

THÈSE DE DOCTORAT

LA GENEALOGIE DE LA TRIBU DANS LA GOUVERNEMENTALITE MAURITANIENNE

Présentée et soutenue publiquement, le 10 novembre 2016, à l'Institut des Études Africaines de Rabat (IEA) par Mamoun ALAOUI ISMAILI

JURY

M. Yahia ABOU EL FARAH	Professeur d'Enseignement Supérieur et Directeur de l'Institut des Etudes Africaines à Rabat (Directeur de Thèse)
Mme. Khadija BOUTKHILI	Professeur Habilité à l'Institut des Etudes Africaines à Rabat (co-directeur de thèse)
Mme Aicha OUASMINE	Professeur d'Enseignement Supérieur, Faculté des Sciences Juridiques, Économiques et Sociales, Souissi (Présidente du jury)
M. Ahmed CHOKRI	Professeur d'Enseignement Supérieur à l'Institut des Etudes Africaines à Rabat
M. Eric S. ROSS	Associate Professor, School of Humanities and Social Sciences, Al Akhawayn University, Ifrane

Note sur la translittération et les noms propres

Le système de translittération que nous utilisons est celui de *International Journal of Middle East Studies*, avec quelques adaptations :

Consonnes

ء	ا			
ب	b	ز	z	
پ	—	ژ	—	ك
ت	t	س	s	
ث	th	ش	sh	
ج	j	ص	ṣ	گ
چ	—	ض	ḍ	ل
ح	ḥ	ط	ṭ	م
خ	kh	ظ	ẓ	ن
د	d	ع	ʿ	ه
ذ	dh	غ	gh	و
ر	r	ف	f	ي
ة	a	ق	q	

ال al- ou -l- pour le ال muet.

Voyelles

ا	ā
و	ū
ي	ī

Diphthongues

او	aw
اي	ay

Court

ا	a
و	u
ي	i

Pour les noms courants et les noms des lieux, ils apparaîtront tels qu'ils sont transcrits dans la presse officielle ou dans la littérature. La translittération ne commencera jamais par une majuscule.

Liste des Abréviations

AMI	Agence Mauritanienne d'Information.
AOF	Afrique Occidentale Française.
APPP	Programme Africa Power and Politics.
BAAM	Banque Arabe Africaine de Mauritanie.
BAD :	Banque Africaine de Développement.
BAMIS	Banque Al Wafa Mauritanienne Islamique.
BASEP	Bataillon de Sécurité Présidentielle.
BCM	Banque Centrale de Mauritanie.
BHM	Banque de l'Habitat de Mauritanie.
BIM	Banque Internationale de Mauritanie.
BIRD	Banque Internationale Pour la Reconstruction et le Développement.
BM	Banque Mondiale.
BMCI	Banque Mauritanienne pour le Commerce International.
BNM	Banque Nationale de Mauritanie.
BTI	Stiftung's Transformation Index.
C4D	Communication for Development.
CAOCL	Center for Advanced Operational Culture Learning.
CFA	Francs des Colonies Françaises d'Afrique.
CMRN	Comité Militaire de Redressement National.
CNA	Center of Naval Analysis.
CNP	Commission Nationale de la Population.
CONSDEV	Cohérence des Politiques de Conservation et de Développement des Aires Protégées Côtières et Marines d'Afrique de l'Ouest.
COPS	Office of Community Oriented Policing Services.
CR	Relais Communautaire
DAM	Département de l'Appui aux Missions de Maintien de la Paix.
DSA	Dimensions Sociales de l'Ajustement.
EPCV	Enquête Permanente sur Les Conditions de Vie des Ménages.
FED	Fond Européen de Développement.
FMI	Fond Monétaire International.
FNDD-ADIL	Pacte National pour la Démocratie et le Développement.
FP	Frente Popular de Liberación de Saguía el Hamra y Río de Oro.
GBM	Générale de Banque Mauritanie.
GIZ	Deutsch Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit.
IMF	International Monetary Fund.
IRA	Initiative de Résurgence du Mouvement Abolitionniste en Mauritanie.

IRD	Institut de Recherche pour le Développement.
KFW	Fonds de Contrepartie de l'Aide Allemande.
MDG	Fonds du Programme de Développement des Nations Unies
FUND	
MIFERMA	Mines de Fer de la Mauritanie.
MSPSA	La Mauritanienne de Sécurité Société Anonyme.
ONG	Organisation non-Gouvernementale.
ONR	Office of Naval Research.
ONS	Office National de la Statistique.
ONU	Organisation des Nations Unies.
OSIWA	Open Society Initiative for Africa.
PAS	Plans d'Ajustements Structurels.
PFIDC	Forum de la Pensée Islamique, le Dialogue des Cultures.
PPM	Parti du Peuple Mauritanien.
PRDR	Parti Républicain Démocratique Rénové.
PRDS	Parti Républicain Démocratique et Social.
PREF	Programme de Redressement Economique et Financier.
QUIBB	Questionnaire des Indicateurs de Base de Bien Etre.
RAMS	Mission d'Etudes et d'Evaluation du Secteur Rural et des Ressources Humaines.
RDU	Rassemblement Démocratique de l'Unité.
SEM	Structures d'Education des Masses.
SFB	Collaborative Research Center 700.
SFIO	Section Française de l'Internationale Ouvrière.
SMB	Société Mauritanienne de Banque.
SMCP	Société Mauritanienne de Commercialisation du Poisson.
SNIM	Société Nationale des Industries Minières.
SOMINEX	Société Mauritanienne d'Import Export.
TSCTP	Partenariat Trans-Saharien contre le Terrorisme.
UNDPKO	Département des Nations Unies pour les Opérations de Maintien de la Paix.
UNF/EN	Union des Forces Démocratiques/Ere Nouvelle.
UNFPA	Fond des Nations Unies pour la Population.
UNICEF	Fond des Nations Unies pour l'Enfance.
UPM	Union Progressiste Mauritanienne.
UPR	Union pour la République.
USAID	Agence Américaine pour le Développement International.
VCCLEA	Violent Crime Control and Law Enforcement Act.
WADR	Radio Démocratique de l'Afrique de l'Ouest.
WCCD	World Congress on Communication for Development.
ZEE	Zone Economique Exclusive.

Remerciements

Je tiens tout d'abord à exprimer ma profonde gratitude au Directeur de cette thèse, Professeur Yahia Abou El Farah, pour m'avoir fait confiance, puis pour m'avoir soutenu, orienté, encouragé et conseillé, en dépit de ses lourdes responsabilités.

Ce travail est aussi le fruit de la direction éclairée de Professeur Khadija Boutkhili, qui a été disponible, gentille et patiente à mon égard.

Mes remerciements vont autant à mes supérieurs et mes collègues au travail, qui ont été compréhensifs à mon égard, et sans qui ce projet n'aurait jamais pu aboutir.

Je remercie également Professeur Mustapha Machrafi, pour m'avoir aidé, et pour les conseils stimulants que j'ai eu l'honneur de recevoir de sa part.

*J'*ai été très bien entouré pour mener ce projet à bon port.

A mes parents, pour l'appui et le capital culturel où j'ai puisé pour m'investir dans ce travail.

A mon épouse, pour les critiques et les remarques dont elle a bien voulu enrichir ce travail, ainsi que pour la patience et le soutien de tous les jours.

Introduction

La Mauritanie compte parmi ces pays africains dont l'histoire de décolonisation a démarré par un paradoxe. Depuis son indépendance officielle de la colonisation française, en 1960, les gouvernements mauritaniens n'ont cessé de réitérer que la disparition du mode d'organisation tribal est une nécessité¹, un seuil de possibilité du progrès². Se pose alors la question de savoir si l'indépendance officielle de la Mauritanie a donné le coup d'envoi à un processus de décolonisation, où, à une dynamique de recolonisation. La France avait en effet occupé l'espace mauritanien, mais prenait le corps social tel qu'il se donnait au gouvernement colonial, reconnaissant la tribu comme un acteur politique et économique avec lequel il fallait composer³. Les gouvernements mauritaniens, eux, ont regagné le territoire, mais ont cherché à dissoudre les tribus dans une nation fantasmagorique, comme s'il s'agissait d'un couple inconciliable, comme si la tribu était l'antithèse de la nation espérée.

¹En examinant ce postulat de près, on ne peut s'empêcher de noter la fragilité du sol sur lequel est bâtie cette thèse officielle des gouvernements mauritaniens, une thèse qui, sous le joug de la force normative de l'universalisme, pointe la tribu du doigt comme étant une anomalie politique, une entrave à la recherche du progrès. Nous concédons qu'en Mauritanie, la tribu ne peut être dissociée de la persistance de pratiques de domination, telles que l'esclavage, des pratiques qui sont peu conductrices à la cohésion sociale. Néanmoins, le système tribal ne peut être dissocié non plus de certaines pratiques positives qui peuvent, théoriquement, être mises à contribution par les gouvernements mauritaniens à l'effet d'améliorer la condition de l'Homme. Voir à ce sujet, par exemple, les conclusions du rapport de la mission organisée en Mauritanie par l'office français de protection des réfugiés et apatrides (2014). Il est établi, à titre d'illustration, que les tribus cimentent une forme de capital social et jouent, de ce fait, un rôle crucial dans la protection sociale des personnes (voir Ballet & Hamzetta, 2003, pp. 649-650). Les tribus forment aussi des réseaux d'affaires effervescents et actifs qui produisent de la richesse, même au-delà des frontières nationales de la Mauritanie (voir Bensaâd, 2012 ; Choplin & Lombard, 2009, pp. 11-14). Les tribus mauritaniennes sont donc en rapport avec un réseau de pratiques hétérogènes dont la complexité appelle l'étudiant à la précaution quant à l'attitude de réductionniste que les gouvernements mauritaniens ont traditionnellement affichée à leur sujet.

² Les soulèvements populaires de 2011 ont été l'occasion de mettre à jour cette tendance. Lors de son discours à l'occasion du 51^{ème} anniversaire de l'indépendance nationale prononcé le 27 décembre 2011, le Président Mohamed Ould Abdel Aziz a ainsi fait allusion au tribalisme : « les défis... nous appellent à nous départir des mentalités déviantes, à unifier nos rangs...en vue de surmonter les tares héritées du passé et d'affronter les contraintes imposées par les bouleversements itératifs qui secouent le monde d'aujourd'hui » ("Discours du Président", 2011). Par ailleurs, entre 2012 et 2013, les indicateurs de développement en Mauritanie ont affiché un taux de croissance de 7,6%, et un Revenu National Brut de 1110 Dollars Américains par habitant. Mais contrairement à ce que ces chiffres pourraient indiquer, les réalités sociales sont différentes ; les besoins de la majorité des mauritaniens demeurent d'ordre basique (voir World Bank, 2014). Des taux élevés de pauvreté continuent à être enregistrés dans le pays ; et pour ne citer que le problème de la sécurité alimentaire, il suffit de rappeler que la famine menace la Mauritanie depuis des décennies, même si, paradoxalement, le pays est riche en ressources halieutiques. Ce paradoxe illustre ce que Boris Samuel a appelé récemment dans le titre de sa thèse de doctorat « la production macroéconomique du réel » (2013).

³ Nous nous attarderons plus loin sur cet aspect de la colonisation française de la Mauritanie.

Par-delà la question identitaire, cette manière officielle de penser le social pose un problème pratique. Au-delà d'une perception passive, la recherche de la dissolution de la tribu s'est matérialisée en principe gouvernemental d'interaction avec le corps social, à supposer qu'il soit à priori possible d'isoler ces deux agrégats. La grammaire des politiques de réforme préconisées par les gouvernements mauritaniens tire son inspiration d'un ensemble 'd'emballages hypothétiques' correspondant peu au fonctionnement actuel de la vie sociale. Car, à l'heure actuelle, ce sont surtout les catégorisations reconnues au croisement des sciences sociales et des discours politiques officiels qui informent les manières d'appréhender des structures traditionnelles d'organisation sociale comme la tribu, et des phénomènes d'interaction sociale comme le tribalisme⁴. Les taxinomies reconnues, comme la société, le parti politique, ou la société civile sont des outils d'organisation politique certes universalisés, mais les particularités du champ politique mauritanien, entre autres champs politiques africains, ne peuvent se plier aux sentiers battus de l'universalisme pour révéler leur originalité, sous peine de concéder que l'historicité de ces champs est le corrélat de la mise en place de l'Etat. D'où l'opportunité de prendre une distance provisoire des catégorisations dominantes et de s'abstenir de comparer ce qui est avec ce qui devrait être. C'est seulement ensuite que la comparaison prend de l'importance pour donner aux méthodologies leurs vertus explicatives. Mais, faire de la comparaison l'arrière-plan cognitif de la recherche du savoir pratique ne peut d'entrée de jeu que cantonner le projet d'élucidation par des limites épistémologiques.

