« Nous voulons notre part ! »

Les ambivalences du mouvement d'émancipation des Saafaalbe
Hormankooobe de Djéol (Mauritanie)

Olivier Leservoisier

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/15080>

DOI : 10.4000/etudesafriaines.15080

ISSN : 1777-5353

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 19 décembre 2005

Pagination : 987-1013

ISBN : 978-2-7132-2049-4

ISSN : 0008-0055

Référence électronique

Olivier Leservoisier, « « Nous voulons notre part ! » », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 179-180 | 2005, mis en ligne le 01 janvier 2007, consulté le 21 juin 2020. URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/15080> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/etudesafriaines.15080>

Cet article est disponible en ligne à l'adresse :

http://www.cairn.info/article.php?ID_REVUE=CEA&ID_NUMPUBLIE=CEA_179&ID_ARTICLE=CEA_179_0987

« Nous voulons notre part ! ». Les ambivalences du mouvement d'émancipation des Saafaalbe Hormankoobe de Djéol (Mauritanie)

par Olivier LESERVOISIER

| Editions de l'EHESS | Cahiers d'études africaines

2005/3-4 - 179

ISSN 0008-0055 | ISBN 2713220491 | pages 987 à 1013

Pour citer cet article :

— Leservoisier O., « Nous voulons notre part ! ». Les ambivalences du mouvement d'émancipation des Saafaalbe Hormankoobe de Djéol (Mauritanie), Cahiers d'études africaines 2005/3-4, 179, p. 987-1013.

Distribution électronique Cairn pour Editions de l'EHESS .

© Editions de l'EHESS . Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Olivier Leservoisier

« Nous voulons notre part ! »

Les ambivalences du mouvement d'émancipation
des *Saafaalbe Hormankooɓe* de Djéol (Mauritanie)

Malgré les abolitions officielles successives de l'esclavage qu'a connues la Mauritanie — la dernière ne datant que de 1981 — et du processus de démocratisation enclenché au début des années 1990, les populations d'origine servile rencontrent toujours de nombreuses difficultés pour faire reconnaître leur citoyenneté. Dans la société *haalpulaar*, qui retiendra ici notre attention, les hiérarchies formelles traditionnelles réparties en trois ordres — les nobles (*rimbe*), les groupes professionnels (*neenybe*) et les esclaves (*maccube*) — continuent ainsi, dans bon nombre de situations, à être des référents privilégiés pour penser les rapports sociaux et situer les personnes dans l'ordre social¹. Certes, les problèmes liés à l'esclavage ne se posent plus aujourd'hui dans les mêmes termes qu'à la fin du XIX^e siècle, lorsque les maîtres pouvaient exercer librement leur droit de propriété sur les esclaves, mais pour autant, les descendants de ces derniers restent confrontés à toute une série de discriminations qui, dans des contextes nouveaux, sont l'objet de protestations sociales de plus en plus fortes (Botte 2001). Celles-ci engendrent des conflits dont la nature, tout en révélant la persistance de situations inégalitaires, témoigne de l'évolution des rapports sociaux et des changements en cours. Ainsi, la plupart des tensions sociales observées aujourd'hui sont moins le résultat du pouvoir des nobles de contraindre, comme par le passé, les descendants d'esclaves à accomplir des tâches, que la conséquence des revendications de ces derniers d'accéder à des droits et à des responsabilités, qui jusque-là leur étaient refusés. En d'autres termes, ne plus commander et ne plus utiliser abusivement les « esclaves » est une chose, mais les laisser empiéter sur des prérogatives réservées aux catégories dominantes en est une autre, que la plupart des nobles ne sont pas encore prêts d'accepter.

C'est précisément ce type de situation, où l'enjeu du franchissement des frontières sociales est posé, qui est à l'origine de l'un des conflits sociaux

1. L'utilisation que je ferai ici des termes « nobles » et « esclaves » renvoie donc à un usage local.

les plus importants intervenus ces dernières années dans la vallée du fleuve Sénégal, au sein de la société haalpulaar. Ce conflit concerne le village de Djéol dans la région du Gorgol. Il fait suite à la décision de familles *Saafaalbe Hormankooɓe* — assimilées par les « nobles » aux populations d'origine servile — de « sortir » des cinq *leyyi* (sing. *leynol*, groupe politique) auxquels elles étaient rattachées, pour créer leur propre *leynol* et faire valoir leurs droits, au même titre que les lignages dirigeants². L'enjeu est de taille car l'organisation du village repose sur les *leyyi*, qui doivent contribuer à parts égales à son fonctionnement, dès qu'il y a une charge à effectuer ou une décision importante à prendre. Cette prise d'indépendance des *Saafaalbe Hormankooɓe* a suscité des réactions très vives parmi les responsables du village, qui ont pris des mesures punitives à leur encontre, allant même jusqu'à les faire appliquer en Europe dans le milieu des migrants. À ce jour, malgré une atténuation des tensions, les problèmes ne sont toujours pas résolus.

Le conflit de Djéol apparaît ainsi exemplaire pour saisir les situations inégalitaires dans lesquelles sont prises les catégories sociales subordonnées et comprendre les enjeux de la réactualisation d'un ordre hiérarchique traditionnel. C'est dans cette perspective que l'analyse du mouvement des *Hormankooɓe* et des réactions qu'il a suscitées s'attachera à rendre compte des processus de différenciation, ainsi que des recompositions sociales et politiques en cours. Elle conduira notamment à s'interroger sur les nouveaux « pouvoirs au village » (Bierschenk & Olivier de Sardan 1998) et en particulier sur l'influence croissante d'un pouvoir extérieur sur les affaires locales, illustrée ici par l'argent de la migration, qui s'est avéré décisif dans l'organisation de la protestation et la résistance des familles restées à Djéol. Mais il s'agira aussi et surtout de se pencher sur les ambivalences d'un mouvement social qui, tout en se voulant progressiste, cherche moins à bouleverser un ordre politique traditionnel qu'à y participer « pour obtenir sa part ». L'ambiguïté de ce mouvement apparaîtra plus nettement encore dans le décalage existant entre le discours de justice sociale prôné par les *Saafaalbe Hormankooɓe* et une politique délibérée de fermeture de leur *leynol* aux *maccube* (esclaves), renforçant ainsi les divisions internes d'une catégorie sociale servile hétérogène. Face à ces situations contrastées, il conviendra de dépasser l'analyse en termes stratégiques, pour s'intéresser aux imaginaires politiques dont les effets sur les revendications et les actions menées contribuent fortement à l'ambivalence des pratiques politiques (Bayart 1996). En révélant ainsi l'ambiguïté des rapports que les *Hormankooɓe* entretiennent avec les hiérarchies sociales, l'exemple de Djéol présentera l'intérêt supplémentaire — et non le moindre — de permettre une meilleure prise en compte de la complexité des situations sociales et d'éviter

2. Le terme *leynol* a plusieurs sens. Il peut désigner le lignage, la tribu, la catégorie sociale ou, comme dans le cas présent, la communauté politique.

ainsi le risque d'une vision manichéenne des rapports sociaux, toujours présent lorsque l'on aborde des sujets aussi sensibles que celui de l'esclavage (Leservoisier 2005)³.

L'organisation des *leyyi* et la place des *Saafaalbe Hormankooŋe*

À Djéol, comme ailleurs dans les autres villages haalpulaar'en de la vallée du fleuve Sénégal, les *leyyi* désignent des ensembles politiques, de plus ou moins grande importance, ayant chacun à sa tête une famille noble qui, au fil de l'histoire du peuplement et des dissidences politiques, a intégré auprès d'elle plusieurs autres familles⁴ et différents groupes sociaux. Ces communautés portent le nom, soit du premier quartier (*leggal*) d'habitation⁵ soit, comme pour les cinq *leyyi* que compte Djéol, du lignage qui le dirige. On distingue ainsi dans ce village :

- les Diakŋe, appartenant à la catégorie sociale des *seŋŋe* (guerriers)⁶, au sein desquels se recrute le Farba⁷, chef de village qui cumulait autrefois les fonctions de chef politique et militaire ;
- les Sohsoŋe, issus des *fulbe* (éleveurs) ;
- les Welenaabe, *torooŋe* (marabouts) et grands électeurs (*fiiloobe*) du Farba ;
- les Tourenaabe, famille maraboutique au sein de laquelle est choisi l'imam de la grande mosquée ;
- et enfin, les Sissiŋe, dernier *leynol*, dirigé par des marabouts, à avoir été créé dans le village, il y a une soixantaine d'années.

En tant que fondateurs d'un ordre politique et en raison de leur antériorité de l'occupation du sol, les Diakŋe ont permis l'installation des autres familles dirigeantes, selon des modalités d'intégration semblables à celles appliquées au sein de chaque *leynol* pour recruter de nouveaux membres.

3. Mon analyse du conflit de Djéol s'appuie principalement sur des données recueillies lors de mes deux dernières missions en Mauritanie, effectuées en novembre/décembre 2003 et février 2004, et sur des contacts établis les mêmes années dans le milieu des migrants en région parisienne.
4. En raison de différends ou plus souvent de mariages, les membres d'une même famille peuvent être répartis dans différents *leyyi*. Cependant, chaque famille est originellement et majoritairement attachée à un *leynol*.
5. À Kaédi, ville voisine de Djéol et capitale de la région du Gorgol, les quatre *leyyi* Mbaalnaabe, Njuufnaabe, Kahaydinaabe et Canŋelnaabe, dirigés respectivement par les Diop, les Niang, les Gueye et les Ndiaye ont ainsi pris l'appellation des premiers sites d'habitats : Kare Mbaal, Wiinde Njuuf, Kayhaydi et Canŋel.
6. L'ordre des *rimbe* se compose de plusieurs catégories : les *torooŋe* (marabouts), les *fulbe* (éleveurs), les *jaawamŋe* (courtisans), les *seŋŋe* (guerriers) et les *subalbe* (pêcheurs).
7. Farba est le titre que portaient les chefs dans la vallée du Sénégal, avant l'arrivée au xv^e siècle du Peul Koli Tengella, fondateur de la dynastie des Satigi deeniyanŋkooŋe.

