

> «Les Ẓnaga sont au-dessus des forgerons, mais quand même ils sont comme de "la merde d'âne". Les tribus ʿArab ont le droit d'avoir des Ẓnaga, tandis que les tributaires des Zwāya s'appellent Tlamīd»[14].

A la base de la hiérarchie sociale on trouve les membres des strates serviles et les groupes dominés marginaux; ils sont rattachés par des liens de domination, de dépendance ou d'adoption aux membres des strates nobles et à leurs tribus d'appartenance. Parmi les groupes marginaux du point de vue démographique et socio-économique, et dont les origines sont incertaines, il faut citer les *Imragen*, pêcheurs installés le long de la côte Atlantique, tributaires des tribus guerrières jusqu'en 1944; et les *Nemadi*, petit groupe de chasseurs, jadis installés entre les anciennes villes de Tišit et de Wälätä, à l'extrême est du pays; leur presque disparition sociale a été déjà signalée par Gabus (1952) et par Ould Cheikh (1980, 1985). Dans une situation beaucoup moins marginale du point de vue démographique, on trouve les griots (*Igawīn*, sg : Igīw) et surtout les artisans ou «forgerons» — terme à connotation péjorative — nommés en ḥaṣaniya *Maʿallemīn* (sg : Maʿallem). Les griots, dont l'origine reste inconnue, probablement berbère d'après Ould Cheikh (1985 : 407), étaient attachés traditionnellement aux familles guerrières, notamment celles émirales. Ils étaient généalogistes, chanteurs, poètes, musiciens. De nos jours, ils essayent de conserver — autant que possible — leur spécialisation

à travers les activités du spectacle mi-coutumières (mariages, naissances), mi-modernes (commercialisation de cassettes; animation de soirées payantes, surtout à Nouakchott et dans les capitales régionales), propres à la Mauritanie contemporaine.

Les artisans gardent un statut proche de celui des tributaires, mais, contrairement à ces derniers, attachés aux guerriers, les artisans sont massivement attachés aux marabouts. Leurs origines restent, encore une fois, incertaines. Selon la tradition orale des Biḍān ils auraient des origines juives, cependant, Ould Cheikh (1985 : 404) affirme que rien ne prouve leur « judaïté ». Ce qu'il faut plutôt souligner est leur haut degré de spécialisation et leur pratique assez stricte de l'endogamie matrimoniale. Ces caractéristiques ont été vérifiées par mes recherches dans l'Assaba, Mūstafa, biḍān zwāya, résume celles-ci de la manière suivante :

> « Les forgerons restent endogames car ils ont très peu de valeur sociale. Même un Hartani peut refuser de marier un forgeron ou une forgeronne. Leur origine est méconnue, cela est pire que d'être Hartani, car eux, ils ont un maître et leur origine est connue par tous les membres de la tribu. On dit que les Ma'llamin peuvent être de juifs islamisés, ou le produit des butins de guerre lors de conflits armés, mais personne ne peut savoir d'où chaque famille de forgerons provient »[15].

On peut ici conclure en affirmant que la situation des artisans, en ce qui concerne leur statut social, ne s'est pas beaucoup améliorée de nos jours.

Autrement plus importants du point de vue démographique et économique, et à la base de la hiérarchie statutaire, se trouvent les membres des strates serviles, les esclaves (*ʿAbīd*, sg : Abd), et les affranchis (*Ḥrātīn*, sg : Ḥrātānī). Toujours bien représentés, ils constituent, à l'heure actuelle, près de la moitié de la population maure (Ould Cheikh : 1985, 417). Leur rôle économique, au sein de la société maure, a été et reste de première importance dans le développement des activités pastorales, commerciales et surtout agricoles des Biḍān. Sans vouloir entrer dans la discussion à propos de leurs origines — dont le débat est encore ouvert —, j'aimerais seulement affirmer ici que ce ne sont pas les Wolofs, les Soninké ou les Peul qui ont fourni les contingents les plus nombreux d'esclaves maures. Le substrat de peuplement noir des régions aujourd'hui désertifiées, ainsi que le commerce transharien, ont été, plus vraisemblablement, les principaux pourvoyeurs en esclaves des nomades.

La situation statutaire démographique et juridique des ʿAbīd et des Ḥrātīn était fort différente; même si, dans le champ des représentations sociales, le stigmate de servilité a été — et reste — plus ou moins le même pour les deux groupes. Les esclaves, beaucoup moins importants que les affranchis, étaient attachés à une famille au sein de laquelle ils réalisaient des travaux domestiques; mais même entre eux, leur statut social différaient suivant qu'ils avaient été « appropriés » anciennement (ils acquéraient alors le statut de *nänmam* ou *tilad*) ou plus récemment (regroupés sous la dénomination de *tärbiya*). Une fois affranchis, par le biais du rachat de leur liberté ou par décision unilatérale de leurs maîtres, les esclaves devenaient *Ḥrātīn*. Leur situation statutaire est, et reste, beaucoup plus complexe que celle des esclaves. En principe, ils ne deviennent pas membres à part entière des tribus (qabaîl, sg : qabîla), et même « libérés », ils conservent des relations de *wāla* — adoption, clientélisme au sens moderne du terme — avec leurs anciens maîtres. Ces liens ont été réglementés dans la *Šarīʿa*, la loi coranique. Leur situation diffère alors selon qu'il s'agit de maîtres Ḥāṣan ou Zwāya, les premiers étant plus valorisés

que les seconds. La conjoncture économique et climatique influençait aussi la situation des affranchis; dans les périodes de sécheresse et de famines, historiquement très fréquentes en Mauritanie, ils étaient les premiers à subir les effets néfastes de la dégradation généralisée des moyens de subsistance collective.

D'une manière traditionnelle, on l'a déjà vu, les *Ḥrātīn* se sont spécialisés dans les travaux pastoraux et agricoles, ils constituaient la main d'œuvre agricole par excellence, notamment parmi les tribus *Zwāya*. Bonte (1990, 120) soutient à cet égard que la « spécialisation n'est pas neutre : outre la nécessaire complémentarité qu'elle permet d'introduire dans les systèmes de production pastoraux, elle facilite la perpétuation d'un contrôle social sur les Ḥrātīn par l'intermédiaire du contrôle foncier qu'exercent les Biḍān dans le cadre du système tribal ». La situation des strates serviles a beaucoup évolué. Il y a eu d'abord l'administration coloniale, qui a proclamé l'égalité de tous les membres de la colonie devant la Loi. Mais plus que par son action directe (création des « villages de liberté », nommés *abaday*), ce sont les effets indirects qui ont contribué à changer le statut d'esclaves. Parmi ces derniers, on peut mentionner l'occupation de la rive droite du fleuve Sénégal qui a favorisée les mouvements de sédentarisation des esclaves en fuite dans le sud du pays. Ces mouvements ne concernaient pas seulement le territoire mauritanien; l'élargissement des rapports marchands contribue aussi à l'exode rural vers le Sénégal, le Mali et la Côte d'Ivoire entre les années 1940-1950.

Après la sécheresse, et pour des raisons matérielles (déclin du pastoralisme), l'esclavage diminue de manière généralisée. Parallèlement, depuis le début des années 1970, le mouvement de sédentarisation accélérée des nomades a redéfini et a mis dans un contexte nouveau tant les rapports de dépendance servile des *Ḥrātīn* que le cadre d'accès à la propriété de la terre. Ainsi, au fur et à mesure que le cheptel disparaissait, les Biḍān ont été contraints de se retourner vers l'agriculture, largement pratiquée par les Ḥrātīn. En s'appuyant sur leurs droits fonciers traditionnels, les maîtres Biḍān remettent en cause l'autonomie relative de « leurs » affranchis et tentent de restaurer leurs privilèges sur les terres de culture (payement des redevances, voire appropriation de la moitié des récoltes céréalières). C'est cette situation qui se trouve à la source des conflits fonciers contemporains. Dans un contexte de pénurie alimentaire due à l'irrégularité des pluies et d'élargissement du marché interne, les affranchis effectuent des migrations saisonnières, abandonnent les travaux agricoles et cherchent, par la même occasion, à abandonner leurs rapports serviles avec leurs anciens maîtres. Yūba, un ḥārtānī de Nouakchott résumait ainsi la situation statutaire actuelle des strates serviles :

> « Les Ḥrātīn n'ont pas toujours un maître, ceux d'entre eux qui ont encore un maître sont impurs et seulement le maître est capable de décider quand est-ce qu'ils deviendront purs. Les affranchis sont devenus purs, soit par la volonté du maître, soit parce qu'ils ont acheté leur pureté. Cela est en train de changer maintenant car il y a des maîtres qui se débarrassent de leurs esclaves et même de leurs affranchis, et il y a aussi des Ḥrātīn qui ouvrent les yeux à cause des politiques de l'Etat, ou de l'influence de la ville ou bien à cause de rapports avec d'autres groupes comme c'est le cas avec les Pulaar »[16].

Je crois que ces propos parlent d'eux-mêmes, j'aimerais seulement remarquer que, dans les représentations sociales ainsi exprimées par Yūba, le concept de « pureté » est associé à la notion de « liberté », les esclaves sont des gens « impurs » et il n'y a que le maître qui peut « octroyer la pureté » à ceux-ci. Voici donc un

concept qui reste à être exploré et analysé, notamment dans le cadre de ses implications psychologiques.

On peut maintenant préciser que les strates serviles, dont je viens de présenter les principales caractéristiques, n'appartiennent pas à une *qabīla* — tribu — mais sont seulement « rattachés » par des liens de dépendance plus ou moins ancien. En effet, l'ordre tribal maure se fonde sur la prééminence des liens généalogiques, basée sur l'origine « noble » des fractions (*eṿaḥd*, sg : *ṿaḥd*) dirigeantes[17]. A l'intérieur de cet ordre les groupes dominés marginaux et les strates serviles ne trouvent aucune place agnatique. Au sein des tribus on retrouve également le principe hiérarchique, « la généalogie intervenant en chaque cas comme une sorte d'idéologie sociale et politique qui définit autant les solidarités sociales (les *aṣabiyāt*) qu'elle ne les hiérarchise » (Bonte, 1990, 119). Ainsi, les tribus maures peuvent être « guerrières », « religieuses » ou « tributaires » mais à l'intérieur de celles-ci, on trouve — « associés, rattachés » — les différents membres des strates dépendantes (artisans, griots) et serviles (esclaves, affranchis).

Les origines de cette stratification sociale trouvent leur source dans le processus historique de longue haleine qui a modelé l'organisation de la société maure depuis au moins le XI^e^ siècle. D'après Abdel W. Ould Cheikh (1988, 38),

> « L'opposition guerrier-marabout, héritée du mouvement Almoravide[18] et destinée à jouer un rôle central dans la future société maure, se met en place dès la fin du XV^e^ siècle, donc bien avant son arabisation par les Banī Ḥāṣan, bien avant les événements de Šurbūba[19] (XVII^e^ siècle) qu'une tradition historique — suivant quelque peu à l'aveuglette les travaux de Marty — assigne comme point de départ à l'opposition des fonctions guerrière et maraboutique dans la société maure ».

L'opposition *Ḥāṣan - Zwāya* apparaît ainsi comme un conflit de valeurs ayant trait à la dimension du pouvoir politique. Les valeurs islamiques défendues par les tribus Zwāya s'opposant aux valeurs guerrières des Ḥāṣan, qui tentent et qui réussissent à s'imposer du point de vue militaire et politique sur l'ensemble des groupes tribaux de ce vaste territoire qui sera appelé, à partir du XV^e^ siècle, Trāb al-Biḍān, le pays des Maures.