Prenons un exemple illustrant les contre-effets des 'emballages hypothétiques' en question: la réforme pluraliste qui a été mise en place par le gouvernement du Président mauritanien Mouaouya Ould Sid'Ahmed Taya (1992-2005) à partir de 1992. À l'époque, cette réforme préconisait la mise en œuvre des mécanismes de participation politique tolérant la diversité des opinions et leurs représentants, en l'occurrence les partis politiques et les différentes composantes de la société civile, à l'exception des tribus. Cette réforme a débouché sur une prolifération des partis politiques, si bien qu'en 2015, la Mauritanie a compté plus de soixante-dix partis, pour une population de plus de 3 890 000 millions d'habitants. Pourtant, ce pluralisme inquisiteur de la tribu et du tribalisme n'a fait, par contre

⁴ A l'époque, le paradigme de la démocratisation dominait les débats scientifiques et politiques comme solution aux maux de l'Afrique. Bien entendu, ce paradigme puisait en partie la force de son attrait normatif dans le Libéralisme triomphant suite à la chute du Mur de Berlin. La Mauritanie, comme plusieurs pays africains, avait introduit des réformes dans cette direction.

effet, que consolider la centralité de ces derniers dans le champ politique mauritanien. Depuis sa mise en place du pluralisme, les tribus des présidents mauritaniens, par exemple, ont monopolisé de manière ostentatoire les postes et les ressources⁵. En outre, ces tribus se sont imposées comme concurrentes de l'Etat, prenant le contrôle de la prise de décision, voire l'usage de la contrainte, car les membres de ces tribus ont été régulièrement nommés par les présidents successifs dans les postes-clés de l'appareil sécuritaire. Les tribus et le tribalisme continuent donc à faire l'actualité de la Mauritanie, mais les 'emballages hypothétiques' susmentionnés persistent à s'affirmer comme des opérateurs exclusifs de gouvernement, ce qui ne permet pas de concevoir et mettre en œuvre des réformes sociopolitiques à partir d'un diagnostic des situations sociale, économique et politique existantes.

Ce travail ne cherchera pas à résoudre ce paradoxe. Il se propose une tâche moins ambitieuse. Mais avant d'en arriver là, il s'agit d'abord de mieux cerner, ne serait-ce que de manière provisoire, ce qu'est le tribalisme mauritanien ? Dans cette perspective, il conviendrait de procéder en deux temps. Premièrement, il serait utile de donner une brève présentation historique du pluralisme tribal en Mauritanie. Une telle démarche descriptive nécessite d'aborder ce pluralisme dans sa complexité, car la tribu mauritanienne ne renvoie pas à un monolithe. La tribu est plurielle aussi bien aux niveaux interne qu'externe. Une présentation lapidaire comme celle que nous proposons ne saurait donc, reconnaissons-le, prétendre à établir une taxinomie consistante. Mais tout en étant conscients des aléas d'une sélection inéluctablement réductrice et sélective, nous nous proposons, aux fins de l'analyse, de ramener la tribu mauritanienne à deux catégories principales, suivant en cela la version historiographique faisant consensus dans la littérature. Il s'agit, en l'occurrence, des tribus *zawāyā* et guerrières, regroupées sous l'ensemble *baydān*.

⁵ En rétrospective, Mohamed Ould Abdelaziz, le Président actuel de la Mauritanie, a été réélu, en juin 2014, à la présidence de la république pour un second mandat de cinq ans. Mohamed Ould Abdelaziz avait été l'un des instigateurs du coup d'Etat de 2005 contre Mohamed Ould Abdelaziz Mouaouiya Ould Sid' Ahmed Taya, avant de mener un autre putsch, en 2008, contre Sidi Ould Cheikh Abdallahi, le deuxième président civil qu'a connue la Mauritanie indépendante après Mokhtar Ould Daddah (1961-1978). Mohamed Ould Abdelaziz contrôle l'Armée à travers le Bataillon de Sécurité Présidentielle (BASEP), un corps d'élite créé spécialement par son prédécesseur, Mouaouiya Ould Sid' Ahmed Taya, en guise de prévention contre les coups d'Etat. De plus, le parti politique de Mohamed Ould Abdelaziz, l'Union pour la République (UPR), domine le législatif (Antil&Lessourd, 2014, pp. 276-281).

Depuis l'époque précoloniale, les tribus baydān d'origine arabo-berbères du bilād -l-shshinqīṭ ont occupé le sommet d'un système complexe de hiérarchie sociale⁶. Les baydān, ou les Maures, selon l'appellation coloniale, se sont réparties en deux traditions gouvernantes⁷. Premièrement, la tradition des zawāyā. À partir du 12^{ème} siècle, les zawāyā sont devenues des foyers majeurs de la vie communale en assurant différentes fonctions sociales (El Hamel, 1999 ; Hoexter & Levtzion, 2002, p. 11). Après le déclin de l'Empire des murabiṭīn, les zawāyā mauritaniens (sing. zāwiya) ou ṭulba (sing. ṭālib), ancêtres des Ṣanhāja, ont évolué vers des formes de micro-gouvernements⁸. Une caractéristique centrale et commune aux zawāyā est que la dissémination du savoir et les rituels du taṣawwuf s'effectuaient dans la même institution, le shaykh étant à la fois le maître et l'enseignant⁹. En outre, le lien étroit entre la jurisprudence et le taṣawwuf, représentait un aspect essentiel de cet Islam post-mūrabiṭī, qui n'établit pas de distinction entre ces deux fonctions (1999)¹⁰.

Les zawāyā remplissaient deux fonctions principales. D'une part, ils assuraient une fonction cumulative. Les shaykhs renvoient, en effet, à une strate sociale qui ne travaille point, et pour qui la centralisation du fruit du travail de ses dépendants est essentielle à maintenir l'ordre hiérarchique (Bonte, 1994, p. 290 ; Robinson, 2004 ; Stewart & Stewart, 1973 ; Copans, 1970 ; 1980). D'autre part, les biens centralisés sont redistribués sur les dépendants. Le shaykh s'investissait personnellement de la sorte dans une opération de « circulation circulaire », selon l'expression de Pierre Bourdieu (1976, p. 130)¹¹, autrement

⁶ Il s'agit d'une ancienne appellation de la Mauritanie actuelle ; pour une discussion détaillée au sujet des divers noms que portait la Mauritanie avant l'indépendance, voir (-l-nnaḥwī, 1987, pp. 19-26).

⁷ La taxinomie des groupes du sommet de la hiérarchie sociale, que nous nous apprêtons à présenter, est relatée à titre indicatif. Nous sommes conscients, d'une part, que nous ignorons les catégories sociales, qui sont identifiées comme étant inférieures. D'autre part, même pour les zawāyā et les banūhassān, la classification ne peut être réduite à un schéma aussi général, du moment que certaines tribus sont à la fois guerrières et zawāyā. En outre, biens que présentant des origines amazighes, plusieurs tribus s'identifient comme étant arabe ou chérifiennes. Nous concédons donc que la question de la mise en catégories des groupes nécessite un développement plus rigoureux, par rapport à la tâche que nous sommes assignés dans ce travail, mais nous nous contentons de la version historiographique acceptée par un courant majoritaire dans la littérature portant sur la Mauritanie. Par ailleurs, nous préciserons plus loin notre acception du concept de gouvernement.

⁸ Nous aborderons avec plus de détail l'émergence et le déclin de l'Empire des murabiṭīn au niveau du troisième chapitre de ce travail.

⁹ Nous présenterons avec détail les murabiṭīn, les Ṣanhāja, et le taṣawwuf au niveau de notre deuxième chapitre.

¹⁰ Pour leur part, les populations sūdān (noires) comprennent quatre groupes d'appartenance, en l'occurrence, les Bambara, les Halpulaar, les Soninké et les Wolof. Les baydān ont traditionnellement adopté un style de vie nomade, alors que les sūdān ont été des sédentaires et se sont traditionnellement installés dans le sud de la Mauritanie.

¹¹ Ce sont des rapports entretenus dans le cadre de « cycles de consécration », c'est-à-dire dont l'objectif est de fonder un certain type de relation de domination, sur des bases légitimes ; Bourdieu, en sociologue de la pratique, précise qu'il s'agit de rapports hiérarchiques, mais au même temps hiérarchisant, c'est-à-dire

dit, dans une opération destinée à assurer la préservation, et l'accumulation, du capital symbolique, par le biais des dons et des rentes issus du travail servile et des *tlāmīd*. Il s'agit, dans ce sens, de rapports de dépendance du haut vers le bas et du bas vers le haut de la hiérarchie. Cette force de travail permettait aux *zawāyā* de monopoliser certains types de commerce. L'histoire des *kunta*, une puissante tribu *qādīriyya*, rapporte, par exemple, qu'ils contrôlaient un commerce florissant de sel. Pour les *kunta*, le commerce du sel suffisait à nourrir toute la tribu et d'habiller le tiers de ses membres (Genevière, 1950, p. 1111). Certaines de leurs salines, ou *sebkha*, sont encore actives aujourd'hui. La *sebkha* d'Ijlil, à titre d'illustration, est encore productive à l'heure actuelle, et demeure sous le contrôle exclusif de cette tribu. Une autre catégorie de rente provenait des *hadāyā* (sing. *hadiyya*), qui signifient littéralement cadeaux, et que les *zawāyā* recevaient de leurs *talāmīd* (sing. *tilmīd*) (El Hamel, 1999). Le volume et le calendrier de ces donations ne correspondent à aucun critère particulier (Ould Salem, 2010, p. 162).

Les *zawāyā* sont aussi, on l'a mentionné, des tribus. Un aspect important de ce cumul, réside dans la capacité des *zawāyā* d'élargir al-'*aṣabiyya* de la tribu, et d'affaiblir d'autres '*aṣabiyyāt* tribales. Les *tiyyāb* (repentis) présentent une parfaite image de ce mécanisme (Bonte, 2008, p. 308). Dans la région du Trarza par exemple, les *zawāyā* dits *zawāyā -l-shshams* (*zawāyā* du soleil), portaient les armes, à la différence des *zawāyā -l-ẓẓil* (*zawāyā* de l'ombre), qui étaient les protégés des tribus *ḥassān* auxquels on reviendra plus bas (Bonte, 1990, p. 119 ; Boubrik, 1998 ; De Beauvais, 1997 ; p. 610). Le critère principal d'appartenance à ces confédérations n'était pas la parenté mais plutôt la *tawba* (acte de repentir). De leurs propres chefs, les *tiyyāb* initialement guerriers mettaient leur savoir-faire au service des tribus d'accueil. Grâce à ces *tiyyāb*, les *laghlāl* et les '*ahl sīdī maḥmūd*, entre autres tribus de l'Est, par exemple, ont pu concurrencer des tribus guerrières, et même renforcer leur contrôle territorial. La *tawba* était également un moyen d'accumulation. Selon al-Gasri, un célèbre juriste de la région du *ḥawd* cité par Rahal Boubrik, « les *tiyyab* aux pays *baydān* étaient eux aussi obligés de se séparer de leurs biens et de les offrir à un *zāwi* » (1998, p. 268).

consacrant la hiérarchie et la domination, à travers les actions et les champs d'intervention où ils s'investissent (voir Bourdieu, 1976, pp. 130-132).

