

Universität Bielefeld
Fakultät für Soziologie

Forschungsschwerpunkt
Entwicklungssoziologie



University of Bielefeld
Faculty of Sociology

Sociology of Development
Research Centre

Universität Bielefeld - Postfach 100 131 - 33501 Bielefeld - Germany -
Tel.(0521)106-4650/4221 - Fax (0521)106-2980 - E-Mail: sdrc@post.uni-bielefeld.de - <http://www.uni-bielefeld.de/sdrc/homesdrc>

WORKING PAPER N° 308

«Notre origine est reconnue!»

**Transformations d'identité et de hiérarchie sociale en Mauritanie
vues par le bas**

Urs Peter Ruf

Bielefeld 1998
ISSN 0936-3408

«Notre origine est reconnue!»

Transformations d'identité et de hiérarchie sociale en Mauritanie vues par le bas

Urs Peter Ruf

Cet exposé aborde le sujet de la formation d'identités sociales et de la transformation des hiérarchies sociales dans la perspective des groupes dominés de la société bīzān, à partir d'une étude de cas dans la région d'Achram-Diouk en Mauritanie centrale.¹

Groupes dominés

Sous le terme de groupes dominés en société bīzān je comprends d'abord les 'abid — esclaves, et les ḥarāṭīn — groupement de composition assez hétérogène, et rassemblant des composantes aussi diverses que des descendants d'esclaves libérés depuis des siècles, des groupes de ḥarāṭīn niant toute origine servile, des esclaves n'ayant acquis leur liberté qu'au cours de leur vie, et finalement, des esclaves qui, bien que n'ayant pas été libérés de manière officielle, se sont débarrassés des liens de dépendance et s'identifient comme ḥarāṭīn (cf. Brhane 1997: 57ff.; Ruf, à paraître).²

Au lieu de rassembler ces divers groupes, qui néanmoins partagent de majeures expériences de privation sociale et économique, sous l'euphémisme de «ḥarāṭīn» (bien que cela est la pratique courante en Mauritanie), je préfère les désigner comme sūdān. Ce terme émique a l'avantage certaine de moins faire part du discours politisé visant l'émancipation de la strate servile, de ne pas brouiller les différences de statut, et néanmoins d'énoncer les traits communs entre les différentes composantes. Cette diversité de statuts, et plus important encore la diversité de manières d'identification qui peut en être dérivée, est essentielle à une

¹ Cet exposé présente une version révisée d'un discours tenu à l'occasion du XII^e congrès de l'Association française pour l'étude du monde arabe et musulman (AFEMAM), «Stratégies et enjeux de la recherche et des études sur les mondes musulmans», Lyon 2-4 juillet 1998. Je remercie Pierre Bonte, Bernard Saison, Olivier Leservoisier, Mariella Villasante-de Beauvais, Catherine Taine-Cheikh, Benjamin Acloque, et les autres participants de l'atelier «Représentation identitaires et hiérarchie en Mauritanie» pour leurs critiques et commentaires.

² Cette perspective est bien contraire à des points de vue tel qu'exprimé par Ould Hamidoun (1952: 49), définissant tout ḥarāṭīn comme descendant d'esclave manumis ou esclave manumis. Cette définition de ḥarāṭīn est toujours prévalante en Mauritanie, tel qu'est le modèle d'échelle sociale répandue aujourd'hui par l'école.

analyse des relations de dépendance et de leur transformation. Elle révèle que la vision dichotomique opposant ‘abīd et ḥarāṭīn comme esclave et esclave manumis ne rend pas compte de la complexité des relations et des pratiques sociales dans ce milieu. Tracer ces différenciations est essentiel à un projet visant à cerner la dynamique des transformations sociales.

Parlant de groupes dominés en société bīzān, il ne suffit pas de se limiter au sūdān. Hiérarchie et dépendance sont des traits majeurs qui caractérisent non seulement la situation des groupes situés en bas de l’échelle hiérarchique tel qu’elle est proposée par les strates dominantes. Les znāga, ainsi que les iggāwen et les ma‘alemīn sont dépendants vis-à-vis de patrons. Le même phénomène peut être constaté parmi de nombreux zwāya et ḥassān qui, bien qu’étant de condition libre, souvent dépendaient et dépendent toujours de relations de patronage. Ces groupes, qui sont tous considérés comme faisant part de l’univers des bīzān, se distinguent des sūdān par un trait majeur: ils ont toujours pris part dans les relations matrimoniales, relations par lesquelles sont représentées proximité et distance sociale en société bīzān.

