

# LES *ḤARĀṬĪN* ENTRE LA *BARAKA* DES ESCLAVES PAR BILĀL (SUD DU MAROC) ET LA SCIENCE CORANIQUE (SUD DE LA MAURITANIE)

JEAN SCHMITZ

Institut des mondes africains (IMAF), EHESS/IRD

## *Résumé*

Cet article envisage les *ḥarāṭīn* non en tant que groupe isolé mais dans leur position relative à celui des *ʿabīd* ou descendants d’esclaves. La comparaison du sud du Maroc et de la Mauritanie, qui fait l’originalité de l’enquête, met en lumière l’inversion de la position des deux groupes dans ces deux espaces. Au sud du Maroc, les descendants d’esclaves noirs bénéficient d’une considération supérieure à celle des *ḥarāṭīn* souvent de teint plus clair. Quatre ethnographies montrent que la fierté d’être esclave et noir comme Bilāl contraste avec l’impureté soupçonnée de l’ascendance des *ḥarāṭīn* véhiculant le sang des Chrétiens ou celui des Juifs. À l’inverse, en Mauritanie, *ḥarṭāni* est devenu un euphémisme pour « esclave », catégorie taboue par excellence car synonyme de *kuffār* les « Noirs » ciblés par le *jihād* du XIX<sup>e</sup> siècle. Là, c’est l’apprentissage coranique donnant accès à l’islam qui est le gage de la liberté, la véritable « pureté ».

**Mots-clés :** Esclaves, affranchis, Mauritanie, Maroc, traite saharienne, *baraka*, *jihād*, préjugés de couleur, préjugé d’ignorance, déni d’islam.

## *Abstract*

This article does not consider the *ḥarāṭīn* as an isolated group but tries to throw into relief their relations with the *ʿabīd* or slave descents. The originality of this study lies in the comparison of the South of both Morocco and Mauritania, shedding light on the inversion of these groups’ position in both countries. In the South of Morocco, the slave descents were more considered than the *ḥarāṭīn*, who often had a paler complexion. Four ethnographies show that the pride of being a black slave like Bilāl contrasts with the so-called impurity of the *ḥarāṭīn*’s lineage which is thought

to spread Jewish or Christian blood. Conversely in Mauritania, *ḥarāṭīn* has become an euphemism for “slave”, the ultimate taboo category because it is the synonym of *kuffār*, the “Blacks” targeted by the XIX<sup>th</sup> century *jihād*. There, learning the Quran gives access to islam which guarantees freedom, the true “purity”.

**Keywords :** Slaves, freed slaves, saharan trade, *baraka*, *jihād*, color prejudice, prejudice of ignorance, denial of islam.

Ann McDougall et toute son équipe nous donnent l’occasion de comparer le sud du Maroc et la Mauritanie à partir d’une série d’interviews sur la position des *ḥarāṭīn*, groupe aux contours ambigus, autochtones noirs ou esclaves affranchis. Comme pour l’esclave, celle-ci peut être envisagée dans une double perspective, celle de la condition – pratiques de travail, relations avec le maître, émancipation, etc. – et celle du statut, de la place relative aux autres groupes sociaux (Meillassoux 1986). C’est à travers cette dernière dimension de la stigmatisation fondée sur le statut d’esclave hérité ou présumé ou *categorical slavery* (Rossi 2009), que nous interrogerons le corpus des interviews rassemblées en les mettant en perspective avec des ethnographies et historiographies proches. Nous partirons de l’inversion de la hiérarchie attendue entre *ḥarāṭīn* et descendants d’esclaves dans le Sud du Maroc où ces deux groupes sont nettement distincts en arabe *ḥassāniyya* comme en berbère. En revanche, en Mauritanie hassanophone, abordée dans la seconde partie, la dénomination *ḥarāṭīn* tend à englober et à euphémiser celle « d’esclaves » disqualifiés par le stéréotype du « mauvais musulman ».

### **Dans le sud du Maroc, la fierté des esclaves à l’égard des *ḥarāṭīn* au nom de Bilâl**

La lecture des interviews recueillies dans le sud marocain, en allant de l’aire hassanophone près de l’Atlantique à celle du berbère tashelhit (au centre) ou tamazight (à l’est), amène à faire deux observations. La première qui n’est pas propre au Maroc mais que l’on peut étendre à tout le Maghreb, est la multiplicité des termes désignant les *ḥarāṭīn* (sing. *ḥarṭānī*) ou affranchis selon la terminologie coloniale et les descendants d’esclaves noirs, les *‘abīd* (sing. *‘abd*) (McDougall 2007). En arabe *ḥassāniyya*, les *ḥarāṭīn* sont désignés également par le terme *ḥammas*, métayers ou quinteniers (payés au cinquième). Dans les zones à parler berbère, l’équivalent d’esclaves est *isemgān* (sing. *isemg*) en tashelhit ou *ismkhan*

(sing. *ismkh*) en tamazight à l'est, tandis que celui de *harāṭīn* est *isuqqiyin* (sing. *asuqqi*) (Becker 2002, 2006).<sup>1</sup>

La seconde observation est plus surprenante car elle remet en cause la superposition des coupures de couleur – blanc/noir – et celle des degrés de liberté – libres/affranchis/esclaves. Ici la hiérarchie catégorielle habituelle s'inverse, les (descendants d') esclaves noirs bénéficiant d'une considération supérieure à celle des *harāṭīn* ou des *isuqqiyin* souvent de teint plus clair.

Afin de répondre à ces deux questions, il est nécessaire de situer les interviews : trois ont été effectuées autour de l'oasis d'Akka dans la région du Bani, une quatrième à Zagora dans le coude du Draa. Afin d'élargir la perspective, ajoutons les ethnographies de deux autres zones situées aux extrémités, à l'ouest, jouxtant l'Atlantique, l'Oued Noun et les Aït Ba'amran, à l'est, l'oasis du Tafilalt (ancien Sijilmassa) et les nomades Aït Atta. On reconnaîtra la série des quatre emporiums du commerce transsaharien jalonnant la diagonale formée par les cours d'eau parallèles au Haut-Atlas et à l'Anti-Atlas allant du nord-est au sud-est (carte ci-dessous) : à l'est la vallée du Tafilalt (fleuves Ziz et Ghéris) (A), au centre le coude du Dra autour de Tamgrout et de Zagora (B) et dans le Dra central l'oasis d'Akka (C), enfin l'Oued Noun proche de l'Atlantique (D).

carte

---

<sup>1</sup> Dans la littérature arabe les significations sont plus flottantes. Pour Mohammed ad-Du'ayyif (1852-1918), l'exemple donné par Chouki El Hamel (2008 : 248 note 37), *ismgan* signifierait *harāṭīn* tout en ajoutant cette restriction ; dans les textes arabes, *sūdān* et *'abīd* sont plus usités que les termes berbères.

Ces cités oasiennes marchandes associèrent au cours des siècles trois composantes principales : des *zwâyā* (sing. *zāwiya*), à la fois loges confrériques, mausolées de saints et maisons d'hôtes, des marchés avec des quartiers ou villages juifs (*māllāh*), enfin des palmeraies dans les oasis cultivées par les *harāṭīn*<sup>2</sup>. À la tête des *zwâyā*, les *shurfa* ou les *murabtin* (les descendants de saints) assuraient la protection des commerçants grâce à leurs relations avec les confédérations de guerriers nomades qui les entouraient. Plus largement, les échanges et les contrats au sein des réseaux transsahariens étaient garantis par le droit religieux, le *fiqh*, élaboré par les lettrés musulmans, les hommes de confiance et les juges (*qādī*) (Lydon 2009).

**À l'est, les oasis du Tafilalt, l'ancien Sijilmassa :** ce berceau de la dynastie alaouite est composé d'une série de *ksar*-s installés à la confluence des oueds Ziz et Gheris. Porte d'entrée de la très ancienne route transsaharienne menant vers Agadez et Kano en pays Haoussa, cette zone est en même temps le débouché de la route qui, traversant l'Atlas, reliait le Sahara à Fez et que les sultans successifs du Maroc essayèrent de sécuriser. Elle est jalonnée de villes marchés où les commerçants juifs étaient nombreux, comme à Rissani dans le Tafilalt même<sup>3</sup>. Malgré le déclin de Sijilmassa dès le XIV<sup>e</sup> siècle, puis sa destruction par les Aït Atta au début du XIX<sup>e</sup> siècle, Abou Am situé à proximité resta un grand entrepôt du commerce des esclaves durant la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle après la conquête de l'Algérie et le déclin de l'axe Figuig/Touat (Schroeter 1992 : 187)<sup>4</sup>. On y rencontre de nombreux *ksar*-s habités uniquement par des *harāṭīn* appelés *hammas* travaillant pour les libres *aḥrār* (sing. *ḥurr*) qu'ils soient *shurfa* 'alawi ou descendants des *murabtin* des *zwâyā* (Dunn 1977 : 43, 84-90).

**Au centre, le coude de l'oued Dra autour de Tamgrout et de Zagora :** c'est dans cette zone qu'émergea la Nâsiriyya fondée par Muhammad Bin Nâsir (1603-74). Le succès de la *zāwiya* de Tamgrout doit beaucoup à la tradition savante qu'elle inaugura (Hammoudi 1980 ; Gutelius 2001, 2006). Son expansion aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles fut assurée par le contrôle des

<sup>2</sup> On doit le renouvellement de la question des réseaux juifs à Daniel Schroeter à partir de son travail sur Ilich (*in* Pascon 1984), suivi par celui sur Essaouira et les *tujjār al-sultān* ou commerçants du sultan qui reliaient le Maroc à l'Angleterre et à l'Europe (Schroeter 1988, 1992, 2002). La carte la plus complète des *māllāh* ou quartiers juifs dans tout le Maroc est issue du livre de Haïm Zafrani (1972) sur la vie intellectuelle juive au Maroc. Elle est reproduite dans l'*Historical Dictionary of Morocco* de Park et Boum (2005).

<sup>3</sup> Séfrou (située près de Fez) qui a fait l'objet de la monographie de Clifford Geertz et son équipe (1979/2003) en est un autre exemple.