Les guerriers banū ḥassān représentent la deuxième tradition gouvernementale qui s'est imposée en Mauritanie à partir du 8^{ème} siècle. La Mauritanie a connu une pénétration progressive de ces tribus arabes en provenance du nord. Quand et comment ils sont entrés au territoire demeure une question ouverte au débat. Ce qui est toutefois établi, c'est que la présence arabe en Mauritanie a longuement précédé l'arrivée des banū ma'qil (Norris, 1962, p. 317). Parmi ces derniers, il y'a lieu d'établir une distinction entre les banū ḥassān, qui sont «sans foi ni loi » et les maghāfira, catégorie noble de guerriers, qui ne razzient que les ennemis et respectent les zawāyā (Marchesin, 2010, p. 35). Dans les représentations occidentales, ces guerriers ont été décrits « de toutes les vertus et de tous les vices ; ils ont été tour à tour guerriers chevaleresques ou pillards sans foi ni loi, généreux ou ladres, ascètes par vocation ou misérables par nécessité, fanatiques...ou indifférents au sacré » (Albergoni, 1990, p. 195). L'usage de la force a caractérisé ainsi l'économie des banū ḥassān¹². Etant guerriers, ils se considéraient d'origine noble, dédaignaient le travail manuel, et imposaient leur autorité par la force. banū ḥassān estimaient grandement leurs savoirs de l'art de la guerre, et forçaient les tribus à payer tribu en contrepartie de leur protection¹³. Le pillage représentait une pratique « institutionnalisée » pour ces tribus guerrières, qui attaquaient les caravanes commerçantes, et les zones sédentaires (Sweet, 1965, p. 1132). La traite des esclaves était également l'une de leurs activités principales. En dehors de l'extorsion, l'élevage constituait leur activité primaire. Le bétail pillé était une source de redistribution aux membres de la tribu. La redistribution du butin est une manifestation de l'égalitarisme caractérisant les relations sociales entre les membres de la tribu, qui se considèrent comme des wlād 'amm (cousins) (Albergoni, 1990, p. 213). Toutefois, le butin n'était partagé que par ceux qui portaient les armes, c'est-à-dire qui occupaient le sommet de la hiérarchie sociale. Pour les catégories inférieures, elles demeuraient dépendantes.

Cette rétrospective au sujet du pluralisme tribal étant faite, et dans le même objectif de mieux saisir ce qu'est le tribalisme, il est utile de ramener le tribalisme à sa racine; la tribu.

¹² Selon certaines fatāwā (sing.fatwā), le pillage des biens d'autrui existait durant le règne des murābiḥīn, autrement dit avant l'arrivée des ḥassān en Mauritanie au 11^{ème} siècle. La confiscation des ressources par la violence était ainsi une constante pour les groupes monopolisant l'usage de la force. Pour leur part, les hommes de religion assuraient la légitimation de telles pratiques. Cette « économie de la rapine », ou de la « conquête », reflète des rapports de domination qui se sont manifestés sur le terrain économique et qui sont à l'origine de « la reproduction/accumulation des capitaux symboliques et matériels » (Ould Bah, 2007, pp. 185-214).

¹³ Dans la suite de ce travail, nous utiliserons l'expression conflictualité tribale ou la guerre pour désigner à la fois les luttes intra-tribales et extra-tribales.

Nous remarquerons ainsi que le concept de la tribu fonctionne de deux manières dans les champs politique et scientifique portant sur la Mauritanie¹⁴. La première est d'ordre théorique. Dans l'historiographie mauritanienne, la tribu est au même temps produit et productrice de l'histoire. L'historiographie locale a été rédigée où dite par des hommes qui s'identifient avec leurs tribus; leur environnement social a été rapporté à partir de cette identité. Qu'elle soit d'origine locale ou occidentale, l'historiographie a décrit ou approché l'actualité à travers l'idée de la tribu. Et quelle qu'en soit la définition, la tribu a été appréhendée de deux manières mutuellement non-exclusives. En premier lieu, la tribu se présente comme un atome du champ d'interaction sociale en Mauritanie. Et, comme nous le mettrons en évidence plus loin, les guerres et la conflictualité ont marqué cette interaction. De la sorte, le tribalisme se plie sur une histoire faite de guerres intra-tribales et extra-tribales. Le terme est donc porteur d'une tension socialement constituée. En deuxième lieu, l'historiographie fait usage de la tribu comme la structure de totalisation analytique des différents aspects de la condition humaine en Mauritanie¹⁵. En effet, la tribu est à la fois une forme d'association humaine, une structure politique et économique ainsi qu'un stade voué à la finitude à l'horizon du progrès, selon le discours officiel des gouvernements mauritaniens.

Cela nous mène à l'autre fonctionnement du concept de la tribu et qui renvoie à une attitude sociale; le tribalisme¹⁶. Le tribalisme opère à la fois comme une manifestation d'injustice sociale donnant matière à dénonciation et résistance, et comme ce qui permet de légitimer les pratiques d'autoritarisme. Comme nous le soulignerons ultérieurement, les différents mouvements d'opposition mauritaniens dénoncent les pratiques des gouvernements à cause du tribalisme, qui renvoi, à ce niveau, au favoritisme dans la redistribution des ressources et des richesses. Pour leur part, les gouvernements mauritaniens n'ont cessé, comme nous l'avons déjà souligné, de dénoncer le tribalisme, y voyant une menace à leur

¹⁴ Le concept de la tribu fera l'objet de développements ultérieurs.

¹⁵ Par population, nous entendons ici le contraire du terme dépopulation, c'est-à-dire un processus de colonisation humaine de l'espace.

¹⁶ Dans le reste de ce travail, nous rejoignons la définition donnée par James Paul au Tribalisme :

Le tribalisme est utilisé dans deux sens, comme une formation ontologique ou comme une subjectivité et une idéologie. S'agissant de la formation ontologique, le tribalisme réfère à un cadre social dans lequel des communautés sont socialement liées par-delà les liens de sang, à travers différentes modalités d'interaction....En tant que subjectivité et idéologie, le tribalisme est défini comme l'accumulation de pratiques et de sens donnés à l'identité, qui sont pratiquement supposés ou sciemment adoptés, et qui appréhendent le cadre social comme un donné (subjectivité) ou comme un cadre communément politisé (Paul, 2006, pp. 325-326).

devoir être, c'est-à-dire, à l'impératif de mise en place d'une démocratie, un développement économique et un ferment consolidant le nationalisme. La tribu et le tribalisme scandent ainsi l'actualité politique mauritanienne et s'implantent, donc, au cœur de la problématique d'atténuation des inégalités et de répartition des richesses.

Ce constat nous fait revenir à la tâche que nous nous proposons d'accomplir dans la suite de notre propos. Ce travail se penche sur une série de questions fondamentales qui se nouent en trame de la réflexion sur le paradoxe de dénonciation de la tribu et du tribalisme que nous avons amorcé. Si les politiques d'atténuation des inégalités et de répartition des richesses se sont fondées sur un admis selon lequel il y'a une nécessité de faire disparaître la tribu, ce travail se donne pour objectif de restituer comment cette disparition s'est-elle érigée en nécessité? Il est question de comprendre comment la tribu est-elle devenue un problème dans la gouvernamentalité mauritanienne, un concept auquel nous reviendrons au troisième chapitre? Autrement dit, à travers quels processus historiques le corps social mauritanien en est venu à considérer son propre mode d'organisation sociopolitique comme un problème, et par extension, comme une condition de possibilité de son progrès?¹⁷ Pourquoi la tribu a-t-elle été rejetée du projet d'unité nationale par les gouvernements mauritaniens? Comment rendre compte de l'exclusion officielle de la tribu dans la recherche gouvernementale du bien-être de la population? Quelles ont été les solutions préconisées au 'problème tribal'? Et quels sont leurs effets sur l'actualité politique dans ce pays?

¹⁷Une réponse 'facile' à ces questions serait de considérer que le rejet de la tribu est en adéquation avec un admis repérable dans une certaine conception libérale du progrès. La problématique du progrès en Mauritanie et en Afrique s'est posée à travers un rapport asymétrique de pouvoir entre colonisateur et colonisé. Partant de là, la tribu s'est retrouvée prise dans un rapport de comparaison avec l'Etat-nation, en tant que point d'aboutissement téléologiquement orienté par la raison néolibérale. Mais, en regardant de plus près, force est de reconnaître que cette seule considération n'est pas si défendable comme argument pour expliquer l'attitude répulsive des gouvernements mauritaniens contre la tribu. Cela est évident si l'on prend le risque d'établir une comparaison assez simpliste entre la Mauritanie et d'autres pays. Dans un Etat comme les Etats-Unis d'Amérique, où les modèles de démocratie et de l'Etat-nation sont des paradigmes socialement ancrés et dominants, le gouvernement fédéral explore les possibilités de promotion du bien-être des populations tribales indiennes à travers le mode d'organisation tribal, non pas à partir de sa disparition comme il est le cas en Mauritanie (Cornell & Kalt, 1993 ; Voir également à ce sujet *The Harvard Project on American Indian Economic Development*, fondé en 1987 par *John F. Kennedy School of Government*, qui est affilié à l'Université de Harvard, et dont la présentation est accessible sur l'adresse électronique du projet : <http://hpaied.org>). La même remarque peut être faite au sujet de l'Inde (Sharma, 1978), un pays qui est accepté comme étant démocratique et imprégné de culture politique libérale. S'il en est ainsi, le rejet de la tribu du projet postcolonial d'unité nationale et de développement persiste à se présenter comme une curiosité de l'histoire dans le cas Mauritanien. Car, dans ce pays, où l'influence du libéralisme et la tradition de démocratie représentative sont moins évidentes, comment est-il possible d'expliquer l'émergence de la tribu comme un problème, comme un horizon d'intellection du progrès.

Pour répondre à ces questions, nous aurons dans le premier chapitre à positionner ce projet par rapport à la littérature portant sur la place de la tribu dans le champ politique mauritanien, tout en reportant l'annonce de notre plan de travail au deuxième chapitre, où nous présenterons l'itinéraire de notre analyse ainsi que les outils développés pour obtenir des réponses à nos interrogations.

Chapitre I : La tribu dans la gouvernamentalité mauritanienne

Voilà une quarantaine d'années que l'étude portant sur le champ politique mauritanien s'attend à la disparition de la tribu. Prise comme forme de société ou comme stade dans le devenir politique, la tribu donne matière à condamnation, donne prise au progrès. Raison en est que l'ordre tribal présenterait un modèle de fonctionnement politique incompatible avec l'Etat moderne. Cet argument a entretenu un cordon abyssal avec l'évolutionnisme anthropologique et la prospection de la raison occidentale ; l'avènement de l'Etat démocratique comme devenir final de l'humanité. La position que nous défendrons à ce sujet, dans un premier temps, est que les études portant sur le champ politique Mauritanien ont focalisé sur la tribu des anthropologues, une forme d'organisation sociopolitique caractérisée par la force dynamique des liens de parenté et, qui est, arguent-ils implicitement, téléologiquement appelée à subir une mutation vers l'Etat-nation. Nous soulignerons, dans un deuxième temps, qu'une autre catégorisation de la tribu, qui est pourtant essentielle à toute approche du champ politique mauritanien, n'a pas reçu l'attention qu'elle mérite dans la littérature. Il s'agit de la tribu telle qu'elle s'est historiquement constituée en tant que problème dans la gouvernamentalité mauritanienne.

Les études qui traitent directement de la place de la tribu dans le champ politique mauritanien sont rares. Aussi, dans la première section de ce chapitre, nous focaliserons notre discussion sur Abdel Wedoud Ould Cheikh et Pierre Bonte, deux auteurs qui ont massivement contribué à l'étude de l'historicité du champ politique mauritanien, pour montrer, de manière critique, comment la prémisse de l'évolution, à laquelle nous avons fait allusion, s'est manifestée dans leurs thèses respectives. Dans la deuxième section, nous débâterons, à la lumière des thèses principales qui ont contribué à l'étude du champ politique Mauritanien, de la prémisse de l'incomplétude du corps social à s'approprier le système moderne d'organisation politique. La troisième section de ce chapitre, nous la réservons aux travaux qui ont rompu avec ces lignes d'analyse tout en justifiant dans quelle mesure nous y souscrivons.

A/ La prémisses de l'évolution

La prémisses de l'évolution a sous-tendu l'idée que l'historicité du champ politique mauritanien est essentiellement liée à l'émergence de structures de centralisation politique. Politique et centralisation de l'autorité seront ainsi souvent acceptées de manière invariable par certains auteurs qui se sont investis dans la recherche des conditions de possibilité de l'avènement de ce model, dans le contexte de la persistance historique des guerres intra-tribales et intertribales en Mauritanie. De ce fait, la littérature a été stationnaire sur les émirats formés à partir du 17^{ème} siècle, qu'elle considère comme les foyers initiaux de l'émergence de l'Etat postcolonial.