Cette opposition entre sūdān et bīzān doit être précisée afin de ne pas affirmer un modèle idéologique de société au lieu de l’analyser. La perspective des groupes dominés (et ici je me réfère aux points de vue exprimés par des sūdān), aide à différencier le dualisme sūdān—bīzān qui se présente jusque-là de façon assez nette. D’après les ḥarāṭīn (c’est à dire des ḥarāṭīn au sens précis, d’hommes de statut libre), les znāga forment bien un groupe situé en dessous des ḥarāṭīn, et quelques-uns disent même que tout znagi est inférieur au sūdān. Que dire de cette définition, qui contredit directement l’idéologie répandue par les groupes sociaux dominantes, situant les znāga au dessus des ḥarāṭīn et surtout des autres sūdān?

Suivant cette visée prédominante de la société bīzān,³ les znāga sont supérieurs aux sūdān parce que leur condition libre leur donne la capacité de contracter des mariages de plein droit. Par conséquent ils peuvent s’exprimer dans le langage de la parenté, et par ce moyen prennent part dans la lutte de classement politique et statutaire (cf. Bonte 1991: 182; Villasante-de

³ Les descriptions de la hiérarchie sociale en société bīzān, présentant les ḥassān et zwāya au sommet, suivi par les znāga et les ḥarāṭīn, et finalement les esclaves (‘abīd) par le bas, sont légion dans la littérature. Maintes fois répété cette représentation du social, dont les bases ont été conçues par des ethnologues au service du pouvoir colonial, a fini par imprégner profondément la pensée publique (par exemple elle se trouve répandue par les livres scolaires). Néanmoins cette vision ne fait qu’amalgamer des visions qui avant étaient bien contrastées: celles des deux strates dominantes de la société bīzān précoloniale, les ḥassān et les zwāya (concernant une esquisse de la vision zwāya de leur société et du statut des ḥassān, se référer à Oßwald 1993: 62ff.).

Beauvais 1998: 23ff.). La seule limite de cette capacité résulte de leur statut inférieur, qui par la voie de l'hypergamie pratiquée au sein de la société bīzān, exclut les hommes znāga des relations maritales avec des femmes bīzān.⁴ Les ḥarāṭīn dans cette perspective se distinguent des znāga à cause de leur origine incertaine. C'est un trait majeur du statut servile de nier à l'esclave les liens de parenté (cf. Meillassoux 1986). En milieu de filiation patrilinéaire, l'enfant esclave ne connaît ni père ni mère sociale, mais seulement mère biologique. Les relations de parenté attribuées aux esclaves, ne dérivent alors pas du modèle humain, définissant la société, mais tout simplement du modèle de parenté appliqué au bétail.⁵ Tout ḥarāṭīn, bien qu'il soit peut-être le descendant d'un esclave (et d'une esclave!) libéré depuis des générations, se trouve alors confronté à cette limite quasi-naturelle d'extension de sa propre généalogie — et alors se trouve toujours confronté à son origine servile.

Bien que dans cette vision, les znāga soient à peu près l'égal des bīzān — définition bien nécessaire pour les endosser parmi les bīzān, et les opposer au sūdān — la vision de la place des znāga dans la hiérarchie sociale présentée par des ḥarāṭīn est bien différente. Pour eux la dévaluation du statut znāga provient du fait supposé que l'origine des personnes znāga ne peut être évaluée. Selon la vision ḥarāṭīn, le statut znāga résulte de l'intégration de groupements divers, qui, ayant fui leur milieu d'origine, sont venus se rattacher à d'autres groupes tribaux sous la formule d'entrer dans des relations de dépendance et alors de devenir znāga. Cet acte, en impliquant la perte d'honneur du groupe devenant dépendant, le prive aussi des points de repères nécessaires à légitimer son origine. Toutes les prétentions des znāga qui se justifient par leur origine, se voient alors niées par les ḥarāṭīn. En citant un ḥarṭāni:

