

PARTIS POLITIQUES “MODERNES” ET FACTIONS “NÉO-TRADITIONNELLES”

Quelques réflexions sur la parenté, le politique et la démocratie
au sein de la société *bidân* de la Mauritanie
Mariella Villasante-de Beauvais

Groupe de recherche du CNRS 1565

Introduction

La perspective générale de cet article considère que contrairement à une vision encore courante en anthropologie sociale, l'ordre segmentaire, plus fréquemment appelé “tribal”, ne s'oppose guère à l'ordre étatique moderne. En adoptant une perspective influencée par la théorie de la segmentarité¹ ou par une vision évolutionniste de l'histoire, un certain nombre de spécialistes des sociétés segmentaires arabes considère encore que la structure segmentaire est ou devra être remplacée par l'avènement ou par l'installation de l'Etat moderne. Dans ce cadre, l'on dit que la *qabila*, la “tribu”, s'oppose à l'Etat. Or cette manière de voir les choses est parfois défendue non seulement

* La première version de ce texte a été présentée lors d'une conférence pour le séminaire de P. Bonte, E. Conte et A. Gokalp, EHESS-Collège de France, à Paris le 12 mars 1998.

* Le système de transcription ici employé considère seulement les voyelles longues de l'arabe parlé en Mauritanie, le hassâniyya : /â/, /î/, /y/, /û/, w/ et les consonnes : /'ayn = /'/, /shîn/ = /sh/; /khâ, spirante vélaire sourde/ = /kh/, et enfin /hâ, spirante pharyngale sourde/ = /hâ/. En outre, les noms propres sont transcrits soit en suivant une transcription phonétique, soit en suivant sa transcription courante en français, par exemple : /wull/, “fils de” /Ould/.

1. En suivant les travaux de Sir E. E. Evans-Pritchard, *The Nuer. A description of de modes of livehood and political institutions of a Nilotic People*, Oxford, Clarendon Press, 1940. Et de E. E. Gellner, *The Saints of the Atlas*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1969.

par certains spécialistes, mais surtout par des hommes politiques, par des gouvernants et, à l'autre pôle, par des militants des partis politiques dans les pays arabes concernés.

Le cas de la Mauritanie, pays où je travaille depuis une dizaine d'années, est dans ce cadre particulièrement exemplaire. Ici les structures segmentaires, les solidarités et les alliances qui s'expriment politiquement à travers le *factionnalisme* (c'est-à-dire le regroupement mouvant des individus en fonction des objectifs politiques), ces structures continuent à se déployer dans le nouveau contexte étatique y compris au sein même de l'appareil de l'Etat. En fait, l'Etat a commencé à s'installer véritablement dans l'ensemble du pays seulement après la grande sécheresse sahélienne des années 1970. Et depuis que le processus de réinstallation de la démocratie a commencé, en 1986, la vie politique du pays s'organise, plus que jamais, dans le cadre des *qabâ'il*, des "tribus", et les partis politiques "modernes" fonctionnent en suivant les règles du factionnalisme dit traditionnel —et que l'on peut en fait appeler "néo-traditionnel". Autant d'indices qui m'ont conduit à soutenir qu'en Mauritanie l'ordre de la parenté prédomine sur l'ordre du politique, au sens moderne de pouvoir centralisé (Villasante-de Beauvais 1995,² 1998³).

Avant de commencer à développer ces propositions, je voudrais apporter quelques précisions. Comme nous le savons, la Mauritanie est un pays pluri-ethnique. On y trouve une majorité *bidân*, c'est-à-dire arabophone, et diverses communautés noires : les Halpulaar sont les plus importants du point de vue démographique, suivis par les Soninké, les Bambara et les Wolof. Or s'il est certain que de nombreux faits que nous allons voir concernent l'ensemble des Mauritaniens, toutes origines confondues, l'analyse détaillée que je développerai ici concerne au premier chef la société *bidân*. En fait, compte tenu de l'état actuel des travaux sur les diverses communautés ethniques mauritaniennes, il est très difficile de développer, du moins pour le moment,

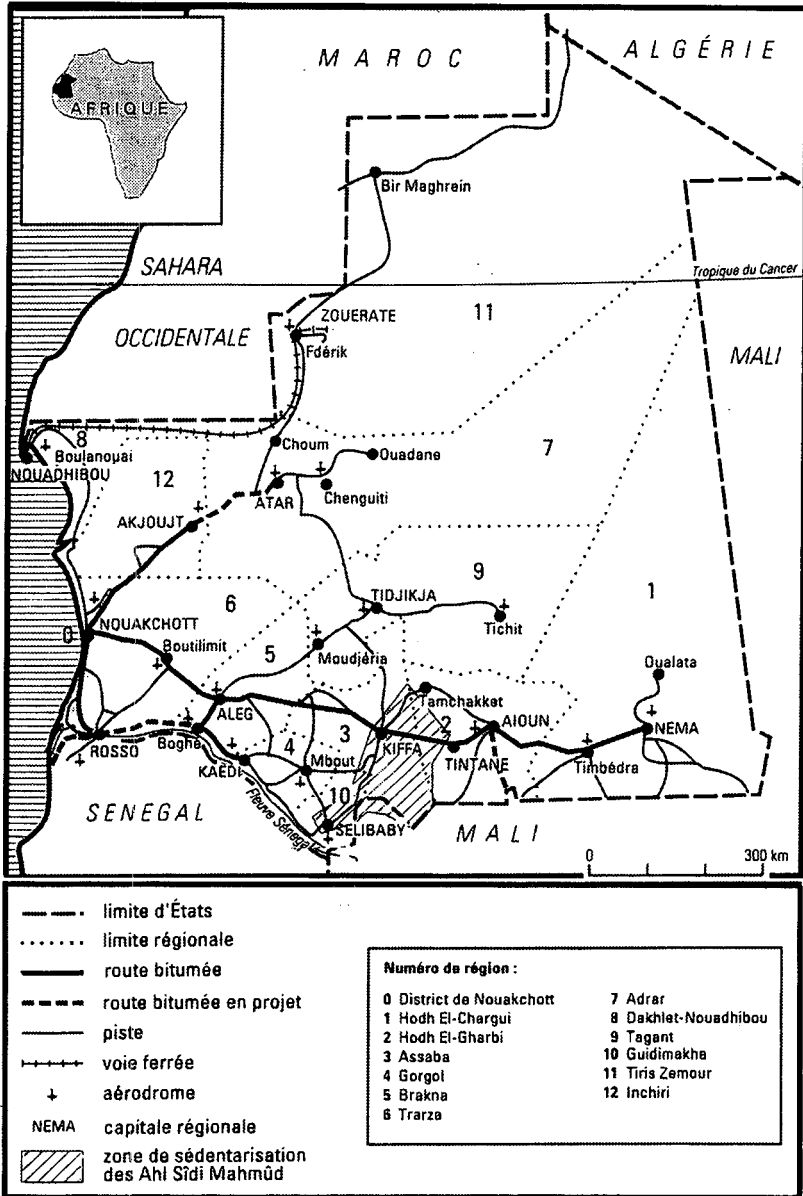
2. *Solidarité et hiérarchie au sein des Ahl Sîdi Mahmûd. Essai d'anthropologie historique d'une confédération tribale mauritanienne, XVIII-XX^e siècle*, Thèse en anthropologie sociale, EHESS, Paris, décembre 1995.

3. *Parenté et politique en Mauritanie. Essai d'anthropologie historique*, Paris, L'Harmattan.

une analyse comparée suffisamment rigoureuse. Cela dit, je peux avancer que les membres des communautés noires sont également concernés par la prépondérance de la parenté, au sens élargi du terme, c'est-à-dire englobant le fait ethnique, sur le politique; ils participent d'ailleurs activement aux jeux d'alliances politiques et aux luttes factionnelles qui se développent actuellement sous couvert des partis politiques modernes.

D'autre part, pour mieux comprendre la nature des problèmes que je vais exposer, je parlerai de manière spéciale d'un ensemble segmentaire sur lequel je travaille depuis 1987. Il s'agit de la confédération des Ahl Sîdi Mahmûd, qui s'est constituée vers le milieu du XVIII^e siècle, dans le Tagânet, avant d'émigrer vers le Sud et de s'installer, jusqu'à nos jours, dans la région de l'Assâba, dans l'Est du pays. La chefferie dirigeante de cette puissante confédération est issue de la lignée agnatique de l'ancêtre éponyme, Lemrâbot Sîdi Mahmûd. Elle compte actuellement, selon mes estimations, 40.000 membres, repartis en onze *qaba'il* et une centaine de fractions (*efhad*). Les groupes confédérés étaient majoritairement nomades comme la plupart des groupes *bidân*, ils ont commencé leur sédentarisation sous la pression de la sécheresse des années 1970. La plupart de ces groupes est restée en milieu rural et pratique l'agriculture sous pluies, l'élevage bovin et ovin et en moindre mesure le commerce; l'exode vers les villes ne concerne qu'environ 5.000 personnes.

Pour rendre compte de ces questions je ferai quelques remarques théoriques sur la relation entre parenté et politique pour traiter ensuite l'installation de l'Etat moderne et la réinstallation de la démocratie en Mauritanie. Les effets de cette situation globale sur l'évolution politique des Ahl Sîdi Mahmûd seront abordés à la fin. L'exposé se terminera par quelques réflexions sur les conséquences de l'imbrication de l'ordre de la parenté avec l'ordre politique sur le plan identitaire. De fait, les enjeux politiques identitaires font coexister la revendication des appartenances sociales restreintes avec l'appartenance à la nation mauritanienne.



(Source : CNRS 1979, M. Villasante-de-Beauvais, 1997)

1. Quelques remarques théoriques sur la parenté et le politique

Les analyses ici proposées se placent dans la perspective théorique ouverte par Louis Dumont⁴ concernant le lien étroit entre parenté et politique dans les sociétés segmentaires. Et plus particulièrement, dans le cadre des travaux sur l'organisation segmentaire arabe développés par P. Bonte et par A.W. Ould Cheikh.⁵ Comme nous le savons, Dumont a fait une critique très pertinente des conceptions d'Evans-Pritchard. Il a montré en particulier que dans les sociétés segmentaires la parenté et le politique ne sont pas séparés. Il proposait ainsi d'étudier *comment la dimension politique, loin d'être dégagee par elle-même est un attribut du système de groupes unis par la parenté*. Ceci implique que les postulats de la “théorie de la segmentarité” (défendue par Evans-Pritchard et sur le terrain maghrébin par Ernest Gellner), qui sépare l'ordre de la parenté de l'ordre du politique et qui en plus privilégie l'examen d'une des relations de parenté, la filiation, soient abandonnés étant donné leurs faiblesses explicatives.

En fait, depuis le début des années 1970, divers travaux (Hammoudi 1974, Seddon 1976, Pitt-Rivers 1977, Bonte 1979), ont déjà démontré que l'importance accordée dans les sociétés arabes segmentaires à la filiation agnatique, par les paternels, ne pouvait pas être considérée comme un fait de structure mais plutôt comme un *idéal de société* agissant dans les champs juridique et culturel. Ces travaux montraient aussi l'importance de la filiation cognatique, bilatérale ou indifférenciée, et plus généralement de l'alliance matrimoniale et politique dans la structure sociale ancienne et moderne. L'insistance de la théorie de la segmentarité sur “l'équilibre des segments” et sur “l'importance de l'ordre égalitaire des segments de la tribu”, qui empêcheraient l'émergence des positions de pouvoir et de hiérarchies entre les groupes, rend évident son principal défaut, celui de sa méthode. A ce propos, Bonte écrivait en 1991 que cette théorie attribue une valeur structurelle à des représentations

4. *Introduction à deux théories d'anthropologie sociale*, Paris, EHESS.

5. En particulier dans l'ouvrage collectif *Al-Ansâb. La quête des origines*, Paris, éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1991.

et à de pratiques qui ont d'efficacité seulement dans des circonstances particulières et qui n'expliquent qu'une partie du fonctionnement de la société.