Deux types de réponses au sujet des conditions de possibilité de l'avènement des structures de centralisation de l'autorité se présentent dans cette ligne d'analyse. La première est principalement formulée par Pierre Bonte. Pour cet auteur, un dénivellement dans la dynamique des alliances factionnelles au sein des tribus baydān a débouché sur la formation des émirats du 17^{ème} siècle. Ces alliances se sont effectuées dans les confins de certains groupes segmentaires puis se sont élargies à d'autres groupes. Deux principes d'interaction ont caractérisé ce changement (Bonte, 1979 ; 1981 ; 1982 ; 1998). Il s'agit premièrement du principe hiérarchique. C'est-à-dire, de la stratification sociale en trois ordres, en l'occurrence les guerriers-zawāyā-tributaires, dont le système émiral est à la fois le fondement et la résultante. Deuxièmement, il est question du principe égalitaire. L'égalité est en rapport avec la parenté. Celle-ci peut être réelle ou fictive. La parenté est réelle si elle découle des liens de sang, alors qu'elle est fictive quand elle s'ouvre aux individus étrangers au groupe, à travers le mariage par exemple. Selon l'analyse de Bonte, le principe égalitaire est associé de la sorte à un « mythe d'anthropogenèse » animant les rapports de solidarité ou de compétition entre les groupes (2004, p. 87). Le dépassement de la parenté dans le jeu complexe des alliances a constitué ainsi le seuil d'historicité du champ politique.

Cette acception s'étend à l'actualité. Pour Bonte et Ben Hounet, ce sont plutôt des valeurs, des comportements et des représentations diverses impliquant des allégeances en réseaux qui sont souvent répertoriés sous « l'étiquette tribale » (2009)¹⁸. Rien donc ne permet

¹⁸ Paradoxalement, ces auteurs estiment que « l'étiquette tribale ne signifie pas la perpétuation d'une institution propre à la tribu mais mobilise des représentations de celle-ci pour répondre à des circonstances...qui nécessitent

de soutenir que la tribu, dans le sens anthropologique, a persisté au sein de l'Etat moderne. Des acteurs non tribaux –l'Etat par exemple– recourent à ces comportements et invoquent ces valeurs dans des situations nécessitant la mobilisation ou la démobilisation d'allégeances de même nature.

Nous concédons que cet argument met en évidence que la perpétuation des valeurs et des comportements ne saurait être interprétée comme une persistance de la structure tribale dans les émirats ou l'Etat moderne. Néanmoins, cette thèse suscite deux remarques dans notre esprit. Premièrement, force est de s'interroger que, si la tribu des anthropologues n'est plus, est-il possible d'en conclure que les valeurs, les représentations et les comportements tribaux ont pour autant disparu des calculations politiques, des modes de gouvernement ? S'il s'agit surtout de valeurs et de comportements tribaux qui soient isolables dans l'Etat postcolonial, de quelle manière contribuent-ils à son fonctionnement ? Valeurs et comportements renvoient en effet à la vitalité d'un mode tribal de subjectivation. Dès lors, l'argument de Bonte ne libère pas toute la portée de sa substance sous cette lecture ; il compare la structure tribale à la structure étatique, mais dit peu sur la question fondamentale de la persistance de la tribu en tant qu'éthos gouvernemental.

La deuxième remarque questionne la validité du qualificatif « acteur non-tribal ». Ce qualificatif se fonde en effet sur une dichotomie contestable entre la tribu et d'autres organisations comme l'Etat postcolonial. Un tel classement essentialise la centralité de l'Etat, alors qu'il s'agit d'une entité qui est difficilement isolable du corps social. Dans les Etats postcoloniaux comme la Mauritanie, l'Etat et le corps social se constituent mutuellement, la distinction ne revêt dès lors qu'une valeur méthodologique (Migdal, 2004)¹⁹. L'encastrement de l'institution militaire dans la société mauritanienne donne un exemple à cet égard. Dans le contexte occidental, l'armée est un acteur distinct du reste de la société par le fait de l'existence d'un ensemble de pratiques disciplinaires ritualisées qui lui sont associées. Ceci n'est pas le cas en Mauritanie. Dans ce pays, l'armée est un « un microcosme de la société et

d'impliquer les allégeances tribales ». La dichotomie ainsi établie entre l'institution et la représentation n'est pas claire, mais sert comme-même de point d'appui à la thèse des auteurs.

¹⁹ En contrepoint à l'essentialisation du modèle centre/périphérie, nous pouvons également citer Swanepoel, qui a montré comment chaque centre constituait sa propre périphérie au Ghana durant le 19^{ème} siècle (2009).

une caisse de résonance de ses contradictions » (Ould Cheikh, 2010, p. 1)²⁰. La même chose peut être dite à propos de l'Etat, entre autres acteurs qualifiés de non-tribaux par Bonte et Ben Hounet.

Abdel Wedoud Ould Cheikh a développé une deuxième réponse à la question de savoir quelles étaient les conditions d'apparition de la centralisation politique en Mauritanie pré-étatique. Comparé à Bonte, Ould Cheikh met l'accent sur le rôle de la religion comme ciment social de l'émirat, forme embryonnaire de l'Etat postcolonial. Le « triptyque » malékisme, 'ash'arisme, confrérisme est, pour l'auteur, le facteur déclencheur de la centralisation politique (Ould Cheikh, 1985 ; 1991)²¹. En reprenant la thèse de Stewart (1973), à laquelle nous reviendrons ultérieurement, Ould Cheikh repose sur des exemples tel le cas du shaykh zawāyā sīdiyya al-kbīr, qui est parvenu à centrer la direction de la tribu sur sa personne, malgré son appartenance à wlad 'abyeirī, une 'aṣabiyya modeste, en comparaison avec les autres 'aṣabiyāt de la tribu²². Cela a été rendu possible grâce au statut

²⁰ Il faut dire en outre qu'une difficulté pratique confronte l'argument de Bonte et Ben Hounet. Ces auteurs affirment en effet que « la dynamique des alliances et des conflits ne relève plus que secondairement des initiatives des tribus et des élites tribales » (2009, p. 20). Mais ce postulat suscite la suspicion quand aux fondements de sa validité, même si l'on accepte que les acteurs non-tribaux sont des agents autonomes. C'est que l'histoire des coups d'Etat en Mauritanie, comme on le précisera avec plus de détails plus loin, ne peut être dissociée du fait tribal. Les destitutions successives des gouvernements présidentiels ont pris cours sur fond d'accusations de favoritisme tribal ou d'atteintes aux intérêts de groupes s'identifiant avec une ou plusieurs tribus. Si le renversement des gouvernements présidentiels s'est enregistré dans cet élément, les contre-alliances se sont tissées en réaction à une gestion gouvernementale jugée non-équitable par certaines composantes tribales du corps social. Cette dynamique est visible davantage à partir des années 1990. Avec le gouvernement du Président Mouaouiya Ould Sid'Ahmed Taya (1984 à 2005), les 'tribus présidentielles' ont monopolisé les postes et les ressources, ce qui a débouché, dans le cas de ce gouvernement, sur une série de tentatives de coups d'Etat culminant dans son limogeage. Ces mêmes pratiques sont dénoncées sous Mohamed Ould Abdelaziz, le Président actuel de la Mauritanie. Il est dès lors hasardeux de reléguer « les initiatives des tribus et des élites tribales » à un second plan, dans la dynamique des alliances et des contre-alliances dont l'enjeu est l'autorité politique.

²¹ Comme le soulignera ultérieurement Ould Cheikh, la religion peut être un facteur de centralisation mais peut « également être invoquée contre l'instauration d'un pouvoir étatique » (2011). Alors que certains fuqahā' et shuyūkh (dignitaires) appelaient au jihād, destiné à remédier à une situation de guerre tribale jugée anarchique, d'autres contestaient cette idée. Ce courant s'appuyait sur l'argument qu'un personnage réunissant les critères de l'Imam n'existait pas au Sahara précolonial. Dans ces conditions, les appels contre la centralisation politique, apparaissent comme des facteurs de centralisation, négationniste et mouvante, laquelle prend naissance selon les reconfigurations des alliances, et, opère, dans les confins des tribus et leurs factions. A ce titre, il est nécessaire d'établir une distinction entre la centralisation intra-tribale et la centralisation extra-tribale. C'est cette démarcation que nous prenons en compte dans la suite de notre propos. Toutefois, nous ne voulons pas dire, par centralisation, une autorité de commandement, mais plutôt, un statut symbolique de médiation, fondé sur la confiance, l'expérience et la parenté, que les membres de la tribu, ou de la faction tribale, reconnaissent à un individu ou à un groupe d'individus.

²² Entre l'Islam des murābiṭīn, et l'Islam confrérique de shaykh sīdiyya, il existe des différences. Les premiers ont tenté d'apporter une réponse au problème de la pluralité tribale, par la conquête. Aussi, le rapport de l'autorité centrale aux tribus était-il fragile et conjoncturel. A la différence des murābiṭīn, shaykh sīdiyya a forgé une autorité fondée sur la médiation. En cela, la généralisation d'Ould Cheikh, sous-tendue comme elle est par la théorie Khaldunienne, ne rend compte que de manière générale, de la contribution de l'Islam à la centralisation de l'autorité.

révérentiel et à l'habileté diplomatique caractérisant ce personnage. De cette manière, l'Islam des *zawāyā* contribua à doter les émirats d'une légitimation nécessaire à leur formation (1985, p. 679). Cette idée illustre donc le point de vue d'Ibn Khaldun (1332-1406). Selon cet historien, l'association ou la dissociation entre l'autorité politique et religieuse explique respectivement la formation ou l'érosion cyclique des autorités centrales dans le Monde Musulman (Bonte, Conte, Hamès & Ould Cheikh, 1991)²³.

Selon Ould Cheikh, le ferment islamique se croise en outre avec une « culture sultanienne » dont la manifestation moderne en Mauritanie est la domination de l'armée sur la prise de décision depuis la fin des années 1970. Ould Cheikh « présume » qu'une telle dynamique a généré une convergence entre la pratique du despotisme et la disposition historiquement constituée du corps social à subir son dictat. Le Président, ou le sultan moderne, est dès lors le détenteur absolu du pouvoir (2010).

Deux objections peuvent être formulées au sujet de la thèse d'Ould Cheikh. En premier lieu, les sultans modernes sont loin de constituer le foyer ultime du pouvoir comme semble l'accepter cet auteur. Le pouvoir est un concept relationnel. A ce titre, il ne peut être apparenté à une sorte de capital que l'une des parties impliquées dans ces relations détiendrait au détriment de l'autre. Dans notre cas d'espèce, deux exemples attestent de cet état de fait. Primo, l'armée mauritanienne n'est pas un acteur unitaire et rationnel car c'est à partir des factionnalismes militaires que les coups d'Etat ont fait éruption depuis la fin des années 1970. En outre, les meneurs des coups d'Etat ont régulièrement accusé les présidents successifs de favoriser leurs tribus en leur accordant un accès privilégié aux postes et aux ressources. De la sorte, les tensions rivalitaires traversent l'armée et culminent dans les coups d'Etat. Secundo, les Présidents mauritaniens subissent le pouvoir de la tribu. Le vote tribal lors des élections est un exemple à inscrire dans ce registre, comme il ressort de la Figure 1 par exemple. Alors que le phénomène est appréhendé comme une illustration de l'instrumentalisation des tribus par l'Etat (Bonte & Ben Hounet, 2009, p. 18), le contraire est également défendable. Si les présidents mauritaniens ont instrumentalisé les tribus pour mobiliser des votes lors des élections, les élites tribales ont pour leur part utilisé cette situation afin d'engranger des

²³ La centralité du facteur religieux, dans le passage au niveau para-tribal de l'organisation, a été également présentée comme un élément crucial dans la « spécialisation des identités », qui se cristallisent, dans le cadre des délimitations frontalières léguées par la colonisation (voir Ould Cheikh, 2004).

dividendes politiques (Antil, 1997, pp. 125-127 ; Diaw, 1998, pp. 160-161). Le Président où l'armée ne sont donc pas les détenteurs d'un pouvoir absolu. Ils subissent aussi le pouvoir ; ils sont pris dans un réseau de contraintes où l'autorité se négocie. À titre de conséquence, l'Etat fait l'objet d'une transformation continue et paraît non pas comme le locus du pouvoir mais plutôt comme un effet des luttes politiques de pouvoir.