Cette politique de recrutement, qui répondait à divers objectifs (élargissement du groupe, intérêts militaires, échanges économiques, protection religieuse...), s'est appliquée différemment selon les catégories sociales concernées. Elle s'est traduite le plus souvent par des donations de terres, d'épouses, ou l'octroi de places dans la structure politique, comme celle d'électeur, pour les familles *rimbe* ; par l'assurance d'une protection et d'une redistribution de biens en échange de services cérémoniels pour les *neenybe* ; ou par la guerre et le commerce dans le cas des *maccube*. Bien qu'ils n'aient jamais été capturés ou achetés par les familles dirigeantes des *leyyi*, c'est dans cette dernière catégorie sociale qu'étaient rattachés les *Hormankoobe* (sing. *hormanke*). Ceux-ci présentent ainsi un profil quelque peu singulier dans la stratification sociale des Haalpulaar'en, qui n'est pas sans incidence sur les orientations que leur récent mouvement de protestation a pu prendre à Djéol.

Selon la version la plus répandue, ils descendraient de populations noires qui auraient été razzées par des guerriers marocains hormans, présents dans la vallée du Sénégal au XVIII^e siècle et qui, par la suite, auraient fui de chez leurs maîtres pour se réfugier au Fuuta Tooro⁸, où elles reçurent l'appellation de *Saafaalbe Hormankoobe* (littéralement les Maures Hormans). Certains de leurs représentants en font les descendants directs de ces guerriers marocains. Mais, plus généralement, ce terme sert à désigner les *hrâtîn* (affranchis de la société maure), qui se sont réfugiés dans les villages de la vallée, où ils ont fini par adopter la culture pulaar. À la différence des esclaves, les *Hormankoobe* ont donc la réputation d'être affranchis depuis longtemps et ont surtout comme trait distinctif de ne pas avoir été réduits directement en esclavage par les *rimbe*. Il reste que leur origine étant mal définie, ils n'ont souvent pas eu d'autres possibilités que de prendre des épouses parmi les esclaves. C'est ce qui explique que les nobles les considèrent comme une composante du groupe servile, car les descendants de ces unions ont hérité du statut de leur mère, conformément aux préceptes coraniques⁹. À Djéol, cette assimilation aux esclaves se vérifie dans les noms des premiers lieux occupés par les familles *hormankoobe*. Celles-ci habitaient par le passé la colline, surnommée « *hayre majjube* », « la montagne des égarés », ou « *hayre wajjube* », « la montagne des isolés », située entre l'actuel village haalpulaar et le quartier soninké voisin de Guri. De telles appellations sont sans équivoque, lorsqu'on sait que les esclaves sont définis dans la société comme des étrangers ayant été arrachés à leur groupe d'appartenance et ayant perdu trace de leur origine. Il est d'ailleurs significatif que, dans sa présentation de la stratification sociale des Haalpulaar'en, Yaya Wane (1969 : 67) indique que les *maccube* pouvaient être appelés « *majjube* » terme qu'il traduit par « hommes égarés qui ne trouvent plus leur

8. Entité régionale et politique haalpulaar de la moyenne vallée du Sénégal.

9. En matière d'esclavage, c'est en effet la mère qui transmet le statut d'esclave à ses enfants.

chemin ». Dans une société haalpulaar où l'origine et la généalogie sont au fondement du système hiérarchique, les *Hormankoo* ont donc été « assimilés » aux groupes sociaux les plus dévalorisés et ont occupé un rôle subalterne sans pouvoir décisionnaire dans les différents *leyyi* auxquels ils ont été rattachés.

La dénonciation des modes de fonctionnement des *leyyi*

C'est précisément contre la situation inégalitaire vécue au sein de leurs communautés politiques de rattachement que s'insurgent les *Hormankoo* ces dernières années. Ils déplorent notamment de ne pas bénéficier des cotisations que chacun des membres du *leynol*, à l'exception des esclaves, est tenu de faire pour les besoins du groupe, en particulier pour la prise en charge des cérémonies (baptême, mariage, enterrement). Plusieurs incidents viennent ainsi régulièrement rappeler que la solidarité au sein du *leynol* n'opère pas dans les mêmes conditions selon l'appartenance sociale. C'est le cas notamment de cette affaire qui a éclaté, il y a une quinzaine d'années, au sujet d'un jeune *hormanke*, originaire du village et résidant à Nouadhibou, qui avait été emprisonné pour avoir fauté avec une femme mineure de statut maraboutique. À l'époque, les habitants de Djéol n'ont pas cherché à rassembler l'argent pour la caution afin de le libérer, ce qui a profondément mécontenté les *Hormankoo* car, dans ce type d'affaire, lorsque la personne incriminée est de statut noble, la caution est en principe rapidement versée. Ce sont ces situations discriminatoires qui les ont conduits à s'organiser, bien avant la création de leur *leynol*, en *fedde* (association) afin de cotiser entre eux pour la défense de leurs intérêts. Cette décision, sans remettre en cause leur participation dans les *leyyi*, a été une première étape dans leur prise d'autonomie.

Cependant, le mécontentement des familles *hormankoo* ne tient pas seulement au fonctionnement interne des *leyyi*, mais porte également sur la place qu'elles occupent dans le système de répartition du pouvoir existant entre les cinq communautés politiques du village. Selon ce système, chaque *leynol* doit participer sur un pied d'égalité aux charges et devoirs de la collectivité villageoise. C'est ainsi qu'à l'époque coloniale, lorsqu'il fallait par exemple envoyer cinq élèves à l'école, chaque communauté proposait un enfant. De même, pour le recrutement du service militaire ou du travail forcé, la contribution de chaque groupe devait être identique, sachant que dans ce type de situation, les personnes envoyées étaient en règle générale de statut servile. Aujourd'hui encore, c'est sur cette base que se distribuent les aides alimentaires. Chaque communauté reçoit une part équivalente de l'aide, qui est ensuite redistribuée par le responsable du *leynol* à ses membres. Ce principe est également de mise pour la constitution des listes d'éligibles lors des élections municipales. Le système, reconduit tacitement à chaque scrutin, prévoit ainsi que chaque *leynol* présente deux conseillers,

selon le schéma suivant. Pour quinze conseillers élus, les cinq premiers de la liste sont issus de chacun des *leyyi*. Le sixième poste est en principe attribué à un membre du quartier soninké de Guri. Les quatre suivants sont, quant à eux, réservés aux villages environnants qui forment la commune rurale de Djéol. Enfin, pour les cinq derniers postes, la répartition par *leynol* est reprise.

Un tel contrôle de la vie politique laisse peu de place aux catégories sociales subordonnées qui sont, le plus souvent, évincées des listes d'éligibles.

« À chaque fois, lors des élections, on nous oubliait sur les listes ou on nous plaçait si loin, qu'on n'avait aucune chance de devenir conseiller. Par exemple moi D., je suis dans le *leynol* des Diakbé, mais lorsqu'il faut choisir un conseiller, on ne choisit pas parmi les *Hormankoobé* »¹⁰.

Cette situation de relégation conduit les *Hormankoobé* à porter un jugement amer sur les conditions de leur participation au système de répartition entre les *leyyi*, qui les mobilisent pour les basses besognes (recrutement militaire et travail forcé hier ; services cérémoniels ou travaux agricoles aujourd'hui...), mais qui, en revanche, les ignorent lorsqu'il y a des intérêts importants à partager. C'est l'une des raisons du déclenchement de leur rébellion et de leur décision de créer un *leynol*.

Le mouvement des *Hormankoobé* et les actions répressives des responsables des *leyyi*

C'est dans le contexte politique de ces dernières années, marqué par les enjeux de la participation politique, que la majorité des familles *hormankoobé*¹¹ de Djéol a revendiqué, en 1998, le droit de créer un *leynol*, en réclamant une parcelle du pouvoir : « *Emin yiidi geddal amen* », « Nous voulons notre part ! ». Tout en indiquant leur souhait de ne pas créer le désordre, ces familles justifient leur démarche au nom des principes de liberté et de dignité, et font valoir que l'attribution des responsabilités doit désormais se faire, selon les compétences des individus et non selon leur statut. Elles légitiment, par ailleurs, leur demande en faisant référence au cas des Sissibé qui, autrefois, étaient répartis dans les autres communautés politiques mais qui, se sentant lésés, les ont récemment quittées pour fonder, avec l'aide de quelques familles *subalbé*, le dernier *leynol* créé au village. Or, les familles *hormankoobé* considèrent avoir d'autant plus de droits à créer un *leynol* qu'elles revendiquent sur eux une antériorité de l'occupation du sol. Elles affirment en effet avoir été présentes à Djéol avant l'arrivée de Hammet Moye (l'ancêtre des Diakbé), en compagnie de deux autres

10. Entretien avec D. Nouakchott, le 23 novembre 2003.

11. Les familles à la tête du mouvement sont les Diop, Ba, Toure, Diallo, Sumare.

groupes : les Sissibé Bure¹² et les Niaɲɲiaɲbɛ, qui s'adonnaient à l'activité de la pêche. Quelle que soit la véracité de ces affirmations, l'important ici est de remarquer comment les *Hormankooɓe* associent dans leurs discours les principes démocratiques de liberté et de partage de l'autorité avec le critère de l'antériorité de l'occupation du sol, qui est un des fondements du pouvoir des familles dirigeantes.

Il reste que ces arguments ne suffisent pas à combler le déficit de légitimité de leur mouvement aux yeux des nobles. Ces derniers les accusent en effet de remettre en cause un ordre social et de créer un *leynol* sur une base strictement catégorielle, alors que les *leyyi* se composent en principe de plusieurs catégories sociales. Ils soulèvent là un problème capital, qui est loin de laisser indifférents les intéressés car il pose implicitement les conditions d'accès et d'exercice de l'autorité. Avoir du pouvoir, c'est en effet avoir la capacité de se constituer une clientèle, d'accueillir des nouveaux venus. Or les *Hormankooɓe*, n'ayant jamais eu d'autonomie politique reconnue, n'ont pas pu intégrer d'autres groupes sociaux : « On a quelques sympathisants dans les autres groupes, mais pas plus ! »¹³. Ils sont ainsi pris dans un cercle vicieux qui les empêche de revendiquer pleinement le droit à l'exercice d'une autorité, dont l'expression et la légitimité reposent précisément sur la capacité de se constituer un réseau d'alliés et de clients. C'est pour tenter de contourner cet obstacle qu'ils ont cherché à attirer à eux les *hrâtɪn*, présents dans le village, en invoquant une origine commune. Mais ces derniers ont choisi de ne pas les suivre pour rester en bonne entente avec les lignages dirigeants.