Cette société présente l'image d'un ensemble à la fois hiérarchique et fortement solidaire sur le plan tribal ; l'individu en principe y naissait guerrier, marabout, tributaire, artisan, griot ou esclave. En fait, les représentations sociales véhiculées par les strates dominantes et partagées par une large partie des groupes dominés, mettent encore aujourd'hui l'accent sur le caractère « immuable » de l'appartenance « statutaire ». Cependant, cette représentation est fortement contrastée par la pratique d'une mobilité sociale qui rend possible le changement de statut social soit « vers le haut », soit « vers le bas » de la hiérarchie statutaire. On pouvait ainsi obtenir un statut supérieur en devenant ḥāṣan ou zwāya par affiliation à des tribus de ces strates ; cela était possible par le biais des alliances matrimoniales ou à travers une demande de protection ou d'adoption des chefs tribaux. La perte de statut pouvait également avoir lieu lorsque certains groupes ou individus *Ḥāṣan* procédaient au « repentir », à la *tawba*. Dans ces cas, ils perdaient leurs privilèges, renonçaient au pouvoir politique en adoptant les valeurs islamiques propres aux strates religieuses *Zwāya*. Comme le signale Bonte (1990, 119),

> « Si la mobilité sociale est forte et concerne des groupes démographiquement importants et laisse ouvertes de multiples initiatives individuelles, elle respecte la hiérarchie

des valeurs et se traduit par des reclassements : reclassements statutaires en passant d'un "ordre" à un autre et même reclassements tribaux en s'affiliant à une nouvelle tribu».

III) Hiérarchies statutaires, tribus et système foncier coutumier sous la colonisation

La hiérarchisation statutaire des Maures, ainsi que le système foncier coutumier furent relativement conservés par l'administration coloniale; on introduisit, cependant, un certain nombre de mesures tendant à instaurer un certain contrôle socio-politique sur les collectivités tribales. Les traces de cette intervention ne sont pas négligeables dans le processus de redéfinition sociale de la société maure contemporaine. Il convient de commencer cette partie en rappelant les traits essentiels de l'exploitation agricole dans cette région avant la période coloniale.

Avant la colonisation, la recherche de ressources céréalières, complémentaires au nomadisme pastoral, se développait à la fois sous la forme d'une activité agricole interne à la société maure et par le biais des échanges commerciaux avec les régions méridionales habitées par des collectivités négro-africaines sédentaires et agricoles. Historiquement, ce sont les contraintes écologiques qui ont défini les spécialisations régionales ainsi que les types d'agriculture et les produits cultivés, dont les plus importantes — au sein de cette société — sont les dattes et le mil — agriculture sous pluies, ou dans les zones inondées, walo ou šemäma. Dans ce contexte, les droits fonciers agricoles étaient différenciés selon les types de sol exploité et les cultures pratiquées. On trouvait ainsi des règles assez bien définies dans les zones oasiennes, où les méthodes et les techniques agraires étaient mieux élaborées, tandis que dans les zones de culture sous pluies, les règles foncières étaient assez floues car associées aux changements climatiques et à la fertilité des sols.

Dans l'Assaba, ces activités agricoles étaient marginales en raison du rôle secondaire de cette activité pour des collectivités dédiées au pastoralisme nomade, mais aussi à cause des contraintes écologiques et socio-politiques. On peut cependant signaler que la pratique de la culture du mil (*zraʿ*), souvent associée avec celle du haricot blanc (*ādlagān*) ou de la pastèque (*vundi*), se concentrait surtout dans la zone sahélo-soudanienne, dans le sud de l'Assaba. Cette agriculture sous pluies était aussi pratiquée dans les dépressions inondées (*grāy* sg : *grāra*), et dans les zones dunaires boisées des confins sahéliens, dans les zones naturelles de l'Är-Rgäyba et de l'Aftūt. Les cultures céréalières étaient, en outre, largement pratiquées dans les terrains inondés du fleuve Sénégal et de ses affluents, nommés *šemäma* par les Maures.

Pour ce qui est de l'exploitation phénicicole, il est nécessaire de souligner que les zones oasiennes n'existaient pas dans l'Assaba jusqu'aux années 1920-22. Évidemment, la culture du palmier dattier était connue par les collectivités maures qui nomadisaient dans cette région et qui circulaient entre l'Adrār et le Sūdan en passant par les villes oasiennes de Tijigjä, Tišit, Raïd et Atar, pour ne citer que les plus anciennes. Mais, occupées essentiellement à l'élevage, ces collectivités ne voyaient pas la nécessité de «sédentariser» dans l'Assaba, peut être aussi à cause du manque de main-d'œuvre et des contraintes climatiques. Quoi qu'il en soit, l'introduction du palmier dattier est, d'une part, influencée par les conflits intertribaux au sein de l'Émirat des *Idäwʿīš* qui ont conduit par exemple les Ahl Sīdi

Maḥmūd et les Täjäkanit à rechercher de nouveaux territoires d'implantation et, d'autre part, en raison de la politique coloniale de sédentarisation et de promotion de l'agriculture derrière barrages et de la phéniciculture. Le Capitaine Larmimat, Commandant du Cercle de l'Assaba entre 1924-1929, fut ainsi le principal responsable de l'expansion des oasis dans cette région. Les premiers palmiers — amenés du Tagänet — ont été plantés à Megfa, dans l'Är-Rgäyba, par le chef général des Ahl Sīdi Maḥmūd de l'époque, Muḥāmad Maḥmūd W. Sid Al-Muḥtar (Villasante, 1989 a : 209).

Les contraintes techniques, divers facteurs sociaux et politiques, le cadre servile du travail agricole et le système foncier coutumier ont largement contribué à la stagnation d'une agriculture qui reposait quasi exclusivement sur le travail des *Ḥrātīn* et des *ʿAbīd*. Comme on l'a vu précédemment, le système foncier coutumier est fondé sur le maintien des valeurs tribales de solidarité et d'esprit de groupe — *ʿaṣabiyya* — et sur l'insertion statutaire et hiérarchique. Ces valeurs tribales de solidarité ont été redéfinies après l'installation coloniale. Ainsi, si dans la période pré-coloniale, le cadre tribal maure était un lieu de solidarité, il servait aussi à assurer la reproduction de rapports de dépendance et d'oppression qui caractérisent la hiérarchie statutaire de cette société. Au cours de l'installation française, l'organisation tribale et surtout les chefferies dirigeantes, cessent progressivement d'être une expression autonome des collectivités maures pour devenir un outil d'intervention et de contrôle de l'administration sur les ressortissants tribaux. Les chefs des tribus deviennent alors des sortes d'intermédiaires, parfois même rémunérés, entre les Commandants du Cercle et les membres de leurs tribus. Les solidarités tribales ne cesseront pas pour autant d'exister, elles se réorganiseront sur la base du nouveau pouvoir en place. On reviendra sur cet aspect de l'impact colonial sur l'organisation tribale dans l'Assaba un peu plus loin.

Du point de vue historique, l'Assaba était, dans le passé pré-colonial, sous l'influence politique de l'Émirat des *Idäwʿīš*, notamment dans les zones naturelles de l'Är-Rgäyba, Lemṣila, Aftūt et la chaîne de l'ʿAṣabā elle-même. Cela signifie que de nombreuses tribus associées à l'Émirat — dont les *Šratit* et les *Abäkäk* formaient les fractions dirigeantes — nomadisaient dans la région en établissant, préalablement, des alliances sur différents plans; on peut mentionner ainsi les tribus des *Ahl Sīdi Maḥmūd*, des *Kuntä*, des *Täjäkānit*, des *Idawʿali*, des *Mäṣumä* et des *Laġlal*. Ces alliances, qui pouvaient être matrimoniales, militaires et politiques, faisaient prévaloir les principes de possession des territoires — même si les frontières étaient toujours floues — en faveur des membres des strates nobles des dites collectivités tribales.

En effet, le cadre foncier coutumier différenciait les droits d'usage et d'appropriation de la terre agricole suivant l'appartenance statutaire des membres de la collectivité. Lorsqu'il s'agissait des *Ḥrātīn* et des *ʿAbīd*, ce droit était nommé «droit de culture» ce qui explicitait le caractère d'utilisation temporaire et précaire de la terre; en plus, la contrepartie demandée par les maîtres se traduisait par des redevances assez importantes, pouvant aller jusqu'à la moitié de la récolte. On trouvait ensuite des «droits d'usage» concédés aux membres «libres» — tributaires — de la collectivité; dans leur cas, les redevances étaient négociées préalablement avec les maîtres de la terre (en général 1/10^{e} de la récolte) et suivaient la règle stipulée dans la loi coranique, *Šariʿa*, sous la dénomination de «prêts à usage» (*āriya*)[20]. Etant donné que ces membres «libres» étaient en général des parents

pauvres des maîtres, ou de fractions alliées à la tribu, le payement des redevances pouvait être inexistant. De cette manière, on pouvait avoir le droit d'utiliser un terrain sans pour autant jouir de sa propriété formelle et juridiquement reconnue par la *Šari'a* et par la coutume. L'appropriation du sol garantissait l'exploitation, individuelle ou collective, exclusivement aux membres à part entière de la *qabīla*. Si l'on pouvait jouir de la terre c'était parce que celle-ci faisait partie du patrimoine foncier de la tribu à laquelle on appartenait par filiation ou par adoption. Cette règle essentielle du système foncier maure excluait de fait les strates serviles de la jouissance des « droits des maîtres de la terre », réservés aux groupes dominants de la société.

Il faut signaler, cependant, que les *Ḥrātīn* pouvaient, conformément à la loi coranique et aux coutumes des Maures, obtenir des terrains de culture par le biais de prêts, de donations (*hiba*) ou d'achats. Cette situation était observable surtout dans les zones oasiennes de l'Assaba —Guerou, Kiffa, Kankossa et Barkewol — et concernait également les membres des strates tributaires qui ne possédaient pas de terres. En outre, le système de propriété en *hubūs* était aussi pratiqué par les Maures, les principaux bénéficiaires étant les *Ḥrātīn*. Ce système détermine la propriété des biens constitués « hubus » à une personne pendant la durée de son existence ou de celle de sa lignée. L'accès à la terre selon ce système reste précaire car la propriété des terrains est légitime seulement durant la vie du bénéficiaire; à la mort de celui-ci, les terrains en question reviennent à la famille du propriétaire initial[21]. D'une manière générale, le droit de propriété foncière coutumier sur les terres de culture s'associait directement au principe de « mise en valeur initiale ». On revendiquait, avant tout, les droits acquis par les collectivités ou par les individus qui avaient effectué les premières opérations de défrichement d'un terrain jusque là inexploité. Le fait que les dites opérations aient été effectuées par des *Ḥrātīn* ou par des *'Abīd* ne changeait absolument rien aux droits établis préalablement par les maîtres de la terre. En outre, les règles établies pour tout ce qui concernait l'héritage des biens fonciers, étaient celles contenues dans le droit musulman selon l'École Malékite[22]. Enfin, la légitimité de l'appropriation foncière était établie, selon la coutume, par des déclarations publiques, dans le cadre de l'assemblée d'anciens — *Jama'a* —, et sur la parole d'honneur du propriétaire potentiel et de ses témoins. Dans les cas de contestations, on faisait appel à l'assemblée d'anciens de chaque collectivité en conflit, mais aussi à certains personnages reconnus par leur connaissance des textes juridiques musulmans, par leur sagesse et par leur honnêteté; il s'agissait en général de « marabouts » dont les jugements étaient acceptés pour leur justesse. Pourtant, les mises en question de ces jugements, n'étaient pas rares; tout comme aujourd'hui, les négociations et les renégociations des affaires foncières étaient courantes dans le passé historique des Maures.