«Il est pire d'être znāga que d'être ḥarāṭīn, car les znāga peuvent venir de n'importe où. On ne peut croire ce qu'ils disent. Il n'y a personne à témoigner leurs prétentions, et cela ils le savent bien. Il est possible qu'ils sont d'origine noble, mais cela ne vaut rien, car personne ne sait si ce qu'ils racontent est vrai ou faux. Tout ce qu'on sait est qu'ils sont znāga, et alors on ne les reconnaît plus là d'où ils viennent. Ils ont eu des problèmes là-bas et alors ils se sont enfui et ont renoncé à leurs droits. Les ḥarāṭīn par contre sont reconnus, ḥarāṭīn est une origine. Tout le monde les connaît, mais les znāga on ne les connaît pas.

⁴ Ces prescriptions d'endogamie ont conduit certains auteurs à parler d'un système de caste en société bīzān (cf. Hamès 1969). Depuis lors cette vision a reçu de nombreuses critiques, et a finalement été révisée par son auteur (cf. Hamès 1977).

⁵ Selon Ould Ahmed (1983: 33) les enfants de femmes esclaves ont été désignés comme galla par leur mère, terme appliqué aux animaux nouveau-nés.

Voilà pourquoi les ḥarāṭīn sont supérieurs au znāga. Les znāga on ne les compte même pas. Ils sont même inférieur au ‘abīd.» (Khalifa Ould Kebab)

Perdre les moyens de référence pour témoigner de la validité de son propre origine (dans cette perspective) est pire que d’avoir une origine peu valorisée mais reconnue par les membres de l’ensemble social auquel on est affilié. C’est en bouleversant les points de référence qui se trouvent à la base de la représentation primordiale de l’hiérarchie sociale, que les ḥarāṭīn deviennent capables de déclasser les znāga, et de se situer au delà d’eux.⁶ Leur argument est que la proximité entre ḥarāṭīn d’un côté, et soit zwāya ou ḥassān de l’autre, soit plus grande que celle entre znāga et zwāya ou ḥassān. La proximité entre zwāya ou ḥassān et «leurs» ḥarāṭīn se manifeste par le fait que ce sont surtout les bīzān qui ont la connaissance de l’origine des ḥarāṭīn, ou plutôt qui contrôlent ce savoir. Par cette relation, ainsi que le patronage, les ḥarāṭīn se sentent plus proche des strates nobles que les znāga. Les znāga par contre, sont supposés de trop ressembler aux zwāya et ḥassān pour qu’ils puissent devenir leurs proches. Un fait qui a bien pu être constaté au cours de l’histoire. Des groupes znāga ont effectivement réussi à se libérer de leur joug, et ensuite ont pris la place de leur anciens suzerains, ou au moins ont achevé de pallier l’influence de ceux-ci (cf. Amilhat 1937; Taylor 1996).

De même au champ symbolique. Le fait a souvent été mentionné, et il fait toujours part de la lutte de classement en cours: ce sont souvent les znāga qui sont le plus distinctement de phénotype clair. Aujourd’hui, avec la croissance de l’anonymat surtout en milieu urbain, le phénotype comme point de repère aidant à classer le statut de personnes gagne d’importance. Cela dit, il est évident que la récente évolution de la société bīzān apporte bien des avantages aux znāga, qui ainsi peuvent se faire passer facilement comme des ḥassān ou zwāya, tandis que nombreux de ces derniers, étant de phénotype foncé, subissent la méfiance des autres bīzān. Effectivement, le phénotype clair des znāga est un moyen important par lequel les znāga aujourd’hui sont capables de se faire passer comme des bīzān, et ainsi d’effacer leur statut et origine. Cette évolution n’est pas limitée aux milieux urbain, mais est en cours en