<sup>4</sup> À Abou Am étaient vendues surtout des fillettes et des femmes importées du Soudan vers Fez ou Marrakech (Dunn 1977 : 107-118).

eaux d'irrigation le long du Dra<sup>5</sup>, puis l'accumulation d'une fortune foncière constituée de biens *habous* cultivés par une main-d'œuvre servile par des paysans cherchant à obtenir les faveurs des *shaykh-s*<sup>6</sup>. Le succès commercial de la Nâsiriyya s'accrût grâce à l'alliance avec les Kunta à la tête de la Qâdiriyya qui dominaient les réseaux transsahariens jusqu'à Tombouctou (McDougall 1987 ; Gutelius 2002). Les connexions étaient assurées par deux sortes de commerçants juifs, ceux qui étaient installés à proximité – à Beni Sbih, M'Hamid... – et l'aristocratie des « commerçants du sultan » (*tujjār al-sultān*) qui était en contact avec les Européens à partir du port d'Essaouira (Gutelius 2002 : 42).

**Dans le Dra central, la zāwiya d'Akka où ont été menés la plupart des entretiens** : elle fut fondée au XV<sup>e</sup> siècle par Shaykh Sîdi Muhammad Ould Mbark. Ultérieurement, un de ses successeurs, Shaykh Sîdi Abdallah Ould Mbark (1549-1606), fut un grand commerçant très lié au Sultan Ahmad al-Mansûr (1578-1603) le Saadien (Jacques-Meunié 1982 : 483). Or ce dernier est l'organisateur de la première « armée noire » de l'époque moderne dont s'inspira Mawlay Ismaïl un siècle plus tard. Ahmad al-Mansûr conquiert le Soudan en 1591 grâce à un contingent de 3 000 à 5 000 soldats (Mouline 2009 : 343). Au début du XIX<sup>e</sup> siècle, Akka, Tisint et Tata étaient les points de départ de la « grande caravane » qui partait en septembre pour revenir en avril (Schroeter 1992 : 187). La présence des commerçants juifs dans trois *ksar-s* entourant Akka est attestée puisque c'est de là que partit le rabbin Mardochee Aby Serour qui réussit à s'implanter avec des coreligionnaires à Tombouctou dans les années 1860. Puis il accompagna Charles de Foucauld au cours de son exploration du Maroc en 1883/1884, voyage accompli grâce à la protection du réseau des communautés juives auquel appartenait le rabbin Mardochee (Oliel 1998).

**Plus à l'ouest et proche de l'Atlantique, l'Oued Noun regroupe les trois composantes de ce type de cité caravanrière marchande.** Guelmin était le siège de la « maison » fondée par le *shaykh* Bayrûk au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, bénéficiant de la création du port d'Essaouira vers 1760, maison concurrente de celle plus ancienne d'Illigh au Tazerwalt (Pascon 1984). Le *ksar* était habité par les Tekna, large confédération<sup>7</sup> qui possédait les esclaves cultivant les champs irrigués le long de l'oued. Y résidaient

<sup>5</sup> Dans son analyse des systèmes d'irrigation actuels des six palmeraies de la vallée du Draa, Lekbir Ouhajou montre que dans la Seguia Ben Ali la pénalisation des *harāfīn* en matière de propriété du sol (31 %) est encore accentuée au niveau des tours d'eau (18 %) alors que l'entretien du réseau est réservé « aux *harāfīn* et aux ânes (*hmir*) des *chorfa*, surtout en cas de crue. » (Ouhajou 1996 : 293-295).

<sup>6</sup> Confirmant l'enquête de Hammoudi (1980 : 627), Gutelius (2001, 2002 : 36) montre que le travail servile fournissait la main-d'œuvre principale au cours des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles.

<sup>7</sup> Les groupes Tekna sont à cheval entre la zone de parler berbère tashelhit et celle du *hassāniyya*.

également les grands caravaniers Awlād Būsba<sup>8</sup> qui commerçaient jusqu'à Atar ou Shinqiti<sup>8</sup> et même jusqu'au Trarza et Saint-Louis du Sénégal (Lydon 2009 : 163-164)<sup>9</sup>. Guelmin était un des plus importants marchés d'esclaves du XIX<sup>e</sup> siècle selon Schroeter (1992 : 129-130, 189) : il s'y serait vendu près de deux mille esclaves, soit la moitié de ceux qui entraient au Maroc au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, trafic qui se serait maintenu jusqu'à la fin du siècle<sup>10</sup>. Les Juifs habitant le quartier ou *mallâh* de Guelmin, qui leur était réservé, se considéraient eux-mêmes comme Tekna alors même qu'ils étaient leurs dépendants ou *dhimmi* payant la taxe (*jizya*) (*ibid.* : 183). En effet, bien que de religions différentes, les Tekna, les Awlād Bû al-Sibâ' et les Juifs de Guelmin ou d'Ifrane considéraient qu'ils appartenaient à un même réseau, celui de l'Oued Noun, partageant le même code musulman du commerce (international) issu de la loi malékite (*ibid.* : 196). Au nord de Guelmin, à l'extrémité de l'Anti-Atlas autour de Tiznit, la confédération berbérophone des Aït Ba'amran sera également convoquée ici (Simenel 2010).

En premier lieu, cherchons le sens de *ḥarāṭīn* en le déclinant selon ses équivalents en parler berbère. Or cette quête est décevante car les récits d'origine et les étymologies locales se contredisent. Prenons l'exemple de l'équivalent de « *ḥarāṭīn* », en tachelhit : le nom *isuqqiyin* (sing. *asuqqi*). Selon les interviewés à Akka (Entretien 2), le mot voudrait dire « envoyé au marché » alors que pour les Aït Ba'amran, il signifie « celui qui fait le souk » pour vendre ce qu'il a produit en tant que potier ou forgeron (Simenel 2010 : 59). Mais l'exemple de « *ḥarāṭīn* » est plus pertinent encore. L'étymologie la plus fréquemment invoquée est celle de l'historien marocain Khâlid al-Nâsirî (1835-1897) qui, dans son *Kitab al-Istiqsa*, décompose le mot *ḥarṭāni* en deux mots arabes – *al-ḥurr* « le libre » et *al-ṭani* « le

<sup>8</sup> La circulation des esclaves reliait ces cités marchandes entre elles. Si la « famille Hamody », du nom d'un *ḥarṭāni* d'Atar lui-même possesseur d'esclaves dont Ann McDougall (1988) a retracé l'histoire, pouvait déployer un réseau allant de Guelmin jusqu'à Atar en Adrar, au Trarza et même jusqu'à Louga au Sénégal, c'était grâce aux mariages de ses ancêtres appartenant à des maîtres du Tafilalt, au Shaykh Beyruk et aux Awlād Bû al-Sibâ'.

<sup>9</sup> Les Awlād Bû al-Sibâ' avaient des prétentions chérifiennes mais ils étaient également de redoutables pillards de caravanes dont le rabbin Mardochée Aby Serour fut victime. Lydon identifie une troisième facette de ces hommes de réseau dont certains devinrent les intermédiaires entre les émirs du Trarza et les Français de Saint-Louis : ils furent (premiers) ministres (*wazīr*) des émirs du Trarza durant la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle et le début du XX<sup>e</sup> siècle (Lydon 2009 : 191-193).

<sup>10</sup> D'après le dénombrement des caravanes et les registres d'impôts à Marrakech, le volume du trafic annuel d'esclaves serait compris entre 3 000 et 5 000 esclaves entre 1830 et 1894 (*ibid.* : 190-192). Car Marrakech était le marché d'esclaves le plus important du Sud Maroc à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, selon les calculs effectués en parallèle et publiés à la même date par Mohammed Ennaji *et al.* (1992), repris dans son livre de référence sur l'esclavage au Maroc (1994 : 173-174).

second » – d’où « libre au deuxième degré »<sup>11</sup>. Aussi vaut-il mieux s’adresser aux spécialistes de la langue. Dans un article important, la linguiste Catherine Taine-Cheikh (1989 : 95)<sup>12</sup> reprenait Philippe Marçais (1951) qui avait déjà souligné l’arbitraire de cette étymologie ainsi que d’une seconde rapprochant *ḥarṭānī* d’une racine verbale signifiant « cultiver, labourer »<sup>13</sup>. Selon Taine-Cheikh, « c’est moins du côté de l’arabe que du berbère qu’il faut chercher, *ḥarṭānī* ayant comme correspondant *āhardān* chez les berbérophones du Tafilalt et du Moyen-Atlas, *hardanen* chez les Zénaga de Mauritanie et *achādan* chez les Touaregs ». Parmi les différents dialectes, c’est l’idée de « mélange, de métissage et bâtardise » qui correspond aux autres emplois de la racine HRTN (*ibid.* : 95-96). De même, si on retourne au *ḥassāniyya* de Mauritanie, Corinne Fortier montre dans sa thèse (2000 : 176-177) que « l’opposition *ḥarr/ḥarṭānī* a le sens de pur/impur [et qu’elle] se retrouve dans de nombreux contextes linguistiques »<sup>14</sup>. D’où la conclusion qu’elle tire : le terme *ḥarṭānī* appliqué à « un affranchi, ne véhiculerait pas, comme cela est généralement convenu, les notions de liberté ni d’activité agricole mais plutôt celle de métissage. Par une série d’associations d’idées : le métissage renvoie à une pureté relative, soit à une valeur moindre et à une moins grande noblesse ».

Avant de décliner cette nouvelle proposition selon les lieux, voyons quel est l’usage du mot *ḥarāṭīn* dans l’interlocution. Or au détour de l’interview effectuée à Zagora, proche de Tamgrout, on apprend que, loin d’être neutre, le terme *ḥarāṭīn* étant connoté très négativement, on lui substitue l’appellation *drāwā* (sing. *drāwi*), un euphémisme désignant les habitants de l’Oued Dra qui a cours généralement en dehors de la zone (Entretien 1)<sup>15</sup>. Dans cette dernière, l’appellation la plus courante pour éviter l’emploi du mot *ḥarāṭīn* semble être *ḥammas*, le cultivateur rémunéré au cinquième de la production (quintenier) ou le métayer. C’est l’expression utilisée par l’interviewé de Zagora, lui-même étant un ancien *ḥammas* des *shaykh*-s de la

<sup>11</sup> C’est l’étymologie rencontrée la plus fréquemment d’Allan Meyers (1977 : 436) à Chouki El Hamel (2006).

<sup>12</sup> Venant d’achever un *Dictionnaire ḥassāniyya-français* en six volumes (1988-1998), cet article intitulé « La Mauritanie en noir et blanc. Petite promenade linguistique en *ḥassāniyya* », en présentait un exercice d’utilisation particulièrement démonstratif.

<sup>13</sup> Idée reprise récemment par deux ethnologues Simenel (2010 : 59) et Ilahiane (2001). Chouki El Hamel (2006 : 180) la récuse par des arguments également basés sur la phonétique.