L'installation coloniale dans l'Assaba (1906-1959) allait transformer la situation foncière et l'organisation tribale telle que je viens de les esquisser. Les administrateurs tentent, en principe, de modifier le contrôle territorial des tribus nomades. Outre l'instauration de la mesure juridique de la « liberté des pâturages », qui fait perdre le contrôle aux tribus guerrières de l'Émirat, on favorise la sédentarisation, l'agriculture et, tout en suivant les politiques coloniales contenues dans les Lois Foncières de 1902 et de 1932, on instaure le système des registres fonciers pour « légitimer » les droits des collectivités sur les terres agricoles. Ainsi, au début de la pénétration française, les deux grandes factions[23] de tribus guerrières, en lutte

permanente — depuis 1821 — pour établir la chefferie dirigeante de l'Émirat, les *Šratit* et les *Abäkäk*, perdent leurs privilèges politiques entre 1905-1906. L'occupation française sera consolidée dès la mort de l'Émir des *Idäw'îš*, Bakar W. Swyad Aḥmed, en 1905. Au cours de la même année, Xavier Coppolani, le premier gouverneur de la Mauritanie, fut assassiné à Tījigjä, le siège de cet Émirat. De nombreuses propositions de protection militaire sont offertes par les français après la destruction de l'Émirat. Après quelques années de résistance armée, à partir de 1907, de nombreuses tribus signent, par l'intermédiaire de leurs chefs et de leurs «notables», les accords de «paix» avec les colonisateurs. La plupart de ces tribus, dont notamment les *Täjäkānit*, les *Maṣumä* et les *Laġlal*, appartiennent à la strate religieuse. Outre quelques fractions guerrières isolées — *Ja'fra*, *Awlād Legweiṣi*, *Ideybni Abäkäk* —, et une tribu qui revendique le statut guerrier et religieux à la fois, les *Ahl Sīdi Maḥmūd*, la seule tribu guerrière qui accepte la «protection française» dans l'Assaba est celle des *Šratit*. Cette description sommaire des tribus maures de la région montre deux faits intéressants dans le cadre de l'analyse des hiérarchies statutaires et des conflits fonciers. Le premier est que l'occupation plus ou moins régulière de l'Assaba, et de Kiffa en particulier, fut concrétisée par le biais des migrations successives et surtout à cause de la défaite militaire des tribus guerrières à la tête de l'Émirat. En deuxième lieu, on constate que les tribus maraboutiques furent les premières à négocier leurs rapports politiques avec les colonisateurs en établissant avec eux des alliances directes.

Naturellement, la sédentarisation visait l'objectif majeur du contrôle des populations colonisées; elle fut favorisée dans un double registre, directement associé aux hiérarchies statutaires des Maures. Le premier concerne l'appui relatif à l'indépendance globale des membres des strates serviles, les affranchis seront accueillis dans des villages «autonomes» soumis à la protection des Commandants de Cercle. Cette situation est observable dans le cas du «peuplement» de la ville de Kiffa, la capitale régionale de l'Assaba, et dans le cas de certains villages de la zone de l'Aftūt, dans l'actuel département de Barkewol. Kiffa a été, en effet, habité depuis sa création et jusqu'avant la grande sécheresse, principalement par des affranchis[24] ayant demandé la protection des français. D'après les Fiches des Cultures de l'Aftūt, conservées dans les archives de la préfecture de Kiffa, le «clan Khadara», composé par des Ḥarātīn dépendants de deux fractions de la tribu des Täjäkānit, avaient reçu, en 1936, des terrains de culture dans les localités de Barkewol (Chef-lieu de l'Aftūt) et de «Toueshit» (Villasante, 1989 a : 231).

Le deuxième registre de la promotion de la sédentarisation concerne d'une part la favorisation de l'agriculture — qui devait se consolider par l'attribution «officielle» des terrains de culture dûment enregistrés par l'administration — et, d'autre part, les projets politiques d'association des chefferies tribales — alliances avec les maîtres de la terre, en général des *Zwāya*. Les modifications du contrôle territorial se renforceront, par ailleurs, à travers l'établissement d'un impôt temporaire et irrégulier sur les têtes de bétail et par des impôts prélevés sur les terrains de culture selon des règles définies par l'administration. Parallèlement, on établit des impôts sur les récoltes de mil, destinés à mieux ancrer la «protection française». Cet impôt fut aboli en 1944. Mais en réalité, le système de taxation foncière ne fut jamais véritablement imposé dans cette région.

L'administration coloniale ne reconnaît pas directement la règle coutumière et coranique de la mise en valeur initiale ni celle qui garantit la légitimité de l'appro-

priation de la terre dans le cadre tribal. En effet, à partir de 1914, mais surtout entre 1936 et 1949, on établit l'obligation de procéder à l'inscription des terrains de culture dans un registre spécial, le *Registre des Terrains de Culture*, pour que les droits des tribus puissent être « reconnus officiellement ». Les renseignements contenus dans ce document doivent être, cependant, pris avec précaution. Il faut considérer, en effet, le contexte socio-politique précis pour comprendre que l'enregistrement des tribus et de leurs terrains était sujet à de nombreux mécanismes de manipulation tant de la part de l'administration que de la part des collectivités tribales elles-mêmes (Villasante, 1989 a : 217).

En fait, depuis la création de la Résidence de Kiffa, en 1907, le système politique du commandement direct est poursuivi dans l'Assaba à travers différentes réformes de l'administration territoriale dont la plus importante fut celle de 1944. Les Commandants du Cercle cherchaient, en suivant en partie les principes de la politique d'association, l'établissement d'alliances politiques avec les chefferies tribales maures, quelque peu réticentes à accepter leur contrôle[25]. Il est intéressant de rapporter ici quelques propos d'un ancien Commandant de l'Assaba, Gabriel Féral (1983, 59) qui soutient la chose suivante :

> « Curieusement, l'administration veillait avec un soin jaloux et très traditionaliste sur cette organisation [tribale]. Dans la vieille administration que j'ai connue à mes débuts [1942], le Gouverneur se comportait comme un Chef de Tribu supérieur. Les origines des tribus, la filiation des chefs, les complexes imbrications d'alliance, des rapports de vassalité, le casse-tête des arbres généalogiques, rien ne lui était étranger. (...) Une demande pour une fraction de tribu de changement de rattachement, devenait une grave affaire qui mobilisait l'administrateur Commandant du Cercle, le Directeur des Affaires Politiques et le Gouverneur lui-même. »

Mais si l'administration « veillait » sur l'organisation tribale, ce n'était pas exclusivement, comme l'affirme G. Féral, dans un souci « traditionaliste » de conserver cette structure sociale. Il me semble, en effet, que l'intérêt de l'administration était beaucoup plus pratique, à savoir : la manipulation politique du jeu des alliances et des rivalités propres aux collectivités tribales maures; pourquoi ainsi éliminer les tribus quand on peut les utiliser politiquement pour consolider le pouvoir colonial? Il valait mieux se comporter comme « Chef de tribu supérieur » et manipuler les associations tribales anciennes ou nouvelles résultant des changements de rattachements tribaux. C'est justement ce mécanisme de contrôle qui est mis en place dans l'Assaba. Néanmoins, du point de vue des collectivités les choses ne se passaient pas d'une manière que l'on pourrait qualifier de passive. Les généalogies, les fusions et les fissions étaient, en effet, constamment manipulées face aux autorités coloniales dans le but de fonder la légitimité des revendications sur les terres de culture. Tout comme aujourd'hui, les structures tribales à l'époque coloniale tentaient constamment de détourner l'administration pour leur seul bénéfice. Si pour concrétiser cela il fallait présenter des droits coutumiers « légitimisés » par la collectivité ou reconstruire un arbre généalogique en accord avec les nouveaux besoins politiques, rien n'était, ni n'est à l'heure actuelle, plus facile à démontrer pour ces collectivités habituées à redéfinir leurs structures socio-politiques, leurs « traditions », par rapport au moment historique et politique précis (Villasante, 1989 a : 216).

Le Registre des Terrains de Culture, encore utilisé comme une référence de premier ordre par l'administration mauritanienne contemporaine, illustre la « repré-

sentation officielle» des attributions foncières et dans ce sens, il ne reflète pas la réalité de l'appropriation foncière qui est évidemment beaucoup plus difficile à saisir en raison de la complexité de facteurs qui interviennent dans chaque situation foncière locale — niveaux d'actualisation des droits fonciers coutumiers, évolution des hiérarchies statutaires, distance géographique des capitales et de l'administration —; mais aussi en raison de la marge d'autonomie relative de l'organisation tribale vis-à-vis du pouvoir centralisé. Par contre, la valeur des données contenues dans ce Registre concerne l'illustration de la fragmentation tribale, le processus de sédentarisation et finalement la vérification que la grande majorité des terrains de culture de l'Assaba (522 sur un total de 535 jusqu'en 1987) fut attribuée pendant la période coloniale.

Dans l'Assaba, le contrôle colonial, les alliances avec certaines chefferies tribales, apparaît assez réduit jusqu'au début des années cinquante. En effet, c'est à partir de la «Conférence de Galoula» (1949)[26], dans l'Aftūt, que les «règles de l'association» et le «cadre coutumier» furent plus ou moins fixées. Le rôle de médiation des chefs tribaux issus de la noblesse guerrière et surtout maraboutique, est, dans ce contexte, de première importance dans le développement ultérieur de la situation foncière et statutaire.

IV) Situation statutaire et foncière à l'époque contemporaine : la sécheresse, la sédentarisation et la Loi Foncière de 1983

L'ensemble des oppositions hiérarchiques statutaires ainsi que le système foncier coutumier que je viens de présenter sont restés ancrés dans l'idéologie des Maures contemporains. Dans l'Assaba, la pratique statutaire et foncière des Biḍān continue à privilégier leur attachement à la «tradition», mais on observe parallèlement des ruptures importantes concrétisées par la volonté d'autonomie de certains groupes Ḥarātīn. Après l'indépendance, et pendant une dizaine d'années, l'Etat mauritanien ne s'est pas préoccupé de la situation des collectivités rurales du pays, elles ont été pratiquement abandonnées au profit de l'engagement des différents gouvernements dans le développement «industriel et moderne» du pays. Du point de vue juridique, la Loi de 1960 avait conservé la plupart des dispositions contenues dans la Loi coloniale de 1932; la légitimité de l'appropriation des terres de culture était seulement soumise à l'enregistrement de celles-ci. L'étendue de la sécheresse des années 1970 allait transformer de manière brutale cet état des choses. La terre devient source de conflits et les oppositions statutaires entre *Biḍān* et *Ḥarātīn* deviennent de plus en plus aiguës. Pendant une vingtaine d'années, aucune mesure juridique n'intervient pour tentre de «redresser» la situation de conflit dans les campagnes mauritaniennes. Comme l'affirme B. Crousse (1983, 63) «entre 1960 et 1983 la Mauritanie vécut en matière foncière la coexistence conflictuelle des systèmes juridiques traditionnels et de certains éléments de droit moderne». En 1983, une réorganisation domaniale — et son Décret d'application promulgué en 1984 — tentera, pour la première fois d'introduire des changements d'importance dans l'ordre «coutumier» tribal et foncier.