⁶ La question où classer les znāga et ḥarāṭīn dans une représentation hiérarchique de la société bīzān n’a pas toujours été traité de manière univoque. Norris (1968: 20f.) mentionne que les ḥarāṭīn étaient mieux estimés que les znāga ou laḥma au Trarza, alors que cette relation était inverse au Brakna. Ce fait a également été constaté par Ould Hamidoun (1952: 47), personnalité fort illustre et qui a probablement été la source utilisé par Norris. Ould Cheikh souligne que la condition des znāga, ainsi que leur désignation variait (cf. Ould Cheikh 1985a: 399ff.).

milieu rural aussi.⁷ Le rôle que joue la couleur de peau dans les luttes de classement actuelles est aussi révélé par la forte contestation qu'elle subit par ceux, qui apparemment sont facilement identifiable par ce caractéristique: les sūdān.⁸ Selon eux, la blancheur des znāga n'est qu'une couleur, et comme tout le monde le sait, la couleur de peau n'a rien à faire ni avec l'origine, ni avec le statut d'une personne. Brièvement résumé, le point de vue ḥarāṭīn se résume sous la formule que la blancheur des znāga «ne vaut rien».

Le cas de la différenciation ḥarāṭīn — znāga révèle que les bouleversements sociaux qui se déroulent en Mauritanie depuis ces dernières décennies, ont bien des résultats ambigus vue la réaction des différents groupes dépendants. L'anonymat montant au cours de l'urbanisation et de la croissance extraordinaire de Nouakchott, crée bien des options pour certains groupes dominés tels que les znāga et les 'abīd. Ils profitent de cette situation qui leur donne la possibilité de se faire passer pour soit bīzān ou ḥarāṭīn. Des réserves envers cette évolution sont exprimés du côté des ḥarāṭīn (et ici je comprends ḥarāṭīn dans le sens rétréci, ne s'appliquant qu'à des manumis ou descendants de manumis). C'est à eux, ainsi qu'à certains bīzān, de prôner une attitude conservatrice, d'opter contre la croissante perméabilité des barrières sociales. Bien que souvent sympathisant avec la cause des émancipateurs et militants pour la cause dite ḥarāṭīn, beaucoup de ḥarāṭīn de statut sont conscients du fait que ne plus distinguer ḥarāṭīn et 'abīd, et alors niveler les différences, va bien les priver des quelques acquis en matière sociale qu'ils ont jusque là pu atteindre et dont ils bénéficient. Cette attitude ambiguë se manifeste dans l'usage du terme ḥarāṭīn. Bien que toujours désignant ces maures noirs qui ne subissent plus le joug de servilité, l'usage s'est élargi considérablement, et en suivant une pratique de *political correctness*, est devenu un euphémisme pour ḥarāṭīn et 'abīd. Pour échapper à ce dilemme de nombreux ḥarāṭīn eux-mêmes distinguent entre sūdān (désignant ḥarāṭīn et 'abīd) et ḥarāṭīn. Étant désigné comme ḥarāṭīn, ou se proclamer ḥarāṭāni soi-même dans ce contexte ne se limite pas à reproduire la distinction formelle entre esclave et esclave

⁷ L'oubli des origines de znāga s'effectue à de différentes échelles. Au niveau de la communauté d'origine les faits continuent d'être connus, bien qu'ils ne perdent leur importance pour la configuration des relations en public. Cet effacement du discours public néanmoins commence à brouiller les connaissances de statuts personnels à travers des limites de communautés, tribus et fractions. Effectivement, mon assistant de recherche, Khalifa Ould Kebab, s'est montré étonné en apprenant le statut znāga de certaines personnes.

⁸ Il y a des exceptions: Les ḥarāṭīn des Ahel Barikalla sont de phénotype claire et ne pas à distinguer des bīzān de cette tribu. Des traditions reconnaissent bien cette situation particulière et présentent l'ancêtre des Ahel Barikalla comme bīzān asservi. Bien sûr, étant de condition libre et noble, il était incapable d'exécuter le travail d'esclave qui lui était ordonné. C'étaient les djinns qui l'ont aidé et alors sauvé des punitions de ces maîtres (cf. Brhane 1997: 125f.).

manumis, entre homme servile et libre. Il ne s'agit pas de reproduire une distinction en provenance du discours des maîtres. Être ḥarāṭīn, dans cette perspective fait référence à une attitude mentale, à la capacité des impliqués de se comporter comme des ḥarāṭīn, comme des hommes libres mais différents des bīẓān. Ainsi on peut trouver parmi ces défenseurs de valeurs ḥarāṭīn dites traditionnelles, de nombreuses personnes d'origine servile, qui par leur mode de vie veulent bien se distinguer — et dans la plupart se distinguent effectivement — de la mentalité servile qui a dominé la vie de leurs parents.