En fait, le seul modèle égalitaire défendu par cette théorie ne peut pas rendre compte de l'existence de hiérarchies sociales et de l'émergence du pouvoir politique centralisé au sein des sociétés segmentaires arabes. Ceci est particulièrement clair lorsqu'on analyse la société *bidân* mauritanienne, où la hiérarchie entre les groupes s'établit et se justifie en relation avec la généalogie, et où le modèle parental a été historiquement à la base de systèmes politiques supratribaux relativement centralisés : les confédérations, les chefferies guerrières et les émirats. En suivant les travaux de Bonte et Ould Cheikh, je considère ainsi que l'ordre segmentaire *bidân* se situe à la convergence de deux principes, le principe égalitaire et le principe hiérarchique, justifiés tous deux en référence au *nasab*, à la généalogie. Dans ce cadre, de manière un peu schématique, on peut dire que le modèle égalitaire est lié à la parenté agnatique, aux valeurs masculines, à la reproduction stable de solidarités collectives et à l'idéal d'endogamie, ou plus généralement aux alliances matrimoniales proches. A l'autre pôle, le modèle hiérarchique est associé à la parenté cognatique, aux valeurs féminines, à la mobilité sociale, aux ouvertures des alliances matrimoniales et aux réajustements généalogiques.

Du point de vue de l'alliance matrimoniale, le modèle égalitaire est associé au mariage isogamique à l'intérieur de la *qabîla* ou du groupe de parenté élargi, et à l'affiliation filiative patrilinéaire; c'est-à-dire à la proximité consanguine et statutaire et à l'équivalence statutaire qui implique un *nasab* commun. Le modèle hiérarchique est associé à l'isogamie matrimoniale à l'extérieur de la *qabîla* et à l'affiliation par l'alliance matrimoniale ou politique. Il souligne la distance consanguine, la proximité statutaire et, comme dans le cas du modèle égalitaire, l'équivalence statutaire impliquant des alliances politiques entre groupes reconnus comme équivalents.

Dans l'organisation sociale *bidân*, ces deux modèles s'articulent, en dernière analyse, sur la base de la complémentarité nécessaire entre valeurs féminines et valeurs masculines. Dans ce cadre, l'enjeu essentiel de la généalogie et des alliances matrimoniales qui fondent globalement la cohésion ou la solidarité sociale, l'*asabiyya*, est le classement statutaire des individus et

des groupes. En fait, comme le remarquait Ibn Khaldûn au XIV^e siècle, dans ces sociétés l’*asabiyya* est étroitement liée au pouvoir politique et au statut et s’exprime dans le langage de la parenté. Le *nasab* exprime donc, en même temps, la hiérarchie sociale et l’égalité statutaire (qui n’a aucun rapport avec l’égalitarisme occidental).

Caractéristiques de la société bidân

L’un des aspects les plus intéressants de la société *bidân* est en effet l’importance accordée dans les représentations et dans les pratiques sociales à la hiérarchie sociale entre les groupes et entre les individus. Cette société —on le notait précédemment— est organisée globalement sur la base de la *qabila*, dont les membres se reconnaissent une parentèle commune en vertu des liens agnatiques, le fait d’être issus d’un même ancêtre éponyme, mais aussi en vertu des liens d’alliance matrimoniale ou d’alliance politique. Dans ce dernier cas se trouvent des groupes confédérés tel les Ahl Sîdi Mahmûd, qui revendiquent une même *‘asabiyya* tout en étant divisés en plusieurs groupes autonomes politiquement; ces groupes segmentaires reconnaissent néanmoins une chefferie générale commune qui symbolise la cohésion confédérale.

Cependant, les *qabâ’il* ne sont pas toutes égales entre elles, et leurs membres n’ont pas tous le même statut. Le système social *bidân* est en effet accompagné de forts clivages hiérarchiques entre les groupes et entre les individus.⁶ On trouve d’abord une hiérarchie —dont la valeur est plutôt idéologique et la mobilité sociale forte— fondée essentiellement sur l’existence de deux groupes statutaires organisés en même temps en “tribus” : les guerriers (*‘arab* ou *hassân*) et les religieux (les *zwâya* ou *tolba*). Les groupes tributaires (*znâga*, *lahma*, *tlâmîd*) ne l’étaient pas du point de vue structurel; autrement dit, les individus ou les groupes affaiblis par les guerres, les famines ou d’autres calamités naturelles ou sociales pouvaient devenir ou devenaient des

6. A propos des sources historiques et idéologiques de la hiérarchie *bidân* voir Villasante-de Beauvais, “Genèse de la hiérarchie sociale et du pouvoir politique *bidân*”, *Cahiers d’études africaines*, 147, XXXVII-3, 1997 : 587-633.

“protégés” d’un autre groupe plus fort. Néanmoins, cette insertion statutaire pouvait changer au cours du temps; l’exemple des Meshdûf qui se “libèrent” des Idaw‘ish pour déployer une dominance importante dans le Hawd est assez révélateur de cet état de choses.

A l’extérieur de ce système de classement on trouve de personnes classés dans ce que l’on peut appeler des catégories sociales qui ne forment par de “tribus” : les forgerons ou artisans (*m’allemîn*), les griots ou musiciens (*ïggâwen*) et enfin les groupes serviles, esclaves (*‘abîd*) et affranchis (*hrâtîn*). Ces groupes sont associés aux *qabâ’il* par des liens d’allégeance personnelle, par des liens de protection ou par des liens de néo-dépendance, de clientélisme et de patronat (*walâ’*) —notamment dans le cas des affranchis. Actuellement, les griots (anciennement rattachés aux *qabâ’il* guerrières), les forgerons et les esclaves (très nombreux chez les groupes religieux), ne sont pas très importants du point de vue démographique, alors que les *hrâtîn* représentent sans doute une partie importante de la population arabophone de la Mauritanie. Raison pour laquelle l’un des enjeux fondamentaux de la société *bidân* contemporaine est la place statutaire qu’occupent ou qu’occuperont les affranchis mauritaniens, notamment dans le contexte politique moderne.

Les communautés noires, quant à elles, possèdent une structure sociale semblable. Contrairement à une idée répandue chez les *bidân*, elles ne sont pas organisées en “tribus”, mais plutôt en groupes lignagers (c’est-à-dire qui privilégient l’exogamie matrimoniale); elles sont aussi divisées, pour l’essentiel, en groupes guerriers et religieux et comptent des catégories sociales semblables à celles des *bidân*, avec des groupes spécialisés, tels les pêcheurs ou les artisans du bois par exemple, et des groupes serviles, des esclaves et des affranchis, très nombreux en particulier chez les Soninké.

Les représentations sociales des mauritaniens soulignent le caractère figé de cette hiérarchisation couramment fondée sur le *nasab*, alors qu’en fait, dans la pratique sociale on peut observer une mobilité statutaire relativement importante. Cette situation est sans doute associée à la modernisation du pays, en particulier à l’adoption, de plus en plus répandue, de nouvelles coutumes de mariage qui respectent moins que par le passé l’idéal culturel d’établissement des alliances matrimoniales proches —notamment en milieu

urbain. Les femmes et leurs parentèles masculines acceptent davantage d'épouser des hommes en dehors de leur groupe tribal d'appartenance. Il faut dire cependant que nombreuses sont les familles qui tiennent à conserver la noblesse de leurs lignées et n'acceptent pas les mariages éloignés, ou en tout cas l'acceptent seulement pour les noces postérieures à la première, après divorce, car la pratique de la monogamie (formelle) et des mariages successifs sont très répandus chez les *bidân*.

Dans ce cadre, les représentations et les discours courants des mauritaniens expriment souvent l'idée qu'il existe un cloisonnement fort entre les groupes de statut différent. Tant et si bien que l'on a pu considérer que la société était divisée en "castes". En fait ce terme, comme d'autres encore utilisés de nos jours, tel "féodalité" et "esclavagisme", ont été introduits par les colonisateurs français dès la fin du XIX^e siècle. Pour ce qui est du terme "castes", nous savons, bien évidemment, qu'il est parfaitement déplacé du point de vue théorique car, comme l'a bien montré Louis Dumont,⁷ il s'applique exclusivement à l'organisation sociale de l'Inde, dans laquelle le statut et le pouvoir sont séparés (la caste la plus haut placée est celle des Brahmanes, alors que le pouvoir traditionnel était exercé par les Kshatriya, guerriers). Parallèlement, le système de castes indien (*jâti*) souligne le facteur *héréditaire* dans le classement statutaire des groupes maintenus séparés par des règles sociales bien définies ainsi que par une division du travail spécifique; enfin, ces principes reposent sur une conception religieuse, hindoue, fondamentale se ramenant à un seul principe : l'opposition du pur et de l'impur, complètement étranger aux systèmes sociaux arabes. La notion de "pureté" religieuse est dans ce contexte une toute autre chose, elle règle avant tout la vie individuelle des fidèles, introduisant également des facteurs de distinction se rapportant notamment aux interdictions alimentaires.

Pour revenir aux *bidân*, en réalité l'on observe seulement une règle matrimoniale qui tend à maintenir la distance hiérarchique entre les personnes et les groupes : la règle d'hypergamie féminine qui en dernier ressort sert en fait à consolider la prépondérance de la patrilinéarité dans cette société influencée,

7. *Homo Hierarchicus*, Paris, Gallimard, 1966.

depuis le XI^e siècle, mais surtout depuis le XVII^e siècle par la culture arabe et islamique. Ceci veut dire que même si les femmes et leurs parentèles masculines acceptent d'établir des mariages à l'extérieur du groupe segmentaire, le statut du fiancé est toujours fondamental pour concrétiser ce type d'unions matrimoniales. J'ai pu observer à plusieurs reprises en 'Assâba comment des enquêtes approfondies, dans la zone d'origine des futurs époux, étaient menées par la famille des épouses potentielles. Et comment des fiançailles étaient rompus s'il s'avérait que les informations fournies par le fiancé en question étaient fausses. En Mauritanie il est toujours indispensable de défendre et de savoir tenir son statut et son rang. L'avenir des enfants à naître en dépend et cela n'est pas peu de chose !

Brève histoire des bidân

Le rôle central du *nasab* dans l'organisation sociale et politique représente donc l'un des traits majeurs de la société *bidân* ancienne et moderne. Nous savons encore peu de choses sur le processus historique qui a précédé la constitution de la société *bidân*. Cependant, en suivant les travaux de H. T. Norris,⁸ on considère actuellement que l'entrée des arabes Banî Ma'qil, aux alentours des XIV-XV^e siècles, puis des Banî Hassân entre les XVI-XVII^e siècles, dans l'espace ouest-saharien transforma en profondeur les structures sociales locales. La société *bidân* serait née vers le XVII^e siècle, grâce à un profond brassage ethnique et culturel entre les populations locales, Berbère (*Znâga, Sanhâja*) et Noire (*Sûdan*), et les Arabes. Pierre Bonte⁹ considère qu'avant la présence arabe la hiérarchie statutaire des Znâga-Sanhâja était également fondée sur le *nasab* et que des légitimations religieuses et militaires, se rapportant notamment aux Almoravides du XI^e siècle, étaient déjà concrétisées.

8. *The Arab Conquest of the Western Sahara*, Beirut, Longman, Librairie du Liban, 1986.

9. Thèse de doctorat d'Etat, *L'emirat de l'Adrâr. Etudes historiques et anthropologiques*, Paris, EHESS, soutenance prévue en 1998.

Tout au long du XVIII^e siècle, divers facteurs structuraux et conjoncturels auraient contribué à actualiser un déplacement de la prédominance du *nasab* Znâga vers le *nasab* Arabe; dont la principale conséquence fut que toute la structure sociale se réordonna en fonction de la dominance politique et généalogique des Banî Hassân. Cette fixation du "nouvel ordre" statutaire se manifeste plus ouvertement dans l'Ouest du pays des *bidân* (englobant le Trârza, le Brâkna et l'Adrâr) et moins clairement dans l'Est du pays (englobant le Tagânt, l'Assâba et le Hawd). De manière parallèle à ce processus émergea progressivement un système politique plus complexe que celui qui régit la *qabila* et la *ittihâd*, ou confédération tribale : l'*imâra*.