Les conséquences globales de la sécheresse se situent à différents niveaux — politiques et socio-économiques — étroitement associés entre eux. Il y a d'abord la sédentarisation des anciens nomades, suivie de la pression croissante sur les terres

agricoles et de l'oppression sociale des maîtres Biḍān qui, tout en suivant les « coutumes » pratiquées pendant les périodes de pénurie alimentaire, exigent de plus en plus de travail et de redevances de leurs cultivateurs *Ḥrātīn*. Les luttes pour le reclassement statutaire des strates serviles vis-à-vis des strates nobles, vont se situer, après la sécheresse, sur le plan économique, étroitement imbriqué à la dimension du pouvoir politique. La diminution des zones de pâturage, l'élargissement du marché interne (favorisé indirectement par l'aide alimentaire internationale qui débute en 1970 et qui crée des nouvelles habitudes de consommation), l'urbanisation et l'émergence de marchés de travail salarié, constituent des facteurs économiques qui rendent indispensable la reconversion à l'agriculture des nomades. En général, les zones choisies pour l'installation définitive étaient celles utilisées dans le passé comme zones de pâturages, mais, plus fréquemment, les nomades ont choisi leurs campements d'hivernage, là où restaient un certain nombre de *Ḥrātīn* chargés d'assurer les travaux agricoles. Le chef coutumier de la localité de *Leftaḥ* décrivait leur installation sédentaire dans les termes suivants :

> « Nous sommes des Ahl Taleb Abderrahman, une fraction des Buseyv, des Idaw'ali, nous sommes le troisième noyau de la grande famille. Les Idaw'ali étaient toujours à Tijigjä, le Täganit appartient à notre grande tribu. Nous sommes venus ici parce que la terre est bonne, il y a longtemps de cela, mais c'est depuis 1970 que nous nous sommes décidés à rester. Il y avait des puits traditionnels pour les animaux et pour les hommes, ainsi, nous avons construit des maisons et nous sommes restés. Cette terre est bonne, mais il nous manque des moyens pour la mettre en valeur. Nous avons commencé à travailler la terre depuis 1900-1906 ; mais c'est après la construction du barrage, en 1932, que nous avons commencé à venir tous les ans ici. Avant, nous étions des nomades, nous laissions nos *Ḥrātīn* pour cultiver ici, après, nous venions recueillir la récolte. Maintenant, nous mêmes nous avons commencé à cultiver, pas beaucoup, un peu seulement, mais c'est un grand changement quand même. Les temps sont différents maintenant ! »[27].

En effet, les temps ont énormément changé depuis le début du siècle pour les pasteurs nomades, surtout pour les *Biḍān* qui, cinquante ans avant, n'auraient jamais imaginé devenir sédentaires et se mettre à cultiver la terre. La sédentarisation dans l'Assaba est largement généralisée — rappelons que les localités sédentaires sont passées de 352 en 1977 à 520 en 1987 ; mais elle n'a pas suivi un rythme égal dans les différents départements de la région. C'est à Kankossa que l'on observe la plus nette croissance des localités (162 en 1977 et 285 en 1987). Ce département est suivi par celui de Guerou où il y a 4 488 habitants de plus en 1987 par rapport à 1977. Ces données s'expliquent par la conservation relative du milieu écologique de ces deux zones, Kankossa ayant toujours constitué la zone la plus fertile tant du point de vue pastoral qu'agricole. La palmeraie de Gerū, capitale départementale, offre quant à elle, des potentialités intéressantes du point de vue de la phéniciculture et de l'élevage. Dans le reste des départements, la diminution du nombre d'habitants, et donc la migration saisonnière, est relativement importante. Enfin, l'installation de la Route de L'Espoir, en 1973, qui relie Nouakchott à l'est du pays, en passant par Kiffa, apparaît aussi comme un facteur important pour la fixation des populations chassées par la sécheresse (Villasante, 1989 a : 264).

Pour éviter l'oppression des maîtres de la terre, les *Ḥrātīn* commencent à migrer massivement vers les capitales départementales, régionales et nationales ou même vers l'étranger. En fait, l'autonomisation progressive de la main-d'œuvre servile a été beaucoup plus favorisée par la sécheresse, par l'impossibilité de conserver les liens de subordination dans une situation de crise globale, que par la volonté

des maîtres *Biḍān* — ou de l'Etat lui-même —, de libérer les esclaves ou de se séparer de leurs *Ḥrātīn*. A ce propos, on peut rappeler que la dernière abolition de l'esclavage en Mauritanie date de 1980. Mais, sans nier le fait que sa pratique n'avait pas disparue après la période coloniale[28], il faut reconnaître que cette déclaration a eu un caractère plus symbolique que réel, car elle n'était pas destinée à résoudre un problème social étendu dans la société mauritanienne. Bonte (1990, 124) signale à ce propos que la constitution d'un mouvement politique de défense des droits des *Ḥrātīn*, le mouvement El-Hor, «libres», en 1979, doit être mise en relation avec cette décision gouvernementale; je crois qu'il faudrait également associer à la dite décision, les enquêtes organisées par Amnesty International au sujet de l'esclavage en Mauritanie qui ont eu lieu dans la même période. Du point de vue de l'éthique de l'Etat vis-à-vis de la société civile, il se serait agi de répondre, par cette «abolition officielle», à une mauvaise publicité pour le pays sur la scène internationale.

Les litiges fonciers et les conflits sociaux après la sécheresse et jusqu'à nos jours (1970 et 1986), résultat de la reconversion progressive des anciens nomades à l'agriculture, sont beaucoup plus fréquents que la lecture du Dossier des Litiges Fonciers de Kiffa (1953-1986) le laisserait supposer; en effet, dans ce document officiel seulement vingt affaires ont été consignées au cours des seize années considérées. Ces informations doivent être prises avec beaucoup de précaution car, d'après les entretiens que j'ai pu recueillir, les collectivités tribales tentent, avant tout, de régler ces affaires au sein de la *Jam'a*, et ce n'est qu'en dernier ressort, que l'on fait appel à l'arbitrage de l'administration. Cela peut être également observé si on analyse les données globales, depuis la période coloniale jusqu'à la période actuelle, contenues dans un autre document officiel. Ainsi, dans le Register des Terrains de Culture de Kiffa (1914-1982) on trouve 54 terrains litigieux sur un total de 530 terrains enregistrés; la plus forte part de ces litiges (25) concernent la tribu des *Täjäkānit*, vient en deuxième lieu la tribu des *Ahl Sīdi Maḥmūd* (12). Dans la plupart des cas, il s'agit de conflits fonciers au sein des tribus, entre les fractions, ou bien de confrontations inter-tribales. Dans le Dossier des Litiges Fonciers de la Préfecture de Kiffa on retrouve seulement huit affaires litigieuses pour la période coloniale tandis que, dans la période contemporaine, depuis 1960, vingt trois affaires ont été consignées. Elles concernent, pour la plupart, les tribus religieuses — *Laġlal, Ahl Sīdi Maḥmūd, Täjäkānit* — et une seule tribu guerrière — *Šratit*. Les oppositions hiérarchiques et les conflits factionnels au sein des tribus sont les causes des conflits depuis 1977 (Villasante, 1989 a : 301). On remarque ainsi que, contrairement à ce qu'affirme A. Manzardo[29] (1982, 4) les conflits tribaux et hiérarchiques parmi les membres des strates nobles, entre les maîtres *Biḍān* appartenant à la même tribu, ne sont pas négligeables; ils traduisent des conflits de pouvoir propres à la société maure contemporaine. En effet, s'il est certain que la plupart des terrains agricoles ont été inscrits dans le Registre des Terrains de Culture de Kiffa, après la sécheresse, nombre de ceux-ci ont perdu leurs potentialités agricoles à cause de l'avancée du désert, parallèlement d'autres zones sont devenues plus fertiles que dans le passé. Cette situation, due aux changements écologiques, a été, et reste, l'une des causes importantes des litiges fonciers. Elle reflète les antagonismes politiques traditionnels entre les tribus Ḥāṣan et Zwāya, et, plus couramment, à l'intérieur des tribus Zwāya elles-mêmes.

J'ai également observé que les *Ḥrātīn* ne sont pas toujours opposés à leurs maî-

tres *Biḍān*, parfois, ils peuvent s'opposer à d'autres *Biḍān*, appartenant à une collectivité distincte. Tel est le cas d'une affaire que j'ai trouvé consigné dans le Dossier des Litiges Fonciers, nommée « Ahl Muhammad Al-Muhtar contre Leṿragle », deux fractions de la tribu des *Ahl Sīdi Maḥmūd*. Le litige commence en 1977, lorsque les éleveurs Leṿragle construisent une diguette en amont du oued Sūltaniya, ce qui empêchait les cultivateurs *Ḥrātīn* des Ahl Muḥāmad Muḥtar d'exploiter les champs de leurs maîtres. En 1978, le préfet de Kiffa établit une convention où l'on stipule la démolition de la diguette, et donne aux Leṿragle le droit de forage et de culture en amont du petit barrage. Mais les Ḥrātīn contestent cette décision car ils voulaient avant tout le départ des Leṿragle. L'année suivante, ils attaquent le campement de ces derniers, neuf personnes sont blessées, cinquante et un moutons sont volés et on ouvre une enquête policière. Mais avant d'aller en justice (ce qui ne convient pas aux Leṿragle car ils ne possèdent pas de preuves de la propriété coutumière du terrain qui appartient en fait à l'autre collectivité) et grâce à l'intervention du chef général des Ahl Sīdi Maḥmūd, Muḥāmad Radi, l'affaire est arrangée dans le cadre tribal en laissant aux Leṿragle l'utilisation du terrain. Cependant, après quelque temps, les Biḍān des Ahl Muḥāmad Muḥtar déclarent ne pas être d'accord avec cet arrangement et poussent leurs *Ḥrātīn* à reprendre les attaques. Le préfet décide alors d'interdire toute culture sur le terrain contesté et la situation litigieuse paraît s'arranger seulement en 1983. Cette affaire montre à l'évidence que les *Ḥrātīn* « fidèles » peuvent être « mobilisés » par leurs maîtres dans des situations de conflit tribal et que les oppositions hiérarchiques peuvent, de ce fait, être manipulées contre des Biḍān d'autres fractions de la même tribu.

Les conflits statutaires et fonciers vont se complexifier et s'accroître davantage après la création de la Loi Foncière de 1983[30] qui établit, de façon incontestable, le droit prioritaire de l'Etat pour déterminer les règles d'accès aux ressources foncières, notamment la terre. Pour l'administration mauritanienne, cette loi devait favoriser un changement radical au sein des structures tribales et des hiérarchies statutaires coutumières, généralisées dans le milieu rural et jugées caduques, représentant un obstacle au développement « moderne » du pays. Si selon la Loi de 1960, les terres qui appartenaient à l'Etat étaient celles classifiées comme « terres vacantes et sans maître », désormais « la terre appartient à la Nation, tout Mauritanien peut, en se conformant à la loi, en devenir propriétaire pour partie » (Art. 1). Le deuxième grand principe contenu dans cette loi stipule que le seul type de propriété foncière reconnu et garantie par l'Etat est celui de la propriété privée, qui doit, conformément à la *Šarī'a*, contribuer au développement économique et social du pays (Art.2). De façon naturelle, on déclare ensuite que « le système de la tenure traditionnelle du sol est aboli en Mauritanie » (Art.3).

Évidemment, pour les *Biḍān* de l'Assaba, et du reste du pays, les principes égalitaristes de cette loi, ainsi que la privatisation de la terre, vont à l'encontre de leurs valeurs tribales, hiérarchiques et statutaires, et, de ce fait, la loi est fortement contestée. Cependant, outre les Biḍān, notamment ceux qui se sont appauvris après la sécheresse, les populations négro-africaines contestent également ces principes et voient dans cette loi une manière de légitimer l'expropriation de leurs terres dans la région du fleuve Sénégal. En fait, malgré les visées éminemment démocratiques de la loi, on doit se rendre à l'évidence qu'elle fait bénéficier, de manière directe, les couches sociales récemment constituées — les gros commerçants et les fonctionnaires enrichis — qui peuvent réaliser des investissements agri-

coles, et d'une manière beaucoup moins directe les couches sociales les plus défavorisées, dont notamment les *Ḥrātīn*. De plus, s'il est vrai que l'on trouve un certain nombre de ressortissants des groupes négro-africains dans cette nouvelle couche sociale — éminemment « citadine » —, il faut reconnaître que ce sont les *Biḍān* qui la composent dans une large majorité.