<sup>14</sup> Corinne Fortier cite comme exemple celui des forgerons qui « distinguent ‘le fer pur’, dit *ḥadid ḥarr*, du ‘fer allié à un autre métal’, dit *ḥadid ḥarṭāni* ». L’opposition sert à évaluer la qualité de la matière textile ou la valeur d’une pierre, une pierre précieuse étant dite *kharnza harra*, et permet de distinguer les chevaux de race dénommés par un dérivé de *ḥarr*, *lahrayr*, le terme *ḥarṭāni* servant à nommer un cheval croisé (Webb 1995).

<sup>15</sup> Dans l’interview, il est utilisé au féminin *drawiyya* pour parler d’une femme mariée.

Nasiriyya<sup>16</sup>. Dans cette région (B sur la carte) où se développe un tourisme de méharée, Corinne Cauvin-Verner (2007 : 125) observe que les *ḥarāṭīn* sont appelés *ḥammas* étant encore souvent payés au cinquième : ils sont « les prolétaires des bivouacs alors que dans les randonnées on ne travaille qu'en tribu »<sup>17</sup>. Ces termes qui attribuent une identité méprisée par l'injure ou la moquerie, la rumeur ou le commérage (*gossip*)<sup>18</sup>, ont donc moins valeur dénotative que performative<sup>19</sup>. Ils ne peuvent être réfutés parce qu'ils renvoient à des connotations injurieuses selon les lieux. Ils sont exemplairement déclinés en tamazight, dans la vallée du Ziz située au nord du Tafilalt (A sur la carte) (Ilahiane 2001, 2004b)<sup>20</sup>. Là on y définit les *ḥarāṭīn* par quatre traits : *aḥardan*, un attribut de couleur de peau qui sous-entend la noirceur et l'absence de terre, de généalogie ou de sens de l'honneur ; *ighyal*, mot stigmatisant l'absence d'intelligence de ceux qui sont « comme des ânes ou des enfants » ; *Aït-tmurt*, « nos gens », indiquant le statut de clients ; enfin *ak-ḥammas*, versant aux libres du cinquième de la production. Aussi dans le face-à-face de la vie ordinaire, les interlocuteurs préfèrent les éviter et utiliser des euphémismes qui, selon les lieux, peuvent se superposer et former cascade<sup>21</sup>.

La troisième possibilité pour réduire cette multiplicité interne consiste à opposer la désignation *ḥarāṭīn* à un autre mot, un antonyme – libre/esclave, blanc/noir – comme précédemment avec pur/impur et à faire varier ces paires contrastives au sein des quatre débouchés des anciennes routes du trafic transsaharien. Partons d'une proposition surprenante : celle que « l'entrepreneur politique »<sup>22</sup> interviewé dans la zone d'Akka (C sur la

<sup>16</sup> Cela est confirmé par les oasis voisins du coude du Dra (B sur la carte) par Lekbir Ouhajou (1996 : 62) comme au Tafilalt (A sur la carte). (Dunn 1977 : 44).

<sup>17</sup> D'où leur invisibilité : « les touristes ignorent les esclaves et les *ḥarāṭīn* comme s'ils formaient une sous-culture du Sahara, silhouette lointaine découpée sur fond de palmeraie ». (Cauvin-Verner 2007 : 111).

<sup>18</sup> La sociologie de la stigmatisation centrée sur les relations d'interdépendance entre les groupes d'Elias et Scotson a mis en lumière l'importance du *gossip*, des potins, des ragots, du commérage dans le chapitre 7 de leur livre (1965/1997).

<sup>19</sup> Ils constatent moins un état de fait qu'ils ne le créent dans l'énoncé même de la formulation.

<sup>20</sup> Son enquête s'est déroulée à Zaouit Amelkis, au nord d'Erfoud, dans la vallée du Ziz.

<sup>21</sup> Selon Jocelyne Dakhli (1990 : 41), dans le Jérid tunisien, le terme *ḥammas* est remplacé à son tour par celui d'associé (*shirîk*).

<sup>22</sup> M. du village de T. (Entretien 2) mérite ce qualificatif à un double titre. D'une part, il a été au centre d'un réseau de trafic de « petites bonnes » et de travailleurs pour Driss Basri qui fut, en tant que secrétaire d'État à l'Intérieur de 1974 à son limogeage en 1999, l'homme fort de Hassan II. L'interviewé donne des détails très précis – confiscation du passeport... – sur cette forme d'esclavage « moderne » qui se superpose à l'ancien. D'autre part, dans le Haut-Atlas, il s'y substitue, comme le montrent Nasima Moujoud et Dolorès Pourette (2005 : 110), auteures d'une des rares études sur la question. Elles établissent qu'avec l'accès des femmes marocaines des villes au travail salarié, ce trafic s'étend à d'autres

carte), M., répéta à plusieurs reprises tant elle inverse le sens convenu : dans la région du Dra, les *isemgān* seraient les esclaves libérés alors que les *ḥarāṭīn* (en arabe) ou *isuqqiyin* (en tachelhit), les non libérés. En réalité cette affirmation revient à établir la supériorité des esclaves *isemgān* sur les *isuqqiyin* dans le domaine religieux, les premiers pouvant diriger la prière et surtout organiser un rituel d'inversion des rapports entre libre et esclave sur lequel nous allons nous arrêter.

Paradoxalement, pour comprendre cette inversion, il faut adopter une démarche configurationnelle au sens de Norbert Elias. En effet, ce couple ne se comprend qu'au sein d'une configuration à trois termes en s'inspirant d'une des propositions centrales de la sociologie de la stigmatisation (Elias et Scotson 1997)<sup>23</sup>. Car c'est à l'égard des libres ou Blancs, les *imazighen* en tachelhit, que se déploie la supériorité religieuse des *isemgān* ou descendants d'esclaves sur les *isuqqiyin* ou *ḥarāṭīn* au cours d'un rituel sobrement décrit par M. :

Par exemple, les familles blanches parmi lesquelles les enfants meurent en bas âge, amènent leurs nouveau-nés aux *isemgān* lors du *ma'ruf* (rassemblement annuel, qu'on a tendance à appeler *mousse* à présent). Ils lui percent le lobe de l'oreille et il devient ainsi membre de la corporation des *isemgān*. Aussi, si un enfant blanc est malade, on l'amène enchaîné lors du *ma'ruf*, on lui passe plusieurs fois la corde du *ganga* (grand tambour) autour du corps, puis le chef de la cérémonie procède à sa « vente ». Les gens présents proposent des denrées alimentaires, comme blé, orge, sel, etc. comme prix. Quand il est ainsi « acheté », il devient membre à part entière de la corporation des *isemgān*, et paie sa cotisation annuelle. On lui donne un nom d'esclave comme Faraji, Sarko, Mamadi, Tombou, etc. (Il nomme plusieurs personnes appartenant aux familles blanches et influentes du village qui font ainsi partie des *isemgān*). (Entretien 2).

Ce rituel d'inversion de la hiérarchie Blancs/affranchis/esclaves par rapport au dégradé des couleurs ou aux degrés de liberté a été décrit de façon très semblable aux deux extrémités de la diagonale des portes du Sahara, à l'ouest dans l'Oued Noun (D), et à l'est dans le Tafilalt (A)<sup>24</sup>.

---

populations stigmatisées comme les montagnards berbères. En second lieu, plus récemment, Soudani Hajj Mouloud a créé une association de Gnāwa (voir *infra*).

<sup>23</sup> À Winston Parva, nom fictif d'une ville ouvrière anglaise, la supériorité des « Established », premiers installés, sur les « Outsiders » n'est pas due à une différence visible mais à leur cohésion qui les rapproche du troisième groupe en retrait, le noyau de notables industriels avec qui ils cohabitent partiellement et servent de référents à la stigmatisation.

<sup>24</sup> En arabe *ḥassāniyya*, *bīḍān/ḥarāṭīn/ʿabīd* ; en berbère tachelhit ou tamazight *imazighen/isuqqiyin/isemgān*.

Deuxième exemple, chez les Tekna de l'Oued Noun (D sur la carte) situé au sud du Dra<sup>25</sup>, Claire Mitatre montre, à travers l'analyse d'un rituel presque identique, que dans cette société hiérarchisée parlant le *ḥassāniyya* où la condition de descendants d'esclave s'est estompée, « les statuts sociaux ne sont pas fonction d'un dégradé de couleur de peau allant du noir au blanc » ni « d'un échelonnement des degrés de liberté [...], car ceux dont les ancêtres étaient esclaves ne sont pas ceux dont le statut est aujourd'hui le plus dévalorisé. » (Mitatre 2009b : 151). Là également, des parents « blancs » qui ont perdu plusieurs enfants successivement offrent l'enfant dernier-né aux esclaves, *ʿabīd*, pour qu'il bénéficie de leur *baraka*. Lors du rituel des Awlād Sīdnā Bilāl, une fête musicale qui se déroule au mois d'août au son des tambours *ganga*, leurs oreilles sont percées avant d'être vendus et surtout de changer de nom (Mitatre 2009b : 154-155)<sup>26</sup>. Leur nom est changé et ils deviennent non esclaves des hommes mais esclaves de Dieu. Le rituel du percement de l'oreille est d'autant plus chargé de *baraka* qu'il opère une inversion quand l'officiant est le descendant d'un esclave ayant été la propriété des ascendants de cet enfant (Mitatre 2009b : 156).

Leur *baraka* provenant de Sīdnā Bilāl, le premier compagnon du Prophète<sup>27</sup>, les *ʿabīd* se considèrent plus proches de celui-ci que les autres musulmans, ce qui en fait les esclaves de Dieu par excellence (Ennaji 2007 : 78, 256). Il dut à cette proximité<sup>28</sup> d'être le premier à appeler à la prière dès l'*hijra* à Médine, devenant la figure tutélaire du muezzin ultérieur comme celle des rituels ou cultes bilaliens qu'on rencontre à travers tout le Maghreb (Bilālī en Algérie, Stambouli en Tunisie, Sambani en Libye...) (El Hamel 2008 : 243). De cette légitimité découlent deux renversements de valeurs affectant la position des *ʿabīd* par rapport aux *shurfa* comme aux *ḥarāfīn*. D'une part, comme l'illustre toute une série de légendes, la *baraka* des Bilālī est au moins égale à celle des *shurfa* : la proximité grâce à Bilāl est supérieure à la descendance par le sang. D'autre part, la noirceur de leur peau atteste qu'ils sont « fils de Sīdnā Bilāl » et « plus un *ʿabd* est 'pur noir' (*kḥal ḥorr*) » plus il sera porteur de la *baraka*. Ce marqueur d'ascendance métaphorique explique le second paradoxe : leur supériorité par rapport aux

---

<sup>25</sup> Il s'agit de l'oasis de Tighmart.