En deuxième lieu, l'historicité du champ politique se fonde, selon Ould Cheikh, sur une interprétation discutable de la théorie d'Ibn Khaldun. L'auteur a introduit subrepticement la tribu anthropologique, entendue comme structure d'organisation socio-politique, dans sa mise à jour de cette théorie. Mais les catégories dont il est question pour Ibn Khaldun sont moins la tribu et l'Etat en tant que structures, qu'al-'aṣabiyya al-qabaliyya et al-mulk en tant que matière dialectique de motion historique. al-mulk renvoie à un type spécifique d'autorité, l'autorité royale, si l'on veut se rapprocher de l'esprit des prolégomènes. Pour Ibn Khaldun, al-mulk est ghayatu al-'aṣabiyya (sa fin) ('ibnu khaldūn, 2005, pp. 226-227). al-'aṣabiyya s'y morphe sous certaines conditions. al-mulk est donc l'une des dimensions d'al-'aṣabiyya et pas seulement son antithèse. Si al-'aṣabiyya al-qabaliyya et al-mulk sont mutuellement constitutifs dans le cadre d'un processus complexe de formation et de déformation cycliques de l'autorité politique (pp. 269-272), cela n'ouvre pas la possibilité à Ould Cheikh de transposer une acception structurale et figée de la tribu sur le concept d'al-'aṣabiyya al-qabaliyya, de faire ressortir, sur cette base, la permanence d'un ethos social de despotisme/servitude/Islam dans l'actualité, pour découvrir ainsi un sens latent de l'histoire.

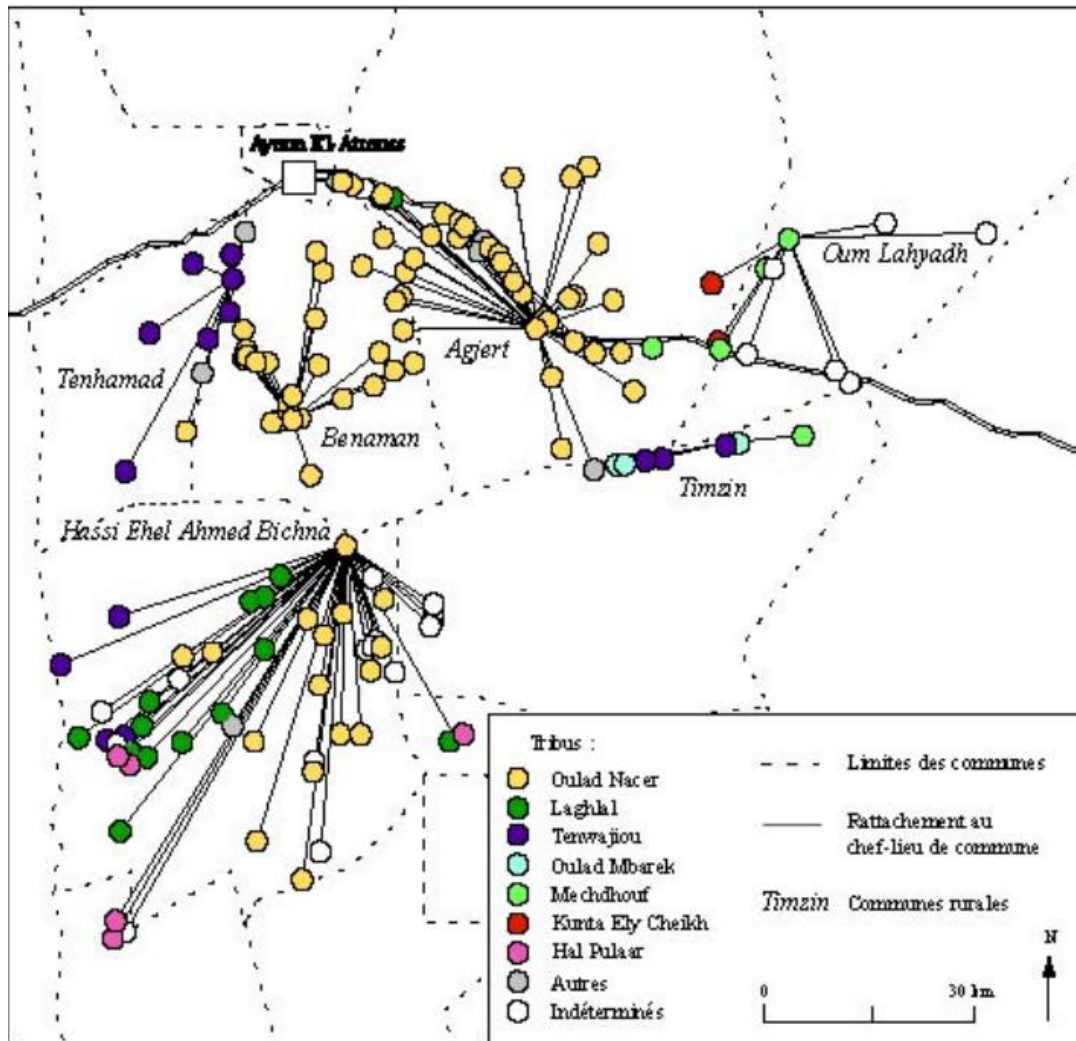
Dans le même ordre d'idées, nous noterons, en guise de conclusion de la présente section, que la différence de position entre Bonte et Ould Cheikh est sans incidence sur la communauté de prémisses qui est la leur. Les deux auteurs acceptent l'idée que le dépassement des effets de l'existence de la tribu dans le champ politique est le seuil de possibilité de la formation d'un modèle de centralisation de l'autorité politique, vis-à-vis nécessaire à la compréhension de la tribu, entendue comme stade primitif de l'évolution des sociétés humaines vers la rationalisation du champ politique. La taxinomie qui se décline dans cette démarche divise les groupements humains en deux catégories. D'une part, on retrouve les groupements dotés d'une structure de centralisation politique. De l'autre, ceux qui en sont dépourvus (Ould Cheikh, 2010, pp. 3-6). Par la force des choses, cette opération de

soustraction de la centralisation, comme trait organisationnel de certains groupements, inflige à ces derniers une temporalité préhistorique. Elle a impliqué un partage normatif où l'Etat en tant que représentation a conditionné la manière d'appréhender le champ politique. C'est dans cette mesure que l'historicité du champ politique mauritanien s'est retrouvée « guidé[e] par des assomptions normatives de civilité » (Sater, 2003, p. 14, propre traduction), par un à priori nécessaire à la reconnaissance historique de ce champ.

Notons également que le propos des auteurs souscrit à une tendance majoritaire caractérisant la pensée musulmane, où la politique se présente comme la science de l'autorité gouvernante (Ezzat, 1994). Une majorité d'auteurs ont en effet étudié al-'aṣabiyya al-qabaliyya principalement comme une force impliquée dans la structuration ou la déstructuration des autorités centrales. Rares sont les cas où les auteurs se sont directement intéressés à la politique dans une perspective de recherche de voies de gestion pacifique des rapports de conflictualité intertribaux et intra-tribaux. Les miroirs des princes donnent un exemple à ce sujet. Dans cette large masse de littérature, les auteurs se sont particulièrement attelés à conseiller le détenteur de l'autorité centrale sur les moyens de consolider sa propre 'aṣabiyya, et de défaire les 'aṣabiyyat représentant une menace potentielle à la préservation de son statut. Mais, comme l'avait correctement remarqué Azzedine Allam, les miroirs des princes n'ont prêté qu'une attention indirecte et dispersée au concept de -l-rra'iyya (troupeau) (2006, p. 180). Par extrapolation, la gouvernabilité des rapports entre les 'aṣabiyyat -sachant qu'il s'agit d'un problème majeur qui n'a cessé de secouer les périphéries des gouvernorats musulmans²⁴- est peu repérable en tant que problématique de gouvernement dans la pensée musulmane.

²⁴ Par gouvernorats, il est entendu les espaces humains proclamés comme étant sous l'autorité politique d'une dynastie gouvernante.

Figure 1 Carte montrant le rattachement aux communes selon l'appartenance tribale en Mauritanie (Lechartier, 2005, p. 240)



B/ La prémisse de l'incomplétude

La prémisse que le corps social est incapable de passer au stade de la modernité politique a commandé une majorité d'études sur le champ politique mauritanien (Abdoul, 2004 ; Antil, 1998 ; 1999 ; 2004 ; Arnaud, 1981 ; Baduel, 1989 ; 1994 ; De Chassey, 1972 ; 1984 ; Marchesin, 1994 ; 2010 ; Ould Mohamedou, 1995 ; wuld -l-ssa'd & 'abd al-ḥayy, 2009 ; Ould Hamady, 2007 ; Pazzanita, 1996). A contrario, les auteurs ont accepté la modernité comme un destin caché, un processus qui doit reproduire le modèle occidental du fonctionnement du champ politique, tel que l'avaient souligné Brugger et Hannan (1983, pp.1-3). L'articulation complexe entre le social et le politique est ainsi jugée, comme étant contreproductive, dans la mesure où elle freine la constitution d'une rationalité politique commandée par des procédures gouvernementales standardisées, universalisées²⁵. Pour cette prémisse d'incomplétude, l'Etat est donc un mode normatif de penser le champ politique. Et s'est seulement par référence comparative à ce modèle qu'il est possible de « dire ce qu'on a à dire » (Foucault, 1994b, p. 638).

C'est dans ce registre que nous situons l'analyse de Francis De Chassey au sujet du champ politique postcolonial en Mauritanie (1972). Sans nous avancer dans les détails de sa thèse, nous nous contenterons des points qui semblent importants aux fins de notre propos. Premièrement, la démarche de l'auteur est unidirectionnelle. Par exemple, De Chassey examine l'impact de la colonisation sur le « sous-développement » mauritanien. Par sous-développement, il entend les modes d'organisation sociopolitique et économique dans la Mauritanie précoloniale. Seulement, l'auteur accepte ces catégories comme faisant partie d'un contexte préhistorique. L'histoire politique ne commence ainsi qu'avec l'implantation d'une administration, d'un modèle étatique que la France coloniale aurait importé en Mauritanie. Bien entendu, il va sans dire qu'il ne s'agit point d'une réalité objective, mais plutôt d'un prologue épistémique d'intellection du champ politique par l'auteur. La même remarque peut s'appliquer au champ économique. Le corps social est compris comme une organisation

²⁵ La prémisse de départ est que la société postcoloniale est mal fonctionnelle, informelle, pour utiliser une terminologie qui apparaît dès les années 1970. Lawrence avait noté dans ce sens que les documents officiels mauritaniens ne faisaient pas la distinction entre informel et traditionnel, et notait, correctement, le caractère problématique de cette « fausse dichotomie », puisqu'il est possible de faire une autre distinction entre « traditionnel-informel » et « traditionnel-formel » (1999, p. 22, propre traduction).

« précapitaliste ». Pour l'auteur, ce corps social se retrouve en confrontation existentielle, voire en contradiction, avec une réalité capitaliste imposée par la colonisation.

Nous concédons qu'à partir de la colonisation, l'introduction de l'économie de type capitaliste a généré des bouleversements importants sur les populations mauritaniennes, mais nous ne pouvons pas prendre en considération que les rapports non-marchands de production ont constitué une condition de possibilité de l'économie coloniale et donc d'un processus admis sans critique comme étant une adhésion passive de la Mauritanie à l'économie capitaliste. Dans cette veine, la force normative de concepts transplantés sur le contexte mauritanien relègue les dynamiques locales au plan de la préhistoire. Cette tendance apparaît également claire dans l'exagération du rôle joué par l'enseignement colonial, que l'élite baydān aurait subit passivement comme une technique de reproduction de subjectivités servant les intérêts du colonisateur (De Chassey, 1984, p. 286). Car, et comme le reconnaît De Chassey lui-même, l'enseignement a été « envisagé comme instance de reproduction et ici éminemment de translation sociale » (1984, p. 7).

La même prémisse d'incomplétude passive a servi de fondement à ce que nous appellerons l'hypothèse de remplacement. Celle-ci est particulièrement repérable dans le traitement académique concomitant aux démocratisations africaines durant les années 1990²⁶. Pour s'en tenir à notre cas, nous relèverons que la constitutionnalisation du pluralisme démocratique en Mauritanie a fait l'objet d'une controverse parmi les auteurs, qu'il est possible de regrouper en deux catégories.