Il existe actuellement un consensus pour soutenir que l'émirat *bidân* est né historiquement dans la *gebila*, l'ouest, vers le milieu du XVII^e siècle, dans le cadre des luttes militaires qui opposaient deux groupes guerriers issus des Banî Hassân, les Trârza et leurs cousins Brâkna. En Adrâr, Bonte a montré que l'émirat apparaît comme la conséquence de l'élargissement des alliances politiques factionnelles d'une confédération locale, les Idayshilli, avec un groupe issu des Banî Hassân, les Ahl Yahya ibn 'Utman. Je considère pour ma part qu'un système politique émiral apparut également dans le Tagânet vers la fin XVIII^e siècle, avec l'affirmation militaire d'un groupe guerrier issu des *Sanhâja-Himyarite*, les Idaw'ish, sur les Awlâd M'bârek issus des Banî Hassân. Cependant, les luttes factionnelles de succession apparues au sein des Idaw'ish entre 1820 et 1830, après la mort de l'émir Muhammad Shayn, marquèrent le début de la désintégration de l'unité politique émirale dans le Tagânet. A partir de cette période et tout au long du XIX^e siècle, les groupes militaires de l'Est du pays (parmi lesquels on trouve les Ahl Sîdi Mahmûd, les Idaw'ish, les Awlâd Naser, les Meshdûf), s'affrontèrent pour affirmer leur dominance, aussi bien dans le cadre de l'émirat agonisant des Idaw'ish, que pour leur propre compte.

Il est certain que de nombreuses études sur l'histoire de la société *bidân* restent encore à faire, néanmoins, certains traits de structure déployés dans le temps ont été déjà identifiés. Je voudrais souligner dans ce sens la notion de système factionnel duel proposée par P. Bonte (1991), qui sous réserve de quelques nuances, est opérationnelle pour l'analyse de la situation contemporaine.

Le système factionnel duel, passé et présent

Dans la *qabila bidân*, l'ordre politique et la dynamique des groupes en général s'organisent autour d'un enjeu central en toute circonstance : la défense de l'honneur (*darje*) collectif. Une défense qui exprime, en dernière instance, la perpétuelle lutte de classements, au sens de Bourdieu,¹⁰ dans laquelle sont engagés les membres d'une *qabila* face aux Autres. La vie politique se structure donc sur la base des alliances nouées en fonction des objectifs politiques, économiques ou religieux précis, mais qui dans tous les cas restent associés à l'hégémonie du pouvoir politique. Les groupes ou les individus alliés en vue d'atteindre un objectif politique commun constituent ainsi des *ehmiyyât*, terme que l'on peut traduire par "factions", au sg. *ehmiyye*, au sens de "groupes de gens qui font cause commune pour défendre ou pour protéger leurs propres intérêts". Comme l'indique C. Taine-Cheikh (1989 : 472) dans son dictionnaire *Hassâniyya-Français*, le mot vient en effet de la racine arabe H.M.Y., "protection", "sanctuaire"; et de ce point de vue *ehmiyye* est un synonyme du mot '*asabiyya*, solidarité tribale.

La formation des *ehmiyyât* dépend de divers types de relations entre les individus et les groupes : relations de parenté et d'alliance matrimoniale au premier chef, mais aussi relations fondées sur la commune adhésion confrérique religieuse, ou même sur la proximité résidentielle. Les factions peuvent donc rassembler des groupes de parents et de non-parents appartenant même à des groupes statutaires et ethniques différents. La légitimité politique des chefs de faction est toujours justifiée en termes généalogiques : pour être reconnus légitimes, les chefs de faction doivent appartenir au noyau le plus noble du groupe, dans le cas de la *qabila*, couramment celui du fondateur.

10. Pour Pierre Bourdieu, les "luttres de classement" sont des "luttres pour le monopole du pouvoir de faire voir et de faire croire, de faire connaître et de faire reconnaître, d'imposer la définition légitime des divisions du monde social et, par là, de faire et de refaire le groupe : elles ont en effet pour enjeu le pouvoir d'imposer une vision du monde social à travers des principes de division qui, lorsqu'ils s'imposent à l'ensemble du groupe, font le sens et le consensus, et en particulier sur l'identité et l'unité du groupe." in *Ce que parler veut dire*, Paris, Fayard 1982.

Dernier trait à signaler, les luttes factionnelles s'organisent toujours de manière duelle. Bonte a remarqué qu'il s'agit là d'un trait de l'organisation politique observable dans d'autres sociétés du Maghreb. Dans la société *bidân*, face à un chef et à sa faction reconnues légitimes, se trouve inmanquablement une autre faction qui se constitue en "pôle d'opposition". La désignation du chef légitime est, bien évidemment, le fait des membres les plus nobles de la *qabîla*, puis elle est admise par consensus collectif; procédé fondamental dans l'organisation *bidân* et arabe en général, qui confère une réalité définitive à tout fait social.

Le système factionnel duel a été forgé probablement à une époque reculée.¹¹ En tout état de cause, il est très significatif de voir qu'en Mauritanie ce système continue à évoluer après la constitution des émirats *bidân* et tout au long du XIX^e siècle, jusqu'à nos jours. J'ai tenté de montrer dans un livre récent (1998) qu'à l'époque contemporaine, l'existence des *ehmiyyât* dans la société *bidân* et mauritanienne en général, est associée à l'existence de la *qabîla*. Les factions constituent ainsi l'expression politique des luttes de classement entre groupes de parents et de non parents qui défendent ensemble, à un moment donné, les mêmes buts politiques.

Dans ce cadre, les *ehmiyyât* ressemblent, d'une certaine manière, aux *qabâ'il*. En particulier, des solidarités sociales importantes se font jour dans les deux systèmes sociaux. On a déjà remarqué que cette proximité se révèle aussi sur le plan sémiologique (*ehmiyye* et *'asabiyya* renvoient à l'idée de faire cause commune pour défendre les propres intérêts). Cependant il existe une différence importante : au sein de la *qabîla*, les solidarités ont un caractère stable (fondé sur les idées-pratiques de l'affiliation consanguine ou par alliance), alors que dans le cas des *ehmiyyât*, les solidarités établies ont toujours un caractère éphémère: elles ont le temps de vie des objectifs accomplis. Le système segmentaire tribal ne s'oppose pas au système factionnel. Ceci implique cependant que les groupes clientélares formés dans chaque

11. Je travaille actuellement sur l'idée qu'il est étroitement associé à l'histoire islamique et aux nouveaux critères de légitimité du pouvoir politique introduits dès l'instauration du califat ommeade. Les nouveaux critères religieux remplaçant, du moins en théorie, les anciens critères d'imposition de la légitimité politique par la force militaire.

système sont eux aussi variables: au sein de la *qabila* ils englobent de manière stable des gens associés hiérarchiquement aux nobles par des liens de dépendance et de protection. En revanche, au sein des *ehmiyyât* les groupes clients s'organisent au moment de la création de celles-ci pour disparaître plus tard avec elles.

Les modalités d'actualisation du factionnalisme varient selon que l'on considère une organisation segmentaire tribale ou supratribale (les confédérations et les émirats), la situation passée ou la situation contemporaine. Cependant, les principes mis en jeu ne sont pas fondamentalement différents. Nous sommes là devant des faits structuraux, des invariants, dont il convient de décrire et d'analyser les mécanismes précis de concrétisation dans le temps.

2. *L'installation de l'Etat moderne et l'installation de la démocratie*

L'actualisation du phénomène factionnel duel en Mauritanie montre bien la place centrale qu'occupent la parenté et les alliances dans la vie politique d'un Etat moderne. C'est pourquoi j'ai proposé de ne plus parler de relation *entre* la "tribu" et l'Etat —étiquette sous laquelle se mènent encore certains travaux sur l'organisation politique mauritanienne influencés par la théorie de la segmentarité—¹² mais de parler simplement d'imbrication de deux systèmes politiques sous des conditions influencées désormais par le contexte mondial. En fait, des systèmes politiques assez complexes et structurellement différents ont coexisté dans le passé et il n'y a pas de raisons pour que cette situation ne se poursuive pas de nos jours (Villasante-de Beauvais 1997b, 1998). Cette hypothèse implique qu'il n'y a pas toujours, ou pas nécessairement, de "progression" dans la complexité du fait politique; ni un "remplacement" continu des structures sociales et politiques par d'autres toujours plus sophistiquées.

En Mauritanie l'ouverture démocratique, à partir de 1986, a eu pour conséquence première la réactivation des solidarités segmentaires et la réorganisation

12. Par exemple le livre de Philippe Marchesin, *Tribus, ethnies et pouvoir en Mauritanie*, Paris, Karthala, 1992.

des luttes politiques factionnelles, normalement associées au monde “traditionnel” ou “coutumier”, dans le nouveau contexte des partis politiques modernes. Certains observateurs, nationaux et étrangers, considèrent que cette situation est paradoxale, en contradiction avec “ce qui devrait être”, c’est-à-dire : dans un pays qui s’ouvre à la démocratie, au pluripartisme et à la liberté d’expression (même relative) après 14 ans de gouvernement militaire, il faudrait voir affirmées les valeurs associées à un Etat moderne. Or le “tribalisme” et les “valeurs féodales” comme on dit là-bas, sont présents, plus que jamais, sur la scène politique nationale. En réalité, il n’y a rien de paradoxal dans la vie politique mauritanienne actuelle. Le système segmentaire et les solidarités qui l’accompagnent, aussi bien au sens restreint de groupes unis par la parenté qu’au sens élargi de groupes ethniques, n’ont jamais cessé de représenter le cadre le plus important de la vie sociale, le seul ayant la légitimité nécessaire pour fonder la vie collective. Contrairement à ce que pensent certains auteurs, je ne considère pas qu’il y ait un “regain du tribalisme depuis 1978”, lorsque Ould Daddah fut déchu par un coup d’Etat. Pas plus que le régime de ce dernier ne peut être taxé de “moderniste”.

En fait, l’installation coloniale —entre le début du xx^e siècle et 1960— a introduit de nouvelles valeurs —surtout économiques— et a eu des effets majeurs sur la nouvelle importance statutaire acquise par les groupes religieux, mais elle n’a pas changé fondamentalement le système social et politique fondé sur la *qabîla*, la hiérarchie statutaire et le factionnalisme duel. En particulier, et contrairement à une certaine vision de choses, la présence coloniale française n’a pas transformée véritablement le statut servile, ni chez les *bidân*, ni chez les communautés noires. Depuis que la République Islamique de Mauritanie a été instaurée, en 1960, les gouvernants affirment vouloir “moderniser” le pays et les diverses communautés qui composent la nation mauritanienne, en voie de formation, en s’opposant aux solidarités restreintes, segmentaire et ethnique, taxées couramment de “tribalistes”. Or dans les pratiques, les autorités mauritaniennes ne cessent de faire appel à ces structures, ou plutôt à ses représentants politiques, chefs et notables, pour administrer le pays. De fait, si l’on considère qu’en Mauritanie il existe un fossé entre “ce qui devrait être” et “ce qui est” il n’y a rien de paradoxale à cet état

de choses. Dans ce texte il n'est pas possible d'entrer dans les détails de l'évolution moderne du politique dans le pays; on se limitera ici à souligner quelques faits qui illustrent l'étroite relation entre les partis "modernes" et les factions "néo-traditionnelles".

Les partis et les factions de 1946 à nos jours

Posons d'emblée que les faits de structure de la politique mauritanienne que nous pouvons observer de nos jours se sont configurés dès la fin des années 1940, pendant les années qui ont suivi la "pacification" complète du pays —notamment après l'affaire "Nioro-Assaba" des années 1938-1942—, et la première décennie qui a suivi l'indépendance.