<sup>26</sup> Les noms les plus souvent attribués sont Mbarika, Senara, Mbark, Bilāl ou Belaïd (*ibid.* : 155).

<sup>27</sup> L'esclave éthiopien Bilāl Ibn Rabāh, né esclave à La Mecque, devint un des plus proches compagnons du Prophète et fut affranchi par Abū Bakr, son beau-père et premier calife.

<sup>28</sup> Selon Éric Geoffroy in *Dictionnaire du Coran* (Amir-Moezzi, (dir.), 2007 : 584) : « Le terme arabe *walāya* traduit par sainteté renvoie à l'idée de proximité. Sa racine WLY, qui revient vingt-sept fois dans le Coran [...] implique une « amitié mutuelle » et une véritable intimité. C'est donc par un processus de purification que l'être humain accède à la compréhension graduelle de la Révélation ».

*ḥarāṭīn*<sup>29</sup>. Ces derniers, bien qu'autochtones souvent de teint plus clair, sont moins considérés aux yeux des *bīḍān* que les *ʿabīd* (Mitatre 2009a et 2009b : 150).

Pour comprendre l'impureté des *ḥarāṭīn* ou *isuqqiyin* aux yeux de l'islam par rapport aux descendants d'esclaves noirs, faisons le détour par l'ethnographie des Aït Ba'amran (Simenel 2010) ; ils sont situés juste au nord de l'Oued Noun dans l'Anti-Atlas occidental, à proximité de l'Atlantique (D sur la carte). En effet, dans la région des Tekna, les « entrepreneurs de morale » que sont les *fuqāhā* qualifient les *isuqqiyin* de « bâtards nés d'esclaves et de Blancs » (Naïmi 2004 : 46-54). Chez les Aït Ba'amran, le terme *izmalaghen* employé également pour les qualifier signifie « impur, croisé, ni noir ni blanc », ceux qui exercent des métiers dégradants comme celui de potier et sont porteurs de tares congénitales (Simenel 2010 : 59). Le fait qu'il y ait des *isuqqiyin* blancs de peau ne change pas leur statut bas. En revanche, celui des esclaves « noirs », les *issmagan*, est valorisé puisque leur appellation est proche de celle « d'esclaves de Dieu », *issmagan*. Descendants de Sīdna Bilāl, ils sont considérés comme des « purs » (*issmagan horr*) et porteurs de la *baraka* qui leur permet de guérir les maladies de peau (*ibid.* : 60).

À l'inverse, l'impureté des *isuqqiyin* résulte d'un stéréotype religieux négatif dans une société où le rapport au savoir islamique est l'épine dorsale de la hiérarchie sociale<sup>30</sup>. Ils sont réputés pour être de « mauvais musulmans », accusés de suivre un islam qui diverge de celui des autres habitants sunnites (religion regardée comme proche du kharidjisme), car selon le proverbe : « l'*asuqqi* chez le Prophète est dépourvu de toute récompense, même s'il a appris tous les livres ». En réponse, ceux-ci ont inventé une légende d'origine qui les transforme en bons musulmans, leur ancêtre ayant été un étudiant coranique dès la naissance (*ibid.* : 61-63).

Ce déni d'islam est le résultat d'une attribution d'identité par rapport à un troisième terme<sup>31</sup>, dans une configuration où les *isuqqiyin* sont assimilés au

<sup>29</sup> Autre « proximité », *qarāba* dérive de la racine QRB qui désigne ce qu'on appelle la parenté (Conte 1991 : 65).

<sup>30</sup> On y distingue quatre groupes : les *shorfa*, descendants du Prophète ; les *ia'min* ou libres « illettrés » (ne maîtrisant pas l'arabe coranique) ; les *ismagan*, descendants d'esclaves ; et les *isuqqiyin*, population noire composée de métis et de « gens de métiers » (Simenel 2010 : 52).

<sup>31</sup> Paul Pandolfi montre dans un article (2001) comment les voyageurs occidentaux du XIX<sup>e</sup> siècle ont inscrit les Touaregs au sein de toute une série d'oppositions – dominants/dominés, nomades/sédentaires... – dont la principale était celle du couple Berbères/Arabes cristallisé au sein du « mythe kabyle (ou berbère) ». Le rapprochement des Touaregs des Occidentaux, à partir d'un hypothétique christianisme issu de leur appartenance aux Berbères, allait de paire avec l'hostilité à l'égard des Arabes porteurs de la religion musulmane (Pandolfi 2001 et 2004). Dominique Casajus (2007) a retracé l'histoire du transfert du mythe kabyle sur les Touaregs qui s'est opéré lors de la réécriture des *Touaregs du Nord* (1864) de Duveyrier par un des principaux instigateurs du mythe, le Docteur Warnier. Cette paire renvoie à une

pôle négatif de la trame dualiste issue de la doctrine du *jihād*. La seule justification de l'esclavage étant l'infidélité selon l'argument développé dans la *fatwā* d'Ahmad Baba au début du XVII<sup>e</sup> siècle, cette doctrine oppose les musulmans aux infidèles, le domaine des musulmans, *dār al islam*, à celui des infidèles, *dār al-kuffār* où il est légitime de capturer des esclaves par les armes (Hunwick et Harrack 2000). Par cette triangulation négative, les *isuqqiyin* sont assimilés aux ennemis des musulmans, même si ces derniers ne sont plus des contemporains, les chrétiens contre qui fut mené un *jihād* permanent depuis les installations portugaises dès le XVI<sup>e</sup> siècle<sup>32</sup> et les juifs disséminés très anciennement dans tout le Maroc jusque dans les années 1950-1960<sup>33</sup>. En revanche, là où la référence au *jihād* contre les chrétiens est lointaine, la revalorisation des « esclaves » ne semble pas avoir eu lieu. Dans le Haut-Atlas, au pied du mont Toubkal, Abdallah Hammoudi décrivait une mascarade qui se déroulait après le rituel du sacrifice musulman de fin d'année où les trois personnages objets de la risée et des moqueries des villageois sont Bilmaun, un homme habillé en burnous noir et recouvert de la peau d'un bouc, un juif et une femme (1988 : 98). Or l'autre nom de Bilmaun n'est autre qu'*ismakh* ou « esclave »<sup>34</sup>.

Cette permanence renvoie à un régime d'historicité et de spatialité spécifique car « chez les Aït Ba'amran les événements du *jihād* ne se succèdent pas dans le temps mais s'agrègent dans l'espace. Le temps est comme plié aux frontières. » (Simenel 2010 : 110). En effet, cette triangulation est redoublée par un déni d'autochtonie où le *jihād* contre les chrétiens joue également un rôle majeur en deux phases. Alors qu'ils sont responsables de l'irrigation et pratiquent les métiers artisanaux, leur ancienne présence est récusée alors qu'elle est suggérée par des toponymes comme la « Vallée des forgerons » et le « Rocher du potier ». En second lieu les traces des anciens habitants – greniers à grains, fours à chaux... – étant attribuées aux chrétiens vaincus par le saint conquérant, la mémoire du *jihād* recouvre l'espace antérieur (*ibid.* : 58, 102 et 110).

Le troisième exemple se situe plus à l'est dans la zone du Tafilalt (A sur la carte). Là cette fierté d'être esclave est inscrite dans le titre même de l'article de Cynthia Becker (2002) qui fut la première à décrire ce rituel

---

beaucoup plus ancienne, opposant les Francs (dominants étrangers) et les Gaulois (autochtones) remontant à la « guerre des races » de Boulainvilliers au XVIII<sup>e</sup> siècle, dont Michel Foucault (1997) a décrit la réversibilité lors de la Révolution de 1789 dans *Il faut défendre la société*.

<sup>32</sup> Les Portugais fondent la forteresse d'Agadir à l'entrée de l'Oued Sous en 1505 et leur présence serait attestée tout le long du Dra (Jacques-Meunié 1982 : 328-335).

<sup>33</sup> Le stéréotype de l'idolâtrie, du paganisme et de la magie est appliqué aux *ḥarāṭīn* au nom d'une ancestralité kushite préislamique qui leur était assignée par triangulation avec les juifs (Naïmi 2004 : 48).

<sup>34</sup> Significativement, le personnage de Bilmaun était joué dans les années 1980 par un *asuqqi*, autre nom de *ḥarṭānī* (Naïmi 2004 : 147).

d'inversion chez les Berbères Aït Khabbash « *We are Real Slaves, Real Ismkhan* »<sup>35</sup>. Alors que le terme *harātīn* est considéré comme injurieux, les *ismkhan* ne veulent pas être appelés autrement qu'esclaves également au nom de la « pureté » :

When you see a 'pure' *Ismkh*, a real black slave, he is accepted more than the *Harratin*. A pure slave... you will like him more [...] We are accepted more than others with light skin because of *baraka* from Bilal (*ibid.* : 104).

La proximité à l'égard du Prophète est soulignée dans le domaine visuel comme auditif. D'une part, la *baraka* est symbolisée par la couleur blanche des turbans portés par les musiciens, comme celui qui est enroulé autour de la tête de la femme en quête de guérison (Becker 2002 : 107, 110). D'autre part, alors que la musique et les danses sont très proches de celles pratiquées dans les cérémonies de mariage, les prières et demandes de bénédictions sont proférées non en tamazight mais en arabe marocain, afin d'en accentuer le caractère islamique (Becker 2006 : 170). De même, pour achever le rituel de la *hadra*, les *ismkhan* pratiquent le rachat des enfants provenant de mères ayant perdu les enfants précédents afin qu'ils soient protégés par leur *baraka* et leur donnent un nom « arabe plutôt qu'amazigh. » (*ibid.* : 117)<sup>36</sup>.