Des visions concurrentes de société

Cette vision de l'hierarchie sociale propagée par des membres du milieu sūdān met en lumière que toute représentation d'ordre social est soumise à des contestations. Il n'y a pas qu'une seule vision de la hiérarchie sociale en société bīẓān, mais une multitude de modèles concurrents. Ces modèles, aussi contradictoires qu'ils soient, sont néanmoins basés sur les mêmes fondements. Le discours ḥarāṭīn/sūdān, comme son complément znāga, fait recours au point cardinal de cohésion sociale en milieu bīẓān, les relations de parenté et d'affiliation, moyens majeurs par lesquels proximité et distance sociale se voient exprimées et manifestées. Ce matériel culturel de base commun est exploité sélectivement, mais sans mettre en question son fondement et sa propre logique. Ce mode d'articulation de différence au sein d'un espace culturel — ici l'espace bīẓān — est caractéristique aussi bien de l'hégémonie culturelle des groupes dominants, que des aspirations des groupes dominés. Ces derniers (au moins la plupart d'entre eux), renoncent à se placer en dehors de l'univers bīẓān. Leur but est l'intégration et l'assimilation, projet les forçant à accepter largement l'hégémonie du système de valeurs bīẓān. Cette aspiration se voit effectivement limitée par le rôle marginal que la vision bīẓān de la société attribue au sūdān. L'intégration alors ne peut se faire que par la définition d'une place au sein de cette société, démarche intimement liée au développement d'une identité distincte. Cette identité que l'on peut appeler identité ḥarāṭīn ou sūdān, est fondamentalement paradoxale. Elle doit à la fois manifester la différence entre sūdān et bīẓān, et l'appartenance à un espace social et symbolique commun. Voilà pourquoi le discours sūdān accepte, et adopte même les notions de proximité et de distance telles qu'elles sont exprimées par les relations de parenté, bien que celles-ci sont un instrument majeur servant à séparer les sūdān de la société bīẓān. Ce que par contre le discours sūdān, en tant que discours distinctif, tente de mettre en question, ce sont les critères à partir desquels proximité et distance sont représentés. C'est ici qu'il propose et tente d'imposer une vision concurrente de la définition d'appartenance au corps social.

Les champs d'identité et de différence

Les principes de production d'identité et de différence en milieu bīzān et sūdān que je viens d'évoquer dirigent maintes pratiques des sūdān. Un tel champ est le droit à la propriété privée en bétail, et la manière d'exercer ce droit. Récemment encore la propriété d'animaux se trouvait concentré dans les mains des bīzān. Bien que quelques ḥarāṭīn possédaient du bétail, composé davantage de petits ruminants, la grande majorité des 'abīd n'en possédait pas. De plus les 'abīd n'exerçaient qu'un droit de propriété limitée à la disposition des biens durant leur vie. L'absence de relation de parenté impliquait que le maître héritait de ses esclaves. Avoir des animaux cependant était un acquis important, aussi bien dans le domaine économique que symbolique. Youba, un esclave des Awlād 'Aly Ntunva, m'a décrit les circonstances dans lesquelles son père en 1969, l'année de la grande sécheresse en Mauritanie, avait obtenu deux vaches. Travaillant au puits, le père avait aidé un pasteur qui se dirigeait vers le sud pour secourir son troupeau, à abreuver ses animaux déjà affaiblis. Quand le pasteur se rendait compte qu'une de ses vaches avait commencé de mettre bas, il l'offrait au père de Youba comme récompense pour les services que ce dernier lui avait rendus, et alors pouvait continuer sa route vers le sud avec le reste de son troupeaux. Le père de Youba qui comme esclave favori de son maître bien riche, possédait déjà quelques petits ruminants, rentra alors au campement, où le maître se rendait compte de la nouvelle possession de son esclave. Ne supportant pas qu'un étranger se soit montré plus généreux que lui envers son esclave, il lui présenta alors une deuxième vache. Youba, le fils, présentait cette petite anecdote bien comme incident révélateur d'un changement dans les relations entre son père et le maître. Bien que l'esclave n'avait point de ressources pour acquérir une vache, et alors tout naturellement n'en possédait pas, cette situation était aussi certainement dû au maître. Celui-ci ne voulait pas voir son esclave avoir le même bétail que lui-même. Possédant une vache, la famille de Youba pouvait alors minimiser la distance symbolique entre elle même et les maîtres, et devenait un peu plus l'égal d'eux.