Deux remarques s'imposent avant de continuer : disons d'abord que l'occidentalisation du politique dans le pays ne concernait et ne concerne toujours qu'une partie réduite de la population, celle que l'on peut classer comme l'élite éduquée dans les écoles modernes, généralement citadine et appartenant, évidemment, aux anciennes noblesses traditionnelles, *toutes ethnies confondues*. Il existe des exceptions notables à ce tableau global, mais la majorité des Mauritaniens, habitant aussi bien en ville qu'en brousse, est extérieure à l'évolution politique et sociale associée à ce que l'on appelle la "modernisation" politique du pays.

Précisons également que les luttes politiques sont vécues et conçues à un degré que l'on peut dire "élémentaire", au sens où elles ont pour objectif principal le pouvoir politique *per se*, c'est-à-dire l'imposition autoritaire d'un groupe sur les autres. Dans les pays occidentaux on considère que les luttes politiques au sein des partis opposent, du moins en priorité, des programmes politiques, des visions du monde tendant à transformer la réalité sociale. Cette manière de voir est quasiment étrangère en Mauritanie où les idées politiques occidentales (telles la démocratie, l'Etat de droit, la liberté d'expression), bien que connues par l'élite éduquée, ne sont pas au coeur des oppositions entre les groupes. Les groupes s'opposent en priorité en fonction des intérêts restreints et non pas en fonction des idéaux de bien général. Cette

idée là du bien général est centrale dans la démocratie occidentale mais elle est aussi présente dans les conceptions politiques islamiques. Or en Mauritanie le "bien restreint", si l'on peut s'exprimer ainsi, l'emporte généralement sur le "bien général". En dernière analyse, cette situation renvoie à une double opposition. D'une part, dans le cadre des valeurs occidentales, l'*égalitarisme* social posé comme la base de la démocratie, s'oppose à la *hiérarchie* sociale prépondérante en Mauritanie. D'autre part, dans le cadre des valeurs politiques islamiques, l'idée de "bien restreint", qui se rapporte aux appartenances conçues comme agnatiques, s'oppose à celle de "bien général", qui apparaît davantage comme une valeur religieuse à défendre à défaut de représenter une pratique politique courante.

Pour revenir aux faits observés en Mauritanie, on peut diviser l'histoire politique récente en quatre périodes : la première va de 1946, date de l'ouverture du pays aux idéaux démocratiques introduits par les colonisateurs Français, à 1960, date de naissance du nouvel Etat-nation. La deuxième de 1961, date de la fin du pluripartisme au profit du monopartisme d'Etat, à 1986, date de l'ouverture des élections démocratiques. La troisième, de 1986 à 1992, période au cours de laquelle on passe de l'émergence des partis politiques à un retour au monopartisme d'Etat. Enfin, depuis 1992 on assiste au renforcement de cette tendance et à la disparition progressive de tout lieu d'opposition au gouvernement et au parti qui défend ses intérêts restreints. Pour mieux saisir ces développements on peut se rapporter à la chronologie d'émergence des partis ou des groupements politiques (cf. tableau 1).

Le cadeau démocratique des coloniaux, 1946-1960

En 1946, dans le cadre des premières Élections législatives en Afrique Occidentale Française, l'administration tente d'organiser voire de contrôler entièrement les élections d'un député qui devait représenter la Mauritanie auprès du Parlement. Elle présente donc son candidat, Yvon Razac, et contre toute attente, il est battu par un représentant "indigène", Horma Ould

Babana, interprète de son état, des Idaw'ali de Trârza. Dès cette époque et pratiquement jusqu'en 1992, l'électorat est circonscrit aux "grands électeurs", les chefs traditionnels dûment agréés, les fonctionnaires indigènes et les détenteurs des permis de port d'armes, en principe d'armes de chasse.

A partir de cette époque les luttes politiques s'organisent dans le cadre de deux systèmes qui fonctionnent soit en parallèle, soit de façon imbriquée, suivant l'angle d'observation. Nous avons d'une part les luttes politiques factionnelles qui ont lieu dans le contexte segmentaire; et d'autre part les luttes factionnelles qui se développent au sein de l'appareil de l'Etat, c'est-à-dire de l'administration elle-même, mais aussi au sein des partis politiques contrôlés ou non par l'Etat.

Le triomphe de Ould Babana apparaît d'autant plus surprenant qu'il n'était pas le représentant des chefferies traditionnelles, ni des groupes nationalistes mauritaniens. Sur le plan "international", il était appuyé par un groupe politique moderne, la *Section Française de l'Internationale Ouvrière* (SFIO), du Sénégal, et sur le plan politico-religieux par une branche de la confrérie Tijâniyya de Kaolack (Sénégal), dirigée par Ibrahim Nyass. Si l'on extrapole les données disponibles, on peut affirmer que Ould Babana était le représentant des fonctionnaires indigènes, toutes origines confondues, qui réclamaient une meilleure distribution des avantages politiques et financières acquis par les chefferies traditionnelles.

Pour s'opposer à Ould Babana, émerge dans la circonscription du Tagant-Assaba, un parti politique, l'*Union Progressiste Mauritanienne* (UPM), dirigé également par un interprète, Ahmed Salem Ould Hayba, des Awlâd Damân des Trârza, qui apparaît comme le représentant d'une grande partie des chefferies traditionnelles, issues notamment du statut guerrier. Dès cette époque, la participation des *qabâ'il bidân* à la vie politique des partis modernes ne se concrétisa nullement dans un cadre "tribal" mais éminemment factionnel. Contrairement à l'interprétation de certains chercheurs, dont Philippe Marchesin, ce ne sont pas les "tribus" qui appuient tel ou tel candidat car il n'y a pas de "vote tribal" en Mauritanie. Toutes les *qabâ'il* et toutes les communautés noires se divisent en suivant des clivages factionnels internes,

couramment au sein des familles de chefferie, pour apporter leur soutien à tel ou tel candidat ou parti politique.¹³

Pour donner un exemple sur le plan régional, en 1946 les Abakâk-Idaw'ish du Tagant étaient divisés en deux factions dont l'une apportait son soutien à Ould Babana, dirigée par 'Ali Ould Bakkar, fils de l'ancien “émir” du Tagant. Alors que l'autre faction appuyait Ould Hayba et était dirigée par Brahim Ould 'Abd-ar-Rahman Ould Bakkar Ould Swayd Ahmed, neveu de 'Ali. Les Ahl Sîdi Mahmûd ne connaissaient pas à cette époque des oppositions factionnelles importantes, aussi la chefferie confédérale apporta son appui à Ould Hayba, ce qui les plaçait comme alliés de la faction du “neveu” des Abakâk-Idaw'ish.

Pour répondre aux agissements de Ould Hayba et de ses partisans, Ould Babana crée son propre parti politique, l'*Entente Mauritanienne*, mais il fut battu lors des élections législatives de 1951 par Sid al-Muhtar N'Diaye (dont le père était Wolof et la mère des Awlâd Busba').

A cette époque, les Ahl Sîdi Mahmûd eurent à affronter pour la première fois l'immixtion directe de l'administration dans leur vie politique interne. C'est l'épisode de leur histoire connu sous le nom d'“Affaire Féral” du nom du Commandant du Cercle de l'Assaba qui s'immisça dans leurs luttes factionnelles. Pour résumer la situation, Muhammad Râdî Ould Muhammad Mahmûd, chef confédéral, s'était brouillé avec Gabriel Féral, le Cdt. du Cercle de l'Assaba car il avait décidé d'apporter son soutien à l'UPM, représentant des intérêts des chefferies traditionnelles, alors que Féral tentait, du moins formellement, d'organiser une fraude électorale au profit de l'UPM tout en faisant croire qu'il appuyait Ould Babana.¹⁴ Quoiqu'il en soit, l'éloignement

13. Ouvrons ici une parenthèse pour noter que dans l'Europe d'avant-guerre les votes politiques étaient plus “collectifs” qu'“individuels”. L'idéologie individualiste moderne qui veut que chaque citoyen s'exprime librement, en dehors des cercles des parents, des voisins, des appartenances villageoises ou citadines est relativement récent. Souvenons nous également que le vote des femmes resta longtemps exclu en France et qu'une des raisons couramment invoquée pour légitimer cette exclusion était leur manque d'autonomie. On disait ainsi que “les femmes ne sont pas autonomes, elles votent en suivant les conseils de leurs pères ou de leurs maris, ou des curés...”

14. C'est Féral lui-même qui donne cette version dans son livre *Le tambour des sables*, Paris, Ed. France-Empire, 1983.

entre les deux hommes fut mise à profit par des frères de Muhammad Râdî qui tentaient de constituer un nouveau pôle d'opposition à sa chefferie. Ils présentèrent des accusations graves contre Muhammad Râdî et Féral, sans faire aucune enquête, décida de demander sa destitution de la chefferie des Ahl Sîdi Mahmûd au Gouverneur de Saint-Louis. Fort du soutien des chefferies alliées aux Ahl Sîdi Mahmûd, notamment les Awlâd an-Naser, et à la fin des deux procès administratifs, Muhammad Râdî fut conforté dans son poste de chef des Ahl Sîdi Mahmûd et Féral fut renvoyé de la Mauritanie.

Dès 1951, le parti soutenu par l'administration, l'UPM, se renforce grâce au soutien des chefferies traditionnelles et des jeunes cadres formés à l'étranger. En 1957, un membre fondateur de ce parti, Muhtar Ould Daddah, fut élu vice-président au conseil du gouvernement des territoires d'Outre-mer. Puis, en 1959 il devint le premier Président mauritanien, poste qu'il occupa jusqu'en 1978, lorsqu'il fut déchu du pouvoir par un coup d'Etat militaire. Mais avant d'aborder cette période, disons quelques mots sur l'émergence d'autres groupements politiques modernes. En 1955 apparut un mouvement formé par des jeunes intellectuels mauritaniens, notamment *bidân*, qui défendait les idéaux d'indépendance nationale, l'*Association de la Jeunesse Mauritanienne* (AJM), influencée par le mouvement nasserien égyptien.

La difficulté de rassembler les diverses communautés ethniques du futur Etat-nation sont déjà visibles. En 1957, font leur apparition deux groupes formés par des noirs qui considèrent être insuffisamment représentés dans les instances gouvernementales : l'*Union des originaires de la Mauritanie du Sud*, dirigée entre autres par Ba Abdoul Aziz et par Ba Bocar Alpha, pulaarophones, et le *Bloc Démocratique du Gorgol*, dirigé par Ba Mamadou Samba Boli, également pulaarophone. En 1958 il y eut une tentative de réunification de toutes les forces politiques sous l'influence de l'UPM. Mais elle ne réussit qu'à rallier, l'UPM, l'*Entente* et le *Bloc Démocratique du Gorgol* sous le nom de *Parti du regroupement Mauritanien* (PRM). La même année l'*Entente* connaît une fission interne et une partie de ses troupes va rejoindre un nouveau groupement politique, la *Nahda el-Watanya el-Mûritanya (renaissance nationale mauritanienne)*, dirigé notamment par Ahmed Baba Miske et Bouyagui Ould Abidin. En fait, je m'accorde ici avec

Hamid el-Mauritany¹⁵ pour considérer que la *Nahda* représentait le seul parti qui rassemblait une véritable opposition à l’administration coloniale et au système néo-colonial mis en place.

Entre 1959 et 1960 deux autres groupements politiques font leur apparition: une faction en désaccord avec les objectifs du PRM, dirigé par Ould Daddah, fonda l’*Union Nationale Mauritanienne* (UNM) et assumait aussi les revendications des noirs de l’*Union des originaires de la Mauritanie du Sud*. L’UNM devint la section mauritanienne du *Parti Fédéraliste Africain* (animé par les anciens dirigeants de la Fédération du Mali qui regroupait le Sénégal et l’ex-Soudan Français). Enfin, en 1960 est créée en Adrar un troisième parti d’opposition: l’*Union Socialiste de Musulmans Mauritaniens* (USMN). D’après el-Mauritany ce parti fut créé par les officiers français stationnés à Atar dans le but de disposer d’une carte politique d’apparence autochtone pouvant s’opposer à la *Nahda* qui était hors du contrôle colonial.