Certains ont reçu l'introduction du pluralisme comme une téléologie manquée (Ould Mohamedou, 1995 ; Ould Hamady, 2007 ; Antil, 1998 ; 1999 ; 2004). D'où la réaction d'étonnement quant à son contre-effet. Comme le posait Philippe Marchesin à l'époque, il s'agissait de répondre au questionnement suivant : « comment expliquer que le processus de démocratisation n'ait pas freiné les logiques communautaires, voire ait pu contribuer paradoxalement à leur regain ? » (1994, p. 29). Tout se passait comme si l'ouverture sur les

²⁶ A l'aube du 21^{ème} siècle, Valerie Bunce avait remarqué que les études sur la démocratisation enveloppaient cinq types de généralisations que nous ne citerons pas ici (voir 2000, pp. 715). Nous nous limiterons à préciser que celles-ci, selon la même auteure se regroupent dans deux généralisations principales. La première consistait à doter la démocratisation d'un caractère universel, ignorant par là les spécificités locales. La deuxième, elle, a regroupé sans autocritique une série de pays situés dans une région donnée sous le concept de la région.

partis, les syndicats et une société civile embryonnaire, devait ‘naturellement’ conjurer les modes d’énonciation politique et les comportements dits tribaux²⁷. Donc, les auteurs appréhendaient le processus dit de libéralisation politique comme une ‘opportunité’ d’émancipation historique, essentialisée, qui devait, comme par enchantement, être saisie par le corps social. Certains sont allés jusqu’à faire ériger « la démocratisation » en échelle de périodisation de l’histoire, supposée porteuse de l’évolution espérée. Pour Pazzanita par exemple, si la première république a été marquée par un bannissement du pluralisme, la seconde s’est caractérisée par la permanence, de fait, du parti unique, structure dominante, et passerelle obligatoire, vers la participation politique en Mauritanie postcoloniale (Pazzanita, 1996).

D’autres auteurs, sceptiques et fatalistes, ont défendu que la démocratisation a donné lieu à un champ politique hybride. Marchesin par exemple a soutenu que le changement s’est manifesté « dans la continuité en raison de la prégnance des référents d’appartenance » (Marchesin, 1994 ; 2010). Ould Cheikh est allé dans la même direction. Pour lui, l’introduction d’un dispositif institutionnel pluraliste n’a pas bouleversé le paysage politique, tout au plus, il a renforcé une hétéronomie caractérisée entre les champs politique et social (Ould Cheikh, 1994). Dans cette mesure, l’Etat est concurrent de la tribu, mais dépendant de ce qu’elle offre en termes de mobilisation politique. La préservation de l’autorité est tributaire de la cooptation renouvelable de différents foyers de pouvoir, dont la religion et ses dignitaires (Bisson, 2005-2006 ; Hames, 1994). C’est en fonction de cette cooptation et de sa réussite à maintenir une perception plus ou moins généralisée d’équilibre social, économique et politique dans la redistribution des ressources, que les gouvernements présidentiels, protègent, ou voient s’éroder leur autorité. Aussi, Mouaouiya Ould Sid’Ahmed Taya, Président de la Mauritanie de 1984 à 2005, cumulait-t-il, un capital de ralliements au Parti Républicain Démocratique et Social (PRDS). Ce capital a permis la transformation du PRDS d’un « parti Etat » à un « parti société ». Cela a été rendu possible à travers deux mécanismes. Il s’agit de la cooptation de l’élite et de la répression²⁸ (Antil, 1998, p. 187). Ces effets du tribalisme, ont ainsi entravé la formation d’un l’Etat viable, arguent les auteurs (Antil, 1998, 1999, 2004 ; Abdoul, 2004 ; Diaw, 1998 ; Foster, 2010 ; Marchesin, 1994 ; 2010).

²⁷ Dans notre cas d’espèce, il s’agit de la capacité d’un acteur, ou de plusieurs acteurs, de se présenter comme articulatoire(s) de revendications du corps social, ou d’une identité spécifique évoluant au sein de ce dernier. Pour une analyse détaillée au sujet de « l’énonciation du politique », voir (Bayart, 1985).

²⁸ Nous insisterons que ce capital autoritaire ne fût pas absolu, car Ould Taya était sous l’obligation de négocier avec les tribus pour perpétuer son régime.

Poser la finitude de la tribu comme pré-requis de l'émancipation du champ politique a donné naissance à une posture de recherche plus radicale. Il s'agit de l'hypothèse nihiliste. L'argument nihiliste se décline dans deux courants d'analyse. Pour le premier, soutenu par wuld -l-ssa'd et 'abd al-ḥayy, la Mauritanie « n'a connu, après l'institution tribale que l'institution militaire » (2009, p. 8, propre traduction)²⁹. Donc, l'Etat mauritanien n'est pas passé au stade de l'être, il n'est qu'une illusion. A l'appui de ce postulat, wuld -l-ssa'd et 'abd al-ḥayy défendent correctement que la dévolution de l'autorité politique, entendue dans le sens moderne, a opéré à travers une armée échappant au contrôle des gouvernements présidentiels (p. 80). A ce titre, se sont les coups d'Etat qui constituent le mécanisme d'alternance politique. Les élections en tant que mode de représentation n'ont, pour leur part, qu'une valeur cosmétique. Leur déroulement demeure dominé par l'armée, par le tribalisme, ensemble de pratiques incorporées à la fois par les gouvernants et les gouvernés³⁰.

A ce courant de recherche, Ould Ahmed Salem a répondu par un argument opposé. L'auteur estime que c'est la tribu qui est une illusion anthropologique, non pas l'Etat (1996,1998a, 1998b, 2000a). En critiquant les analyses qu'il accuse de culturalisme, Ould Salem rejette l'idée de l'immuabilité des loyautés tribales dans le champ politique Mauritanien (2000b). Selon lui, il s'agit de catégories en mouvement constant, qui font l'objet d'inventions, de réinventions³¹. Donnant le primat à l'individu, l'appartenance tribale paraît

²⁹ Une majorité d'auteurs acceptent l'Etat sans se sentir obligés de le définir, ou, en le définissant d'une manière abstraite, qui permet difficilement de voir la spécificité du cas mauritanien. A titre d'illustration, Abdoul propose une définition 'standard', qui pourrait s'appliquer à tout type d'organisation, où des agents sociaux sont appelés à interagir. Pour Abdoul :

L'Etat est une institution qui regroupe ensemble les membres qui le constituent selon une règle définissant cette qualité. Dès lors que la qualité de membre est reconnue à un individu, cela suppose automatiquement la jouissance de certains droits et la soumission à certains devoirs. Il faut de ce fait des principes qui fondent et structurent ce cadre dans lequel évoluent les processus politiques (Abdoul, 2004, p.35).

Outre la généralisation, une remarque supplémentaire concerne le primat accordé, ici et ailleurs, à la norme (Ould Bouboutt, 1989 ; wuld -l-ssa'd & 'abd al-ḥayy, 2009). Tout se passe comme si les règles supposées régir la vie politique s'implantent dans un vide social ; une fois déterminés, les principes ou les normes auraient valeur de déterminants.

³⁰ Choplin & Lombard (2009) soutiennent dans ce sens que l'« extraversion » des ressources naturelles, et la légitimation du régime présidentiel à l'échelle internationale priment sur la réalisation du bien être de la population et la justice sociale comme éléments de légitimation à l'échelle interne. À partir de cette acception, l'Etat surgit, comme effet de la recherche de différents types de rentes ; le champ politique permet aux individus de réaliser le profit matériel ou de faciliter la réalisation de ce profit ; cette logique implique que la recherche de la rente est avant tout une quête de rapprochement de l'Etat, elle implique que la rente, c'est l'Etat.

³¹ Nous noterons ici l'influence de la thèse de Morton Herbert Fried (1923-1986), qui avait notamment défendu que le concept de tribu avait été inventé par des sociétés complexes pour dominer d'autres sociétés, moins complexes (1975).

comme le résultat de la volonté circonstancielle de ce dernier ; elle constitue une stratégie utilitariste (1998b). Tout comme la tribu, la démocratie se rapproche aussi de l'illusion pour Ould Ahmed Salem. En reposant son analyse sur le concept Bourdieusien de l'illusio, l'auteur souligne ainsi que la rhétorique de la démocratisation des années 1990 a obéi à une logique de jeu auquel tous les acteurs ont fini par croire (Ould Ahmed-Salem, 1999). En outre, la mise en place du pluralisme démocratique s'est corrélée avec la promotion d'un modèle de société où « des illégalismes » s'institutionnalisent, à cause de leur acceptabilité sociale, où la réussite et l'épanouissement passent par le maniement de 'l'informel'. À contrario, un responsable ou un élu qui ne tire pas profit de sa fonction, qui ne s'enrichit pas, et ne fait pas bénéficier les siens, par exemple, risquerait l'exclusion sociale (Ould Ahmed-Salem, 2001).

Villansante De Beauvais critique cette approche mais la rejoint au niveau de la prémisse d'incomplétude³². En arrière plan de son étude anthropologique portant sur le champ politique mauritanien, De Beauvais a le mérite d'avoir mis la lumière sur un modèle de centralisation gouvernementale faisant rupture avec la fixation sur les émirats, entendus comme instances uniques de reconnaissance historique de ce champ. Il s'agit de la confédération des ahl sīdī maḥmūd, formée sur la base d'une médiation habile entre différentes tribus (1995). Dans le même sens, l'auteur a mis en exergue le fait que la construction de l'Etat et de la nation sont des processus incomplets en Mauritanie. Raison en est l'inexistence d'une administration qui soit indépendante de la médiation des chefferies entre gouvernements et gouvernés (2006, p. 145). Par ailleurs, le tribalisme est compatible avec le fonctionnement d'un gouvernement moderne. Villansante De Beauvais défend, dans cette direction, l'existence d'une symbiose fonctionnelle entre le système tribal et le système politique moderne. Cette position est fondée sur une critique du postulat de l'inamovibilité des statuts hiérarchiques. La hiérarchie et la parenté sont des représentations sociétales et font l'objet de reconfigurations conjoncturelles selon les objectifs politiques du moment (Cervello, 2003, p. 5)³³. Si problème il y a dans le champ politique, il s'explique par le caractère différentiel de l'ancrage des références modernes, telles que l'Etat ou la nation. Aussi, l'incorporation de ces référents est-elle une question de degré, selon qu'il s'agisse de la ville ou de la bādiya, des hommes ou des femmes, des riches alphabètes ou des pauvres

³² La même auteure, dont De Beauvais est le nom marital, apparaîtra dans le texte et la bibliographie sous le nom Cervello.

³³ En cela, De Beauvais s'est alignée sur la position de Taylor, qui avait soutenu que la permanence des hiérarchies statutaires, comme énoncé d'analyse du système politique mauritanien, est loin d'être généralisable à tout l'espace baydān (voir Cervello, 2003 ; Taylor, 1995).

analphabètes. Par voie de conséquence, le degré de désencrage du tribalisme constituerait la condition du progrès, du passage de la Mauritanie vers la modernité (Cervello, 1998a, 1998b, 1998c).

Mais en défendant cette idée, De Beauvais tombe dans un sérieux problème de cosmogonie, celui du paradoxe de l'œuf et de la poule. En effet, l'auteur pose l'ancrage des références modernes, promues par l'éducation et l'amélioration des conditions de vie de la population, comme la condition du dépassement du tribalisme. Or, l'application effective de tels programmes est tributaire de la qualité de la prise de décision et des configurations du champ politique. On est fondés dès lors à se demander laquelle de ces deux catégories devrait précéder l'autre dans le temps. En sus, un autre paradoxe sous-tend cette vision des choses. Ce paradoxe porte sur le fait que la société est acceptée comme concurrente directe d'une modernité qui est censée la servir. Car la démocratie a pour impératif premier et fondateur d'améliorer le vécu du corps social. Or, la logique en question s'adresse à la société à partir de la modernité. Prise comme conformité, la modernité est donc porteuse d'un ascendant pédagogique. C'est là un rapport direct à établir entre le savoir et le pouvoir, car la prémisse de l'incomplétude est évoquée aussi par les gouvernements mauritaniens pour justifier des agissements autoritaires au nom de l'impératif pédagogique.