La différence entre sūdān et bīzān en matière d'animaux se révèle dans un autre domaine. Tandis que des restrictions économiques forçaient de nombreux sūdān à se contenter des troupeaux plus petits, et de petits ruminants, ils adoptaient aussi des manières de gestion et de distribution de propriété d'animaux différents de ceux répandues auprès des bīzān. Au lieu de gérer un patrimoine familial contrôlé par le père ou autre aîné, parmi des ḥarāṭīn d'origine servile, ainsi que des 'abīd, le contrôle de propriété s'effectuait individuellement par chaque membre de famille. A l'origine, ce phénomène doit avoir été conçu pour pallier les effets néfastes des droits des maîtres sur le patrimoine de leurs esclaves décédés. En laissant

posséder chaque membre de famille ses propres animaux, au lieu de les concentrer sous la responsabilité du père ou autre aîné selon le modèle *bīzān*, les *sūdān* étaient capables de garder une grande partie de leur patrimoine à l'abri de la mainmise du maître. L'évolution de cette structure de possession individualiste est due à l'environnement économique changeant, offrant aussi aux esclaves des sources de revenus supplémentaires. Aujourd'hui il est à constater que cette conception, selon laquelle parmi les *sūdān* la propriété continue d'être gérée de façon individuelle persiste, bien que les anciennes relations de dépendance n'existent plus dans la plupart des cas. Avec le bétail que les enfants *sūdān* gagnaient autrefois, ils arrivaient à investir individuellement, et à constituer leur propre petit troupeaux. De nos jours, la monétarisation a changé la nature de rémunération, et les petits bergers sont normalement payés en espèce. Le désir, ainsi que les possibilités d'accumuler du bétail a considérablement diminué, alors que les préférences pour des produits de consommation ont bien augmentées parmi les jeunes gens. Reste à constater que l'expérience du travail rémunéré et la gestion de propriété à base individuelle sont toujours expérience commune et sorte de «Leitmotiv» en milieu *sūdān*, alors qu'ils commencent seulement à se répandre en tant que pratiques en milieu *bīzān*.

Les différentes conceptions de collectivité et d'individualité en milieu familial entre *sūdān* et *bīzān* ne se limitent pas au domaine du travail et de la rémunération, mais aussi à la gestion de terrains agricoles. A Leklewa, un petit village de construction récente, situé près d'Achram dans la plaine de l'Aftout, le partage des parcelles dans un barrage construit par des *sūdān* et des *bīzān* conjointement, se fait selon des principes différentes: Parmi les *sūdān*, les parcelles sont conçues comme des parcelles individuelles, alors que parmi les *bīzān* il le sont comme des parcelles de collectivité. Suivant cette logique les parcelles *sūdān* ont été dressés sensiblement plus petit que les parcelles *bīzān*.

Les cas présentés indiquent deux aspects essentiels à l'analyse du phénomène de l'évolution d'une identité *ḥarāṭīn* ou *sūdān*. D'abord ils soulignent que la dépendance sociale et économique des *ḥarāṭīn* et 'abīd a été à l'origine de l'évolution de pratiques distincte de celles en cours en milieu *bīzān*. Deuxièmement, ils mettent en relief que ces pratiques ne sont plus dictées par des nécessités immédiates. L'environnement économique, et dans une grande mesure l'environnement social aussi, ont changé en faveur des groupes qui avant étaient démunis. Néanmoins des pratiques distinctes sont maintenues.