En ce qui concerne l'évolution des hiérarchies statutaires, les nouvelles conceptions égalitaristes touchent directement la libération réelle des *ḥarātīn* en leur permettant d'accéder à la propriété de la terre. Les droits collectifs bénéficient désormais à l'ensemble des membres de la collectivité traditionnelle et pas seulement aux maîtres de la terre comme c'est le cas dans le droit foncier coutumier. Actuellement et dans certaines zones de l'Assaba, les membres des strates serviles revendiquent leurs droits de mise en culture initiale. Ce dernier cas peut être illustré par les affirmations de Sīdi Aḥmäd, ḥārtāni de Barkewol, associé à la tribu des Täjäkānit :

> « Le nom des gens qui habitent ici est Täjäkanit Awlad Ahmad. Avant, les Biḍan de cette ville étaient des nomades, ils ne restaient ici que pendant la saison sèche, après ils partaient en laissant les *Ḥrātīn* pour travailler leurs champs. Mais en réalité nous étions les premiers à cultiver la terre ici ; même si nous étions liés à nos maîtres. Nous sommes les habitants les plus anciens de cette ville, nos villages sont les plus anciens. Ce sont les français qui nous ont donné les droits de culture, même si les Biḍan continuaient à exiger des redevances. Maintenant il y a la Loi, nous sommes les propriétaires de notre terre, nous sommes les seuls qui connaissons comment travailler la terre, les Biḍan doivent nous laisser tranquilles »[31].

Je crois que ces propos sont suffisamment clairs, nombre de *Ḥrātīn* de Barkewol ont bien compris l'essentiel de la loi. Le deuxième grand principe énoncé par celle-ci, concerne la privatisation de la terre. Dans le Décret d'application de la Loi[32] — 1984 — on stipule que, désormais la propriété foncière est privatisée sous deux formes : les parcelles individuelles, qui peuvent être revendiquées par tout individu appartenant à une collectivité ayant des droits coutumiers reconnus par le régime antérieur — celui de 1960 —, et les terres collectives, à condition qu'elles soient transformées en coopératives, dont les membres sont égaux en droits et en devoirs (Art 21, Décret de 1984). A ce propos il faut souligner que l'individualisation des terres reste très marginale dans la région de l'Assaba et que les droits coutumiers sont largement actualisés. En revanche, et pour des raisons que j'analyserai un peu plus loin, la création de coopératives agricoles ne cesse de s'étendre dans la région.

Après l'adoption de la Loi de 1983, on trouve seulement trois affaires litigieuses dans le Dossier des Litiges Fonciers de Kiffa. En 1985, une fraction des *Ahl Rasūl*, associée aux *Ahl Sīdi Maḥmūd*, ayant immatriculé un terrain collectivement, est confrontée à un ressortissant des *Idabog* qui revendique ce terrain car il en a mis une partie en valeur en cultivant quelques palmiers et un champ. L'administration du département de Kankossa juge que la réclamation de ce dernier est illégale et confirme les droits coutumiers des Ahl Rasūl. En 1986, un ressortissant des *Ja'fra* revendique en son nom personnel la propriété d'un terrain qui avait été inscrit en 1931 au nom des *Idëybusat* car l'une des collectivités (*Laġlal*) qui habitent la localité conteste son autorité. Le préfet de l'époque rapporte que cette individualisation est possible en vertu de l'immatriculation effectuée en 1969, cependant, la décision administrative d'entreprendre la procédure n'apparaît pas. Le dernier document (1986) soulève le problème de la défense des terres collectives des *Lem-*

ḥazer, des *Täjäkānit*, au sein desquelles un champ de culture avait été exploité par l'un de ses membres sans autorisation de la *Jam'a*. Le conflit foncier est, dans cette affaire, accompagné de conflits statutaires et hiérarchiques plus explicites qui opposent la faction du chef coutumier, appuyé par la *Jam'a*, à la faction du responsable des Structures d'Éducation des Masses (SEM). Les *Ḥrātīn* se divisent, une partie donne son appui au chef coutumier et une autre au représentant du gouvernement. Le règlement de l'affaire n'apparaît pas, le préfet effectue simplement un recensement des « réalisations individuelles » en attendant qu'une décision définitive soit pries (Villasante, 1989 a : 315). Le fait que les individualisations restent encore rares dans l'Assaba, est confirmé non seulement par les membres des collectivités eux-mêmes, mais aussi par les autorités régionales. Moḥamdi W. Sabari, préfet du département de Kiffa, me disait à ce propos la chose suivante :

> « L'individualisation est très rare en brousse, elle n'est pas vraiment appliquée. J'ai eu l'occasion d'engager la procédure mais on n'est pas arrivé au bout. Les gens ont rapidement compris l'intérêt de s'entendre au lieu de se diviser »[33].

Pourtant, l'individualisation des terrains est plus fréquente en ville :

> « Ce sont surtout les femmes qui demandent des parcelles individuelles au niveau du centre urbain, soit pour habiter réellement, soit pour spéculer, car, en effet, les parcelles constituent une source de revenu. On essaye ainsi de tromper la vigilance administrative en demandant un deuxième terrain qui pourra être revendu par la suite ou donné en location. Avec l'installation de la Route de l'Espoir on a contribué à la sédentarisation au niveau du centre urbain de Kiffa. Ici on trouve des possibilités de développement parce qu'il y a beaucoup de commerce. Habiter en ville et avoir un terrain signifie aussi la possibilité de demander des prêts aux agences telles que le Fond National de Développement et le Fond d'Insertion et Réinsertion dans la Vie Active »[33].

On trouve ainsi clairement exposé le fait que l'élargissement du marché interne contribue à la modification de l'appropriation foncière en milieu urbain. L'étendue du commerce à Kiffa est, en effet, représentative du nouveau visage du milieu « rural » mauritanien. Actuellement, les femmes développent, avec beaucoup de succès, une bonne partie de ces activités qui incluent les spéculations immobilières.

En dehors des zones « urbaines » de l'Assaba, les droits fonciers coutumiers sont pratiqués de manière largement majoritaire. Le contrôle des *Biḍān* sur leurs *Ḥrātīn* se concrétise avant tout par le biais de la pratique de l'imposition des redevances liées aux « droits d'usage » et aux « droits de culture » de la terre. Et cela, malgré le fait que d'après la Loi de 1983 les droits d'usage coutumier de la terre soient interdits (Art.8). En effet, au sein des unités sociales enquêtées[34], environ un tiers de la population contrôle les terrains mis en valeur à travers le travail des deux tiers restants. Cette main-d'œuvre est composée exclusivement par des *Ḥrātīn*, à l'exception des zones de culture des campements d'hivernage situées dans le département de Kiffa (*Ašar Tëydūm, Agerj Āl-Malah, Eṭvagat*) et dans les villages de *Bellawär* et de *Kurūdjel*, dans le même département, où la participation des *Biḍān* dans les travaux agricoles doit être soulignée. Ce sont donc les maîtres de la terre qui contrôlent l'ensemble de ces terrains de culture, notamment dans les barrages et dans les zones oasiennes, en imposant des redevances foncières. Celles-ci sont beaucoup moins importantes s'il s'agit des membres « libres » des fractions alliées — tributaires ou dépendants —, que si elles concernent les *Ḥrātīn*.[35]

Les droits d'usage et les droits de culture s'opèrent exclusivement dans les terres collectives, immatriculées par les maîtres Biḍān. Ces terres sont appréciées pour

leur fertilité, mais il existe aussi des terres, moins fertiles nommées *dieri*, qui, tout en se trouvant à l'intérieur des limites de la « propriété collective » des maîtres, peuvent être exploitées « librement » par les membres — toutes strates confondues — de la tribu en question. Dans les terres collectives, chaque année et selon le régime pluviométrique, les propriétaires coutumiers procèdent à la distribution des parcelles parmi les familles dépendantes qui demandent des champs de culture. En contrepartie, ces dernières payent des redevances allant d'un cinquième à la moitié de la récolte. Le premier cas a été trouvé dans le campement de *Agerj Al-Malah* (Dpt de Kiffa), dans la localité de *Zlëylige* (Dpt de l'Aftout) et dans les villages de *Būmdeid* (capitale du Dpt de Boumdeid), de *Kurūdjel* (Dpt. de Kiffa), de *Barkeol* (capitale du Dpt. de l'Aftout), de *Lebḥer* et de *Šelḥat Bëyda* (Dpt. de l'Aftout). Ce dernier village est habité par des Peul — Fulbe Bossayabé — mais la terre appartient, selon la coutume, à une fraction des Täjäkānit. Les cas où les maîtres de la terre prélèvent la moitié de la récolte ont été trouvés dans le village de *Leftaḥ* (Dpt. de Boumdeid) et dans les campements d'*Al-Gimba* et de *Gūzlane* (Dpt. de Kiffa). Ces trois derniers sites possèdent des barrages assez importants et, à l'exception de Leftaḥ, les deux autres sites sont habités par des *Ḥrātīn* dépendants des deux fractions des Ahl Sīdi Maḥmūd.

On s'aperçoit, après la lecture de ce qui précède, que la situation foncière et statutaire des *Ḥrātīn* de l'Assaba reste assez ambiguë. Il s'agit, en effet, d'un processus évolutif en pleine redéfinition qui se traduit, d'une part par la continuité statutaire vis-à-vis du passé et, d'autre part, par la rupture des liens de dépendance fortement ancrés dans les représentations sociales des Maures. Paradoxalement, pour faire face à la situation d'exclusion de l'accès à la terre, et pour défendre leurs revendications foncières, les *Ḥrātīn*, exclus de l'appartenance tribale, revendiquent, dans nombre de cas, leur allégeance aux tribus de leurs maîtres. Cette situation a été illustrée un peu plus haut, lorsque je parlais des litiges fonciers après 1983. Si d'une part, les *Ḥrātīn* s'opposent aux Biḍān, d'autre part, ils restent longtemps attachés à ceux-ci, acceptant parfois d'assumer leur défense contre d'autres tribus. Encore plus paradoxale, cette nouvelle « revendication tribale » intervient dans un moment historique marqué par la volonté étatique d'éliminer l'organisation tribale et tous les clivages statutaires qui lui sont associés. Pour comprendre ce processus il faut peut-être reconnaître qu'au fond, l'émancipation des *Ḥrātīn* ne peut devenir effective que si les relations de *wāla* — évoquées auparavant — sont complètement éliminées. Les liens qui renforcent la dépendance des affranchis ne sont pas seulement une conséquence « idéologique » d'une dépendance ancienne, mais aussi un résultat de l'application « stricte » des règles coraniques. En fait, selon les coutumes et la loi coranique, les maîtres gardent les relations de *wāla*, nommées « droit de patronat » dans la loi coranique, pas seulement sur la personne affranchie, mais aussi sur sa descendance, jusqu'à la troisième génération. Évidemment, ces règles sont instrumentalisées par les *Biḍān* — surtout les *Zwāya* — qui trouvent ainsi un fondement « légitime » pour pérenniser leurs privilèges à travers le recours à la *Šarī'a*[36].

Cependant, les ruptures de ces liens peuvent être aussi observées dans l'Assaba où, à la suite de la sécheresse, nombre de *Biḍān* ont perdu le contrôle sur leurs *Ḥrātīn*. Ainsi, dans le département de Barkewol les mouvements de revendication des terres précèdent d'une dizaine d'années la promulgation de la Loi de 1983. Sīdi Aḥmäd, ḥārtāni de Barkewol, exprime la rupture de la manière suivante :

> «Ici il y a deux abaday (villages), l'une habité par les Biḍan, l'autre par les Ḥarātīn. Maintenant, beaucoup de gens sont venus pour s'installer ici à Barkewol, mais avant, nous étions les seuls habitants de cette ville. Les Biḍan étaient les maîtres de Barkewol mais en 1973 nous avons contesté cette domination. Nous avons exigé des terres, nous ne voulions plus payer des redevances. Nous nous sommes organisés à notre manière. Maintenant nous continuons à cultiver la terre mais nous ne payons personne. Une partie des familles travaille dans le barrage de Wuld Babana (maître Biḍan), mais en même temps chacune a ses propres parcelles dans le Dieri, là où la terre est libre. Bien sûr, tout dépend des pluies pour savoir combien de champs nous pouvons cultiver»[37].