Les relations étroites qui les lient aux Aït Khabbash font que ces derniers les considèrent mieux que les *harātīn* (*ibid.* : 105) ce qui confirme ce qu'avait observé Dunn (1977 : 44) dans la même zone du Tafilalt. Aussi, la pureté invoquée a une double face. D'une part, pour les *ahrār*, les « libres » ou les « Blancs », plus que la couleur de peau, c'est l'ascendance en ligne paternelle qui compte<sup>37</sup>, soit dans le cas des Aït Khabbash qui font partie des Aït Atta, le rattachement à l'ancêtre éponyme, Dadda Atta (Becker 2002 : 105). Réciproquement, l'impureté des *harātīn* provient d'une triangulation proche de celle observée dans l'Oued Noun ou en pays Aït Ba'amran, les assimilant aux juifs situés au pôle négatif. Alors que jusqu'à récemment on considérait que le trafic transsaharien des esclaves n'avait pas survécu à la décadence de Sijilmasa après la chute du Songhay au XVI<sup>e</sup> siècle, on a vu plus haut que la place d'Abou Am avait pris le relais (*ibid.* : 100). À côté d'Abou Am, Rissani abritait un *mallâh* juif important (Dunn 1977 : 87). Or

<sup>35</sup> Le rituel ou *sadaqa* a été observé au village de Khamlia au sud de Merzouga, lui-même situé au sud-est d'Erfoud.

<sup>36</sup> Les noms amazigh comme Addi, Moha ou Huga sont remplacés par des noms « arabes » comme Mbark, Salm, Faraj, Boujamaa et Bilal pour les garçons, Mbarka, Hajjuba, Oulmkher, Oulaid pour les filles (*id.*, 117). Ces noms sont très proches de ceux relevés par Roger Botte (2010 : 235) en Mauritanie : « M'Bârik, Mas'ûd, Bilâl, Sweylick, Boylil, Bilkhayr, Wurzig, al-Kheyli, M'Boyrick, etc. ».

<sup>37</sup> Citons la formule de Ross Dunn (1977 : 44) : « In southeastern Morocco, indeed throughout North Africa and the Sahara, a man's 'whiteness' was determined less by the color of his skin than by his patrilineal descent ».

la situation de dépendance des juifs et des *ḥarāṭīn* était très semblable, prenant la forme d'une relation de protection ou de clientèle conclue à la suite d'un sacrifice (Dunn 1973 : 96).

Cette ethnographie comparée permet également d'expliquer le contexte des propos de l'interviewé d'Akka (C sur la carte) affirmant la supériorité des esclaves sur les *ḥarāṭīn* (*supra*). En effet, face à la diminution de l'audience du festival à la fin des années 1990, les *ismkhan* de Khamlia dans le Tafilalt (A sur la carte) décidèrent de changer leur nom en Gnâwa de Khamlia. Grâce à quoi les touristes de Meknès ou de Fez commencèrent à venir et les années 2001 et 2002 furent fastes (Becker 2002 : 118). Aussi on peut penser que l'inversion opérée par l'entrepreneur d'Akka (les esclaves sont affranchis et les *ḥarāṭīn* asservis) n'est qu'une mise en conformité avec les exigences du tourisme car il a créé une association des ex-esclaves (*isemgān*) en lui donnant un nom « culturel » : « Association des Gnâwa pour les Arts populaires et les projets sociaux ». Cet enchantement du social en « culturel », qu'on retrouve autant au Tafilalt qu'à Akka, coïncide avec l'agenda touristique du Maroc allant des festivals de musique des Gnâwa (Essaouira...) au colloque de l'Unesco à Rabat en 2007, sur les « interactions culturelles issues de la traite négrière et de l'esclavage dans le monde arabo-musulman » entre les deux rives du Sahara (Chebel 2007 : 243-245 ; Schmitz 2012).

### **La Mauritanie : pureté, liberté et combat contre le préjugé d'ignorance (de l'islam)**

En Mauritanie, la plupart des interviews sont concentrées dans la *wilaya* de l'Assaba – trois dans les trois villages longeant l'oued Garalla, un à Guerou – un seul dans la *wilaya* du Trarza, au nouveau village de Sawab. Nous les mettrons en perspective avec les recherches des années 1990 où un certain nombre de biographies ont été recueillies et analysées par Meskerem Brhane (1997) à Nouakchott, Mariella Villasante chez les Ahl Sîdi Mahmud de l'Assaba (1998) et Urs Peter Ruf (1999, 2000) dans la région rurale d'Achram-Diouk au sud du Tagant et au nord de l'Aftout.

En Mauritanie, à l'inverse du Sous marocain jusqu'à peu, c'était la dénomination *sūdān* qui recouvrait les deux catégories, celle des *ḥarāṭīn* et celles des *ʿabīd* (esclaves), ce qui se perpétue en milieu rural (Ruf 1999 : 40-41), alors que les Noirs du sud (le plus souvent musulmans) sont appelés *kwâr* (sing. *kôri*). Depuis la mobilisation du mouvement El Hor à la fin des années 1970, l'appellation *ʿabd* est devenue taboue, celle de *ḥarṭāni* est devenue un euphémisme pour « esclave » et recouvre les deux catégories (Brhane 1997/2000 : 198, 204). Au point que, pour revendiquer la liberté, certains *ḥarāṭīn* reviennent à l'appellation *sūdān* regroupant affranchis et esclaves (Ruf 2000 : 187). En effet, la plupart des lettrés musulmans jusqu'à

Mokhtar Ould Hamidoun considèrent que les *ḥarāṭīn* sont des descendants d'esclaves et non des autochtones comme au Maroc.

Actuellement en Mauritanie, la correspondance entre degré de liberté et hiérarchie des couleurs, à l'inverse de la discordance constatée au Maroc, s'explique également par le fait que la peau noire n'y a pas été liée à des valences bénéfiques. En effet, durant la période coloniale, les esclaves ont été régulièrement accusés de sorcellerie et, au nom de cette présomption, lapidés jusqu'à la mort (Bonte 1998 ; McDougall 2001). Cette accusation frappait particulièrement les femmes, la plupart du temps qualifiées de « Bambara », comme en Adrar durant les années 1920 dans le cas relevé par McDougall (2001). Comme on le sait depuis les travaux de Bazin (1985, 2008) et de De Bruyn et Van Dijk (1997), cette appellation est une autre façon de nommer les *kuffār*, qualificatif que les lettrés musulmans appliquèrent aux gens du royaume de Ségou et à ceux du Kaarta dès le XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>38</sup>. D'abord dominés par des associations de guerriers eux-mêmes esclaves s'adonnant à la capture dès la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, ils furent au milieu du siècle suivant une des principales cibles du *jihād* d'al Hajj Umar qui ruina ces deux entités politiques (Robinson 1988)<sup>39</sup>. Dans la mesure où la majorité des esclaves de la Mauritanie provenaient de cette zone située à l'est, le stéréotype des Bambaras païens au centre de l'« ethnographie religieuse », élaborée par Ahmad Baba selon John Hunwick (1999), a été mis en œuvre par les Peuls ou Fulbe musulmans qui traitaient les Bambaras de Baleebe, « Noirs » en pulaar parce qu'infidèles. La paire contrastive musulmans « blancs »/Bambaras « païens » fut véhiculée par les commerçants Maraka du Niger, traversa le Sahara grâce à leurs homologues maures<sup>40</sup> jusqu'à désigner les maisons ghettos des *sūdān* dans les villes du Maghreb<sup>41</sup>. Cette stigmatisation discursive à l'encontre des Noirs rendit impossible les rituels d'inversion de la couleur qu'on observe au Maghreb où

<sup>38</sup> Bruce Hall (2011 : 97) cite un juriste de Walata, al-Zaydi (m. 1711) qui, en réponse à des commerçants souhaitant se rendre au Kaarta, classe les Bambara parmi les « gens de la guerre » (*al ḥarb*) avec qui les musulmans ne peuvent conclure un pacte (*ʿahd*).

<sup>39</sup> Mais les *taalibe* appelés Fuutaka, car souvent originaires du Fuuta Tooro ou vallée du Sénégal, ne firent que poursuivre les pratiques de prédation d'esclaves au Kaarta comme à Bandiagara (Hanson 1990, 1996).

<sup>40</sup> Selon Richard Roberts (1987 : 25 et 47-62) les commerçants Maraka de la rive gauche (ou nord) du Niger, liés au XIX<sup>e</sup> siècle aux caravaniers maures de l'Ouest saharien, étaient qualifiés de « Maraka blancs », *marka je*, alors que ceux de la rive droite étaient appelés « Maraka noirs », *maraka fin*.

<sup>41</sup> Ismael Musah Montana (2009 : 153) a dénombré dix « maisons » ou confréries, *diyār* (sing. *dār*), de Noirs dispersées dans Tunis, organisation qu'on retrouve dans les autres villes tunisiennes (Sousse, Kairouan, Sfax...).

le *jihād* était dirigé contre les chrétiens (Portugais, Espagnols<sup>42</sup>) ou les juifs, au point que ces derniers étaient considérés comme des *kuffār*<sup>43</sup>.

L'évaluation positive de la couleur noire n'était pas non plus possible dans la mesure où les *ḥarāṭīn* se réclament de la culture *ḥassāniyya* dérivée du dialecte arabe, c'est-à-dire celle des *bīḍān* ou « blancs »<sup>44</sup> comme l'affirme le manifeste du mouvement El Hor en 1993<sup>45</sup>. D'un même mouvement, cette orientation les éloigne des Noirs du sud appelés *kwâr* (sing. *kôri*) qui parlent d'autres langues, le pulaar (*ifullân* ou Peuls et *tkârîr* Toucouleurs) ou le wolof (Brhane 2000 : 228 ; Taine-Cheikh 1989 : 100). Or, dans les tensions répétées avec ces derniers depuis 1966 jusqu'aux événements de 1989 et aux expulsions dont les Fulbe furent les principales victimes (Schmitz 2000 ; Fresia 2009), les *ḥarāṭīn* se rangèrent majoritairement dans le camp des *bīḍān* malgré l'amalgame fait par certains dirigeants des partis négro-mauritaniens entre situation des Noirs et esclavage (McDougall 2010). Il résulte de ce faisceau de trajectoires historiques mauritaniennes deux reconfigurations par rapport au Maghreb. La première concerne la signification de la pureté, la seconde les relations de prééminence entre connaissance ésotérique et science islamique (*'ilm*).

Aussi la « pureté » connotée par le terme *ḥurr* qui signifie « libre », « noble », « non mélangé » comme on l'a vu (*supra*) se décline moins dans le registre de la noirceur que de l'ascendance libre comme en témoignent deux exemples. Dans les propos d'un *ḥarṭāni*, Yuba, rapportés par Villasante (1991 : 189), 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'. » Second exemple, pour Lemine interviewé par Brhane (2000 : 218), l'utilisation du terme *ḥādri* (plur. *ḥādriyyīn*) dans le Tagant et le Hodh est préféré à celui de *ḥarāṭīn* : « *ḥādri* signifie 'avoir la pureté' qui à son tour signifie liberté ». Le qualificatif de *ḥādri* ne fait pas référence au passé d'esclave, dénotant une série de couleurs, du noir au vert-bleu mais non le noir foncé<sup>46</sup>. Or ce terme est employé à plusieurs reprises dans les interviews recueillies en Assaba.