L'absence d'alliés solides n'a pas pour autant entamé la détermination des *Hormankooɓe*, de même qu'elle n'a pas suffi à calmer les craintes des *rimɓe* de voir ce mouvement servir de modèle à d'autres catégories sociales, qui seraient tentées à leur tour de prendre leur autonomie. Il est vrai que l'enjeu est capital pour ces familles dirigeantes puisque ce sont les conditions mêmes de la reproduction des hiérarchies sociales et politiques qui sont ici posées. C'est ce qui explique que leurs réactions ont été de plus en plus vives au fil des mois.

La violence des mesures répressives

Les tentatives des nobles pour casser ce mouvement social ont été multiples et diverses. Certaines d'entre elles témoignent plus que d'autres de l'actualité des héritages de l'esclavage. Ainsi, certains *rimɓe* n'ont-ils pas hésité à s'indigner de la prise de parole d'acteurs subordonnés, alors que celle-ci

12. Il ne s'agit pas de la même famille qui a fondé le *leynol* des Sissibé (*bure* est le nom donné à un marigot).

13. Entretien avec U. B., Nouakchott, le 8 décembre 2004.

leur était habituellement refusée : « Lorsqu'on a revendiqué la création de notre *leynol*, on nous a dit qu'on n'avait pas le droit de parler »¹⁴. Les *Hormankooë* ont également dû subir des pressions d'ordre religieux visant à les dissuader de créer leur *leynol* : « On nous a dit que l'organisation du village en cinq *leyyi* était un don de Dieu et qu'il ne fallait pas la modifier »¹⁵. Un tel discours s'inscrit parfaitement dans la rhétorique de certains maîtres qui utilisent la religion à des fins politiques en déclarant aux esclaves que leur salut passe par leur soumission et leur fidélité.

Ces premières tentatives d'intimidation ont été suivies par toute une série de mesures punitives, prises par les responsables des *leyyi* lors d'une assemblée générale, le 15 novembre 1999 à Djéol. Selon le procès-verbal de cette réunion, les familles dissidentes étaient condamnées pour avoir menacé l'ordre social :

« Après un long et fructueux débat, considérant que Djéol a toujours vécu en grande paix, dans sa structure sociale actuelle depuis l'aube des temps, considérant que la déclaration faite pas les cinq familles a été de nature à dégrader cette paix qui nous est chère, vu que cette sortie délibérée de leurs "Leyyi" respectifs n'est pas du tout justifiée, les associations ont décidé de combattre paisiblement ces cinq familles »¹⁶.

En fait, loin d'être paisibles, ces réactions ont été d'une extrême violence. Il fut ainsi solennellement déclaré que « le chef de Djéol ne doit plus les recevoir » et que « tous leurs droits et devoirs dans le village sont suspendus » (*be njalti e gede wuro fof*). Les *Hormankooë* ont ainsi été exclus des coopératives agricoles, des associations de parents d'élèves, et privés des aides alimentaires du PAM (Programme alimentaire mondial). Certaines terres qui leur avaient été concédées sous forme de prêt (*lubal*) leur ont été également reprises¹⁷. D'autres sanctions punitives ont été prises, interdisant notamment à toute personne du village d'assister à leurs cérémonies de mariage, de baptême ou de retour de l'un de leurs enfants. De même, pour les enterrements, nul n'était autorisé à se rendre dans la famille du défunt, comme il est habituellement d'usage en pareille circonstance. Mais, plus largement, il fut décidé que tout habitant ne devait plus rentrer dans leurs maisons et encore moins les accueillir. Les familles visées par ces mesures ont donc été soumises à un véritable « embargo », selon l'expression utilisée sur place par les différentes parties concernées. Le récit d'un Soninké originaire du quartier de Guri, de passage dans le village au moment de la crise, témoigne de la rupture des relations.

14. Entretien avec A., Nouakchott, le 17 décembre 2003.

15. Entretien avec A., Nouakchott, le 17 décembre 2003.

16. Extrait du procès-verbal de la réunion des *leyyi* de 1999.

17. Il s'agit de terrains situés sur le *fonnde*, zone inondable uniquement en cas de très fortes crues du fleuve. Signalons qu'hormis ces terrains, les *Hormankooë* disposent de leurs propres terres qu'ils ont défrichées et qu'ils ont continué à exploiter durant ces événements.

« Après la réunion des *leyyi* de 1999, il y a eu l'inauguration de la mosquée du quartier de Guri. C'était une grande fête. Moi, Soninké originaire de Djéol, mais ne vivant pas l'année au village, je n'étais pas bien au courant du conflit avec les *Saafaalbe Hormankoobe*. Le jour de l'inauguration, les gens affluaient vers la mosquée. J'ai croisé un vieil ami *haalpulaar* que je connaissais depuis tout jeune. Il est très âgé et marchait péniblement sous la chaleur avec sa canne. Je me suis approché de lui et je l'ai soutenu pour l'aider à marcher. À 60 mètres de la mosquée, le vieux était vraiment épuisé. J'ai décidé de le faire entrer dans une maison pour qu'il s'asseye sous un arbre. Je lui ai dit qu'il pourrait faire la prière, que ce n'était pas la peine qu'il aille jusqu'à la mosquée.

Lorsque je suis sorti, je me suis fait interpellé par le propriétaire de la maison sur le chemin qui me conduisait à la mosquée. Il m'a dit qu'il ne fallait pas mettre le vieux chez lui car cela allait lui poser des problèmes et qu'il allait devoir payer 10 000 ouguiyas d'amende car ce vieux faisait partie des *Hormankoobe*.

Je suis retourné voir le vieux et je lui ai dit qu'il ne pouvait pas rester dans la maison. J'ai prétexté que c'était là un lieu où les femmes allaient prier et qu'il ne pouvait donc pas y rester. On est sorti ensemble et je l'ai conduit s'asseoir sous un hangar public »¹⁸.

C'est au moment où la crise atteignait son paroxysme que les responsables des *leyyi* ont cherché à renforcer leur pression en envoyant une délégation chez les Soninké du quartier de Guri pour leur demander de mettre, à leur tour, les familles dissidentes en « quarantaine ». Ceux-ci ont refusé, mais ont en revanche proposé leur médiation qui, comme d'autres¹⁹, a échoué devant la détermination de chacune des parties. Parallèlement, les dirigeants des *leyyi* ont fait appliquer à l'extérieur du village des sanctions contre tous les membres des familles incriminées, n'hésitant pas à exporter le conflit en Europe (France, Italie) dans le milieu des migrants. En France, les parents de ces familles ont été ainsi exclus des deux associations de ressortissants du village : l'association de développement de Djéol et l'association de la solidarité.

« Moi, B., je suis venu en France en novembre 1995, j'ai cotisé toutes ces années et quand ils m'ont exclu, j'ai perdu toutes mes cotisations, ils ont gardé mon argent. Mon fils est décédé et je n'ai pas pu récupérer l'argent pour financer les frais d'enterrement »²⁰.

La vigueur avec laquelle les sanctions ont été appliquées à l'extérieur du village s'explique principalement par le rôle déterminant qu'ont joué les migrants dans l'émergence du mouvement et le soutien apporté aux familles restées à Djéol. Celles-ci ont pu compter notamment sur l'aide d'un journaliste résidant à Nouakchott qui, outre sa détermination pour l'émancipation des siens, bénéficiait de certaines entrées au sein de l'administration. Mais

18. Entretien avec T., Nouakchott, le 28 novembre 2003.

19. C'est le cas des médiations d'Amadou Youssouf Dia (marabout du *leynol* des Tourenaabe), des représentants des neuf villages de la commune de Djéol, ou du marabout sénégalais Ceerno Mansour Baro.

20. Entretien avec B., Paris, le 10 novembre 2003.

elles ont surtout reçu l'aide d'un migrant installé en France, depuis 1967²¹, et dont les moyens financiers ont été décisifs dans la poursuite du mouvement. À la suite des sanctions de 1999, celui-ci a en effet fait construire à Djéol plusieurs boutiques et a lancé le projet d'une coopérative commerciale²² pour lutter contre « l'embargo » qui avait été décrété. Il a, par ailleurs, financé la construction de puits personnels car ceux des autres villageois étaient interdits d'accès²³. Mais il a également fait revenir au village, en 2002, un oncle qui était parti en Gambie depuis quarante ans faire la pêche à la crevette, pour lui demander d'aider son frère aîné à surveiller la maison et les terres de la famille, durant cette période d'insécurité. À son retour en Mauritanie, cet oncle a été pris en charge par un autre de ses neveux — le journaliste installé à Nouakchott — qui grâce à ses relations dans l'administration l'a aidé à faire son état civil et à lui obtenir ses papiers d'identité mauritaniens qu'il n'avait plus. Il vit aujourd'hui à Djéol, tandis que sa femme et ses enfants résident toujours en Gambie.

Toutes ces actions extérieures montrent que l'argent de la migration n'est pas simplement investi économiquement, comme on a coutume de le dire, mais qu'il peut servir également à des fins politiques en favorisant et soutenant un mouvement d'émancipation. Par ailleurs, cette conversion d'un capital économique en capital politique témoigne, ici, de la volonté d'une inscription territoriale forte car l'aide apportée a pour objectif principal de soutenir un mouvement dont la finalité est de participer à part entière à l'organisation sociale et politique du village. Ainsi, comme on l'observe pour les enjeux d'appropriation des terres (Kamara & Leservoisier 2000), l'ancrage dans la vie politique apparaît pour ces populations marquées par le stigmate d'une « désocialisation originelle » (Meillassoux 1986), à la fois comme la condition de toute indépendance et comme un puissant marqueur territorial et identitaire. Mais l'influence du pouvoir extérieur des migrants sur les affaires locales démontre aussi que le conflit de Djéol, loin de ne concerner que les campagnes reculées, renvoie en réalité à un large réseau d'acteurs et à une interconnexion entre différents espaces (Djéol, Nouakchott, France, Gambie). On le constate doublement dans la mesure où l'action des migrants dans leur village d'origine a été suivie d'effets rétroactifs, qui se sont soldés par « l'exportation » des sanctions punitives en Europe.

-
21. Ce migrant est arrivé en France en 1967. Un an plus tard, il entre comme soudeur chez Renault à Boulogne-Billancourt, où il travaillera jusqu'à sa retraite en 2003. Il vit avec sa femme et ses quatre enfants à Sarcelles, où il est propriétaire de deux appartements. Il possède également deux maisons à Nouakchott. En février 2004, il était de passage dans la capitale pour surveiller les travaux de construction d'un premier étage, dans l'une de ses maisons, qu'il comptait louer. Il a, par ailleurs, fait construire une maison au village, avant que le conflit n'éclate.
 22. Celle-ci est toujours d'actualité et les *Hormankoo* se réservent le droit à tout moment de la créer.
 23. Seuls les puits publics étaient accessibles.