Du pluripartisme à la nouvelle démocratie en passant par le monopartisme, 1961-1986

La deuxième période, qui va de 1961 à 1986 est caractérisée par le passage du pluripartisme au monopartisme d’Etat puis à l’ouverture démocratique. Le cheminement politique mauritanien marqué par une lente appréhension des jeux politiques démocratiques, de style occidental, fut très rapidement remis en question par le nouveau chef du pays, Muhtar Ould Daddah, qui tout en ayant été formé en France, dans les idéaux démocratiques et humanistes, n’hésita pas à remettre en question les principes de la liberté politique... en invoquant notamment le bas niveau culturel de ses compatriotes mauritaniens. En 1961 tous les partis existants furent fondus dans le *Parti du Peuple Mauritanien*, PPM, au sein duquel s’organisera toute la vie politique officielle jusqu’à la chute du gouvernement de Ould Daddah. Le monopartisme d’Etat triompha ici comme dans tant d’autres pays africains, arabes et du “Tiers-monde” en général.

15. *L’indépendance néo-coloniale de la Mauritanie*, Paris, Editions des Six Continents, 1974.

Il y aurait beaucoup à dire sur le mandat de Ould Daddah, mais je me contenterai de souligner que dans la pratique il fut bien moins “moderniste” qu’on ne veut le croire. Certes, Ould Daddah fit voter en 1963 la “suppression de la chefferie traditionnelle par voie d’extinction”, loi à laquelle on fait encore allusion de nos jours en Mauritanie. Mais il n’en reste pas moins qu’il y a toujours une distance entre les discours et les pratiques, il fut en fait contraint de respecter les distinctions segmentaires et en particulier les chefferies traditionnelles qui exerçaient, véritablement, le pouvoir sur les populations mauritaniennes. Les ressortissants des Ahl Sîdi Mahmûd que j’ai interrogés considèrent qu’il “respectait toujours les rangs, les hiérarchies anciennes”, raison pour laquelle nombreux se déclarent aujourd’hui attristés de son départ si “rapide”. Il resta au pouvoir 18 ans.

De fait, pendant toute la décennie de 1960 les populations du pays n’avaient pas besoin de l’Etat. Les choses se transformèrent profondément seulement avec la grande sécheresse et l’expansion de la dépendance du marché capitaliste. Il s’agit là de facteurs décisifs qui ne sont pas suffisamment pris en compte par certains chercheurs contemporains. Quelques groupements politiques firent leur apparition pour s’opposer à Ould Daddah : en 1968 émergea le *Mouvement National Démocratique* (MND), attaché aux idées marxistes, puis le *Parti des Kadihines Mauritaniens* (PKM), proche des idées maoïstes, et enfin le *Mouvement el-Hor* (l’homme libre), qui défendait les revendications d’égalité sociale d’un secteur de la population *bidân*, celle composée par les affranchis et par les esclaves. C’est-à-dire les groupes serviles de cette société régie par l’idéologie islamique et par la coutume, ‘*orf*, qui sépare les groupes en deux catégories, celle des “hommes libres (*ahrâr*, sg. *hor*), et celle des “hommes de statut servil”.¹⁶

16. Le *Mouvement El Hor* est né au cours des années 1970. La charte constitutive est datée du 5 mars 1978, parmi les douze signataires de ce document on citera : Messaoud Ould Boulkheyr, Achour Ould Samba, El Keihel Ould Mohamed El Abd et Sidi Ould Messaoud. Le mouvement a joué un rôle actif dans l’abolition de l’esclavage de 1980, mais connaît depuis lors d’importants problèmes d’ordre interne. En particulier, une distanciation marquée entre les dirigeants et la base, qui reste pour l’essentiel urbaine, éduquée et proche du monde du travail salarié des villes. Depuis l’ouverture démocratique, on le verra plus loin, le mouvement participe activement aux jeux politiques et connaît, tout comme les autres formations politiques, des problèmes factionnels et des luttes de “chefs”. Une question cruciale reste

Comme on le sait, les militaires s'emparèrent du pouvoir en Mauritanie en 1978, formellement en raison des erreurs commis par Ould Daddah dans sa conduite de la guerre contre le *Front Polisario*. Je me limiterai à faire trois remarques générales sur cette période. D'abord, elle fut caractérisée par une instabilité assez importante sans doute associée aux luttes factionnelles qui se déroulaient au sein du corps de l'armée. Elles étaient fréquemment duelles et se résolvait par des contre coups-d'Etat internes. Ensuite, le factionnalisme des militaires ne s'organisait pas réellement en fonction des appartenances segmentaires, même si celles-ci pouvaient compter dans le rapport des forces. J'ai avancé que les clivages entre les factions étaient plutôt associés aux intérêts personnels des colonels, présentés sous couvert des positions adoptées vis-à-vis de la politique extérieure des pays arabes (Villasante-de Beauvais 1998). La “question saharouie” polarisa pendant un bon moment ces luttes, car la politique de neutralité prônée au début des opérations ne faisait pas l'unanimité chez les militaires. Puis les groupes factionnels se constituèrent pour ou contre le Maroc, l'Algérie, le parti Bass irakien ou le parti nasserien en Egypte... Enfin, un trait important à souligner est que les militaires devenus chefs de faction, puis nommés à la présidence du pays appartenaient tous à des “tribus” sans grande importance démographique et n'avaient pas, en général, de liens privilégiés avec elles, en particulier —même s'il ne faut pas le répéter— ils n'étaient pas issus des fractions de chefferie (Mustafa Ould Muhammad Salek est des Jaafra, *qabîla* des Ahl Sîdi Mahmûd, Ahmed Ould Busayf était des Shratit-Idaw'ish, Muhammad Khuna Ould Haidallah est des La'russiyyîn, *qabîla* saharienne). Un cas particulier est celui de Ould Sid

cependant encore en suspens aujourd'hui, celle de la place des affranchis dans les luttes de classement de la société *bidân* et mauritanienne en général. Face au problème de leur “appartenance identitaire”, fondamentale pour définir leur place actuelle et future, il paraît néanmoins que les chefs du mouvement ont opté pour l'affirmation de leur “arabité culturelle” (El Arby Ould Saleck 1994). Cependant, certains “particularismes” (ethniques, culturels et idéologiques) permettent à certains de penser à des rapprochements avec les communautés noires, ou font penser à d'autres que les groupes serviles auraient une “culture différente” (je pense qu'en fait il s'agit d'un groupe mauritanien arabisé, politiquement dominé). En tout état de cause, leur poids démographique important (probablement les deux tiers de la population), rend leur “récupération” politique fondamentale aussi bien pour le pouvoir en place que pour les partis politiques, notamment celui de l'opposition.

Ahmed Taya qui, étant issu des Smâsîd, a fait largement profiter sa *qabila*, déjà assez puissante économiquement, des bénéfiques associés à sa fonction au pouvoir. Les Smâsîd sont ainsi les premiers parmi les groupes *bidân* à participer directement à un gouvernement mauritanien.

Revenons à présent à la chronique politique. En 1980, l'Etat, dirigé par Ould Haidallah, crée les *Structures d'Education de Masses* (SEM). Les partis politiques furent supprimés de 1978 à 1986. Il y aurait beaucoup à dire sur les SEM, je me limiterai à rappeler que dès leur installation, les chefferies traditionnelles se pressèrent d'y adhérer, cette fois-ci il y avait urgence car la sécheresse sévissait depuis 1968 et l'activité principale des SEM était la distribution de l'aide alimentaire à travers ces chefferies. Cette dépendance économique toute nouvelle est à la base de la restructuration des cercles clientélares et, plus fondamentalement, elle rend compte de la nouvelle proximité des populations civiles vis-à-vis de l'appareil d'Etat mauritanien.

En dehors du cadre factionnel, l'imbrication de l'ordre segmentaire et étatique est en effet observable essentiellement dans deux contextes: d'abord celui de l'expansion des services de l'Etat (hôpitaux, gendarmerie, police, écoles, et même la banque), puis dans le contexte de l'arbitrage des conflits sociaux dans lequel l'administration commence à prendre une part active —alors qu'auparavant les conflits se réglaient exclusivement au sein des structures segmentaires.

Chez les Ahl Sîdi Mahmûd par exemple, le premier conflit, foncier en l'occurrence, posé devant les autorités de la Gouvernance de Kiffa, date de 1977. Depuis lors, les groupes les plus proches géographiquement de cette ville, capitale de la région de l'Assaba, posent régulièrement des conflits à l'arbitrage du Wali (Gouverneur), du Hakem (Préfet) et parfois du *qâdî*, ce qui leur a valu d'ailleurs une réputation de "procéduriers" notables... Cependant, la *qabila* de chefferie de la confédération, les Ahl Muhammad Mahmûd, met un point d'honneur à ne jamais soumettre de conflits auprès des autorités nationales, tous leurs problèmes, comment ils disent, "doivent être résolus à l'intérieur de la *qabila*". Cette question d'arbitrage des conflits est très importante car les conflits individuels et collectifs renforcent, plus que toute autre chose, la cohésion sociale, la solidarité entre les membres

d’une même collectivité. Ce sont les conflits aussi qui réactivent les luttes factionnelles y compris au sein de l’appareil d’Etat.

Pendant le régime militaire émergèrent quelques groupes d’opposition: d’abord, en 1980, l’*Alliance pour une Mauritanie Démocratique* (AMD), dont les membres étaient issus en partie des *Kadihines* et en partie des anciens cadres du PPM, ainsi que des chefferies et notables traditionnels, qui voulaient le départ de Ould Haidallah. Puis, en 1985, le FLAM, *Front de Libération des Africains de Mauritanie*, qui défendait des revendications politiques des noirs mauritaniens posées en termes ethnicistes, voire raciaux, contre ce qu’ils appelaient le “pouvoir raciste *bidân*”. Les pulaarophones sont les groupes les plus actifs de ce rassemblement qui prône, pour la première fois dans le pays, la lutte armée.

Le retour du monopartisme d’Etat, 1986-1992

Entre 1986 et 1992 on observe un retour en force du monopartisme d’Etat. Ceci peut paraître paradoxal si l’on considère que la Mauritanie est formellement une République Islamique démocratique dans laquelle le pluripartisme et la liberté d’expression restent autorisés par la nouvelle Constitution votée en 1991. Il n’en reste pas moins que l’évolution des jeux politiques se traduit actuellement par la récupération de la plupart des mouvements et des partis politiques d’opposition par le parti qui représente les intérêts conservateurs et nationalistes du Président Ould Sid Ahmed Taya, le PRDS.

Comment en est-on arrivé à cette situation? En 1985 le Président mauritanien annonce l’ouverture du pays à la démocratie et aux élections au suffrage universel pour l’année d’après. Or toute cette période de “retour” ou plutôt de “changement dans la continuité” comme aimaient à dire les officiels, est marquée par l’émergence puis par la radicalisation des contestations politiques de la communauté noire mauritanienne, présentées sous couvert d’affrontements ethniques ou linguistiques (ce qui revient au même) entre les noirs et les “arabo-berbères” *bidân*. La radicalisation des discours politiques du FLAM, qui parlait de “race noire” et du “racisme des *bidân*”, provoqua

aussitôt la radicalisation des réponses, également “racistes”, des *bidân* mauritaniens. L’extrême fut atteint en avril 1989, lorsque ces luttes politiques pour définir la place des groupes dans la société nationale débouchèrent tragiquement sur les massacres de Dakar et de Nouakchott qui firent plusieurs centaines de morts.

C’est dans ce cadre là que l’ouverture démocratique, sûrement influencée par le contexte mondial mais aussi par les mouvements d’opposition internes (dont l’*Union des Travailleurs de la Mauritanie* et le *Mouvement el-Hor*), s’est concrétisé en Mauritanie. D’abord en 1986, eurent lieu les élections des maires des 12 capitales régionales. Des quatre groupements politiques, héritiers de ceux qui existaient précédemment, deux représentaient les intérêts des groupes d’opposition au régime : l’*Union pour le Progrès*, Liste orange, et l’*Union pour le renouveau*, Liste jaune; et deux autres défendaient les intérêts conservateurs des notables, des cadres et de l’administration: l’*Union pour le progrès et la fraternité*, Liste Blanche, et l’*Union Nationale pour la Démocratie*. On voit bien le dualisme politique existant à la base de cette répartition.