<sup>42</sup> En Tunisie, au XVI<sup>e</sup> siècle, le *jihād* était mené contre les Espagnols (Dakhliya 1990).

<sup>43</sup> Comme le remarque Jocelyne Dakhliya (1990 : 59), dans le Jérid tunisien, les juifs, bien qu'appartenant aux « gens du Livre », sont traités de *kuffār*.

<sup>44</sup> Sur l'équivalence entre le groupe des *bīḍān* et la langue, le *ḥassāniyya*, voir Taine-Cheikh (1989 : 93) et Botte (2010 : 233).

<sup>45</sup> Urs Peter Ruf (1999 : 253-6) souligne la position ambiguë des *ḥarāṭīn* oscillant entre distanciation et identification à l'égard des *bīḍān*.

<sup>46</sup> Selon Taine-Cheikh (1989 : 97), l'adjectif *aḥḍar*, litt. « vert-bleu » qui se dit des Blancs très mats comme des Noirs de teint foncé, était plus employé dans les années 1980 qu'*ākhal* comme descriptifs de la pigmentation. Depuis, on assiste à un changement car lors des interviews menées dans des années 1990 par Brhane (1997 : 59) citée par Ruf (1999 : 40) « peau noire », *jil ākhal* en *ḥassāniyya* en vient à désigner un phénotype à connotation raciale englobant les Noirs africains.

La seconde reconfiguration, la « proximité » par rapport au Prophète comme critère de foi ou de piété dont se réclament les *bīḍān* se disant *shurfa*, a une moindre valeur que la connaissance du Coran. Plus largement, les *ḥarātīn* interviewés englobent sous la catégorie de « l'ignorance » le fait de ne pas avoir été scolarisés à l'école publique entraînant un handicap majeur et le fait que les « peaux noires » ne comprennent pas ce que disent les hommes politiques. C'est ce qu'exprime vivement H. O. S. aux questions qui lui ont été posées à Garalla el-Mentva'.

Q. Avez-vous fait l'école ?

R. Pas du tout ! Nous n'avons pas fait l'école, et ça on ne le pardonnera pas, car celui qui n'a pas fait l'école ne vaut pas mieux qu'un âne<sup>47</sup> ! [...] Et puis je suis déjà allé en France, deux fois même ! Mais j'y suis allé ignorant, comme un pilon, on me guidait tellement j'étais ignorant. (Entretien 6).

L'arrière-plan islamique de ce propos est révélé par la même exaspération recueillie à Nouakchott par Brhane dans les années 1990. Pour Mahmoud, élevé dans une *ādābāy* du Brākna et vivant à Nouakchott, « l'analphabétisme et l'ignorance étaient le pire des problèmes pour ses parents, car ils n'avaient pas appris toutes les prières coraniques requises. Il en blâmait carrément les *bīḍān* ». Selon ses dires, [ces derniers] « connaissaient l'importance de l'éducation, mais ils étudiaient pour eux-mêmes et nous laissaient derrière. » (Brhane 2000 : 226). Cette tromperie est du même ordre que celle figurant dans une interview où la promesse de l'apprentissage du Coran sert d'appât pour emmener un enfant qui ne tarde pas à garder le troupeau de chèvres du maître (Entretien 7).

À la même époque, l'importance de l'apprentissage coranique avait été compris par un des interviewés de Ruf originaire de la région rurale d'Achram-Diouk dans les années 1990 (Ruf 1999 : 262-265). L'acharnement dont fait preuve Brahim à aller suivre une formation coranique uniquement durant la moitié de l'année, travaillant l'autre moitié aux champs ou à garder les troupeaux, fait contraste avec l'insouciance des autres esclaves ou affranchis (*ibid.* : 59-66)<sup>48</sup>. En effet, le « préjugé d'ignorance » fonctionne selon le principe de la prophétie auto-réalisatrice, le travail servile empêchant la formation coranique comme l'atteste le fait que Brahim n'a pu suivre un cursus auprès de ces quatre ou cinq maîtres que durant la saison sèche.

<sup>47</sup> À Guerrou (Entretien 8), l'informateur met au passé le traitement des esclaves « comme des ânes » qu'on bastonnait.

<sup>48</sup> Durant tout le temps du travail de terrain et malgré l'ouverture progressive des *mahadra* à toutes les couches sociales, Ruf n'a observé que trois cas d'esclaves ou de *ḥarātīn* ayant été à l'école coranique car les maîtres se gardent bien de les y envoyer, car cela les priverait de leur travail (Ruf 1999 : 306).

Brahim justifie sa ténacité en critiquant la double ignorance des *ḥarāṭīn* : « Dans le passé beaucoup étaient ignorants mais seuls les *sūdān* étaient si ignorants qu'ils ne savaient même pas comment sortir de cette situation. » (*ibid.* : 262). Il critique les *sūdān* dont la passivité nourrit les préjugés des maîtres à leur encontre au nom de leur ignorance de l'islam et du non-respect de ses prescriptions. On peut distinguer deux sortes d'ignorance : l'absence d'éducation due aux circonstances et « l'ignorance de l'ignorance », autrement dit l'absence de volonté de sortir de cette situation et d'être maître de son destin qui n'est pas sans rappeler la « connaissance de soi » de l'antiquité grecque<sup>49</sup>.

Depuis longtemps, en Mauritanie, le maintien de l'hégémonie des *bīḍān* sur les *sūdān* tient à leur connaissance de l'islam qui est le fondement de la médiation obligée des maîtres pour l'accès des esclaves au paradis (Botte 2010 : 209). Dès le début du XIX<sup>e</sup> siècle, René Caillé fut le témoin du traitement souvent cruel que les Maures infligeaient aux esclaves dont la justification était le non-respect des obligations de l'islam par ces derniers<sup>50</sup>. Au nom de la « pureté », interdiction leur était faite du contact avec la planchette coranique, support de l'apprentissage du Coran :

Avant d'être circoncis les enfants ne peuvent manier le livre sacré. Les esclaves n'y portent jamais la main, étant regardés comme impurs. Lorsqu'ils prennent les planchettes, ils ne doivent le faire que par la corde qui sert à les suspendre, et avoir bien soin de ne pas les retourner du haut en bas. (Caillé 1830 I : 90).

La stigmatisation dont étaient victimes les esclaves s'étendait aux Noirs qui, allant apprendre le Coran en Mauritanie, étaient traités de musulmans de second ordre (*ibid.* I : 112). Ces deux observations de Caillé conduisent à penser que le « préjugé d'ignorance » dont sont victimes ces deux groupes est au fondement du « préjugé de couleur » et non l'inverse. En effet, la coupure instaurée par le *jihād* entre *dār al-islām* et *dār al-kuffār* se projette dans l'ordre du temps, séparant l'avènement de l'islam de « l'ère de l'ignorance », la *jāhiliyya* qui précède le message du Prophète. Aussi le régime d'historicité musulman est-il dédoublé car le croyant n'est pas dans la même « temporalité morale » que le blasphémateur (Dakhliya 1990 : 50). Le musulman proférant le Coran vit au présent du Prophète alors que l'infidèle est rejeté dans le temps de la *jāhiliyya*. Au niveau de la biographie de chaque individu, l'appartenance à l'islam suppose la maîtrise du Coran

---

<sup>49</sup> « L'ignorance de l'ignorance » témoigne de la réappropriation par l'Islam de la philosophie grecque à travers la traduction des discours de Platon, en particulier de l'*Alcibiade*. Sur ce dernier voir Foucault (2001).

<sup>50</sup> Afin de préparer son voyage à Tombouctou, Caillé apprit l'arabe coranique chez les principaux clercs musulmans (*ẓawāyā*) des émirs du Brākna, les Idiejba en 1824-1825 (Caillé 1830 I : 150). Leurs descendants sont fixés actuellement entre Aleg et le fleuve Sénégal.

qui peut se poursuivre par celle de la science de Dieu (*‘ilm*). Il devient un savant ou *‘ālim* (plur. *‘ulamā*) opposé à l’ignorant (*jāhil*)<sup>51</sup> représenté au plus proche dans le présent par « l’esclave », le berger illettré...

Selon le *fiqh* malékite, qui fait autorité aussi bien au Maroc qu’en Mauritanie, cet état « d’ignorance de l’islam » est la raison de l’incapacité des esclaves et des *harāṭīn* à répondre aux cinq piliers de l’islam. Les deux principales incapacités que l’on retrouve dans les interviews au Maroc ou en Mauritanie sont celles de la prière et du pèlerinage (*ḥājj*)<sup>52</sup>. En effet, elles rendent public en les conjuguant l’émancipation et l’appartenance à l’islam. C’est ce dont atteste l’insistance mise par l’interviewé marocain de Zagora à mettre en avant ses trois parents *ḥammas* de la *zāwiya* Nasiriyya qui ont effectué le pèlerinage à pied en deux années alors même que la question ne lui a même pas été posée. (Entretien 1).

En Mauritanie, à Nouakchott, la nullité de la prière conduite par un *imam* « esclave » ou *ḥarṭāni*, contre quoi s’éleva Shaykh Mohamed Ould Sidi Yahya, explique une partie du succès de ce prêcheur (*du‘at*) qui aborda publiquement le sujet et autorisa les premiers à devenir *imam* (Brhane 2000 : 230 ; Ould Ahmed Salem 2001-2002). Cela explique que les *harāṭīn* soient réceptifs aux discours des prêcheurs du Tablighi Jama‘at et à ceux formés dans les pays du Golfe ou appartenant aux ONG islamistes<sup>53</sup>. On constate le même phénomène dans le Trarza rural selon l’interview collectif qui y a été mené (Entretien 10). Si la principale aide reçue par les *harāṭīn* qui quittèrent Fraïwa pour fonder Sawab a été fournie par les leaders abolitionnistes de SOS-Esclaves, Boubacar Ould Messaoud et Biram Ould Dah<sup>54</sup>, c’est le parti islamiste Tawassoul auquel appartenait d’ailleurs ce dernier qui contribua à la construction de la mosquée du nouveau village.



<sup>51</sup> Voir l’entrée « science » (*‘ilm*) dans le *Dictionnaire du Coran* (Amir-Moezzi, (dir.), 2007 : 797-800).

<sup>52</sup> Concernant les discussions internes aux *harāṭīn* sur l’aumône (*zakāt*) que les *sūdān* n’ont pas à payer, voir Ruf (1999 : 263).