Elles sont négociés entre *bīzān* et *sūdān*, et alors font partie de l'enjeux réciproque de définition d'identité et de différence. Les identités ainsi forgées se réfèrent au passé. Ils présentent le *ḥarāṭīn* / *sūdān* comme le travailleur, qui tel le travailleur salarié du monde capitaliste n'est responsable que de lui même et de sa propre famille. Cette vision de la sociabilité du homo

sūdān reproduit le moyen majeur de sa discrimination: Son exclusion des relations de parenté intégrales, et de plein droit, et sa privation d'une descendance généalogique est affirmée. Comme êtres sociaux, les sūdān ne commencent qu'à exister au présent, en tant que tels ils ne connaissent pas de passé. Bien qu'ayant perdu la plupart des moyens pour contrôler directement la condition des sūdān, les bīzān par la voie de cette attribution de caractéristiques sont capables de maintenir une différence vis-à-vis de leurs anciens dépendants, qui autrement risquerait de s'effondrer face à l'égalitarisme de la pauvreté et de la désertification.

Littérature

Ould Ahmed, Mohamed Lemine (1983), L'abolition de l'esclavage en Mauritanie, maîtrise, Université de Dakar, Faculté des Sciences Juridiques et Économiques 1982-83 [126 p.], Dakar

Amilhat, Pierre (1937), Petite chronique des Id ou Aich héritiers guerriers des Almoravides Sahariens, in: Revue des Études Islamiques XI: 41-130, Paris, Geuthner

Bonte, Pierre (1991), Égalité et hiérarchie dans une tribu maure: les Awlâd Quaylân de l'Adrar mauritanien, p. 145-200, in: Pierre Bonte, Édouard Conte, Constant Hamès, Abdel Wedoud Ould Cheikh, Al-Ansâb. La quête des origines. Anthropologie historique de la société tribale arabe, Paris, Éd. Maison de la science de l'homme

Brhane, Meskerem (1997), Narratives of the Past, Politics of the Present: Identity, Subordination, and the Haratines of Mauritania, Ph.D. Dissertation, University of Chicago, Chicago

Ould Cheikh, Abdel Wedoud (1985), Nomadisme, Islam et pouvoir politique dans la société maure précoloniale (XIe-XIXe). Essai sur quelques aspects du tribalisme, Thèse d'État en sociologie, Université Paris V, Paris

Hamès, Constant (1969), La Société maure ou le système des castes hors de l'Inde, in: Cahiers Internationaux de Sociologie, vol XLVI: 163-177

Hamès, Constant (1977), Status et rapports sociaux en Mauritanie précoloniale, in: Cahiers du Centre d'Études et de Recherches Marxistes: 10-21

Ould Hamidoun, Mokhtar (1952), Précis sur la Mauritanie, in: Études Mauritaniennes, n°4: 1-71, St. Louis, Senegal, IFAN

Lerner, Gerda (1983), Women and Slavery, in: Slavery and Abolition, 4, 3: 173-98

Meillassoux, Claude (1986), Anthropologie de l'esclavage. Le ventre de fer et d'argent, Paris, Presses Universitaires

Norris, Harry T. (1968), Shinqiti folk literature and song, Oxford, Clarendon Press

Oßwald, Rainer (1993), Schichtengesellschaft und islamisches Recht: die Zawāyā und Krieger der Westsahara im Spiegel von Rechtsgutachten des 16.-19. Jahrhunderts, Wiesbaden, Harasowitz

Ruf, Urs Peter (à paraître), Black Moors, White Moors: slaves and ex-slaves struggles for emancipation in Central Mauritania [working title], Ph.D. thesis, University of Bielefeld

Taylor, Raymond M. (1996), Of Disciples and Sultans: Power, Authority and Society in the Nineteenth Century Mauritanian Gebla, Ph.D. thesis, University of Illinois at Urbana-Champaign, Urbana

Villasante-de Beauvais, Mariella (1998), Parenté et politique en Mauritanie, Essai d'Anthropologie historique, Paris, L'Harmattan