Dans la dernière décennie, de nombreux *Ḥrātīn* se sont séparés de leurs anciens maîtres. Ainsi, dans le département de l'Aftout, à *Daġṿe*, où les trois quarts de la collectivité est *Ḥartānī*, et à *Kedane*, habité exclusivement par cette strate, l'appropriation des terres collectives n'est subordonnée à aucune redevance, les droits d'usage ou de culture ayant été éliminés. L'ensemble de ces collectivités s'approprie individuellement, par groupes familiaux, des champs de culture. Les migrations de travail contribuent, également, à renforcer la rupture statutaire des affranchis de l'Assaba qui, chaque année, pendant la période sèche, se rendent à Kiffa, Nouakchott, Nouadhibou, Kayes (Mali) et, avant les événements d'avril 1989, à Dakar et dans d'autres villes sénégalaises — depuis cette date, les migrations des Maures au Sénégal se sont arrêtées. L'importance des migrations de travail des Ḥrātīn soulève, en fait, un problème important en milieu rural; celui du manque de main-d'œuvre agricole. Cette situation s'avère critique surtout dans les oasis assabiennes. Ainsi par exemple, à *Kūrūdjel* (Dpt. de Kiffa), la culture du palmier dattier est pratiquement réduite à la cueillette des dattes pendant la *getna* — rassemblement traditionnel pour «faire la cure de dattes». Conséquence directe de l'élargissement du marché interne et des ruptures statutaires qui accompagnent ce processus, les *Ḥrātīn* refusent d'entretenir les palmiers sans recevoir une rétribution monétaire. Les *Biḍān* de cette oasis, ayant été très touchés par la sécheresse, ne possèdent aucun «budget» pour payer leurs «dépendants»; il s'ensuit une situation de stagnation de la culture phénicicole, accompagnée de l'autonomie croissante des Ḥrātīn de Kurūdjel (Villasante-de Beauvais, 1990).

Face à la volonté d'autonomie des *Ḥrātīn* de certains villages de l'Assaba, les *Biḍān* ont trouvé un moyen «légitime» de conserver leurs privilèges fonciers et statutaires. En effet, le Décret de 1984 a laissé ouverte la possibilité aux maîtres de la terre de conserver leurs «droits collectifs». Si les membres d'une tribu désirent garder leurs terres en indivision, ils doivent «devenir groupes coopératifs» et, pour officialiser ceux-ci, ils doivent procéder à l'enregistrement auprès de la préfecture de Kiffa. On vérifie ainsi que le nombre de coopératives ne cesse de s'accroître depuis 1983. Outre les objectifs essentiels — bien compris par les Biḍān — de sauvegarde de l'organisation tribale et des droits fonciers coutumiers, menacés par la privatisation des terres de culture, la création de coopératives est aussi associée aux bénéfices attendus par ces collectivités de la part des agences d'aide au développement — gouvernementales ou internationales. Ces interventions d'aide au développement ne sont pas neutres. En fait, comme j'ai eu l'occasion de le montrer ailleurs (Villasante : 1989b), les «développeurs» jouent un rôle économique et politique non négligeable dans le processus de redéfinition des structures «traditionnelles»[38]. Pour profiter des divers types «d'aide» proposés, il est obligatoire que la «population bénéficiaire» soit constituée en groupement coopératif sans qu'aucun de ses membres ne réclame l'individualisation. Dans ce cadre, la forma-

tion de coopératives fictives est largement répandue car, en dernière analyse, les Biḍān veulent garder leurs terres et non pas augmenter les rendements agricoles. Cette situation d'instrumentalisation de la Loi de 1983 n'est pas un secret pour l'administration régionale. Le préfet de Kiffa le dit clairement :

> «On crée souvent des coopératives fictives pour garder la terre collective. S'il est vrai qu'elles se créent de plus en plus, car il y en a 68 dans les environs de Kiffa tandis que deux ans en arrière elles n'étaient que 16, elles restent au niveau de la grande famille, des alliés du point de vue matrimonial. En plus, selon la loi on peut constituer des coopératives à partir de 7 personnes. Pour démarrer, les gens demandent de l'assistance. Ils commencent à cotiser et si ce n'est pas suffisant on vient nous demander la recherche de financement (...). Le degré de maturité des gens n'est pas pourtant assez grand pour permettre un rythme plus poussé de développement des coopératives, du moins pour le moment»[39].

Si par «degré de maturité» les autorités régionales entendent «dépassement du cadre tribal et statutaire» et «accroissement de la production agricole pour assurer l'autonomie alimentaire et le développement», il est certain que les gens de l'Assaba sont loin d'être «matures». Pour les *Biḍān*, toute tactique et toute stratégie est bonne pour bénéficier du nouveau statut foncier sur les terres indivises. Quant aux objectifs de «développement agricole» contenus dans la loi, les conflits fonciers et les départs saisonniers des *Ḥrātīn*, empêchent, objectivement, une augmentation soutenue d'une activité devenue, après la sécheresse, fondamentale dans l'Assaba.

Conclusion

J'ai tenté de montrer dans cet article que la grande sécheresse représente, pour les collectivités maures de l'Assaba, une rupture profonde avec leurs modes de vie antérieurs, basés sur le nomadisme pastoral. La terre agricole devient, au fur et à mesure que la sécheresse s'installe et que les pluies restent irrégulières et rares, une ressource naturelle importante et qui n'avait qu'un rôle secondaire avant 1970. Cette situation catalyse les conflits statutaires et hiérarchiques déjà existants dans le passé colonial et pré-colonial au sein de la société maure. En fait, le contrôle de la terre, dont la propriété est largement dans les mains des *Biḍān Zwāya*, et qui se traduit par le contrôle social de leurs *Ḥrātīn*, traditionnellement attachés aux travaux agricoles, devient une source de conflit social, politique et économique à partir de cette décennie. Le départ massif de nombre de *Ḥrātīn* ainsi que des bergers tributaires, la libération — forcée par les changements écologiques — des esclaves, posent le problème critique du manque de main-d'œuvre pour assurer le maintien des maîtres *Biḍān*. L'Etat mauritanien ne s'intéresse pas à cette situation jusqu'en 1983, où l'on promulgue une Loi Foncière qui devait transformer la situation de continuité «traditionnelle» des valeurs tribales, hiérarchiques et statutaires des Maures. La terre est désormais privatisée, elle n'appartient plus aux maîtres *Biḍān* mais «à la Nation mauritanienne», les *Ḥrātīn* peuvent y accéder en demandant les parcelles individuelles qu'ils ont mises en valeur. Les maîtres de la terre s'y opposent avec force et préfèrent adopter le cadre coopératif pour garder leurs terres en indivision. La juxtaposition des droits fonciers — «coutumiers» et «modernes», tous les deux faisant recours à la *Šarī'a* pour prouver

leur légitimité — apparaît ainsi comme l'une des caractéristiques majeures du processus de redéfinition sociale actuel. En dernière analyse, cette juxtaposition n'est que le reflet des ruptures et des continuités héritées de la période coloniale, et exprimées, sur le plan statutaire, dans le reclassement des hiérarchies statutaires au sein d'un Etat qui, pour le dire à la manière d'Ould Cheikh (1987), ne fonctionne qu'à mi-temps[40].

Après les événements d'avril 1989, le problème de reclassement statutaire et hiérarchique des *Ḥrātīn* s'est encore complexifié, il se pose à présent en des termes à la fois ethniques et statutaires. L'Etat et les *Biḍān* affirment et légitiment l'appartenance des *Ḥrātīn* à la société maure — voire aux tribus —, pour renforcer l'opposition, en tant que «Maures», aux groupes négro-africains, notamment les Pulaar. Les enjeux de ces conflits dépassent le cadre de cet article; ils dépassent aussi le problème de l'accès à la propriété foncière, malgré le fait que dans la région du Fleuve on a offert des terrains de culture — appartenant aux «Toucouleurs» — aux *Ḥrātīn* qui désirent s'y installer. L'enjeu de fond concerne le conflit pour le pouvoir politique au sein de la société nationale en voie de formation; un conflit qui oppose les Maures aux ressortissants des ethnies négro-africaines; et simultanément, le conflit politique et identitaire tant au sein de la société maure elle-même — la nouvelle place des *Ḥrātīn*, la perte des privilèges des *Biḍān* — que dans l'ensemble de la population de plus en plus devenue «mauritanienne».

NOTES

1. Pour éviter l'utilisation de notions et de termes classificatoires qui ne reflètent pas la réalité de la stratification sociale des maures (notions telles que «ordre» ou «caste», qui «n'ont pas d'équivalent en hassaniya, le dialecte arabe des Maures, et dont le fondement cosmologique sur lesquels ils reposent font également défaut dans cette société», Ould Cheikh : 1980, 77); je propose d'utiliser les notions de *groupe statutaire* et de *strate sociale*. Les groupes statutaires peuvent être différenciés, en accord à la position hiérarchique de leurs membres — ou des collectivités — en «groupes dominants» (guerriers et marabouts) et «groupes dominés» (tributaires, serviles et groupes marginaux — griots, artisans, pêcheurs Imaragen et chasseurs Nemadi). La notion de strate sociale fait allusion à la superposition hiérarchique de ces groupes, je parlerai alors de «strates nobles» (Bidan, d'origine arabo-berbère), «strates tributaires» (Bidan d'origine arabe ou berbère) et «strates serviles» (esclaves et affranchis d'origine négro-africaine).
2. Les représentations sociales peuvent être définies comme une forme de la pensée symbolique, elles font correspondre à chaque image un sens et à chaque sens une image, elles sont communes et communicables, elles sont partagées par les individus d'un groupe, elles sont aussi dynamiques car elles «relient la vie abstraite de notre savoir et de nos croyances à notre vie concrète d'individus sociaux» (Doise et Palmonari : 1986, 15). Dans la perspective que j'ai adoptée, les représentations sociales doivent être envisagées comme des constructions symboliques mouvantes que les Maures élaborent dans le but de créer ou de recréer leurs conceptions et leurs pratiques concernant la stratification sociale et la question foncière.
3. Pour Bonte (1989, 5) les «Bidan» — blancs — s'opposent aux «Sudan» — noirs — comprenant les esclaves et descendants d'esclaves qui n'entrent pas dans l'organisation hiérarchique de ce qu'il appelle «ordre» ni dans l'organisation tribale. Sans nier la validité de ces propos, en ce qui concerne la période émirale dans l'Adrar, je voudrais préciser qu'actuellement l'opposition Bidan/Sudan n'est pas utilisée de manière courante par les Maures de l'Assaba. Quant à la distinction entre les divers groupes statutaires, le terme *Biḍān* englobe, chez les Maures et dans mes analyses, toutes les personnes d'origine arabe et/ou berbère appartenant aux strates dominantes. Tandis que le terme *Ḥarātīn* englobe les affranchis et les esclaves, soumis à une condition sociale — servile — très similaire dans la vie quotidienne des Maures.