C/ Par delà l'évolution et l'incomplétude

Par voie de comparaison avec les auteurs partant des prémisses de l'évolution et de l'incomplétude, les approches de Stewart et de Robinson ont fait ressortir l'originalité caractéristique de l'historicité du champ politique mauritanien (Stewart & Stewart, 1973 ; Robinson, 2004)³⁴. Sans recourir explicitement à une définition large du concept de gouvernement, Stewart suivi par Robinson ont abordé le champ politique comme une sous-catégorie du champ social. C'est ainsi que le gouvernement est implicitement accepté par ces auteurs comme une capacité de mobilisation de différents types de capitaux, religieux, économique et social aux fins de commander les hommes. Cela a permis de mettre la lumière sur une question fondamentale, liée à la problématique du gouvernement des rapports de force entre groupes dominants dans l'espace Saharien. Pour ces auteurs, ce n'est plus la centralisation politique prenant forme dans une structure comme les émirats qui est mise en jeu. C'est la pratique d'une autre forme d'autorité holistique axée sur la personne de son détenteur qui se pose en avant-garde dans les dynamiques de fonctionnement du champ politique. Dépassant le prisme de l'espace et de la structure, la perspective de Stewart et de Robinson rend compte des conditions d'émergence d'une autorité qui n'est pas l'effet de la domination par la guerre, qui s'étend au-delà de l'espace géographique dans lequel elle

³⁴ Un exemple différent, portant sur la même procédure rétrospective peut en être donné par l'application du concept de la sphère publique sur les sociétés à majorité musulmane avant l'ère étatique (Hoexter, Eisenstadt & Levtzion, 2002). A la différence de la plupart des travaux récents appliquant le concept de la sphère publique, entendue comme espace autonome situé dans une position médiane entre le domaine public et le domaine privé, aux sociétés musulmanes contemporaines, l'ouvrage collectif et multidisciplinaire *The public sphere in muslim societies* défend que l'histoire de ces sociétés recèle une variété de sphères publiques faisant ressortir des particularités propres à l'histoire islamique. Le concept de la sphère publique a été appliqué aux sociétés européennes, et ses applications sur les pays à majorité musulmane a été faite dans le cadre de l'Etat-nation. A ce titre, la tentative de faire ressortir une historicité propre à la sphère publique musulmane est un précédent. Dans son analyse de « l'inquisition » (miḥna), Nimrod Hurvitz montre comment, pendant une phase primitive de l'histoire islamique, l'autorité centrale a échoué à imposer une certaine interprétation théologique de la nature existentielle du qur'ān en raison de l'activisme foisonnant d'un contrecourant indépendant de l'autorité politique. Durant le règne de Seljuk, Daphna Ephrat nous enseigne que la sphère publique était constituée d'une constellation de confréries religieuses (khanqahs), d'écoles (madrasas) et de courants (madhāhib) qui se manifestaient aussi bien sur le plan religieux que sur les plans politique et social. Pour leur part, Haim Gerber et Aharon Layish arguent que l'application de la sharī'a, dans la société ottomane, prenait différentes formes selon la position géographique et les autorités chargées de son application, défendant par là que l'indépendance dont jouissaient ces autorités reflète l'existence et la centralité de la sphère publique dont les différentes dynamiques exerçaient une influence sur la régulation de la société. Pour Nehema Levtzion, la sphère publique est définie par les courants mystiques, qui, à partir du 11^{ème} siècle, commencent à altérer le monopole normatif de la sharī'a, alors que pour Miriam Hoexter, il s'agit de l'institution du waqf (bien légué à perpétuité par une personne physique au profit d'une œuvre d'utilité publique, généralement une œuvre de charité), qui a contribué à rapprocher la conceptualisation de l'Islam de l'ordre social à la pratique. Dans tous ces exemples, c'est d'une illusion rétrospective qu'il s'agit ; elle scande des dynamiques d'interactions et de rapports politiques de force par le biais d'un concept dont les conditions épistémiques d'émergence sont ultérieures dans le temps et étrangères dans l'espace, par rapport au contexte étudié.

s'implante, et qui se donne la médiation et la pédagogie pour outil de subjectivation. Autrement dit, Stewart suivi et Robinson ont étendu le champ de perceptibilité du champ politique en l'analysant à partir de sa logique intérieure, de son fonctionnement. Aussi, la contribution qui s'est déclinée à travers une telle approche est importante, au sens du présent travail. Elle a franchi un pas en dehors du sentier normatif consistant à reconnaître le champ politique uniquement à travers le syndrome centre/périphérie dans une structure perçue comme étant proche de l'Etat, à l'exemple des émirats.

Aux travaux de Stewart et Robinson, il est possible d'ajouter celui de ben shīkhnā (2012). Il s'agit d'un ouvrage, qui, malgré la modestie de sa contribution, peut s'inscrire dans le même sillage. L'attention des auteurs y est en effet portée sur la pensée politique Ouest Saharienne, notamment celle de la zāwiya al-qādiriyya al kuntiyya. L'ouvrage a ainsi le mérite d'avoir abordé un thème sous-étudié. Toutefois, une remarque peut être émise à son sujet. Le titre donne à penser que la période analysée s'étend jusqu'à l'ère actuelle. Pourtant, l'enquête ne couvre que les phases coloniale et précoloniale de l'histoire de la région. Ce n'est qu'au niveau de la conclusion que l'auteur, faisant les éloges de la zāwiya, défend que ses enseignements soient d'actualité dans le contexte contemporain, particulièrement pour les mouvements politiques à référent confessionnel (ben shīkhnā, 2012, pp.247-249). Deuxièmement, le travail de ben shīkhnā ne spécifie pas de quelle manière la pensée en question aurait contribué à la pratique de la politique dans la Mauritanie contemporaine.

D'emblée et à la lumière de ce qui précède, il est possible de soulever quatre questions d'ordre théorique dans les analyses partant des prémisses de l'évolution et de l'incomplétude. En premier lieu, l'axiomatique de l'Etat démocratique constitue le seuil d'intelligibilité historique du champ politique pour les sociétés dépourvues d'Etat. L'Etat-nation, dans ce sens, n'est pas uniquement une forme d'organisation politique mais enveloppe, en outre, une force normative conditionnant l'idée du politique. Pour ce type d'analyse, le gouvernement de la pluralité tribale mauritanienne n'a pas été conceptualisé à l'extérieur des syndromes centre/périphérie et prise de décision/représentation démocratique. De la sorte, ces analyses se sont rapprochés d'une « une participation enthousiaste » dans le projet normatif de construction de l'Etat-nation, si l'on veut retenir l'expression de Miller et Rose (1990, p. 4, propre traduction). En deuxième lieu, l'étude de la place de la tribu dans le champ politique a

été rendue possible à partir d'une approche anthropologique de cette dernière. Elle s'est réduite à la double question de savoir si et comment la structure tribale, qui est marquée par les pesanteurs des liens de parenté, a survécu à l'Etat-nation. Or, un tel réductionnisme ne rend pas compte de la question fondamentale de la persistance de la tribu en tant que pratique gouvernementale. Cela est d'autant plus important que, s'il est pris dans sa dimension précoloniale, le champ politique mauritanien se présente tel un réseau d'actions et d'interactions astructurelles, au moins entre les groupes segmentaires à statut égal. En troisième lieu et par ces faits mêmes, le temps politique est restreint à une série de guerres. La centralisation gouvernementale n'est conceptualisée qu'en fonction des issues de ces événements successifs. La guerre n'est autre, dans ce sens, qu'une invariable temporelle, un déterminant souverain de l'historicité politique. Si bien que les formes de centralisation par-tribales qui ne correspondent pas à ce modèle ont rarement eu droit de cité dans la littérature. En quatrième lieu, la définition de la tribu, ou de sa réalité sociétale objective est une question dont l'importance a été exagérée dans la littérature. Or, le fait que la tribu hante le discours, les déclarations officielles et les programmes gouvernementaux, n'a pas reçu l'attention qu'elle mérite comme une forme de manifestation pratique de sa persistance. La tribu prend ici une dimension phénoménologique en fonction de laquelle la pratique gouvernementale s'organise et agit sur la réalité objective. La phénoménologie de la tribu et son mouvement dans le monde réel entretiennent ainsi un rapport complexe de réflexivité dont la prise de conscience peut ouvrir la possibilité à une nouvelle posture de recherche³⁵.

Au sujet de ce dernier point, nous pouvons noter la force normative qu'à exercé la dialectisation entre modernité et tradition sur une majorité d'analyses portant sur la place et le rôle de la tribu dans l'actualité. La modernité et la tradition sont certes divergentes en tant que rationalités, mais elles n'entretiennent pas nécessairement un rapport de type dialectique³⁶. La modernité et la tradition établissent des liens stratégiques qui font dissoudre leurs identités

³⁵ C'est à ce niveau que le concept de gouvernementalité prend toute son importance. Notons ici que la Mauritanie, à notre connaissance, n'a pas fait l'objet d'études de gouvernementalité. Ces études ont principalement concerné le Monde Occidental et se sont particulièrement « propagées » dans le monde anglo-saxon (O'Malley, Rose & Valverde, 2006, p. 83 ; à voir également pour une revue de la littérature sur la gouvernementalité). À quelques exceptions, la gouvernementalité, comme méthode analytique, a été rarement utilisée dans des contextes non-occidentaux (voir Jeffreys & Sigley, 2009 par exemple).

³⁶ Nous renvoyons ici aux propos de Michel Foucault, dans sa leçon du 17 janvier 1979, au Collège de France. Durant ce cours, Foucault proposait, dans le même sens, l'usage de « la logique de la stratégie » au lieu de « la logique dialectique », car, « la logique dialectique, c'est une logique qui fait jouer des termes contradictoires dans l'élément de l'homogène », alors que « la logique de stratégie, elle a pour fonction d'établir quelles sont les connexions possibles entre des termes disparates et qui restent disparates » (voir 2004b, p. 44).

propres, si elles sont approchées à partir de leur compossibilité, entendue dans le sens de Leibniz (Ramuz, 1993, p. 18)³⁷. Cela permet, par exemple, de partir de l'idée que le gouvernement postcolonial a été rendu possible à travers une forme spécifique de coexistence entre le traditionnel et le moderne en Mauritanie. Car, avant même de s'investir dans l'étude de cette forme, il est légitime d'accepter qu'elle ait débouché sur une possibilité fonctionnelle. Les effets de ce fonctionnement sont ce qu'elles sont, eu égard au bien être de l'ensemble humain mauritanien, mais cela n'affecte en rien la réalité pratique qu'un gouvernement central a fonctionné, à travers ses propres mécanismes, depuis l'accès de ce pays à la souveraineté.

De ces prémisses de base, découle un besoin d'inverser la question traditionnellement posée au sujet du fonctionnement du champ politique mauritanien. Au lieu de s'interroger comment la tribu a persisté sous l'Etat, il y'a lieu de chercher à comprendre de quelle manière les règles d'organisation de la vie politique, introduites avec la souveraineté, ont avoisiné la pratique gouvernementale locale ? Dans quelles conditions cette coexistence a-t-elle été possible et, quelles sont les traits caractéristiques de la gouvernementalité à l'intérieure de laquelle ce voisinage a pris effet ? Notre problématisation nous place ainsi au croisement de deux orientations principales qui guideront la suite de ce travail. Premièrement, nous porterons l'attention sur la manière dont la tribu a fait problème dans la gouvernementalité mauritanienne. Par le fait même, nous tacherons, deuxièmement et simultanément, de ressaisir l'historicité du champ politique dans lequel la gouvernementalité a pris sa consistance actuelle³⁸.

Pour ce faire, nous utiliserons des concepts que nous nous attarderons à définir et à adapter au contexte que nous entendons étudier, tout en précisant comment nous entendons en faire usage. Ce sont ces questions conceptuelles qui feront l'objet du chapitre suivant.

³⁷ Pour Leibniz, la compossibilité revoie au caractère non-contradictoire entre deux propositions, qui permet leur coexistence, alors que la possibilité réfère à la non-contraction entre toutes les notions renfermées par une même notion (voir Rauzy, 1993, pp. 18-19).

³⁸ Nous définirons le concept de dénomadisation dans le chapitre suivant.

Chapitre II : L'analytique de la dénomadisation

Ce chapitre vise à exposer l'approche conceptuelle et la procédure opératoire figurant à l'arrière plan de ce travail. Il se répartit en deux sections principales. La première a pour objectif de délimiter les concepts et les sous-concepts de base dont nous avons fait usage. Il s'agira de la gouvernementalité, de la rationalité politique, du pouvoir, du gouvernement, avant d'en venir à la dénomadisation. Dans la deuxième section, nous nous introduirons à la méthodologie qui a guidé l'acheminement de ce travail afin de rendre compte de la problématique que nous nous sommes proposés d'examiner.