Il apparaît, dès lors, que les rapports de force entre groupes sociaux se négocient non pas à la simple échelle du village, mais dans un espace que d'aucuns qualifieraient volontiers de « transnational » (Appadurai 1991).

La création officielle du *leynol*

C'est en raison du soutien extérieur reçu, mais aussi de la violence des sanctions, que les familles *hormankoobé* ont été renforcées dans leur détermination de créer leur *leynol*. Celui-ci fut officiellement fondé le 18 mars 2000 à Djéol, lors d'une cérémonie au cours de laquelle fut désigné leur chef, en la personne de Moussa Toure. Le choix de ce dernier n'est pas anodin, puisqu'il est le petit-fils de Yero Ndundi Toure, qui est l'un des premiers habitants de Djéol à avoir été licencié en études coraniques (*afiz* Coran). Ce lettré fait ainsi partie des personnages importants qui ont compté dans l'histoire des *Hormankoobé* mais qui, comme souvent lorsqu'ils sont issus des groupes subordonnés, n'ont pas le droit de cité. En ce sens, choisir comme chef l'actuel doyen de la famille Toure est un hommage à la mémoire de leur aïeul, dont les savoirs religieux n'ont jamais été véritablement reconnus par les *toroobe* (marabouts). Mais c'est aussi un choix qui leur permet de se prévaloir d'une certaine noblesse et de justifier davantage le droit de créer leur *leynol*.

Cette quête de légitimité peut expliquer également la minutie avec laquelle ils ont organisé la cérémonie d'investiture, suivant en cela fidèlement les règles habituellement en vigueur chez les nobles. Leur chef a ainsi reçu, le jour de son intronisation, les insignes du pouvoir que sont le *lefol* (turban que l'on passe autour de la tête de l' élu) et le *nguru* (peau de mouton sur laquelle siège le chef). Pour rappeler leur volonté de ne pas créer le désordre, ces insignes ainsi que les habits du chef (babouches, boubou, bonnet, chemise) étaient tous de couleur blanche, symbole de paix. Ils ont, par ailleurs, fait coudre sur le *lefol* un motif qui, tout en manifestant leur souhait d'appartenir au village, marquait leur spécificité (voir illustration page 998). Le dessin représente sous forme de cœur six *leyyi*, dont celui des *Hormankoobé* sur lequel sont inscrites les initiales LSDH (*Leynol Saafaalbé Hormankoobé* de Djéol). Ces *leyyi* sont reliés les uns aux autres jusqu'à un cœur principal rouge, censé représenter Djéol. Ici encore, la couleur revêt une valeur symbolique car le rouge est perçu chez les Haalpulaar'en comme la couleur de la bravoure et de l'amour.

Cette cérémonie d'investiture montre ainsi que la revendication d'une parcelle du pouvoir ne repose pas uniquement sur des discours, mais passe également par des mises en scène, des rites, par la reprise et l'emploi d'objets, une gestuelle et des tenues vestimentaires qui illustrent la matérialisation du pouvoir (Bayart & Warnier 2004)²⁴. Elle indique, par ailleurs, que

24. C'est en partant d'une relecture de M. Foucault que ces auteurs montrent l'importance de la culture matérielle et des conduites sensori-motrices dans la production et la reproduction des hiérarchies sociales et politiques.

Motif distinctif des *Hormankoo* de Djéol

les *Hormankoobe*, tout en étant conscients de défier les autorités en place par la célébration de leur chef, cherchent néanmoins à obtenir une certaine reconnaissance auprès des *rimbe*, ce que suggère notamment l'usage des symboles de paix. C'est toute la gageure de leur mouvement qui vise le partage d'un pouvoir qui ne peut être réellement obtenu sans le consentement de ceux qui exercent l'autorité.

À défaut de ce consentement, les *Hormankoobe* peuvent néanmoins compter sur la reconnaissance de l'administration qui s'est avérée déterminante au fil des ans. C'est elle qui a ainsi donné, par l'intermédiaire du préfet de la région du Gorgol, l'autorisation pour que se déroule la cérémonie d'investiture de leur chef, malgré l'intensité des oppositions dans le village. Cet appui de l'administration, loin de répondre aux seuls discours officiels de justice sociale, renvoie en réalité au contexte politique national, marqué par les tensions interethniques récurrentes entre les Maures — qui contrôlent très majoritairement la vie politique et administrative — et les populations négro-africaines de la vallée (wolof, soninké et haalpulaar'en). Dans ce contexte, l'émergence ces dernières années dans la région du Fleuve de mouvements de *Saafaalbe Hormankoobe*, revendiquant avec plus ou moins de force un rattachement au milieu maure, est le plus souvent bien vue par l'administration. Cette situation est d'ailleurs parfaitement comprise des familles contestataires de Djéol qui n'hésitent pas à utiliser cette référence maure dans leurs discours tenus aux autorités administratives ou politiques. C'est ce que montre notamment leur lettre, adressée officiellement en 2001 au secrétaire général du Parti républicain démocratique et social (PRDS, parti au pouvoir), dans laquelle ils manifestaient leur mécontentement contre leur éviction des listes d'éligibles de ce parti, aux élections municipales de 2001²⁵. Certains passages de cette lettre sont, en raison notamment de certains barbarismes, des plus explicites sur cette volonté d'instrumentaliser une identité *hormanke*.

« Les Hormankobé (Maures en langue pulaar) [...] sont pourtant les premiers habitants de Djéol actuel [...] dont le seul crime est d'être soudés, de refuser de tout temps de courber l'échine, c'est-à-dire de renoncer à leur "mauricité"²⁶. Pourtant les autres groupes ethniques proclament tout haut et en toute liberté leur appartenance ethnique, alors quand un Hormanké dit "Moi le Hormanké" les autres se prennent la tête et crient au particularisme, au sectarisme, au désir de quitter la structure sociale traditionnelle du village. Et d'ailleurs n'a-t-on pas entendu des slogans hostiles comme "à bas les Haratines", "à bas les Hormankobé", etc. »²⁷.

25. Cette lettre débute par le rappel des sanctions prises à leur encontre en 1999 et fait état d'incidents survenus en 2000, lorsque leurs femmes ont été victimes de jets de pierres de villageois qui sortaient d'une réunion de chez le Farba. Elle se poursuit en détaillant les conditions de leur exclusion des listes du PRDS.

26. Exemple type de barbarisme d'un terme non usité en Mauritanie.

27. Extrait de la lettre adressée par les militants de la sous-section de Djéol à Monsieur le secrétaire général du PRDS.

Rappelons que cette tendance à un rapprochement du milieu maure s'est traduite au début de leur mouvement par la tentative de récupérer des *hrâtîn* pour diversifier la composition de leur *leynol*. Cependant, ce rapprochement demeure circonstanciel et répond davantage à des intérêts stratégiques visant notamment à obtenir l'appui de l'administration qu'à une volonté de marquer une rupture avec leur milieu de rattachement, comme cela peut être le cas ailleurs²⁸. Les familles *hormankoo*be de Djéol revendiquent du reste le plus souvent leur appartenance au milieu pulaar. Il est vrai que défendre une identification maure tout en réclamant une participation pleine et entière dans la structure politique du village serait un exercice pour le moins compliqué. À Djéol, leur mouvement a été lancé pour une meilleure intégration à la société haalpulaar et non pour s'en détacher. Cet objectif explique la gêne éprouvée par les membres de ce mouvement face aux sollicitations de certains *Hormankoo*be qui, aujourd'hui dans la région du Fleuve, revendiquent haut et fort leur attachement à la culture maure. Si ceux de Djéol sont prêts à accepter l'idée que leur ancêtre est maure, c'est néanmoins pour préciser aussitôt qu'ils sont Haalpulaar'en. Ils justifient leur positionnement en faisant référence aux autres groupes sociaux comme les *sebbe* (guerriers) ou les *toroo*be qui ont la réputation d'avoir respectivement une origine wolof et arabe, et qui sont pourtant reconnus comme des Haalpulaar'en.

Il reste qu'en dépit de leurs tergiversations identitaires, l'appui des autorités politiques et administratives n'a pas été jusqu'à ce jour démenti. Lors des dernières élections présidentielles de 2003, ils ont ainsi pu recevoir des responsabilités dans l'organisation de la campagne du PRDS, en obtenant les postes d'animateur de campagne, de responsable des femmes et de trésorier. De même, l'intervention de l'administration dans les conflits, provoqués par la distribution de l'aide alimentaire au village, se révèle des plus précieuses pour leur mouvement. Cette aide est l'objet de tensions car les responsables des *leyyi* ne conçoivent son partage qu'en cinq parts et non en six, comme le réclament les *Hormankoo*be. Devant la détermination résolue de ces derniers de ne pas aller chercher leur ration dans leurs anciennes communautés de rattachement, l'administration finit par intervenir en leur faveur, en conservant leur part, accréditant ainsi fortement leur *leynol*.

« Il y a environ deux ans, des tensions ont éclaté dans le village à propos de la distribution de vivres du croissant rouge. L'adjoint au maire a distribué les vivres dans les cinq *leyyi*, à charge pour eux de répartir leur part entre leurs membres. Les *Saafaalbe Hormankoo*be n'ont pas eu leur part à eux. Ils devaient rester dans leur *leynol* adoptif pour avoir quelque chose. On a refusé et on a réclaté que le partage se fasse en six parts et non en cinq. On a contacté le préfet pour se plaindre. Celui-ci a dit qu'il ferait quelque chose mais au bout d'un mois, il n'avait toujours rien fait. On a écrit au ministre de l'Intérieur qui a contacté le préfet pour qu'il intervienne. Celui-ci, sous la pression du ministre, a contacté le maire de Djéol. Ce dernier est allé au village et a dit qu'il fallait que les *Hormankoo*be aient leur

28. Comme à Kaédi, où les *Hormankoo*be, fondateurs d'un *leynol* en 1991, n'hésitent pas à se revendiquer *hrâtîn*.

part. Il a demandé aux familles de ramener tous les vivres à la mairie et c'est ainsi que l'on a pu aller chercher notre part. L'administration est de notre côté »²⁹.