4. Bonte (1990, 118) affirme que « la société maure était, à l'époque de la colonisation française, organisée selon deux types de valeurs sociales. Les valeurs égalitaires de la tribu, s'expriment, dans le langage de la parenté, comme la conséquence d'une origine et d'une généalogie commune. Les valeurs hiérarchiques des groupes statutaires — que nous avons appelé « ordres » par analogie avec les institutions politiques antiques (Bonte, 1987a); regroupant eux-mêmes un certain nombre de tribus, s'expriment à travers des codes culturels divergents et correspondent à des devoirs et privilèges qui s'apprécient ultimement en référence à une hiérarchie politique. Celle-ci, dans une partie de la Mauritanie (Trarza, Brakna, Adrar, Taganet) s'inscrivait dans le cadre des Émirats. (...) ces valeurs hiérarchiques malgré — mais aussi à cause de — leur évolution sous la colonisation française, perdurent de nos jours et interfèrent largement avec des problèmes économiques et politiques souvent posés en d'autres termes ».
5. Données recueillies entre mai 1986 et juin 1988, dans le cadre de la préparation du Diplôme de Recherche en Études de Développement (IUED — Université de Genève). Pour ce qui est de la transcription que j'utilise, j'aimerais préciser qu'il existe une grande diversité de systèmes de transcription pour la notation de l'arabe classique et du hassaniya, le dialecte arabe parlé en Mauritanie. Ainsi, pour des raisons pratiques, j'ai adopté un système de transcription phonétique, utilisé notamment par les linguistes. Dans certains cas, notamment pour ce qui est des noms des régions et des départements, j'ai conservé la transcription officielle utilisée par l'administration mauritanienne.
6. Données recueillies entre mars et mai 1990 lors d'une mission de consultation auprès du Ministère de la Coopération française dans l'oasis de Kurudjel (Dpt. de Kiffa).
7. La notion de « tradition » n'est pas considérée ici de manière statique, ou comme un référent immuable de l'ordre des Maures, mais plutôt comme une notion dynamique, adaptée et réadaptée continuellement par les acteurs sociaux pour faire face aux « nouvelles situations sociales ». Balandier (1988, 37) explique cette perspective en affirmant que « la tradition n'est ni ce qu'elle semble être, ni ce qu'elle dit être; les anthropologues le savent désormais. Elle est dissociée d'avec la pure conformité, d'avec la simple continuité par invariance ou reproduction stricte des formes sociales et culturelles; elle n'agit pas qu'en étant porteuse d'un dynamisme qui lui permet l'adaptation, lui donne la capacité de traiter l'événement ou d'exploiter certaines des potentialités alternatives. Le traditionalisme se présente sous plusieurs figures, et non pas sous le seul aspect d'un héritage de contraintes qui imposent l'enfermement dans le passé ».
8. Avant la grande sécheresse, la région de l'Assaba était située entre les isohyètes 300 mm et 500 mm (Toupet : 1966, 14). La moyenne des pluies, relevées dans le département de Kiffa entre 1953 et 1969, était de 364,8 mm; tandis que pour la période comprise entre 1970 et 1987, cette moyenne est descendue à 217,5 mm; on peut également préciser qu'en 1987 Kiffa n'a reçu que 170,9 mm de pluies (Villasante : 1989a, Annexes : 9 et ss). Malgré le fait que ces données ne soient que partielles (les relevés pluviométriques pour l'ensemble régional ne sont pas disponibles), on peut estimer qu'actuellement l'Assaba se situe entre les isohyètes 100 mm et 300 mm; ce qui montre à l'évidence qu'elle devient, pour ne prendre en compte que la courte durée, une région de plus en plus saharienne.
9. « Recensement Général de la population 1977. Données essentielles ». Direction de la Statistique, Centre d'Études Démographiques et Sociales, Ministère d'Économie et de Finances, Nouakchott, 1983.
10. « Résultats de la Cartographie Censitaire. Caractéristiques des Localités ». Bureau de Recensements de la Population et de l'Habitat. Direction de la Statistique, document de circulation interne, résultats provisoires, Nouakchott, 1988.
11. La plupart des membres de cette strate sociale préfèrent la dénomination « Arab » et non pas celle de « Hasan » en raison de la connotation de « guerriers d'origine douteuse » que ce dernier terme évoque chez les Maures. J'utilise indistinctement les deux termes qui, tous les deux, font allusion à la fonction guerrière.
12. L'École Malékite est l'une des quatre écoles islamiques sunnites reconnues dans le monde musulman. Elle fut fondée par l'Iman Ibn Anas à Medine (713 Ap. J.C.). Le texte le plus connu en Mauritanie, « *La Risala* ou Épître sur les éléments du dogme et de la Loi de l'Islam » fut écrit par Abu Muhamad Abdallah Ibn Zayd Al-Qayrawani, vers la fin du x^{e} siècle. J'utilise la traduction française de cette œuvre par Léon Bercher (Alger, 1983).
13. Entretien avec Muhamad, bidan de la strate guerrière. Kiffa, le 25 avril 1987.
14. Propos recueillis auprès de Muhamad Mahmud, bidan zwaya. Kaédi, le 25 avril 1990.
15. Entretien avec Mustafa, bidan zwaya, enregistré à Kurudjel, le 26 avril 1990.

16. Entretien avec Yuba, affranchi indépendant, enregistré à Nouakchott, le 25 mai 1986.
17. Le problème des «origines» (qui est noble et qui ne l'est pas?, pourquoi?) est, évidemment, lié à la question généalogique mais aussi au cadre historique. Il faut d'abord rappeler que la généalogie constitue le mode le plus important de représentation de l'organisation sociale des tribus; à ce propos il faut également affirmer que la généalogie est, avant tout, une représentation sociale passible d'être manipulée pour justifier nombre de circonstances actuelles (elle joue le même rôle que celui de l'histoire dans d'autres sociétés). Les liens généalogiques déterminent les positions qui occupent les segments sociaux (tribus, fractions) ainsi que les individus eux-mêmes; positions qui ne sont jamais égalitaires mais qui relèvent de la stratification sociale interne, et qui sont, par ailleurs, «rappelées» dans des circonstances historiques toujours pertinentes. Hammoudi (1980, 286) signale à ce propos que, par rapport à l'ancêtre commun de la tribu, certains lignages et familles peuvent rappeler de longues séries d'ancêtres qui les connectent à ce dernier, tandis que d'autres familles et lignages ne peuvent pas le faire. Or, seulement les premiers peuvent être reconnus socialement comme nobles et comme leaders politiques potentiels. Cela dit, la question qui se pose par la suite concerne les facteurs qui déterminent le choix des ancêtres qui identifient les membres d'une tribu, d'une fraction, d'un lignage, d'une famille ou d'un individu. Les réponses à cette interrogation ne peuvent pas procéder seulement du cadre généalogique mais elles doivent être aussi recherchées dans l'analyse de la dimension historique, la seule capable de rendre compte des mutations sociales.
18. Le mouvement des Almoravides fut un mouvement politico-religieux engagé par les *mulatamum* («les voilés»), fondateurs d'une dynastie qui allait, dans l'espace d'une cinquantaine d'années (1058-1107 Ap. J.C.), contrôler la moitié de l'Afrique du Nord et l'Andalousie.
19. La guerre de Surbuba, dans l'ouest mauritanien, avait opposée, à la fin du XVII[e] siècle, une confédération des tribus guerrières à de nombreuses tribus religieuses; elle s'est soldée par le triomphe militaire et politique des guerriers. Les travaux de Marty, mentionnés par Ould Cheikh, concernent : «L'Émirat des Trarza», Paris, 1918 et «Les Brakna», Paris, 1921.
20. Selon la *Sari'a*, «toute chose peut faire l'objet d'un prêt, sauf les jeunes esclaves et la poudre d'argent» (La Risala, op. cit., 207). «Le prêt à usage (*ariya*) comporte restitution de l'objet lui-même. L'emprunteur est garant de l'objet prêté quand celui-ci peut-être dissimulé, mais non pas dans le cas contraire; par exemple quand il s'agit d'un esclave ou d'une monture à moins qu'il n'y ait abus de jouissance de la part de l'emprunteur» (Ibidem, 237).
21. Selon le texte de La Risala consacré à ce sujet, «la donation, l'aumône et le hubus ne sont accomplis que par la prise de possession. Si le donateur ou le fondateur vient à mourir avant que le donataire ou le dévolutaire en ait pris possession, l'objet de la libéralité demeure dans le patrimoine de son auteur. (...). La donation (*hiba*) faite en faveur de la proche parenté ou à un pauvre est irrévocable tout comme l'aumône (*sadaqa*)» (Op. cit., 231). On précise, par ailleurs, les termes de la propriété en hubus en affirmant que «celle-ci est affectée à la destination fixée par le constituant si la prise de possession a eu lieu avant la mort de ce dernier. (...) A l'extinction de la lignée des dévolutaires, le bien constitué hubus reviendra hubus au profit des plus proches parents du constituant existant au jour où la chose habousée doit aboutir à sa destination finale» (Ibidem, 235).
22. Le chapitre des partages successoraux de La Risala stipule avec précision les différents cas de succession possibles. Comme on le sait, l'héritage est un sujet très complexe dans l'Islam, cependant, on peut retenir les éléments suivants : «Il n'y a que dix catégories d'héritiers mâles : le fils, les descendants du fils en ligne directe, le père ou les grands-pères ou arrière-grands-pères dans toute la lignée ascendante, le frère, le fils ou les descendants mâles du frère dans toute la ligne, l'oncle paternel, le fils ou les descendants mâles de l'oncle dans toute la ligne, le mari et l'affranchisseur. Il n'y a que sept catégories d'héritiers du sexe féminin : la fille, la fille du fils, la mère, la grand-mère, la sœur, l'épouse et l'affranchisseuse. (...) La part de l'enfant mâle est la totalité des biens du «de cujus», s'il est seul héritier. Sinon est constituée par le reliquat après prélèvement des parts des réservataires qui concourent avec lui; épouse, père et mère, aïeul ou aïeule du «de cujus». (...) La part de la fille unique est de la moitié; celle de deux filles est de deux tiers (...) Le reste revient aux parents par les mâles (*asab*)». (Op. cit., 275-277).
23. Il est peut-être nécessaire maintenant d'éclaircir les notions de fraction et de faction lorsqu'on parle des tribus maures. Une collectivité tribale est avant tout une instance sociale d'identification entre les groupes sociaux (segments ou fractions) qui la composent. Cette identification, loin d'être immuable, est continuellement transformée, selon les périodes historiques vécues et

selon les termes des nouvelles alliances et divisions qui caractérisent ce type d'organisation sociale. Dans ce contexte, la notion de *fraction* tribale fait allusion à la division segmentaire située exclusivement dans le domaine de la parenté, de la filiation et des alliances matrimoniales qu'elle génère et reproduit au sens biologique et social. Cependant, le fondement généalogique dépasse, dans certaines circonstances historiques et politiques le seul cadre parental. Ceci se produit notamment lors de la mise en question de l'autorité des représentants de chaque fraction de la tribu. Il peut s'agir du chef de la fraction ou de certains membres de la *Ja'ma*, l'assemblée d'anciens. Ainsi, au sein des tribus et des fractions on retrouve la *réalité factionnelle* qui définit l'existence des « factions », des « partis », des prises de position politiques pouvant confronter deux ou plusieurs groupes (i.e. les Sratit et les Abäkat) visant le même objectif : faire prévaloir leur influence au sens politique; influence qui ne pourrait être effective en dehors du champ du consensus (temporel) assuré par les membres des groupes associés aux représentants politiques de chaque collectivité tribale (Villasante : 1989a, 118-119). Au cours de la période XVII[e]-XIX[e] siècles, les luttes et les stratégies politiques se lient de plus en plus autour du pouvoir Émiral; ainsi, malgré la référence à la généalogie et aux idéologies qui l'accompagnent, la recomposition des groupes tribaux s'effectue à partir de la faction politique dominante. P. Bonte (1981b, 44) précise à ce propos que le passage de l'hégémonie parentale à la domination des structures politiques est marqué par la transformation du « factionnalisme segmentaire » en « factionnalisme politique ».