<sup>53</sup> Parallèlement aux prêcheurs (*al-murwa‘zin*), les financements des Mauritaniens dans les pays du Golfe entraînèrent l’explosion du nombre de mosquées qui atteignait déjà en 2005 le chiffre de sept cent trente contre cinquante en 1989 (Ould Ahmed Salem 2007 : 29, 38-40).

<sup>54</sup> En avril 2012, le même Biram Ould Dah a commis un acte symbolique fort en brûlant publiquement certains passages d’un des principaux textes de *fiqh* malékite, le Mukhtasar de Khalīl (m. 1374) qui légitime l’esclavage par le *jihād* et articule les incapacités dont on vient de parler, en particulier celle de la femme esclave à se voiler ([http://haratine.blogspot.fr/2012\\_04\\_01](http://haratine.blogspot.fr/2012_04_01)).

Ce n'est pas une des moindres vertus du travail d'équipe animé par Ann McDougall et Abdel Wedoud Ould Cheikh que de montrer sous quelle forme la prise de parole des *ḥarāṭīn* ou de leurs homologues aux deux extrémités de l'aire hassanophone modifie la représentation convenue de la catégorie « esclavage ». Alors que la grille d'interprétation véhiculée par l'abolitionnisme occidental privilégie la couleur de peau, c'est le déni d'islam produit par les traditions historiques du *jihād* qui différencie les deux espaces considérés ici, le Maroc et la Mauritanie. Dans le sud du Maroc qui a connu le *jihād* contre les chrétiens ibériques et la ségrégation des juifs, la figure de Bilāl permet de valoriser la couleur noire des descendants d'esclaves ou *isemgān* au nom de la connaissance ésotérique et de la proximité, au détriment des *ḥarāṭīn* soupçonnés d'une ascendance impure. En revanche en Mauritanie, les *ḥarāṭīn* dont la catégorie inclut les descendants d'esclaves, combattent le stéréotype de « l'ignorance de l'islam » en conjuguant l'abolitionnisme à la maîtrise de la « science » du *ʿilm* et de la *shariʿa* de l'islamisme mondialisé. Actuellement, ils mettent en cause les textes du *fiqh* malékite qui, depuis des siècles au Maghreb comme en Afrique de l'Ouest, entravent les « esclaves », hommes et encore plus femmes, par une série d'incapacités les empêchant d'accomplir les cinq piliers de l'islam.

### ***Bibliographie***

- AMIR-MOEZZI M. A. (dir.),  
2007, *Dictionnaire du Coran*, Robert Laffont, Paris (« Bouquins »), 981 p.
- BAZIN J.,  
1985, « A chacun son Bambara », in AMSELLE J.-L. et MBOKOLO E. (éds), *Au cœur de l'ethnie : Ethnies, tribalisme et État en Afrique*, La Découverte, Paris, pp. 87-125.  
2008, *Des clous dans la Joconde. L'anthropologie autrement*, Anacharsis, Toulouse, 608 p.
- BECKER C.,  
2002, « I am a Real Slave, a Real Ismkan : Memories of the Trans-Saharan Slave Trade in the Tafilalet of South-Eastern Morocco », *The Journal of North African Studies*, 7, 4, pp. 97-121.
- 2006, *Amazigh Arts in Morocco : Women Shaping Berber Identity*, University of Texas Press, Austin, 239 p.
- BONTE P.,  
1998, « Esclaves ou cousins. Évolution du statut servile dans la société mauritanienne », in SCHLEMMER B., (éd.), *Terrains et engagements de Claude Meillassoux*, Karthala, Paris, pp. 157-182.
- BOTTE R.,  
2010, *Esclavages et abolitions en terres d'islam*, André Versaille, Bruxelles, 389 p.

- BRHANE M.,  
1997, *Narratives of the Past, Politics of the Present : identity, subordination and the haratines of Mauritania*, PhD, University of Chicago [trad. française partielle : « Histoires de Nouakchott : discours des *hrâtîn* sur le pouvoir et l'identité », in VILLASANTE-DE BEAUVAIS M. (éd.), *Groupes serviles au Sahara*, L'Harmattan, Paris, 2000, pp. 195-234].
- CAILLÉ R.,  
1830, *Journal d'un voyage à Tombouctou et à Jenné. Dans l'Afrique centrale. Précédé d'observations faites chez les Maures Braknas, les Nalous et autres peuples*, Imprimerie royale, P. Mongié et A. Bertrand, Paris, 5 vol.
- CASAJUS D.,  
2007, *Henri Duveyrier. Un Saint-Simonien au désert*, 2<sup>e</sup> éd., Ibis Press, Paris, 285 p.
- CAUVIN-VERNER C.,  
2007, *Au désert. Une anthropologie du tourisme dans le Sud Marocain (Préf. A. Bensa)*, L'Harmattan, Paris, 317 p.
- CHEBEL M.,  
2007, *L'esclavage en Terre d'Islam*, Fayard, Paris, 506 p.
- CONTE É.,  
1991, « Entrer dans le sang. Perceptions arabes des origines », in BONTE P., CONTE E., HAMÈS C., OULD CHEIKH A. W., *Al-Ansâb. La quête des origines. Anthropologie historique de la société tribale arabe*, pp. 55-100.
- DAKHLIA J.,  
1990, *L'oubli de la cité. La mémoire collective à l'épreuve du lignage dans le Jérid tunisien*, La Découverte, Paris, 328 p.
- DE BRUIJN M. & VAN DIJK H. (éds),  
1997, *Peuls et Mandingues. Dialectique des constructions identitaires*, Karthala, Paris, 286 p.
- DUNN R. E.,  
1973, « Berber Imperialism : the Ait Atta Expansion in Southeast Morocco », in GELLNER E. & MICAUD C., (eds), *Arabs & Berbers*, Duckworth, London, pp. 87-107.  
1977, *Resistance in the Desert. Moroccan Responses to French Imperialism 1881-1912*, Croom Helm Ltd, London/Madison (W.), University of Wisconsin Press, 291 p.
- EL HAMEL C.,  
2006, « Black and slavery in Morocco : the question of the Haratin at the end of the seventeenth century », in GOMEZ M., (ed.), *Diasporic Africa. A Reader*, New York, pp. 177-199.  
2008, « Constructing a diasporic identity : tracing the origins of the Gnawa spiritual group in Morocco », *Journal of African History*, 49, pp. 241-260.
- ELIAS N. et SCOTSON J. L.,  
1997, *Logiques de l'exclusion* (1<sup>ère</sup> éd. 1965, *The Established and the Outsiders*, Trad. fr. DAUZAT P.-E., Prés. M. WIEVORKA), Fayard, Paris (« Agora »), 288 p.

- ENNAJI M.,  
2007, *Le sujet et le mamelouk. Esclavage, pouvoir et religion dans le monde arabe*, Mille et une nuits, Paris, 367 p.
- ENNAJI M. et BENSGHIR K.,  
1992, « La Grande-Bretagne et l'esclavage au Maroc au XIX<sup>e</sup> siècle », *Hesperis Tamuda*, xxix, 2, pp. 249-281.
- FORTIER C.,  
2000, *Corps, genre et infortune : transmission de l'identité et des savoirs en islam malékite et dans la société maure de Mauritanie*, Thèse de doctorat en anthropologie sociale et ethnologie, EHESS, Paris, 1 160 p.
- FOUCAULT M.,  
1997, *Il faut défendre la société, Cours au Collège de France, 1975-1976*, BERTANI M. et al., (éds), Gallimard, Seuil, Paris, 304 p.
- 2001, *L'herméneutique du sujet, Cours au Collège de France, 1981-1982*, EWALD F. et al., (éds), Gallimard, Le Seuil, Paris, 560 p.
- FRESIA M.,  
2009, *Les Mauritaniens réfugiés au Sénégal. Une anthropologie critique de l'asile et de l'aide humanitaire*, L'Harmattan, Paris, 382 p.
- GEERTZ C.,  
1979, *Meaning and Order in Moroccan Society, three essays in cultural analysis*, Cambridge University Press, Cambridge, 544 p.
- 2003, *Le Souk de Sefrou. Sur l'économie de bazar* (Trad. et prés. de CEFAÏ D.), Bouchene, Paris (1<sup>ère</sup> éd. 1979), 266 p.
- GUTELIUS D.,  
2001, *Between God and Men : The Nāsiriyya and Economic Life in Morocco, 1640-1830*, Ph.D. diss., Johns Hopkins University, ix, 229 p.
- 2002, « The Path is Easy and the Benefits Large : The Nāsiriyya social Networks and Economic Change in Morocco, 1640-1830 », *Journal of African History*, 43, 1, pp. 27-49.
- 2006, « Sufi Networks and the Social contexts for scholarship in Morocco and the Northern Sahara 1660-1830 », in REESE S., (ed.), *The Transmission of Learning in Islamic Africa*, Brill, Leiden/Boston, pp. 15-38.
- HALL B.,  
2011, *A History of Race in Muslim West Africa, 1600-1960*, Cambridge University Press, New York, xvii + 335 p.
- HAMMOUDI A.,  
1980, « Sainteté, pouvoir et société : Tamgrout aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles », *Annales E.S.C.*, 35, 3-4, pp. 615-641.
- 1988, *La victime et ses masques. Essai sur le sacrifice et la mascarade au Maghreb*, Seuil, Paris, 251 p.
- HANSON J.,  
1990, « Generational Conflict in the Umarian Movement after the Jiād : Perspectives from the Futanke Grain Trade at Medine », *Journal of African History*, 31, pp. 199-215.