Cette intervention de l'administration peut expliquer que les tensions ne sont plus aujourd'hui aussi vives qu'au début de la crise. De fait, force est de constater qu'elle a eu davantage d'effets que les quelques médiations qui, aussi bien au village qu'en France, ont vainement tenté de trouver une issue à ce conflit. Cependant, si les rapports sociaux tendent à s'apaiser et les sanctions punitives à être progressivement levées — certaines visites entre familles sont désormais possibles au village —, la question du *leynol* reste toujours taboue.

Intégration conflictuelle et imaginaires politiques

Il nous faut à présent revenir en détail sur la finalité de ce mouvement qui, à la différence des autres mouvements sociaux existant dans la vallée du fleuve Sénégal, a pour originalité de revendiquer non seulement des places dans les nouveaux domaines de responsabilité (pouvoirs de la municipalité, fonctions administratives...), mais également de vouloir participer sur un pied d'égalité aux instances « traditionnelles » du village. La contestation sociale ne se traduit donc pas ici par une rupture avec un ordre hiérarchique, ni par des stratégies d'évitement des pôles de pouvoirs pour échapper au risque du rappel de l'origine sociale, mais vise au contraire une intégration à part entière dans les structures politiques villageoises. Pour les *Hormankooë*, réclamer une égalité des droits revient ainsi à partager le pouvoir des *leyyi*. Comment comprendre une telle démarche qui, au nom de valeurs citoyennes, revendique la participation à un ordre politique qui est à l'origine des inégalités dénoncées ?

Si l'un des éléments de réponse se trouve sans doute dans une certaine forme de consentement des groupes dominés à leur domination (Godelier 1984) — illustrée ici par la reprise du modèle du *leynol* —, l'explication réside aussi dans l'omnipotence et le dynamisme du pouvoir de ces communautés politiques. De fait, posséder son propre *leynol* offre la meilleure garantie d'une pleine reconnaissance et d'éviter ainsi de devoir négocier à chaque fois les conditions de sa participation. C'est notamment l'assurance d'accéder aux nouvelles responsabilités, tant il est vrai que l'autorité des *leyyi* s'est accrue ces dernières années dans le cadre du processus démocratique. Comme ailleurs en Afrique, les compétitions électorales et la création de nouveaux partis en quête de légitimité ont en effet renforcé les pouvoirs des chefferies, de plus en plus convoitées pour mobiliser un électorat (Perrot & Fauvelle-Aymar 2003 ; Fay 2000 ; Bouju 2000). Or, nul doute que sans la réactualisation de ces pouvoirs, les *Hormankooë* n'auraient pas mis un

29. Entretien avec A. B., Nouakchott, le 8 février 2004.

tel engagement pour créer leur *leynol*. Mais l'on peut penser également que les transformations subies par les chefferies ces dernières années les ont confortés dans leur demande de restructuration des hiérarchies sociales et politiques. Ainsi, l'évolution du rôle des chefs qui, dans le contexte électoral, s'apparentent à de « grands électeurs informels » (Bouju 2000 : 153), ou l'accession de plus en plus fréquente de jeunes à la tête des *leyyi* — en raison de leur intégration dans les circuits économiques et politiques, et de leur attrait pour les titres de notabilité (Leservoisier 2003) — sont autant de signes de réinvention des chefferies qui ne font qu'inciter davantage les *Hormankooë* à réclamer des changements dans le mode de répartition et d'accès au pouvoir.

Il reste que leurs revendications ne doivent pas être comprises uniquement selon une logique utilitariste, qui reviendrait à interpréter la création de leur *leynol* comme le meilleur moyen de se procurer des avantages. Elles renvoient aussi aux imaginaires politiques qui, comme l'ont bien montré M. Godelier (1982) et plus récemment J.-F. Bayart (1996), produisent des effets bien réels sur les relations de pouvoir. Ainsi, dans le contexte actuel de démocratisation en Mauritanie, l'instauration d'un droit de vote et du principe un homme une voix, n'est pas sans incidence sur les revendications des groupes sociaux subordonnés de participer à l'exercice de l'autorité, et cela quelle que soit la réalité démocratique du pays. Rappelons que c'est au nom de valeurs citoyennes que les *Hormankooë* revendiquent une part du pouvoir. L'affirmation des principes démocratiques n'est donc pas selon eux en contradiction avec la création d'un *leynol*, bien au contraire, puisque c'est en affirmant que « les distinctions aujourd'hui doivent se faire par la connaissance, le savoir, les études, et les compétences »³⁰, qu'ils justifient une nouvelle répartition du pouvoir. En d'autres termes, ils ne font que transposer le droit à la citoyenneté au sein des structures villageoises. Celle-ci, loin de se définir classiquement comme mode d'appartenance politique séparée des appartenances traditionnelles, est au contraire intégrée à d'autres formes d'autorité. On mesure ainsi toute la portée des principes démocratiques sur les imaginaires politiques, et ce d'autant plus que la demande de redistribution de l'autorité était encore, il y a peu de temps, inconcevable chez les groupes dominés, alors qu'elle est désormais du domaine du possible.

Cependant, on constate, dans le même temps, la forte influence des légitimités antérieures du pouvoir sur les revendications et les actions menées. Ainsi la création du *leynol*, au nom de la démocratisation de l'exercice de l'autorité, s'accompagne-t-elle d'une reprise des fondements hiérarchiques de la société villageoise. On l'a vérifié à propos de la cérémonie d'intronisation de leur chef, marquée par la mise en scène des attributs du pouvoir, ou dans l'utilisation de l'argument de l'antériorité de l'occupation du sol pour justifier la création de leur *leynol*, par rapport à celui des Sissibé. Mais

30. Entretien avec D., Nouakchott, le 17 décembre 2003.

on le constate encore, lorsque pour contester la place qu'on leur assigne dans la stratification sociale, ils reprennent à leur compte les critères de l'origine et de la généalogie, qui sont au fondement des distinctions sociales. Ils revendiquent ainsi, par exemple, être aussi nobles que les *toroobe*, au motif que ces derniers n'ont pas une origine mieux établie qu'eux, du fait des conversions massives des membres de différents groupes sociaux au statut de *torodo*, au lendemain de la révolution maraboutique de 1776 au Fuuta Toro.

Ces exemples montrent que, tout en reprenant les fondements hiérarchiques de la société, les groupes subordonnés peuvent avoir leur propre lecture de la stratification. Ils rappellent, par ailleurs, par certains côtés ce que M. Augé écrivait à propos de son concept « d'idéo-logique », lorsqu'il soulignait que « les dominés vivent dans l'idéologie des dominants, quand bien même ils y expriment, sans illusion ni ambiguïté, leur protestation ou, à tout le moins, leur situation » (Augé 1977 : 24-25). Encore faut-il, cependant, préciser que cette « idéo-logique » qui, selon l'auteur, englobe l'ensemble des membres d'une société et détermine un champ du possible, n'est pas une mais plurielle (Bayart 1992 : 88). C'est ce qu'attestent la pluralité des pouvoirs au village, la réinvention des chefferies ou le contenu hétérogène des imaginaires politiques, qui associent valeurs démocratiques et formes anciennes de légitimité de l'autorité. De fait, comme on l'a noté à propos de l'influence du pouvoir extérieur des migrants, la négociation des rapports sociaux renvoie à des temporalités et à des espaces différents, à des imaginaires hétéroclites et à des registres d'actions variés qui contribuent à l'ambivalence des pratiques politiques en général et à celles des *Hormankoo* en particulier. On comprend mieux, dès lors, que le dynamisme des rapports sociaux ne repose pas sur les seules stratégies et volontés des acteurs, mais qu'il renvoie également aux contextes qui les englobent, aux évolutions lentes des structures hiérarchiques et des imaginaires politiques, ainsi qu'aux *habitus* inséparables des structures de domination qui les produisent et les reproduisent (Bourdieu 1998 : 48).

Il reste que la force d'un mouvement social comme celui des *Hormankoo* peut, par certains aspects, contribuer à accélérer les changements. C'est ce que suggère notamment la relecture de l'exercice de l'autorité des *leyyi* selon des critères démocratiques. Une telle redéfinition conduit à remarquer que si les chefferies parviennent à réactualiser leurs pouvoirs dans le jeu démocratique, elles peuvent à leur tour faire l'objet de tentatives de restructuration, à partir de principes politiques récemment diffusés. R. Banégas (2003 : 311) a ainsi bien montré, dans le cas du Bénin, comment les chefferies connaissent une réadaptation au contexte démocratique, qui se traduit notamment par l'introduction d'une dose de pluralisme dans les candidatures à la succession. En Mauritanie, on observe également cet « effet retour » dans les compétitions de plus en plus vives qui opposent les prétendants à la chefferie. Ces luttes peuvent par ailleurs se solder, comme dans le cas de la ville de Kaédi, par la nomination d'un deuxième

chef au sein du même *leynol*, au nom de nouveaux critères de légitimité fondés non plus sur la séniorité mais sur la compétence et les liens avec les pouvoirs politico-administratifs (Leservoisier 2003). Cependant, force est de constater que ces restructurations politiques n'ont jusqu'à présent de chances d'être acceptées que si elles sont initiées par des groupes nobles. En outre, lorsqu'elles se réalisent, elles ne profitent qu'à ces derniers et non aux catégories sociales subordonnées qui ne sont pas entendues, comme le montre l'exemple de Djéol. Les possibilités de faire entendre sa voix sont, en revanche, plus envisageables dans les nouveaux domaines de compétence, comme celui de la municipalité, même si ceux-ci restent sous contrôle. En effet, quelle que soit l'importance de l'enchevêtrement des pouvoirs entre les *leyyi* et les nouvelles autorités de la municipalité, les deux secteurs n'en sont pas moins distincts. Revendiquer un poste de conseiller municipal n'a pas la même portée symbolique que la création d'un *leynol*. C'est ce qui explique que la prise d'autonomie des *Hormankooḃe*, telle qu'elle s'exprime aujourd'hui, reste encore inconcevable pour une majorité de nobles, laissant ainsi penser que les effets démocratiques sur les imaginaires politiques n'ont pas la même incidence selon les acteurs concernés : « Qu'un *maccudo* [esclave] dirige les affaires modernes, la mairie, cela peut passer, mais qu'un *maccudo* dirige un *leynol* ce n'est pas possible »³¹. Cette opinion, loin de n'engager que celui qui la défend, traduit en réalité la situation vécue à Djéol, où le maire actuel — aussi surprenant que cela peut *a priori* sembler au regard du conflit au village — est issu de l'ordre des *maccube*.