D’autres consultations électorales eurent lieu en 1988 (pour l’élection des 32 Maires des capitales départementales), en 1989 (pour l’élection des Maires des 208 communes nouvellement créées) et en 1990 (pour renouveler les mandat des Maires). Pendant toute cette période, se menaient en parallèle deux types de mouvement pour le moins différenciés. D’une part, les luttes ethniques se poursuivaient notamment dans la région du Fleuve. Et d’autre part, les luttes factionnelles au sein des groupes segmentaires se déployaient dans le cadre de la nouvelle configuration “moderne” du politique. Les chefferies traditionnelles et les notabilités se modernisaient en quelque sorte par leur adhésion obligée aux partis modernes, des groupes perçus comme étrangers, citoyens.

Ce mouvement s’est largement affirmé entre 1991-1992, lorsque furent créés les nouveaux partis politiques, autorisés pour la première fois depuis 1961. Ces partis semblent représentatifs plutôt de groupes locaux ou régionaux et beaucoup moins de programmes politiques, on trouve ainsi : le *Rassemblement pour la Démocratie et l’Unité*, RDU, dirigé par Ahmed Ould

Sîdi Baba, chef des Smâsîd; le *Parti Mauritanien pour le Renouveau*, PMR, dirigé par l’ancien maire de Zouérate, Mulay Ould Jiyed des Idaw’ali; l’*Union Populaire Sociale Démocrate*, UPSD, dirigé par l’ancien Maire de Nouakchott, Muhammad Mahmûd Ould Mah des Idawalhâjj; le *Parti pour la Justice et la Démocratie*, PJD, de Muhammad Abdellahi Ould Bane des Massûma; et enfin, l’*Alliance Populaire pour le Progrès* (APP), de tendance nasserienne, qui présenta la candidature à la présidence de Mustafa Ould Muhammad Salek, ancien président militaire, des Jaafra-Ahl Sîdi Mahmûd.

La plupart de ces partis ont d’ailleurs disparus, déchirés par des luttes factionnelles internes. En fait, dès 1991 et pendant quelques années, les forces politiques mauritaniennes étaient divisés en suivant un clivage duel. D’un côté le parti qui se posait comme le représentant “légitimé” des intérêts des mauritaniens, le *Parti Républicain Démocratique et Social*, le PRDS, créé sous l’impulsion de Ould Sid’Ahmed Taya, appuyé par les chefferies de la Mauritanie profonde, notamment de l’Est, les milieux financiers et marchands et enfin les milieux conservateurs et libéraux du pays. Et de l’autre côté le parti d’opposition, l’*Union des Forces Démocratiques*, l’UFD, issu d’un rassemblement politique qui groupait les forces d’opposition constituées dans les années 1960 (dont le *Mouvement National Démocratique*, la *Nahda* et le *Mouvement el-Hor* né en 1970). L’UFD attira dans ses rangs les secteurs les plus politisés, au sens moderne du terme, sans distinction d’appartenance segmentaire ou ethnique, en défendant des idéaux politiques d’égalitarisme social, d’installation d’un Etat de droit et de respect des droits de l’Homme. Après quelques difficultés pour déterminer un chef de file, les dirigeants de l’UFD (Hadrami Ould Hatri des Idaw’ali et Messaud Ould Boulkheyr des Awlâd Dâ’ûd) apportèrent leur soutien à un personnage au nom très symbolique : Ahmed Ould Daddah, frère utérin de l’ancien président Muhtar Ould Daddah. Le retour inattendu de Ahmed suscita une réorganisation factionnelle au sein de sa *qabila* d’origine, les Awlâd Abyayri, qui du moins à cette occasion lui apporta son soutien.

Une fois les oppositions dualistes installées, entre le PRDS et l’UFD, les jeux factionnels de tout ordre (segmentaire, ethnique, économique, etc.) commencèrent à se développer au sein de ces deux partis. Les factions traditionnelles et

modernes ont compris que pour être “légitimes” leurs luttes doivent se déployer dans le cadre des partis. Des luttes factionnelles, qui en suivant les mécanismes segmentaires qui gouvernent la structure de la *qabîla*, conduisirent également à des fissions et à des recompositions des groupes en présence. Depuis 1992 c’est l’UFD qui connaît les fissions les plus importantes, le parti s’est affaibli considérablement également en raison de la perte de légitimité segmentaire de son chef, Ahmed Ould Daddah. Les Awlâd Abyayri ont préféré apporter leur soutien collectif au parti au pouvoir, le PRDS. Mais le plus grave est le mouvement de défection de deux secteurs larges et très populaires au sein de l’UFD, le *Mouvement de démocrates indépendants* (MDI) et surtout le *Mouvement El Hor* dirigé par Messaoud Ould Boulkheyr, section de l’organisation connue sous le nom de *Houya el-hartani* (*mon frère hârtâni*).

Le PRDS connaît de son côté aussi des problèmes factionnels, notamment entre les factions qui ont des revendications ethniques et statutaires (les communautés noires et les *hrâtîn* du groupe de Sghayr Ould Samba, dit *El Hor authentique*).¹⁷ Pour les résoudre “au sein du parti” on organisa des congrès et des réunions au niveau national, comme celles qui ont eu lieu dès la fin 1994 et le début 1995. A cette occasion j’ai pu observer, à Kiffa et à Nouakchott, le succès du mouvement de “resserrement des rangs” prôné par les chefs de file du PRDS en vue des futures élections présidentielles.

Depuis 1992 les partis politiques d’opposition sont en train de disparaître au profit de l’autoritarisme d’Etat. Les dernières élections ont eu lieu en

17. Selon El Arby Ould Saleck, le *Mouvement El Hor* se trouve divisé en deux groupes (factions à mon sens), celui dirigé par Messaoud, qui reste très populaire quoique paradoxalement lointain de la “masse”; et qui fut un temps allié à l’UFD, avant de s’emparer en 1994; et le groupe de Sghayr Ould Samba, qui a établi une alliance avec le PRDS depuis 1991. Il est intéressant de noter que les analyses des partis politiques (et de certains auteurs tel El Arby), confondent couramment les termes de classements ethniques (ou linguistiques) avec les classements statutaires. Ainsi, le PRDS considère que les *kwar* (noirs non arabophones) sont une minorité qui doit se fondre dans la majorité arabe (*bidân* et *hrâtîn*). Pour sa part, l’UFD affirme que la société est divisée en deux grands groupes : les noirs (*kwar* et *hrâtîn*) et les *bidân* (cité par El Arby 1994: 58). De plus dans cette lutte de classement en cours, personne ne semble se souvenir que les *kwar* ont eux aussi des groupes serviles en leur sein... Pour éclairer cette problématique encore peu connue, un ouvrage collectif est actuellement en préparation, *Les hrâtîn et les ‘abîd, groupes serviles de la société arabophone de Mauritanie*, M. Villasante-de Beauvais, M. Bhrane et Urs Peter Ruf, Paris, L’Harmattan.

décembre 1997 et, comme on pouvait s'y attendre, Ould Sid Ahmed Taya a été réélu au poste présidentiel qu'il occupe depuis 1984. La pérennité de ce personnage au pouvoir central de la Mauritanie s'explique essentiellement par son habileté politique indéniable pour récupérer et neutraliser à la fois les mouvements contestataires et surtout un nombre important de chefs de l'opposition politique, au niveau des partis politiques ou au niveau des chefferies traditionnelles. En agissant de la sorte il a montré qu'il pouvait mobiliser des alliances politiques puissantes et qu'il n'est donc pas "seul" comme certains analystes le pensaient. Les moyens employés sont d'ailleurs le plus souvent de bonne politique (l'offre d'avantages matériels ou symboliques, des prébendes), mais aussi fondés sur la répression, l'autoritarisme et l'arbitraire. Il est frappant de constater par exemple que lors des dernières élections, les Awlâd Abyayri de Boutilimit ont voté massivement (à 99%) pour Ould Sid Ahmed Taya.¹⁸ Fait qui doit être replacé dans le cadre des nouveaux enjeux politiques et économiques du pays, au demeurant plus pragmatiques que jadis.

Sur un plan plus général, les résultats des dernières élections (90% pour Ould Sid Ahmed Taya et non-participation de l'UFD aux élections), confirment une double tendance déjà amorcée en 1992. La Mauritanie connaît une sorte de retour au "parti unique" installé par Muhtar Ould Daddah en 1961, et parallèlement, ce parti-Etat s'appuie ouvertement sur le système politique segmentaire traditionnel pour administrer le pays. Certes, on n'a pas (encore?) instauré des représentations collectives au nom des *qabâ'il*, des factions et des ethnies, mais les chefs traditionnels et les représentants des communautés ethniques, des groupes statutaires et les chefs de faction participent en tant que tels dans les jeux et les enjeux du pouvoir mauritanien.

Les Ahl Sîdi Mahmûd dans le cadre démocratique, 1986-1994

Pour observer de plus près ces tendances globales je voudrais dire quelques mots sur l'évolution politique des Ahl Sîdi Mahmûd dans le cadre démocratique

18. *Le nouvel Afrique-Asie*, n°101, février 1998.

(cf. tableau 2). En raison des effets de la grande sécheresse sahélienne, les onze *qabâ'il* confédérées ont connu une période de désintéressement pour la chose politique entre 1978 et 1986. Au cours de cette période les conflits sociaux se sont exprimés surtout dans le cadre du foncier, qui pouvaient parfois relever de luttes factionnelles au sein de la chefferie dirigeante. Durant ces années, le chef des Ahl Sîdi Mahmûd, Muhammad Râdî wull Muhammad Mahmûd, continuait à remplir son rôle de protecteur des groupes confédérés et canalisait l'aide extérieure : d'abord dans le cadre du *Parti du Peuple Mauritanien*, puis dans le cadre des *Structures d'Education des Masses*. La situation factionnelle au sein de la chefferie dirigeante traversa diverses phases au cours de ces années mais resta organisée sur les bases établies dans les années 1950, lors de l'*Affaire Féral*.

Dans les années 1950-1960, le chef du pôle d'opposition à la chefferie de la confédération était l'un de ses frères, que l'on appellera 'Azîz. Mais une réconciliation formelle eut lieu en 1965-1966. Et la faction d'opposition fut reprise en main par un cousin patrilinéaire de Muhammad Râdî (Lemrâbot wull Mohamedû), qui n'avait pas cependant la légitimité du *nasab* pour représenter le pôle d'opposition.

L'arrivée de Ahmed Ould Busayf à la présidence du pays, en 1979, eut des effets sur la situation factionnelle des Ahl Sîdi Mahmûd. A son décès, son frère Muhtar décida de devenir le chef de la faction dissidente de sa *qabila*, les Shratit issus des Idaw'ish. En suivant une tradition établie dans les années 1830, la faction d'opposition des Ahl Sîdi Mahmûd établit une alliance tactique avec la faction d'opposition des Shratit. C'est cette alliance factionnelle conclue en 1979 qui a répandue dans le pays l'idée fautive d'une "rivalité ancestrale" entre les Ahl Sîdi Mahmûd et les Shratit (i.e. Marchesin 1992: 241). En fait, l'histoire de ces deux groupes de l'Assaba est étroitement associée, les rangs de la confédération ont été alimentés, tout au long du XIX^e siècle, par des groupes anciennement rattachés aux Idaw'ish, divisés en Shratit et Abakâk.

L'annonce de l'ouverture démocratique de 1986 réactiva puissamment la situation factionnelle de la confédération. L'enjeu était de taille car l'élection des maires impliquait la possibilité d'accéder directement à l'administration de la ville de Kiffa, majoritairement habitée par les Ahl Sîdi Mahmûd.