- 1996, *Migration, Jihad and Muslim Authority in West Africa. The Futanke Colonies in Karta*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis, 232 p.
- HUNWICK J.,  
 1999, « Islamic Law and Polemics over Race and Slavery in North and West Africa (16<sup>th</sup>-19<sup>th</sup> Century) », in MARMON S. E., (ed.), *Slavery in the Islamic Middle East*, Marcus Wiener Publishers, Princeton, pp. 43-68.
- HUNWICK J. & HARRAK F. (eds and trans.),  
 2000, *Mi'râj al-su'ûd : Ahmad Bâbâ's Replies on Slavery*, Université Mohammed V, Rabat (Publications de l'Institut d'études africaines. Textes et documents, 7, pp. 7-65).
- ILAHIANE H.,  
 2001, « The social mobility of the Haratine and the Re-working of Bourdieu's Habitus on the Saharan Frontier, Morocco », *American Anthropologist*, 103, 2, pp. 380-394.
- 2004a, *Ethnicities, Community Making, and Agrarian Change : The Political Ecology of a Moroccan Oasis*, University Press of America, Lanham, MD, xix, 227 p.
- 2004b, « Les rituels de (véritable) rébellion des Haratines : élections et ethnicités dans l'oasis du Ziz », in BENNANI-CHRAÏBI M., CATUSSE M. et SANTUCCI J.-C., éd., *Scènes et coulisses des élections au Maroc, Les législatives 2002*, IREMAM-Karthala, Paris-Aix, pp. 265-291.
- JACQUES-MEUNIE D.,  
 1982, *Le Maroc saharien du XVI<sup>e</sup> à 1670*, Klincksiek, Paris, 2 vol., 990 p.
- IBN KHÂLID AL-NÂSIRÏ A.,  
 1906-1907, *Chronique de la dynastie alaouite du Maroc 1631-1894*, (Trad. en fr. FUMEY E., *al-Istiqa li akhbar duwwal Maghrib al-aqsa*), Archives marocaines, vol. IX et X, Paris, t. I, 1906 ; t. II, 1907.
- LYDON G.,  
 2009, *On Trans-Saharan Trails : Islamic Law, Trade Networks and Cross-Cultural Exchange in Nineteenth-Century Western Africa*, Cambridge University Press, Cambridge, 498 p.
- MCDUGALL E. A.,  
 1987, « The economics of Islam in the Southern Sahara : the rise of the Kunta clan », in LEVTZION N. et FISHER H. (eds), *Rural and Urban Islam in West Africa*, Boulder, pp. 45-60.
- 1988, « Topsy-Turvy World ; slaves and freed slaves in the Mauritanian Adrar, 1910-1950 » in ROBERTS R. & MIERS S., *The Ending of Slavery in Africa*, University of Wisconsin Press [trad. française in VILLASANTE-DE BEAUVAIS M. (éd.), « Un monde sens dessus dessous : esclaves et affranchis dans l'Adrar mauritanien, 1910-1950 », *Groupes serviles au Sahara*, L'Harmattan, Paris, 2000, pp. 121-143].
- 2001, « Slavery, Sorcery and Colonial 'Reality' in Mauritania, c. 1910-60 », in YOUÉ C. & STAPLETON T., (eds), *Agency and action in colonial Africa*, Palgrave, New York, pp. 69-82.

- 2007, « 'Si un homme travaille il doit être libre...' », Les serviteurs hrâfîn et le discours colonial sur le travail en Mauritanie », in VILLASANTE CERVELLO M. (dir.), *Colonisations et héritages actuels au Sahara et au Sahel*, L'Harmattan, Paris, T. 1, pp. 237-270.
- 2010, « The Politics of Slavery in Mauritania : rhetoric, reality and democratic discourse », *The Maghreb Review*, 35, 3, pp. 259-286.
- MEILLASSOUX C.,  
1986, *Anthropologie de l'esclavage. Le ventre de fer et d'argent*, PUF, Paris (« Pratiques théoriques »), 375 p.
- MITATRE C.-C.,  
2009a, *Au nord du Sud. Orientation du territoire, de la culture et de la parenté dans les oasis de l'Oued Noun (Sahara atlantique)*, Thèse de doctorat en ethnologie, (JAMOUS R., dir.), Université Paris Ouest Nanterre, 301 p.
- 2009b, « La servitude rituelle des maîtres. Mémoire de l'esclavage et dévotion religieuse dans une oasis du sud marocain », *Horizons maghrébins*, pp. 149-159.
- MONTANA I. M.,  
2009, « The Bori colonies of Tunis », in MIRZAI B.A., MONTANA I. M., and LOVEJOY P. E., (eds), *Slavery, Islam and diaspora*, Africa World Press, Trenton, NJ, pp. 155-167.
- MOUJOU D. & POURETTE D.,  
2005, « 'Traite' de femmes migrantes, domesticité et prostitution. À propos de migrations interne et externe », *Cahiers d'Études africaines*, XLV,3-4, 179-180, pp. 1 093-1 121.
- MOULINE N.,  
2009, *Le califat imaginaire d'Ahmad al-Mansûr*, Paris, PUF (« Proche Orient »), 416 p.
- NAÏMI M.,  
2004, *La dynamique des alliances ouest-sahariennes*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 336 p.
- OLIEL J.,  
1998, *De Jérusalem à Tombouctou. L'odyssée saharienne du rabbin Mardochee*, Éditions Olbia, Paris, 270 p.
- OUHAJOU L.,  
1996, *Espace hydraulique et société au Maroc. Cas des systèmes d'irrigation dans la vallée du Dra*, Université Ibn Zohr, Publications de la FLSH Agadir (« Thèses et mémoires »), 343 p.
- OULD AHMED SALEM Z.,  
2001-2002, « Prêcher dans le désert : l'Univers du Cheikh Sidi Yahya et l'évolution de l'islamisme mauritanien », *Islam et Sociétés au Sud du Sahara*, 14-15, pp. 5-40.
- 2007, "Islam in Mauritania between Political Expansion and Globalization : Elites, Institutions, Knowledge, and Networks", in SOARES B. and OTAYEK R., (eds), *Islam and Muslim Politics in Africa*, Palgrave Macmillan, pp. 27-46.

- 2013, *Prêcher dans le désert. Islam politique et changement social en Mauritanie*, Karthala, Paris, (« Les Afriques »), 336 p.
- OULD CHEIKH A. W.,  
 2003, « La science au(x) miroir(s) du prince. Savoir et pouvoir dans l'espace arabo-musulman d'hier et d'aujourd'hui », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 101-102, pp. 129-155.
- PANDOLFI P.,  
 2001, « Les Touaregs et nous : une relation triangulaire ? », *Ethnologies comparées* 2 [<http://alor.univ-montp3.fr/cerce/r2/p.p.htm>].  
 2004, « La construction du mythe Touareg. Quelques remarques et hypothèses », *Ethnologies comparées* 7 [<http://alor.univ-montp3.fr/cerce/r7/d.c.htm>].
- PARK T. K. et BOUM A.,  
 2005, *Historical Dictionary of Morocco*, 2<sup>nd</sup> ed., The Sacrecrow Press, Lanham Maryland, 752 p.
- PASCON P.,  
 1984, *La maison d'Iligh et l'histoire sociale du Tazerwalt*, Société Marocaine des Éditeurs Réunis, Rabat, 223 p.
- ROBERTS R. L.,  
 1987, *Warriors, Merchants and Slaves : The State and the Economy in the Middle Niger Valley 1700-1914*, Stanford University Press, 293 p.
- ROBINSON D.,  
 1988, *La guerre sainte d'al-Hajj Umar. Le Soudan occidental au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle*, Karthala, Paris, 413 p. (1<sup>ère</sup> éd. 1984, trad. TOURNEUX H.).
- ROSSI B.,  
 2009, « Introduction : Rethinking slavery in West Africa », in ROSSI B. (ed.), *Reconfiguring slavery : West African trajectories*, Liverpool University Press, pp. 1-25.
- RUF U. P.,  
 1999, *Ending Slavery. Hierarchy, Dependency and Gender in Central Mauritania*, Transcript Verlag, Bielefeld (« Kultur und soziale Praxis »), 436 p.  
 2000, « Diguettes, barrages, bétail : les enjeux de l'émancipation des hrâtîn et des 'abîd en Mauritanie centrale », in VILLASANTE-DE BEAUVAIS M., (éd.), *Groupes serviles au Sahara*, CNRS Éditions, Paris, pp. 169-194.
- SCHMITZ J.,  
 2000, « Le souffle de la parenté. Mariage et transmission de la baraka chez les clercs musulmans de la vallée du Sénégal », *L'Homme*, 154-155, pp. 241-278.  
 2006, « Islam et "esclavage" ou l'impossible "négritude" des Africains musulmans », numéro spécial « Esclavages : enjeux d'hier à aujourd'hui », *Africultures*, 67, pp. 110-115.  
 2009, « Islamic Patronage and Republican Emancipation : The Slaves of the Almaami in the Senegal River Valley » in ROSSI B. (ed.), *Reconfiguring Slavery. West African Trajectories*, Liverpool University Press, pp. 85-115.

- 2012 « La question noire à partir du Nord ou du Sud du Sahara : entre la mise en culture et le déni d'islam (Maroc/Mauritanie/Sénégal) », in POUESSEL S., (dir.), *Noirs au Maghreb. Enjeux identitaires*, IRMC/Karthala, Paris, pp. 115-146.
- SCHROETER D. J.,  
1988, *Merchants of Essaouira. Urban Society and Imperialism in Southwestern Morocco, 1844-1886*, Cambridge University Press, 322 p..
- 1992, « Slave Markets and Slavery in Moroccan Urban Society », in SAVAGE E., (ed.), *The Human Commodity. Perspectives on the Trans-Saharan Slave Trade*, Frank Cass, London, pp. 185-213.
- 2002, *The Sultan's Jew : Morocco and the Sephardi World*, Stanford University Press, 264 p.
- SIMENEL R.,  
2010, *L'origine est aux frontières. Les Aït Ba'amran, un exil en terre d'arganiers (Sud Maroc)*, CNRS Éditions/Éditions de la MSH, Paris, 328 p.
- TAINÉ-CHEIKH C.,  
1988-89-90, *Dictionnaire hassāniyya-français. Dialecte arabe de Mauritanie*, vol. 1 à 6, ciii +1 269 pages, Geuthner, Paris.
- 1989, « La Mauritanie en noir et blanc. Petite promenade linguistique en hassaniyya », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, liv, pp. 90-106.
- 1998, *Dictionnaire hassāniyya-français. Dialecte arabe de Mauritanie*, vol. 7 et 8, Geuthner, Paris, 1 269 p. et 1 718 p.
- VILLASANTE-DE BEAUVAIS M.,  
1991, « Hiérarchies statutaires et conflits fonciers dans l'Assaba contemporain (Mauritanie). Rupture et continuité ? », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 59-60, pp. 181-210.
- 1998, *Parenté et politique en Mauritanie. Essai d'anthropologie historique*, L'Harmattan, Paris, 282 p.
- WEBB J. L. A. Jr.,  
1995, *Desert Frontier. Ecological and Economic Change along the Western Sahel, 1600-1850*, The University of Wisconsin Press, Madison, 208 p.
- ZAFRANI H.,  
1972, *Études et recherches sur la vie intellectuelle juive au Maroc de la fin du 15<sup>e</sup> au début du 20<sup>e</sup> siècle*, Geuthner, Paris [1972-1980], 1-3, 338 p., 482 p., 451 p.