Cette situation politique, pour le moins singulière, mérite que l'on s'y attarde quelque peu car elle est essentielle pour mieux saisir à la fois la complexité des enjeux sociaux à Djéol et la portée des revendications des *Hormankooḃe*. Un bref aperçu du profil et des conditions de désignation de ce maire apparaît par ailleurs nécessaire pour signaler d'autres registres d'action sociale et rendre compte des différenciations internes aux *maccube*, à propos desquelles les *Hormankooḃe* conservent, comme on le verra, une position ambivalente.

Le maire de Djéol : un autre registre d'action sociale

Le maire actuel de Djéol, Samba Diarra, est issu de la catégorie des *suudu addijjam*, considérée comme servile par les *rimbe*. Les membres de cette catégorie contestent cependant cet amalgame en affirmant non seulement avoir une ascendance libre — ce qui est somme toute le cas de tous les esclaves si l'on remonte aux générations antérieures à la mise en servitude — mais surtout n'avoir jamais été réduits en esclavage³². Selon les

31. Entretien avec A., Paris, le 5 octobre 2003.

32. Il s'agit là d'un exemple intéressant de groupes considérés comme serviles, mais dont l'origine revendiquée et reconnue est libre.

récits d'origine recueillis aussi bien chez les nobles que chez les intéressés, les *suudu addijam* auraient été ainsi rattachés au *leynol* des Diak6e dans des circonstances bien particulières.

« Les *suudu addijam* descendent d'une femme d'origine peule ou wolof. Un jour, alors qu'elle accompagnait son père durant la période de transhumance, elle tomba gravement malade. Celui-ci, ne pouvant plus se déplacer avec elle, se rendit au village le plus proche à Djéol, où il la confia à un certain Alfa Hammadi Modi. Il demanda à ce dernier de s'en occuper le temps de son absence en lui précisant qu'il reviendrait par la suite la rechercher. Le père n'est jamais revenu et la fille est restée dans la famille d'Alfa Hammadi Modi. Apprenant la nouvelle, les Wele-naa6e, bras droit du Farba, sont allés voir le chef des Diak6e pour lui demander s'il était toujours bien le chef de Djéol, car il n'était même pas au courant que l'on avait accueilli une fille dans son village. Le Farba, apprenant la nouvelle, convoqua Alfa Hammadi Modi, le tuteur de la fille, et lui dit de prendre sa place de chef car il avait hébergé une personne sans l'en avertir. Après que celui-ci ait nié avoir voulu prendre le rôle de chef, le Farba demanda à voir la fille, qu'il trouva très belle. Il décida que désormais elle resterait auprès de lui. À l'époque, le Farba était marié, mais il n'avait pas d'enfant. Il avait également une jument, mais qui n'avait pas de poulain. Dès l'arrivée de la fille dans sa demeure, la femme du Farba tomba enceinte et la jument mit au monde un poulain. La fille fut ainsi appelée "*addijam*" : "celle qui apporte le bonheur". Comme il est d'usage de le faire envers les étrangers dont on ne connaît pas précisément l'origine, elle fut mariée par le Farba à un membre de sa cour qui était esclave »³³.

Ce récit, qui sous plusieurs aspects s'apparente à un conte, est au fondement de l'identité des *suudu addijam* qui sont fiers de faire valoir que, dans leur cas, « il n'est pas question de s'affranchir ou de se racheter »³⁴. Le statut d'esclave étant en effet transmis par la mère, les *addijam* justifient leur distinction avec les *maccube* en rappelant que leur aïeule était d'origine libre. Ce faisant, ils relèguent au second plan leur ascendant paternel de statut servile, et tendent à ignorer les mariages qu'ils ont faits avec les esclaves, au fil des générations. Ce sont ces alliances qui leur valent d'être considérés comme une composante de la catégorie servile. Cependant, ils jouissent d'une certaine reconnaissance, en comparaison des autres groupes *maccube*, qu'ils doivent non seulement à l'histoire de leur aïeule, mais également aux liens étroits qu'ils ont conservés avec le Farba. De là à y trouver l'unique explication à la nomination de l'un des leurs à la mairie, il y a un pas à ne pas franchir.

33. Version recueillie auprès d'Amadou Alfa Ba, descendant de la famille de Alfa Hammadi, à Paris, le 30 novembre 2003, et de Samba Diarra, à Nouakchott, le 12 février 2004.

34. Les *addijam* se trouvent ainsi dans une situation singulière où, pour revendiquer une origine libre, ils sont conduits à s'identifier à leur ancêtre féminine, reproduisant un mécanisme d'identification qui passe par la mère, comme chez les esclaves, alors que chez les *rimbe* le statut est donné par le père, conformément à la règle de filiation patrilinéaire. En d'autres termes, leur identification à leur ancêtre féminin est révélatrice de leur attachement aux *maccube* car ils ne peuvent pas faire valoir leur statut de libre par la branche paternelle comme il est d'usage chez les nobles.

S'il est vrai que l'appartenance de Samba Diarra au *suudu addijjam* n'a pu que faciliter son acceptation par les nobles, et que l'on peut penser, par ailleurs, que le conflit avec les *Hormankoo*be a incité certains d'entre eux à voir dans sa nomination un moyen d'apaiser le climat social, ou tout du moins d'éviter un éventuel élargissement de la contestation, son succès politique reste cependant lié avant tout à sa réussite économique et à son implication dans l'administration. Il est en effet représentatif de ces nouvelles figures du politique (Banégas & Warnier 2001), qui parviennent à réinvestir un pouvoir acquis à l'extérieur dans les affaires locales. Douanier de profession, il dispose de moyens financiers dont il a fait bénéficier le village. Il a notamment financé, au début des années 1990, l'installation de plaques solaires pour l'électrification de la grande mosquée de Djéol et a fait don d'un de ses terrains achetés au village pour la construction d'une école. Ces actions lui ont permis d'obtenir la confiance des habitants et une certaine notoriété, qui lui ont valu d'être sollicité par les responsables du village pour s'engager politiquement. Peu intéressé au départ par la vie politique, il a fini par soutenir le parti au pouvoir, de crainte que les hésitations de son engagement soient interprétées comme le signe de son opposition. Il a ainsi participé en 1997 à la campagne pour les élections présidentielles et est ensuite devenu conseiller municipal aux élections communales de 1999, après avoir dû négocier âprement sa place de second sur la liste du PRDS. Il est vrai que bon nombre de notables du village intéressés par sa participation politique, en raison de ses moyens financiers et de sa notoriété, n'avaient pas prévu pour autant de lui confier les tout premiers rôles. Il reste que cette place lui a valu de devenir, en décembre 1999, premier magistrat de la commune, à la suite du décès brutal dans un accident de voiture du maire Abdoulaye Niang (du *leynol* des Welenaabe), élu seulement deux mois auparavant.

Si les discussions ont été vives en 1999 pour que Samba Diarra obtienne la place de second, elles l'ont été d'autant plus lors des élections communales de 2001. L'enjeu était en effet sensiblement différent car Samba Diarra était devenu entre-temps maire, dans les circonstances que l'on sait. La question était donc désormais de savoir s'il fallait renouveler son mandat, ou, pour le dire plus crûment comme bon nombre à l'époque, s'il fallait placer d'emblée un « *maccudo* » en première position d'éligible. Plusieurs slogans hostiles à cette candidature ont ainsi été lancés pendant la campagne pour affirmer que « *maccudo wonataa do hounde* » (« l'esclave ne sera rien ici ») ; ou encore « *maccudo laamotaako do* » (« l'esclave n'aura pas le pouvoir ici »). Certains notables sont allés jusqu'à quitter la liste du PRDS, sur laquelle ils étaient inscrits, pour créer une liste dissidente, sous l'étiquette du RDU (Rassemblement démocratique uni)³⁵. Ces réactions hostiles ont conforté Samba Diarra dans son choix de se représenter et lui ont assuré

35. La tête de liste du RDU était le directeur du collège, un Soh (*sebbe*) du *leynol* des Sissife.

un large soutien des groupes subordonnés (*neenybe* et *maccube*), notamment des *Hormankoo*be, pour lesquels sa réélection allait dans le sens de leur revendication du partage du pouvoir. Ses moyens financiers lui ont permis, en outre, de conserver la confiance d'une majorité de *rimbe* et de l'emporter. Signalons, par ailleurs, que ces élections ont été l'occasion de vérifier que les affiliations politiques, loin de répondre au programme des partis, se réalisent selon des logiques locales, et en particulier selon la nature des rapports sociaux. C'est ainsi que la liste RDU a réussi le tour de force de compter dans ces rangs deux anciens maires du village³⁶, qui s'étaient dans le passé plusieurs fois opposés pour le contrôle de la mairie, et qui à présent faisaient cause commune pour faire barrage à l'élection d'un « *maccudo* » ! De même, plusieurs personnes appartenant aux groupes « castés » qui étaient dans les partis d'opposition (notamment dans le parti Action pour le Changement [AC]) ont voté PRDS, comme signe de solidarité avec le maire sortant.