Un grand rassemblement se forma autour de Muhammad Râdî wull Muhammad Mahmûd, groupant les chefs et les notables des principales *qabâ'il* de la ville (Idaw'ali, Laglal, Tajâkant, Massûma, Ideybussat). Ce groupe factionnel fut nommé *al-hilf*, l'alliance, en arabe et *Collectif tribal* en français. En suivant les règles du dualisme factionnel, le chef de l'opposition de la confédération annonça son alliance avec Muhtar wull Busayf, chef de l'opposition des Shratit, même s'il n'avait pas la légitimité du *nasab*.

Le retour sur la scène politique régionale de Muhammad Mahmûd wull Muhammad Râdî, fils aîné du chef des Ahl Sîdi Mahmûd, eut des effets quelque peu perturbateurs car les gens ne pouvaient pas le placer dans le cadre politique duel "normal". Cependant, comme il avait la légitimité généalogique nécessaire pour revendiquer sa place à la tête de la faction d'opposition à la chefferie, les gens le placèrent volontiers dans ce rôle. Dès lors, son oncle 'Azîz se trouva dans une situation assez embarrassante. La majorité de la population de Kiffa percevait ces affrontements dans un cadre traditionnel, cependant le factionnalisme segmentaire ancien était déjà en train de se greffer sur les rivalités politiques modernes. Au moment des élections, après de longues négociations, on arriva à polariser les rapports de force en deux factions-listes: Muhammad Râdî et son fils Muhammad Mahmûd présentèrent un seul candidat, Michel Vergès, des Jaafra-Ahl Sîdi Mahmûd par sa mère, personnage très populaire en ville, sous couvert de la *liste Jaune-Union pour le renouveau*. A l'autre pôle on trouvait 'Azîz wull Muhammad Mahmûd, qui appuyait la candidature de son allié des Shratit, Muhtar wull Busayf; également soutenu par le gouvernement de Ould Sid'Ahmed Taya. Malgré ce soutien les élections municipales de 1986 furent remportées par la faction *el-hilf*, officiellement la Liste Jaune-UPR.

En 1990, lors des nouvelles élections municipales, par un renversement des alliances politiques, propre au factionnalisme politique, Muhammad Râdî et son frère 'Azîz se réconcilièrent et présentèrent ensemble la candidature de Muhtar wull Busayf. Alors que Muhammad Mahmûd conservait son soutien au Maire en place. Le scrutin se solda par le triomphe du candidat des Shratit, fortement appuyé par le gouvernement. La configuration factionnelle de 1990 fut maintenue lors des élections présidentielles de janvier 1992. Le chef

de la confédération et son frère, ancien chef du pôle d'opposition, firent campagne pour le PRDS, le parti de Ould Sid'Ahmed Taya. En Assaba, comme partout ailleurs, les votes se répartirent majoritairement entre le PRDS (72%) et le parti de l'opposition, l'UFD (21%). A cette occasion, Muhammad Mahmûd, fils du chef confédéral, afficha ouvertement sa position dans la politique moderne, comme dirigeant de l'UFD dans le cadre régional de l'Assaba. De fait, la vie politique traditionnelle et moderne s'organise dans cette région au sein de la famille de chefferie des Ahl Sîdi Mahmûd.

Les membres du gouvernement voulaient favoriser les "votes tribaux", mais les tentatives déployées n'eurent pas les résultats escomptés : les *qabâ'il* de la confédération des Ahl Sîdi Mahmud, largement majoritaires dans l'Assaba, se divisèrent en suivant les clivages factionnelles coutumiers entre les partisans de la faction-PRDS dirigée par Muhammad Râdî et les partisans de la faction-UFD dirigée par son fils Muhammad Mahmûd. Toutes les autres *qabâ'il* de l'Assaba suivirent ce découpage politique qui, tout en ayant des habits neufs, n'en restait pas moins commandé par la logique factionnelle des *bidân*.

Le décès de Muhammad Râdî, en mars 1992, changea la situation factionnelle au sein des Ahl Sîdi Mahmûd. Pour des raisons complexes, touchant surtout au principe d'assignation statutaire, qui comme dit Bourdieu renvoie à l'expression "noblesse oblige", Muhammad Mahmûd accepta sa propre nomination par la *jamâ'a* de la confédération pour devenir le nouveau chef confédéral. Ce faisant, il dut accepter de ne plus parler en son propre nom mais assumer le rôle de *porte-parole* de l'ensemble collectif des Ahl Sîdi Mahmûd. C'est dans ce cadre que l'on doit placer son changement d'adhésion politique au profit du PRDS. Ceci semblait indispensable aux chefs des groupes de la confédération et aux cadres qui voulaient "replacer" la confédération sur la scène régionale et nationale.

Les nouvelles élections municipales de 1994 dans les capitales régionales furent une occasion propice pour l'affirmation des nouveaux objectifs politiques des Ahl Sîdi Mahmûd. Au nom de ces derniers, Muhammad Mahmûd réactiva la faction politique *al-hilf* créée en 1986 sous l'influence de son père. L'objectif principal de cette faction était d'écartier le Maire de

Kiffa en place, issu des Shratit-Idaw‘ish, et de placer un candidat de leur choix, jugé véritablement représentatif des forces politiques régionales. Dans le but d’obtenir un soutien officiel, la faction *el-hilf* envoya une délégation à Nouakchott, auprès du secrétaire du PRDS, Ould Mogueya (des Awlâd Qaylân), qui refusa néanmoins d’accéder à cette demande. Sous l’influence du chef confédéral, fut alors créée une *Liste Indépendante*, extérieure au PRDS et à l’UFD, qui revendiquait les objectifs politiques de la faction *el-hilf* de Kiffa. Elle reçut le nom d’*Union des Forces pour le Changement* (UFC).

L’émergence de cette nouvelle configuration du politique, largement adoptée par la suite dans le pays, semble être l’expression d’une *autonomie politique* réelle de la part des populations régionales et locales; avec laquelle doivent désormais composer les partis nationaux, notamment le PRDS. Du reste, c’est dans ce cadre que l’on doit comprendre l’interprétation journalistique mauritanienne selon laquelle ces *Listes indépendantes* sont l’expression des “tribalismes”... De fait elles reflètent les revendications de *groupes factionnels*, qui combinent les exigences des groupes segmentaires coutumiers, ethniques et politiques modernes.

Après de longues négociations, la faction *al-hilf* réussit à établir des alliances avec les représentants du PRDS et de l’UFD, ainsi qu’avec les chefs de file des groupes segmentaires, statutaires et ethniques de Kiffa. Par consensus collectif, on proposa la candidature de Muhammad Mahmud Ould Muhammad Radi à la Mairie de Kiffa, poste qu’il remporta aisément. Enfin, la distribution finale des postes au Conseil Municipal montre bien l’importance politique de l’ordre de la parenté à Kiffa : sur un total de 21 sièges, 11 furent occupés par des membres du groupe *al-hilf*, représentants tribaux et notables de la ville.

Depuis 1994, toute la politique régionale se développe dans ce double cadre, dans lequel les luttes factionnelles “néo-traditionnelles” se greffent aux luttes politiques “modernes” parce qu’elles se déploient dans le contexte des partis politiques. Cependant, compte tenu du processus actuel de prépondérance du PRDS et de quasi disparition d’une opposition politique forte, on peut estimer que l’ensemble des luttes factionnelles se développera désormais au sein même de ce parti.

Conclusions

La réalité factionnelle contemporaine —redéfinie depuis 1946— est complexe et parfois difficile à saisir par les observateurs nationaux ou étrangers. Elle met en relation des ordres de phénomènes, pour ne pas dire des faits de structure, qui sont couramment posés comme contraires, opposés, exclusifs. Les groupes factionnels, dans leur version traditionnelle au sein des chefferies ou dans leur version moderne au sein des partis, vont bien au-delà des appartenances restreintes, fussent-elles segmentaires, statutaires, ethniques ou régionales. Contrairement à ce que pensent certains auteurs ou certains journalistes, dans les factions il n’y a pas d’opposition entre “marabouts et guerriers”, ni entre “*bidân* et noirs”, ni entre la “*gebla* (ouest), le *sharg* (est) et l’*Adrâr*”... même si ces insertions statutaires, ethniques et régionales jouent également dans la configuration, à un moment donné, des factions. La grande rapidité dans les recompositions de ces ensembles politiques complique davantage l’analyse et laisse croire que les “mauritaniens n’ont pas de véritables loyautés politiques”. Or pour comprendre le factionnalisme mauritanien il est impératif de laisser de côté les conceptions occidentales du politique. Les factions d’hier comme celles d’aujourd’hui s’organisent en fonction des intérêts politiques, économiques ou religieux du moment, une fois leurs objectifs accomplis elles n’ont plus de sens et doivent se restructurer. La modernisation du politique se fait dans ce cadre là.

D’autre part, il est évident désormais que pour gouverner le pays il est indispensable de faire appel aux “sensibilités” restreintes, ethniques et segmentaires. En Mauritanie les luttes politiques ont comme principal enjeu le pouvoir *per se*, et non pas les idées politiques associées à la démocratie occidentale: l’Etat de droit, les droits civiques des citoyens, la liberté d’expression, etc. Ces termes sont évidemment utilisés dans le langage actuel, aussi bien au sein de l’appareil d’Etat qu’en dehors de celui-ci. Reste que du point de vue pratique et surtout collectif ils sont instrumentalisés au gré de leur importance politique du moment.

Il apparaît également que les enjeux politiques actuels en Mauritanie se placent plus que jamais dans le cadre de l’opposition entre hiérarchie sociale traditionnelle et égalitarisme social, de style occidental. Certes, le principe d’égalité existe dans le système segmentaire traditionnel; mais il s’agit là d’une égalité statutaire qui n’a aucun rapport avec l’idée occidentale qui veut que tous les individus soient égaux entre eux et surtout devant la loi.

Les enjeux identitaires ethniques et statutaires sont très importants. Mais pour aussi paradoxal que cela puisse paraître, ils se déploient dans un contexte marqué également par l’affirmation de la nation mauritanienne. Les conséquences des luttes identitaires et des affirmations collectives actuelles ne seront probablement pas visibles avant une vingtaine d’années. Entre-temps, il est plausible de considérer que l’on puisse s’acheminer en Mauritanie vers un système politique officiel plus proche des réalités pratiques d’aujourd’hui, c’est-à-dire un système fondé par exemple sur une véritable représentation politique segmentaire ou restreinte au sein de l’appareil d’Etat.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BONTE, Pierre (1979) “Segmentarité et pouvoir chez les éleveurs nomades sahariens : éléments d’une problématique”, *Production pastorale et société*, Paris-Cambridge : Maison des Sciences de l’Homme, Cambridge University Press, 171-200.
- (1991) “Egalité et hiérarchie dans une tribu maure : Les Awlâd Qaylân de l’Adrâr mauritanien”, in *Al-Ansâb. La quête des origines*, Paris: éditions de la MSH, 145-199.
- (1997) “La constitution de l’émirat de l’Adrâr. Essai sur les formations politiques tribales”, *The Maghreb Review*, vol. 22, 1-2 : 41-55.
- (1998). *L’émirat de l’Adrâr. Etudes historiques et anthropologiques*. Thèse de doctorat d’Etat, EHESS, soutenance prévue en 1998.
- DUMONT, Louis (1966) *Homo Hierarchicus*, Paris: Gallimard.
- (1971) *Introduction à deux théories d’anthropologie sociale*, Paris: EHESS.
- EVANS-PRITCHARD, Sir E. E. (1940) *The Nuer*, Oxford: Clarendon Press.