24. Le « Ksar-Kiffa » fut mis — par les colonisateurs — sous la chefferie de la famille Sylla, d'origine malienne; elle représente, jusqu'à présent, la population des affranchis de la ville.

25. La période comprise entre 1920 et 1944 est marquée, dans le sud-est mauritanien, par des mouvements politiques et religieux de résistance au pouvoir colonial. Pour freiner ces mouvements, dont le plus important fut celui des « Hamallistes » qui éclate en 1940 dans le Soudan français, l'administration procède à de nombreux remaniements territoriaux visant à « mieux contrôler les populations nomades ». Après avoir réprimé durement ce mouvement on rattache à l'Assaba une bonne partie du Cercle de Kayes et de Nioro, englobés jusque là dans le territoire soudanais; ce qui signifie une annexion d'environ 10 000 personnes (ressortissants des Ahl Sid Al-Muhtar, parents des Ahl Sidi Mahmud, des Zbeyrat et des Laglal). Ce dernier territoire constitue actuellement le département de Kankossa, dans la zone frontière avec le Mali. Enfin, la plus grande réforme territoriale s'effectue en 1944 : Les Cercles des Hodhs Occidental — Aïun al-Atrous — et Oriental — Nema — sont rattachés à la Mauritanie; la Subdivision de Tamshaket est à son tour détachée de l'Assaba pour intégrer le Cercle du Hodh Occidental — Affolé et Rkiz — (Villasante, 1989 a, 192 et ss).

26. La « Conférence de Galoula » fut organisée par l'administration coloniale dans le but de renforcer son contrôle à travers l'établissement des « règles d'accès aux terres de culture » dans l'Assaba; l'importance de cette réunion doit être soulignée car, d'après les renseignements obtenus dans les Archives de la préfecture de Kiffa, la participation des chefs tribaux et des chefs des principales fractions tribales fut massive. Les droits fonciers « coutumiers » légitimés dans cette conférence (par le biais de l'immatriculation des terrains au nom des chefs tribaux et des notables) seront considérés, jusqu'à l'époque contemporaine, comme le référent fondamental pour toute démarche d'attribution des titres de propriété dans les terres de culture.

27. Entretien avec le chef coutumier de Leftah, bidan zwaya (Dpt. de Bumdeid) le 29 avril 1987.

28. Bonte (1990, 121) affirme que l'essentiel de la politique coloniale vis-à-vis de l'esclavage est celui de le perpétuer en l'« adoucissant » car il représente une pratique indispensable. En fait, le mouvement de libération d'esclaves fut freiné dans l'Assaba par l'administration elle-même dès 1920, car l'étendue du phénomène échappait au contrôle des autorités. Elles arrivèrent donc à la conclusion que cet affranchissement pouvait créer un déséquilibre économique brutal qui, évidemment, mettrait en danger la précaire stabilité du régime colonial dans cette région (Villasante, 1989 a, 252).

29. D'après Manzardo (1982, 4) « à quelques exceptions près, la lutte pour les ressources se fait entre groupes et non à l'intérieur d'un groupe donné. Les groupes eux-mêmes, ainsi que nous le démontrerons, sont restés relativement stables ».

30. La Loi Foncière fut promulguée le 5 juin 1983 à travers l'Ordonnance N° 83.127, portant sur la réorganisation foncière et domaniale en République islamique de Mauritanie.

31. Entretien avec Sidi Ahmad, affranchi indépendant. Bardewol (Dpt. de l'Aftout), le 26 juin 1986.

32. Décret N° 84-009 du 19 janvier 1984 portant application de l'Ordonnance N° 83-127.

33. Entretien avec le préfet de Kiffa, enregistré à Kiffa le 13 février 1987.

34. 18 unités sociales ont été enquêtées entre 1986 et 1988. Sur le plan administratif, elles sont insérées dans les départements suivants : *Kiffa* (7 campements d'hivernage : Asar Teydum, Sena, Al-Gimba, Guzlane, Agerj-Malah, Etvagat, Meyl-Meyl ; 1 localité : Bugadum et 2 villages : Bellawar et Kurudjel), *Bumdeid* (2 villages : Bumdeid nouveau et Leftah) et enfin, dans l'*Aftut* (3 villages : Barkewol, Lebher, Selhat Beyda et 3 localités : Zleylige, Dagve et Kedane).
35. Les redevances — droits d'usage et de culture coutumiers — ne concernent, en effet, que les terrains où les aménagements agricoles, c'est-à-dire les barrages, les digues ou les plantations oasiennes, ont été réalisés sous la responsabilité financière des maîtres de la terre. Il s'agit de zones ayant une potentialité agricole considérable.
36. Dans le chapitre des dispositions testamentaires de La Risala on affirme que « le droit de patronat (*wala*) appartient au maître qui a affranchi, il est inaliénable, à titre onéreux comme à titre gratuit. Quand on affranchit un esclave au nom d'un tiers, c'est à ce tiers que revient le patronat. (...) La femme (noble) a le droit de patronat sur les esclaves qu'elle a affranchis. Elle l'a aussi sur les enfants des enfants de ses esclaves qu'elle a affranchis. Mais elle n'hérite pas du patronat des esclaves affranchis par d'autres qu'elle, par exemple par son père, par son fils ou par son époux ou autre. » (Op. cit., 229).
37. Entretien avec Sidi Ahmad, affranchi indépendant. Barkewol (Dpt. de l'Aftout), le 26 juin 1986.
38. Les programmes d'aide au développement sont destinés à promouvoir un nouveau type de contrôle social de la nature, un nouveau mode de production et de nouvelles formes de représentation sociale. Dans ce sens, les théories et les pratiques du développement ne peuvent pas être dissociées de la dimension politique de contrôle des populations dans le cadre étatique. Ces programmes constituent donc les instances stratégiques de confrontation entre les différents acteurs sociaux — développeurs (Etat, organismes internationaux) et développés. Le type de relations sociales qui se créent entre ces acteurs peut être qualifié de « clientélaire », dans le sens traditionnel et moderne du terme. Dans l'Assaba, les circuits clientélaires, qui dans un premier temps s'organisent autour de l'aide alimentaire d'urgence, se sont restructurés plus tard autour des nouveaux détenteurs du pouvoir politique — autorités régionales — mais aussi autour des responsables des projets de développement. Tout en suivant une ancienne représentation sociale du rôle politique et économique des « élites » tribales, ces responsables sont conçus — par les maures — comme de « nouveaux grands patrons » qui doivent redistribuer les richesses auprès des collectivités « pauvres » (Villasante : 1989b).
39. Entretien avec le préfet de Kiffa, enregistré à Kiffa le 13 février 1987.
40. D'après Ould Cheikh (1987, 98), le fonctionnement « à mi-temps » de l'Etat mauritanien doit être mis en relation avec l'imbrication de l'organisation tribale et de l'administration étatique dans la Mauritanie contemporaine, l'Etat n'ayant pas pu se débarrasser jusqu'à présent de l'organisation tribale, des solidarités et des hiérarchies statutaires qui l'accompagnent.

BIBLIOGRAPHIE

AOF, 1932, *Décret du 26 juillet 1932.* Portant réorganisation du régime de la propriété foncière en Afrique occidentale française.

BALANDIER (G.), 1988, *Le désordre. Éloge du mouvement,* Fayard, Paris, 252 p.

BERCHER (L.), (traducteur), 1983, *La Risâla ou Épître sur les éléments du dogme et de la Loi de l'Islâm selon le rite mâlikite.* Par Aboû Muh'ammad Abdallâh Ibn Abi Zayd Al-Qayrawani. Éditions populaires de l'armée, 8e édition, Alger, 371 p. Texte arabe avec la traduction en regard.

BONTE (P.), 1981 b, « La constitution de l'Émirat de l'Adrar : quelques hypothèses provisoires ». In : *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée,* N° 32, pp. 37-52.

BONTE (P.), 1989, « Guerriers et repentants : la tawba et l'évolution politique de la société maure émirale ». In : *Al-Wasît* N° 3, bulletin de l'Institut Mauritanien de la Recherche Scientifique. Nouakchott, pp. 5-18.

BONTE (P.), 1990, « L'"ordre" de la tradition, évolution des hérarchies statutaires dans la société maure contemporaine ». In : *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée,* N° 54. « Mauritanie, entre arabité et africanité », pp. 118-128.

CROUSSE (B.), 1986, « Etatisation ou individualisation?. La réforme foncière mauritanienne de

1983». In : *Politique Africaine* N° 21 «Politiques foncières et territoriales». Éd. Karthala, Paris, pp. 63-76.

DOISE (W) et PALMONARI (A.), «Caractéristiques des représentations sociales». In : *Étude des représentations sociales*, ouvrage collectif, Delachaux et Niestle, Neuchâtel-Paris, 207 p.

FERAL (G.), 1983, *Le tambour des sables*. Éd. France-Empire, Paris, 336 p.

HAMMOUDI (A.), 1980, «Segmentary, social stratification, political power and sainthood : reflections on Gellner's theses». In : *Economy and society*, Vol 9, N° 3, pp. 279-303.

MANZARDO (A.), 1982, *Régime foncier et développement de la communauté en République islamique de Mauritanie*. Land Tenure Center, University of Wisconsin-Madison, 39 p.

MUNIER (P.), 1952, *L'Assaba, essai monographique*. Centre IFAN, Mauritanie, St Louis, Sénégal, 180 p.

OULD AHMED TALEB (J.), 1984, *Quelques aspects de l'histoire de Kiffa, capitale de l'Assaba, 1906-1960*. Mémoire de l'École Nationale Supérieure, Série Histoire et Géographie, Nouakchott, 126 p.

OULD CHEIKH (A.W.), 1985, *Nomadisme, islam et pouvoir politique dans la société maure précoloniale. Essai sur quelques aspects du tribalisme*. Thèse doctorat, Paris V, 3 vol, 1058 p.

OULD CHEIKH (A.W.), 1988, *Éléments d'histoire de la Mauritanie*. Centre culturel français A. de St Exupéry, Nouakchott, 135 p.

RIM, 1960, *Loi N° 60-139 du 2 août 1960 portant réorganisation domaniale*, 11 articles.

RIM, 1983, *Ordonnance N° 83-127 du 5 juin 1983 portant réorganisation foncière et domaniale*. 29 articles.

RIM, *Résultats de la Cartographie censitaire. Caractéristiques de localités*. Bureau central du recensement de la population et de l'habitat. Direction de la statistique, Document de circulation interne, résultats provisoires. Nouakchott.

TOUPET (C.), 1966, *Étude du milieu physique de l'Assaba. Introduction à la mise en valeur d'une région sahélienne*. Initiation et Études africaines XX, Dakar, 152 p.

VILLASANTE CERVELLO (M.), 1989 a, *Collectivités tribales, restructuration des stratégies sociales de reproduction et de pouvoir. Quelques aspects du système foncier dans la région de l'Assaba, République islamique de Mauritanie*. Mémoire du Diplôme de Recherche, Université de Genève, Institut universitaire d'études du développement. 405 p. et Annexes : 151 p.

VILLASANTE CERVELLO (M.), 1989 b, *La coopération au développement et le rôle de l'Anthropologie sociale en république islamique de Mauritaine*. Analyse sociale et propositions pour une meilleure utilisation de l'Anthropologie dans l'identification des programmes de coopération en RIM. Document de travail, SEP-IUED. Genève, novembre, 93 p. et Annexes.

VILLASANTE-de BEAUVAIS (M.), 1990, *Systèmes de production oasienne. Étude sociale et économique de la Palmeraie de Kurudjel*. Mai 1990. Rapport de mission IRAM, Ministère français de la coopération et du développement. 81 p. et Annexes, 25 p.