Ces épisodes tumultueux de l'élection du maire montrent que l'accès aux nouveaux domaines de responsabilité, bien que possible pour les personnes de statut subordonné, leur reste néanmoins difficile, y compris lorsqu'elles disposent de moyens financiers conséquents comme Samba Diarra. Par ailleurs, les décisions de ce dernier de négocier la place d'adjoint au maire en 1999 et de renouveler son mandat en 2001 démontrent que si son engagement politique renvoie à des ambitions personnelles, qui témoignent des processus d'individuation à l'œuvre dans les sociétés africaines (Marie 1997), il répond aussi à des objectifs sociaux de lutte contre les préjugés et les discriminations. Pour autant, cet engagement ne l'a pas conduit à soutenir le mouvement des *Hormankoo*be, et ce malgré les nombreuses alliances matrimoniales que les *Suudu addijam* ont passées avec ces derniers, du fait de leur condition d'affranchi. Cette absence de soutien n'est pas due uniquement, comme le prétendent les *Hormankoo*be, à l'attachement du maire au Farba, et plus généralement des *Suudu addijam* aux Diakbe, mais provient surtout d'une divergence dans la méthode d'action sociale à appliquer. En effet, le maire actuel compte avant tout sur les possibilités d'action offertes par les nouveaux domaines de responsabilité pour faire avancer les choses, ce que confirme son parcours politique. Il ne préconise pas une opposition frontale, comme celle engagée par les *Hormankoo*be, qu'il juge de surcroît partisane, car motivée uniquement par la défense de leurs intérêts. Cependant, cela ne l'a pas empêché d'offrir sa médiation dans le conflit du village, en proposant une alternative radicale qui marque un peu plus la distance le séparant des *Hormankoo*be dans l'action sociale à mener. Le compromis prévoit ainsi que ces derniers réintègrent leurs anciennes communautés de rattachement, sous réserve que ce soit désormais le plus âgé du *leynol*, quelle que soit sa famille d'origine, qui devienne chef. Une

36. Il s'agit de Ngaide Alassane et de Ba Sidi. Ngaide est le premier maire élu en 1987. Il a été remplacé en 1991 par Ba Sidi. Puis, en 1994, Ngaide lui a repris la mairie.

telle proposition revient à effacer les lignes de démarcation entre les groupes sociaux, en privilégiant l'alternance selon le critère de séniorité. On mesure une fois de plus les effets démocratiques sur les imaginaires politiques car il ne s'agit ici, ni plus ni moins, que de démocratiser de l'intérieur les *leyyi*, en donnant la possibilité de direction à toutes les familles qui les composent et non à une seule comme cela est habituellement de mise. Si le rejet de cette alternative par les *rimbe* n'est pas surprenant, il apparaît en revanche moins facile à comprendre chez les *Hormankooɓe*. En réalité, il confirme toute l'ambivalence de leur combat politique, notamment au regard du système de différenciations sociales.

Les limites du discours et de l'action sociale des *Hormankooɓe*

Pour les *Hormankooɓe*, l'important est moins de subvertir un pouvoir de l'intérieur que de se le réapproprier pour l'exercer à leur tour. Ils n'ont donc rien à gagner à remettre en cause le mode de fonctionnement interne des *leyyi*, puisque leur objectif est, répétons-le, de participer à l'organisation sociale et politique du village. En ce sens, la création de leur *leynol* apparaît à la fois comme la marque d'une autonomie — car elle suppose d'affirmer haut et fort sa spécificité — et le signe d'un attachement fort à un ordre hiérarchique et politique, au sein duquel on espère jouer un rôle de premier plan. C'est ce qui explique à la fois leur rejet de la proposition du maire et les rapports ambigus qu'ils entretiennent avec les autres catégories sociales subordonnées, en particulier avec les *maccube*. Ainsi, malgré leur revendication de lutter contre toute forme de discrimination, et en premier lieu contre l'esclavage, les *Hormankooɓe* ne cherchent pas à étendre leur mouvement auprès de ces derniers et vont même jusqu'à appliquer une politique de fermeture à leur encontre. Les *maccube*, dont il est ici question, regroupent ceux qui, d'une part, sont reconnus affranchis, mais qui ont conservé leur appellation³⁷, et ceux qui, d'autre part, ont la réputation dans la société d'être toujours esclaves, en dépit de l'abolition de l'esclavage de 1981. Certains d'entre eux cherchent encore à se racheter auprès des maîtres, pour obtenir la pleine reconnaissance de leur affranchissement³⁸. D'autres sont parfois tentés de revendiquer une appartenance aux *Hormankooɓe*, réputés affranchis depuis très longtemps. Ces derniers se montrent cependant très réticents à les accepter dans leur mouvement.

37. Ils se disent de préférence *gallunkooɓe* (de *galle*, maison ; ceux qui ont leur maison), qui est un terme pour désigner les *maccube* affranchis.

38. Il y a environ deux ans, à Djéol, un migrant, qui avait accumulé de l'argent, a voulu se racheter, mais l'un des ayants droit parmi les maîtres de la mère a refusé ce rachat. Dans ce type de situation, ce sont souvent les mères de statut servile qui insistent auprès de leurs enfants pour qu'ils se rachètent afin qu'ils rencontrent moins de problèmes dans la société. En effet, si une personne par exemple n'est pas reconnue libre, aucun affranchi ne lui donnera sa fille en mariage.

Pour justifier leur refus de les accueillir dans leur *leynol*³⁹, ils font ainsi état de leurs craintes d'être infiltrés par des hommes de main, envoyés par les nobles pour casser leur mouvement. Il est intéressant à cette occasion de constater une nouvelle fois comment ils reprennent à leur compte certaines représentations des *rimbe*, en citant des proverbes et des dictons habituellement utilisés par ces derniers pour railler les esclaves. Ainsi, déclarent-ils : « *Fijiirde maccube ko alifaabe maabe wela* », (« Si les *maccube* s'amusent, c'est que les maîtres ont bien voulu »), une façon de dire que quelles que soient les libertés que se permettent les esclaves, les maîtres contrôlent toujours la situation. De même, pour signifier que la résistance des *maccube* ne dure jamais trop longtemps, ils rappellent que : « *Fibnde maccube, ko fibude tekkere, sabu dimo fof so yeftii maccudo mum fibnde, fibtoto* », (« L'accord entre esclaves, c'est comme un nœud de torchon, si chaque noble prend son esclave le nœud se défait »)⁴⁰.

Cependant, au-delà de ces justifications, la fermeture de leur mouvement répond surtout à leur souci de ne pas apparaître en contradiction dans leur négociation avec les *rimbe*. En effet, l'un des arguments mis en avant pour faire reconnaître leur droit de créer un *leynol* est précisément de faire valoir leur différence avec les esclaves. Même si les nobles ont une idée bien arrêtée sur la question, l'association avec les *maccube* mettrait définitivement fin à tout espoir de faire aboutir leur revendication. Par ailleurs, elle les mettrait en porte-à-faux vis-à-vis de leurs déclarations de ne pas vouloir « remettre en cause la structure sociale, le village et la chefferie » mais de simplement réclamer « leur part ». Leur intérêt — tout du moins dans l'immédiat — n'est donc pas d'accueillir des *maccube* qui hypothéqueraient toute chance de participation à un ordre hiérarchique et politique. De même, leur situation se compliquerait si les craintes des nobles de voir d'autres catégories sociales subordonnées créer à leur tour leur propre *leynol* se confirmaient. C'est d'ailleurs par souci de préserver un ordre social qu'ils se sont engagés, dès le lancement de leur mouvement, à maintenir les coutumes avec les *neenybe*, en promettant de leur donner leur part lors des cérémonies. Cette promesse est d'autant plus significative que ces redistributions faites aux « castés » sont de plus en plus l'objet de dénonciations parmi les groupes subordonnés, qui s'organisent dans le cadre « d'association jeunesse » pour combattre ce qu'ils nomment pudiquement des « gaspillages »⁴¹.

39. Cet enjeu de l'ouverture se retrouve également dans les mouvements *hormankoo* de Kaédi ou de Nouakchott. Dans cette dernière ville, les *Hormankoo* ont refusé en 1994 la demande d'un certain A. B. de les rejoindre, au motif qu'il était *maccudo*. Il faut dire que la mère d'un des membres du mouvement avait possédé une esclave qui n'était autre que la grand-mère paternelle d'A. B.

40. Le premier mot *fibnde* est à prendre au sens figuré : le nœud représente l'accord des esclaves. La seconde utilisation du mot est, en revanche, à prendre au sens propre, c'est-à-dire le nœud du torchon.

41. Ces associations proposent de se charger de l'exécution des cérémonies, en veillant à empêcher toute dépense ostentatoire. Lors des mariages, par exemple, les

Il reste que l'opposition à la venue des *maccube* ne vise pas simplement à se positionner vis-à-vis des *rimbe*, mais traduit également leur souci réel de ne pas être assimilés à des esclaves, qu'ils jugent socialement inférieurs à eux. L'ouverture du *leynol* serait en effet vécue comme un déclassement et serait synonyme de perte d'identité et d'effacement des frontières sociales, alors que la création de leur *leynol* est censée les renforcer. Il apparaît ainsi clairement que leurs actions ne sont pas uniquement accomplies vis-à-vis de ceux qui dirigent les *leyyi*, mais sont également destinées à un usage interne : marquer les distinctions envers les autres groupes qui composent la catégorie générique des *maccube*. Cette volonté de se démarquer se vérifie dans les revendications de certains *Hormankooobe* de posséder des esclaves.

« À Djéol notre famille a amené des captifs car on était des guerriers. Nous, nous avons des *maccube*. Mes parents ne les ont pas affranchis car c'est l'habitude, c'est la coutume. Mais ils sont de la même famille. D'ailleurs, on se marie avec. On prend des filles chez eux, la quatrième épouse, mais nos filles on ne leur donne pas. Je leur dis grand frère, oncle aux *maccube* de nos familles »⁴².

On voit ainsi qu'en dépit (ou plus exactement en raison) d'une proximité sociale et généalogique avec les *maccube*, les *Hormankooobe* s'emploient à réaffirmer leur différence. Cette préoccupation peut expliquer que les esclaves rattachés aux familles *Hormankooobe* ne portent pas le nom de leurs maîtres⁴³, comme il est d'usage en milieu haalpulaar, ce qui permet de maintenir une certaine séparation malgré les mariages⁴⁴. Même si le nombre des esclaves liés à ces familles est aujourd'hui résiduel, le fait de s'en distinguer et, de surcroît, de revendiquer leur possession confirme à lui seul l'ambivalence de leur mouvement qui, tout en voulant lutter contre les inégalités, participe à la reproduction de la stratification sociale en maintenant à la fois le modèle du *leynol* et une certaine discrimination envers les esclaves.

Cette situation peut sembler d'autant plus paradoxale au regard des nombreuses alliances qui ont été passées entre les deux groupes. Les différences sont souvent si infimes qu'il n'est pas rare de rencontrer au sein de la même famille des personnes se revendiquer *Hormankooobe* et d'autres *maccube* (Leservoisier 2000 ; Kamara 2001). L'étroitesse de ces liens conduit d'ailleurs les *rimbe* à ne pas reconnaître à certaines familles — comme celles des Sumare et des Sy engagées dans le mouvement — le statut de *hormanke*.

cotisations des invités sont ainsi gardées par les membres de l'association pour éviter les distributions excessives d'argent aux griots (*awlube*). En cas d'effraction à cette conduite, ils peuvent mettre une amende ou confisquer les sommes pour les redistribuer plus tard.