- FERAL, Gabriel (1983) *Le tambour des sables*, Paris: Ed. France-Empire.
- GELLNER, E. E. (1969) *The Saints of the Atlas*, London: Weidenfeld and Nicolson.
- HAMMOUDI, A. (1974) "Segmentarité, stratification sociale, pouvoir politique et sainteté", *Hesperis Tamouda*, XV, 156-160.
- el-MAURITANY, Hamid (1974) *L'indépendance néo-coloniale*, Paris: Ed. des Six Continents.
- NORRIS, H. T. (1986) *The Arab Conquest of the Western Sahara*, Beirut: Longman, Librairie du Liban.
- OULD CHEIKH, Abdel Wedoud (1985) *Nomadisme, Islam et pouvoir politique dans la société maure pré-coloniale (XI^e-XIX^e siècle). Essai sur quelques aspects du tribalisme*, Thèse en sociologie, Paris V, 1056 pages.
- (1991) "La tribu comme volonté et comme représentation. Le facteur religieux dans l'organisation d'une tribu maure, les Awlâd Abyayri", in Bonte et alii. *Al Ansâb. La quête des origines*, 201-238.
- OULD SALECK, El Arby (1994) *Les Hratin dans le paysage politique en Mauritanie : analyse d'une formation sociale clientéliste*. Paris I, Panthéon-Sorbonne, mémoire de DEA en sciences politiques.
- PITT-RIVERS (1977) (1983) *Anthropologie de l'honneur. la mésaventure de Sichem*, Paris: Ed. Le Sycomore.
- SEDDOM, D. (1976) "Aspects of kinship and Family Structure among the Ulad Stut of Zaio Rural commune, Nador Province, Morocco", in J. G. Peristiany (ed) *Méditerranéen Family Structures*. Cambridge: Cambridge University Press.
- TAINÉ-CHEIKH, Catherine (1989) *Dictionnaire Hassâniyya-Français*, Paris: Geuthner.
- VILLASANTE-DE BEAUVAIS (1995) *Solidarité et hiérarchie au sein des Ahl Sîdi Mahmûd. Essai d'anthropologie historique d'une confédération tribale mauritanienne, XVIII^e-XX^e siècle*, thèse en anthropologie sociale, EHESS, Paris, 4 vols, 1538 pages.
- (1997a) "Genèse de la hiérarchie sociale et du pouvoir politique *bidân*", *Cahiers d'études africaines*, 147, XXXVII-3: 587-633.

- (1997b) “La *qabîla*, l’*imâra* et l’Etat en Mauritanie: Introduction”, suivi de “Parenté et politique en Mauritanie”, *The Maghreb Review*, vol. 22, 1-2: 2-40.
- (1998) *Parenté et politique en Mauritanie. Essai d’anthropologie historique*, Paris: L’Harmattan.

RESUM

Com pot il·lustrar la història de la República Islàmica de Mauritània, les posicions adoptades per nombrosos observadors de les realitats polítiques africanes a l'entorn del desenvolupament de les estructures estatals són incorrectes, en la mesura que condicionaven el sorgiment de l'Estat a la definitiva dissolució de les lleialtats “tribals” o “segmentàries”. Al contrari, l'exemple maurità demostra que aquesta oposició entre tribu i estat és, almenys aquí, falsa, i que ambdues formes d'organització poden complementar-se i reforçar-se mutuament. Ara bé, per copsar aquesta complementaritat ens cal revisar l'aplicació de la teoria segmentària clàssica, tal i com havia estat definida per Evans-Pritchard o Gellner, per tal d'introduir els factors d'estatus, que a Mauritània tenen una expressió privilegiada en la regla de la hipergàmia femenina, veritable clau d'un sistema que és alhora igualitari (en el sentit segmentari) i jeràrquic. D'aquesta manera, i mitjançant l'ús d'una categoria política com la de facció (*ehmiyye*), podem mostrar l'enorme capacitat adaptativa que presenten els anomenats “sistemes tribals”, que no només sobreviuen a la implantació de l'Estat modern, sino que constitueixen la seva força de reclutament, i sobretot la dels partits polítics nascuts amb l'obertura del procés democràtic, a partir de 1986.

ABSTRACT

As the history of the Mauritanian Islamic Republic can illustrate, the positions taken by several observers of African political realities in what concerns the development of the structures of the state are not correct, to the extent that they saw the definitive dissolution of “tribal” and “segmentary” loyalties as a condition for the emergence of the state. On the contrary, the Mauritanian example shows that this opposition between tribe and state is, at least in this case, false, and that both forms of organisation can be complementary and mutually reinforcing.

Nevertheless, in order to understand this complementarity we need to revise the application of the classic segmentary theory as it had been defined by Evans-Pritchard or Gellner, so as to introduce status factors, that in Mauritania have a privileged expression in the rule of female hiper-gamy, the real key to a simultaneously egalitarian (in the segmentary sense) and hierarchical system. In this way, and by making use of a political category such as faction (*ehmiyye*), we can show the great adaptative capacity of the so-called “tribal systems”, which not only survive the introduction of the modern state but they constitute its recruitment force, especially that of the modern political parties born with the democratic process, from 1986 onwards.

Tableau 1
Principaux partis et groupements politiques mauritaniens, 1946-1994

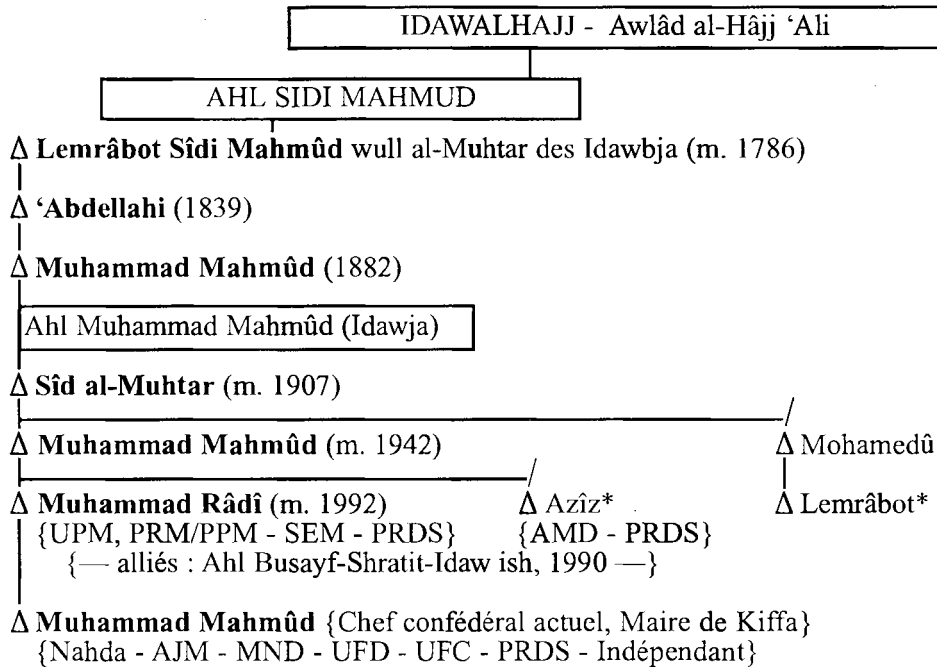
Année	Nom du parti/groupement	Chef (s)/*alliés	Qabila	Cadre
1946	Sans non / Yvon Razac (Français) contre	Horma Ould Babana	Idaw'ali-Trârza	Législatives AOF
1947	Union Progressiste Mauritanienne	Ahmed Salem Ould Hayba	Awlâd Damân-Trârza	Législatives AOF
1950	Entente mauritanienne	Horma Ould Babana	Idaw'ali	Législatives 1951
1951	Union Progressiste Mauritanienne (UPM)	Sid al-Muhtar N'Diaye	Wolof-Awlâd Busba'	
1955	Association de la Jeunesse Mauritanienne	A.B. Miske, M. Ould Cheikh	(zwâya)	(nationalistes)
1957	UPM	Muhtar Ould Daddah	Awlâd Abyayri	Assemblée territ.
1957	Union des originaires de la Mauritanie du Sud	Ba Abdul Aziz, Bocar Alpha	Pulaarophones	ibid.
	Bloc Démocratique du Gorgol	Ba Mamadou Samba Boli	Pulaarophone	ibid.
1958	Parti du Regroupement Mauritanien (PRM) (UPM + Entente + Bloc Démocratique du Gorgol)	Muhtar Ould Daddah	ibid.	Assemblée territ.
1958	Nahda el-Watanya el-Mûritanya (Entente + partie AJM)	A.B. Miske, B. Ould Abidin	(zwâya)	ibid.
1959	Union Nationale Mauritanienne (UNM) (+ Union des originaires de la Mauritanie du Sud)	H.Ould Khatri, B.A. Aziz	(divers)	ibid.
1960	Union Socialiste de Musulmans Mauritaniens	(*militaires Français)	(divers Adrâr)	ibid.
1961	Parti du Peuple Mauritanien (PPM)	Muhtar Ould Daddah		Nouvelle constitut.
1968	Mouvement National Démocratique (MND)	(marxistes)	(divers)	(opposition O/Daddah)
±1972	<i>Parti des Kadihine Mauritaniens (PKM)</i>	(maoïstes)	(divers)	(opposition O/Daddah)
±1978	<i>Mouvement El Horr</i>	Messaud Ould Bulkheyr	Awlâd Dâ'ûd	(revendicat.égalitaires)
{1980	<i>Structures d'Education de Masses (SEM)</i>	Ould Haidallah	La'russiyyîn	Gouv. militaire}
{1980	<i>Alliance pour une Mauritanie Démocratique (AMD)</i>	Muh.Abd. Ould Moine	(PKM, cadres)	(opposition Haidallah)}
{1985	<i>Front de Libération des Africains en Mauritanie (FLAM)</i>	Ba Abdoul Aziz, Mad. Ly	Pulaarophones	Dissidence au gouv.}
1986	Liste orange-Union pour le Progrès /El Horr	Chefs locaux	(Hrâtîn, noirs)	Elect.municipales
	Liste Jaune-Union pour le Renouveau/MND, Nahda	ibid.	(progressistes)	ibid.
	Liste Blanche-Union pour le Progrès et la Fraternité	ibid.	(cadres,notables)	ibid.
	Liste bleue-Union Nationale pour la Démocratie/AMD	ibid.	(cadres,notables)	ibid.

Tableau 1 (suite)
Principaux partis et groupements politiques mauritaniens, 1946-1994

Année	Nom du parti/groupement	Chef (s)/*alliés	Qabila	Cadre
1991	Parti Républicain Démocratique et Social (PRDS) (Secrétaire général : Union des Forces démocratiques (UFD) Rassemblement pour la Démocratie et l'Unité Parti Mauritanien pour le Renouveau (PMR) Union Populaire Sociale Démocrate (UPSD) Parti pour la Justice et la Démocratie (PJD) Alliance Populaire pour le Progrès (APP)	Ould Sid Ahmed Taya Bullah Ould Mogeya Ahmed Ould Daddah Ahmed Ould Sîdi Baba Mulay Ould Jiyed Muh.Mahmud Ould Mah Muh.Abdellahi Ould Bane Mustafa Ould Muh.Salek	Smâsid Awlâd Qaylân Awlâd Abyayri Smâsid (chef <i>qabila</i>) Idaw'ali Idawalhâj Massûma Jaafra-Sîdi Mahmûd	Elect.président ibid. ibid. ibid. ibid. ibid.
1992	Union pour la Démocratie et le Progrès (UDP)	Hamdi Ould Muknass Mohameden Ould Baba	Awlâd Dlâym ibid.	(fission UFD, au PRDS)
1994	<i>Mouvement des Démocrates Indépendants (MDI)</i> <i>Mouvement El Hor (né fin 1970)</i>	(cadres jeunes libéraux) Messaud Ould Bulkheyr Sghayr Ould M'barek	(divers) (<i>Khouya hartani</i>) (<i>El Hor authentique</i>)	(fission UFD/PRDS) (fission UFD) (proche PRDS)

(Sources : M. Villasante-de Beauvais 1995, 1998)

Tableau 2
Les luttes politiques chez les Ahl Sîdi Mahmûd
1946-1992



Chefs de la confédération

* Chefs de faction d'opposition à la chefferie dirigeante

(Source : Villasante-de Beauvais 1995)