42. Entretiens avec D. et B., Nouakchott, le 27 novembre 2003.

43. C'est en particulier la situation de la famille Diop, dont les *maccube* portent le nom de Tambura.

44. Les hommes étant les seuls à se marier avec les *maccube*, ce sont eux qui transmettent leur nom aux enfants, la mère étant affranchie une fois mariée.

Elle explique, en outre, pourquoi d'autres familles réputées *hormankooĔe* n'ont pas voulu adhérer à la création du *leynol*. C'est le cas notamment de la famille Njaw qui tend, pour sa part, à se rapprocher des *torooĔe*, depuis que l'une de ses aïeules aurait été prise comme épouse par un membre d'une famille maraboutique, étrangère au village.

Cependant, malgré les réserves parfois émises sur leur statut, toutes les familles engagées dans le *leynol* se prévalent comme de dignes représentantes des *HormankooĔe*. Au vu de cette revendication et de leur politique de fermeture appliquée aux *maccuĔe*, il semble donc que la condition essentielle pour être accepté dans le *leynol* est avant tout d'être reconnu par ses membres ; l'origine réelle des aïeux n'ayant en définitive que peu de pertinence. L'admission dans le groupe se réalise ainsi sur le principe de cooptation. Cependant, si les distinctions entre ces catégories sociales subordonnées reposent objectivement sur des différences infimes (ancienneté de l'affranchissement, réputation d'être « libre » ou non, opinion générale du groupe...), elles n'en apparaissent pas moins, aux yeux des intéressés, comme irréductibles car constitutives de leur identité. En effet, face aux difficultés rencontrées pour franchir les frontières sociales, les *HormankooĔe* n'ont souvent pas d'autres alternatives que de se replier sur eux-mêmes en défendant leur spécificité : « On ne peut pas se dire *torooĔe*, on ne peut pas se dire *seĔĔe*, on n'est pas *maccuĔe*, on est donc *HormankooĔe* »⁴⁵. Ce faisant, ils renforcent les distinctions internes au sein de leur catégorie de rattachement, allant jusqu'à fermer leur mouvement aux *maccuĔe*. Ce n'est donc pas le moindre des paradoxes que de constater que les frontières sociales et identitaires sont d'autant plus difficiles à franchir que les groupes concernés sont socialement et généalogiquement proches.

*

Le mouvement des *HormankooĔe* sera apparu, au fil de cette réflexion, davantage motivé par la réappropriation d'un pouvoir que par sa remise en cause, même si le simple fait de revendiquer l'exercice de l'autorité constitue en soi un changement radical. Cependant, quelle que soit l'ambivalence des rapports que les *HormankooĔe* entretiennent avec les hiérarchies sociales et politiques, celle-ci ne doit en aucun cas minimiser, et encore moins faire oublier, l'importance des discriminations vécues aujourd'hui par les groupes subordonnés. La violence des sanctions répressives prises par les responsables des *leyyi* suffit, à elle seule, à témoigner de la perpétuation de situations inégalitaires extrêmes. Dans le même temps, un mouvement social, comme celui observé à Djéol, aura révélé l'importance des changements en cours, en montrant notamment que les acteurs subordonnés n'hésitent plus à réclamer leur part d'un pouvoir jusque-là réservé aux nobles, ni à résister

45. Entretien avec D., Nouakchott, le 23 novembre 2003.

pour obtenir gain de cause. Un tel engagement ne peut se comprendre sans tenir compte de l'action du pouvoir extérieur des migrants sur les affaires locales et des effets démocratiques sur les imaginaires et les pratiques politiques. Ces influences diverses, qui traversent la vie du village, conduisent au constat que les conditions de la reproduction des hiérarchies sociales et politiques dépendent de l'intervention d'une multitude d'acteurs (jeunes, migrants, représentants de l'administration...), et renvoient à des temporalités et des espaces différents, reliés les uns aux autres, qui contribuent à la variété des registres d'action, mais aussi à leurs ambivalences. Cette complexification des enjeux sociaux peut expliquer dès lors l'impasse dans laquelle se trouvent aujourd'hui les protagonistes du conflit de Djéol pour parvenir à un compromis. Face à cette situation, il semble donc que l'un des principaux défis que devra relever la société haalpulaar ces prochaines années sera de trouver de nouvelles formes de médiation susceptibles de mieux répondre aux demandes de participation politique de plus en plus pressantes des catégories sociales subordonnées.

Université Paris 5, Laboratoire langues, musiques, sociétés, Paris.

BIBLIOGRAPHIE

APPADURAI, A.

1991 « Global Ethnoscapes. Notes and Queries for a Transnational Anthropology », in R. FOX (ed.), *Recapturing Anthropology : Working in the Present*, Santa Fe (New Mexico), School of American Research Press : 191-210.

AUGÉ, M.

1977 *Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort*, Paris, Flammarion.

BANÉGAS, R.

2003 *La démocratie à pas de caméléon. Transition et imaginaires politiques au Bénin*, Paris, Karthala.

BANÉGAS, R. & WARNIER, J.-P. (dir.)

2001 *Figures de la réussite et imaginaires politiques*, Numéro spécial, *Politique africaine*, 82.

BAYART, J.-F.

1996 *L'illusion identitaire*, Paris, Fayard.

BAYART, J.-F., MBEMBE, A. & TOULABOR, C.

1992 *Le politique par le bas en Afrique noire*, Paris, Karthala.

BAYART, J.-F. & WARNIER, J.-P. (dir.)

2004 *Matère à politique. Le pouvoir, les corps et les choses*, Paris, Karthala.

BIERSCHENK, T. & OLIVIER DE SARDAN, J.-P.

1998 *Les pouvoirs au village : le Bénin rural entre démocratisation et décentralisation*, Paris, Karthala.

BOTTE, R. (dir.)

2001 *L'ombre portée de l'esclavage. Avatars contemporains de l'oppression sociale*, Numéro spécial, *Journal des africanistes*, 70 (1-2).

BOUJU, J.

2000 « Clientélisme, corruption et gouvernance locale à Mopti (Mali) », *Autrepart*, 14 : 143-163.

BOURDIEU, P.

1998 *La domination masculine*, Paris, Éditions du Seuil.

FAY, C.

2000 « La décentralisation dans un cercle (Tenekou, Mali) », *Autrepart*, 14 : 121-142.

GODELIER, M.

1982 *La production des grands hommes : pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*, Paris, Fayard.

1984 *L'idéal et le matériel. Pensée, économies, sociétés*, Paris, Fayard.

KAMARA, C. S. B. & LESERVOISIER, O.

2000 « À la quête d'une territorialité en Aftût de Mbout sous la colonisation française (Mauritanie) », *Cahiers d'Études africaines*, XL (2), 158 : 187-213.

KAMARA, O.

2001 « Les divisions statutaires des descendants d'esclaves au Fuuta Tooro mauritanien », *Journal des Africanistes*, 70 (1-2) : 265-289.

LESERVOISIER, O. (dir.)

2005 *Terrains ethnographiques et hiérarchies sociales. Retour réflexif sur la situation d'enquête*, Paris, Karthala.

LESERVOISIER, O.

2000 « Les hrâtîn et le Funta Toro, XIX^e-XX^e siècles : entre émancipation et dépendances », in M. VILLASANTE DE BEAUVAIS (dir.), *Groupes serviles au Sahara. Approche comparative à partir du cas des arabophones de Mauritanie*, Paris, IREMAM-CNRS Éditions : 147-167.

2003 « Démocratie, renouveau des chefferies et luttes sociales à Kaédi (Mauritanie) », *Politique africaine*, 89 : 167-180.

MARIE, A. (dir.)

1997 *L'Afrique des individus*, Paris, Karthala.

MEILLASSOUX, C.

1986 *Anthropologie de l'esclavage. Le ventre de fer et d'argent*, Paris, PUF.

PERROT, C.-H. & FAUVELLE-AYMAR, F.-X. (dir.)

2003 *Le retour des rois. Les autorités traditionnelles et l'État en Afrique contemporaine*, Paris Karthala.

WANE, Y.

1969 *Les Toucouleur du Fouta Tooro. Stratification sociale et structure familiale*, Dakar, Bulletin de l'IFAN.

RÉSUMÉ

C'est à partir de l'analyse de l'un des conflits sociaux les plus importants intervenus ces dernières années dans la vallée du fleuve Sénégal, que cet article rend compte des enjeux liés à la reproduction des hiérarchies sociales et politiques dans la société haalpulaar. L'intensité du conflit de Djéol, étudié ici, provient de la décision de familles *Hormankooŋe* — considérées comme serviles par les nobles — de revendiquer non seulement leur participation dans les nouveaux domaines de compétence, mais également d'obtenir le partage de l'exercice de l'autorité des communautés politiques (*leyyi*) du village. L'examen de ce conflit, tout en révélant la perpétuation de fortes discriminations, permet ainsi de rendre compte de l'évolution des rapports sociaux. Il conduit notamment à restituer la diversité des pouvoirs au village et à mesurer les effets démocratiques sur les imaginaires et les pratiques politiques. Il apparaît ainsi que les rapports de force entre les groupes sociaux font intervenir un large réseau d'acteurs qui s'inscrivent dans des contextes et des espaces différents, imbriqués les uns aux autres, et dont l'appréhension se révèle déterminante pour mieux saisir les ambivalences d'un mouvement social, moins enclin à bouleverser un pouvoir en place que d'y participer.

ABSTRACT

"We Want Our Share!" The Ambivalence of the Movement of Emancipation Among the Saafaalŋe Hormankooŋe in Djéol (Mauritania). — An analysis of one of the most important social conflicts in recent years in the Senegal River Valley is used to explain issues related to the reproduction of social and political hierarchies in Haalpulaar society. The intensity of strife in the village of Djéol can be set down to the decision by *Hormankooŋe* families (whom nobles consider to be slaves) to obtain power-sharing arrangements not only in new domains but also in the village's political communities (*leyyi*). While it detects a strong ongoing discrimination, this study explains changes in social relations. It sheds light on the diversity of power-holders in the village and provides a gauge of the impact of democratic ideas on imaginations and political practices. Power relations between social groups involve a large network of actors from various, overlapping contexts. It is necessary to focus on this network in order to understand the ambivalence of a social movement that is less inclined to overthrow the powers-that-be than to claim a share in power.

Mots-clés/Keywords : Mauritanie, Peuls, émancipation, imaginaires politiques, processus de démocratisation/Mauritania, Fulani, emancipation, power-sharing at the village level, slaves/nobles.