A/ De l'idée du social à la pratique gouvernementale

La gouvernementalité, théorisée par Michel Foucault, est le premier concept auquel nous faisons appel dans ce travail, afin de comprendre comment la tribu a fait problème dans la gouvernementalité mauritanienne. Nous souscrivons à la définition large de la gouvernementalité, entendue « comme ensemble des relations de pouvoir et des techniques qui permettent à ces relations de pouvoir de s'exercer » (Berten & Foucault, 1988, p. 13). Dans son sens restreint, Foucault entend par gouvernementalité l'avènement d'une nouvelle rationalité politique en Europe du 17^{ème} siècle, laquelle a pris sa forme actuelle à partir du 18^{ème} siècle³⁹. Avant cette ère, la rationalité politique était centrée sur la personne du prince. Celui-ci se positionnait au dessus de ses sujets. Il accédait à son statut par héritage ou par conquête, et établissait un rapport de propriétaire à propriété avec sa principauté. A ce titre, le lien qui liait le prince à la principauté se caractérisait par sa fragilité, et s'exposait régulièrement aux menaces. L'art de gouverner consistait ainsi à détecter la nature des

³⁹ Dans le sens restreint, Foucault définit la gouvernementalité dans ses termes :

Par ce mot de 'gouvernementalité', je veux dire trois choses. Par gouvernementalité, j'entends l'ensemble constitué par les institutions, les procédures, analyses et réflexions, les calculs et les tactiques qui permettent d'exercer cette forme bien spécifique, bien que complexe, de pouvoir, qui a pour cible principale la population, pour forme majeure le savoir, l'économie politique, pour instrument technique essentiel les dispositifs de sécurité. Deuxièmement, par « gouvernementalité », j'entends la tendance, la ligne de force qui, dans tout l'Occident, et depuis fort longtemps, n'a pas cessé de conduire, vers la prééminence de ce type de pouvoir qu'on peut appeler le « gouvernement » sur toutes les autres : souveraineté, discipline ; ce qui a amené, d'une part, le développement de toute une série de savoirs. Enfin, par gouvernementalité, je crois qu'il faudrait entendre le processus, ou plutôt le résultat du processus par lequel l'Etat de justice du Moyen Age, devenu au XV et XVI^e siècles Etat administratif, s'est trouvé petit à petit «gouvernementalisé» (1994, p. 655).

dangers et leur origine, pour manœuvrer sur l'ensemble des rapports de force existants, de manière à perpétuer l'autorité du prince⁴⁰.

A cette rationalité caractérisant l'Etat de justice du Moyen Age, s'est substitué celle de l'Etat administratif, où l'appropriation et le contrôle des règles du droit, occupaient une position centrale dans la gouvernementalité (Foucault, 2004a). A partir du 18^{ème} siècle, cet Etat administratif fera l'objet d'une gouvernementalisation qui va s'ériger en champ de réalité, d'intervention, et en instrument d'étude des problèmes liés à la vie des hommes, des processus et des effets qui leur sont propres (Foucault, 2004b, pp. 5-27). Bien entendu, ce changement est intervenu à la charnière d'un ensemble de processus historiques, tels que l'expansion démographique et l'abondance monétaire, lesquels déboucheront sur une situation où la population va se constituer en objet et finalité du gouvernement des hommes. D'autre part, le marché autorégulateur allait s'installer comme un lieu et un dispositif de véridiction. Par le truchement de l'économie politique, il servira de point de référence à la pratique gouvernementale. Le marché incarnera aussi une éthique marchande. En fonction du degré d'observation de cette éthique, seront jugées les actions publiques portant sur l'exercice de la souveraineté politique et destinées à conduire la conduite des hommes (Foucault, 2004b, pp. 29-48).

Cette esquisse étant faite, il est utile de nous attarder un moment sur trois concepts opératoires qui nous faciliteront la tâche d'exposer l'emploi spécifique que nous réservons à la gouvernementalité. Primo, il s'agit de la rationalité. Dans la tradition des sciences sociales, la rationalité comprend deux catégories principales. D'une part, on retrouve la rationalité théorique, ou épistémique, et d'autre part, la rationalité pratique. La rationalité théorique renvoie au domaine de régulation du croyable. La croyance est à l'origine du savoir, qui, malgré ses limites, constitue l'objectif de la raison théorique (Audi, 2004). D'autre part, nous avons le concept de la rationalité pratique, ou instrumentale. Celui-ci recouvre un domaine où l'action est informée par la volonté de parvenir à une fin déterminée. La relation entre ces deux catégories est une question ouverte au débat. Un courant, représenté par Foley, considère

⁴⁰ Foucault s'est à la fois intéressé à la généalogie de l'Etat, et à l'examen de la constitution du sujet. Autrement dit à la mentalité, aux modes de pensée sous-tendant l'action de gouverner les hommes. Pour cette raison, « l'hypothèse de Foucault », selon Lemke, représente un dépassement du postulat de la guerre comme étant constructrice de la souveraineté d'une part et, d'autre part, du consensus, comme étant la source du pouvoir (2000, p. 3).

que la démarcation est ambiguë en arguant qu'aussi bien la rationalité épistémique qu'instrumentale ont pour affinité la recherche de la réalisation d'un objectif, et que, la particularité de la rationalité épistémique, réside dans la possibilité qu'elle donne de constituer un point d'appui fondamental pour d'autres acceptions moins théoriques de la rationalité (1987 ; 2001). Cette position diverge de celle adoptée par le courant de Quine, pour qui la rationalité épistémique représente une catégorie distincte, en ce qu'elle est normative, et en ce qu'elle constitue une « technologie de recherche de la vérité » (1986, pp. 664-665, propre traduction)⁴¹.

S'agissant de la rationalité politique dont il est question dans la suite de notre propos, l'usage que nous lui réservons est limité au sens qui lui a été donné par Nikolas Rose et Pitter Miller (1992, pp.178-179). Selon ces auteurs, la rationalité politique présente certaines caractéristiques. D'abord, elle prend une forme morale, dans la mesure où elle englobe les idéaux que les détenteurs de l'autorité politique aspirent à réaliser, à travers leurs actions gouvernementales. Ces idéaux peuvent aller de la liberté, à la justice, en passant par l'équité dans la distribution des ressources. Ensuite, la rationalité politique entretient un rapport épistémique avec l'objet de son raisonnement. Autrement dit, elle prend forme en couple avec une certaine idée au sujet de la collectivité humaine sur laquelle elle agit. Aussi, serons-nous amenés à utiliser l'expression de disposition épistémique dans ce contexte particulier. Par ce terme, nous entendons la manière dont se présente et s'organise la tribu comme objet de connaissance, puis de pratique gouvernementale, dans les projets de centralisation politique examinés dans ce travail. Enfin, la rationalité politique prend corps dans le langage. À travers le langage qu'il utilise, le discours politique réalise, en effet, deux opérations. En premier lieu, il moule la réalité dans une forme permettant le débat et la contestation et, en deuxième lieu, il « codifie » la nature de l'autorité politique d'un côté, et limite son étendue de l'autre.

Le pouvoir est le second concept dont nous tenons à préciser la portée ; notre compréhension du pouvoir rejoindra celle de Michel Foucault, qui l'a défini dans ces termes :

Par pouvoir, il me semble qu'il faut comprendre d'abord la multiplicité des rapports de force qui sont immanents au domaine où ils s'exercent, et

⁴¹ Le terme technologie renvoie ici à un ensemble de techniques.

sont constitutifs de leur organisation ; le jeu qui par voie de luttes et d'affrontements incessants les transforme, les renforce, les inverse ; les appuis que ces rapports de force trouvent les uns dans les autres, de manière à former chaîne ou système, ou, au contraire, les décalages, les contradictions qui les isolent les uns des autres ; les stratégies enfin dans lesquelles ils prennent effet, et dont le dessein général ou la cristallisation institutionnelle prennent corps dans des appareils étatiques, dans la formulation de la loi, dans les hégémonies sociales (Foucault, 1976, pp. 121-122).

Notre troisième concept est celui du gouvernement, dont une double signification fait la teneur pour Michel Foucault (2001, pp. 1041-1062). Pour une part, le gouvernement signifie « la conduite des conduites », c'est-à-dire, les actions visant à déterminer la conduite d'autrui, qu'il s'agisse d'individus, ou de collectivités⁴². Pour l'autre part, le gouvernement est associé au domaine spécifique de la souveraineté de l'Etat⁴³. Cette conceptualisation large du gouvernement permet ainsi d'analyser les relations de pouvoir de manière pluridirectionnelle. Dans notre cas d'espèce, nous nous limiterons au champ d'interaction entre gouvernements présidentiels et tribus, par opposition à une approche localisant le pouvoir au niveau d'une instance unique ; l'Etat.

Ces clarifications ainsi établies, précisons maintenant que la gouvernementalité est au croisement de deux opérations principales⁴⁴. En première instance, la gouvernementalité rend

⁴² Nous noterons l'emprunte de l'approche foucauldienne sur l'acception actuelle de la gouvernance. Par exemple, pour Bevir, la gouvernance renvoie :

... à tous les processus de gouvernement, qu'ils soient le fait d'un gouvernement, du marché, ou d'un réseau, qu'ils soient le fait de la famille, de la tribu, d'organisations formelles, informelles ou du territoire, et qui interviennent à travers les lois, les normes, le pouvoir ou le langage (2012, p.1, propre traduction).

⁴³ Pour une analyse extensive du concept de la gouvernementalité (voir Malette, 2006). Pour deux références sur l'approche gouvernementaliste post-Foucauldienne (voir Dean, 2010 ; Rose, 1999).

⁴⁴ Le concept de gouvernement, tel qu'il est accepté actuellement dans la science politique, diffère du sens qui lui était donné dans les sociétés à majorité musulmane avant le 19^{ème} siècle. Le gouvernement désigne actuellement le modèle de régime politique dans un Etat reconnu comme étant souverain, l'administration de cet Etat, et l'autorité politique, en ce qu'elle se donne pour objet le monopole de l'usage de la violence, de la réglementation et de l'inculcation de la discipline à la collectivité humaine qu'elle gouverne. Avant l'avènement de l'Islam, le terme gouvernement renvoyait à une faculté d'effectuer des arbitrages entre les membres de la tribu et ses subdivisions. Le gouvernant (rabb, ba'l, sayydu al-qabila) puisait sa légitimité, dans la reconnaissance des membres de la tribu, et dans l'origine noble de sa faction tribale. Avec l'avènement de l'Islam, le terme gouvernement a désigné, selon le qur'ân et la sunna, l'administration des relations, entre les gens, et non pas le gouvernement des gens. Ici, l'autorité est spécifiquement dédiée à ce type d'administration, autrement dit à une fonction juridictionnelle. Durant le 19^{ème} siècle, notamment avec les colonisations, le concept de gouvernement

compte des conditions de mise en rapport entre l'idée du gouvernant sur le corps social, et la pratique gouvernementale qui trouve sa condition de possibilité dans cette idée. L'action de gouverner est fondée, dans un sens, sur un état de connaissance à propos du corps social, un état de connaissance issue de ce corps social lui-même, puisque le gouvernant en fait partie⁴⁵. Depuis l'indépendance de la Mauritanie en 1960, le mode de vie nomade a fait problème en conjonction avec la volonté de gouverner à partir d'un centre, se voulant surplombant. Le nomadisme est guerrier, rival, et par extension, dispersé⁴⁶. Sur cette réalité, les gouvernements présidentiels interviendront pour introduire quelque forme d'organisation, en faisant appel notamment, à des règles, et à des institutions. C'est là la deuxième opération à laquelle renvoie notre acception de la gouvernementalité. Il s'agit de la mise en évidence de la nature des problèmes que le gouvernement tente d'aborder, mais uniquement tels qu'ils sont articulés par les gouvernements présidentiels. Dans cette démarche, il n'est pas question d'étudier l'idéologie, encore moins de donner un sens aux choses dites. Ce que nous entendons mettre au point en repérant les problèmes de gouvernement à partir de son discours, c'est la mentalité gouvernementale, en ce qu'elle se fonde sur un certain savoir de l'objet de son gouvernement et, uniquement dans la mesure où ce savoir prend corps dans des agissements intelligibles et susceptibles d'être examinés empiriquement. C'est dans cette lecture que le discours et la pratique gouvernementaux, dégagent en filigrane certaines régularités qui sont repérables dans les rapports de résistance et de contre-résistance que les gouvernements présidentiels ont confronté avec les tribus nomades durant la période postcoloniale.

Au vu de cette contexture, nous utiliserons invariablement les termes gouvernementalité et dénominisation à partir de notre cinquième chapitre. Par dénominisation, nous faisons un

dans les pays à majorité musulmane, a subi des changements sociopolitiques. Toutefois, pendant toutes ces périodes, la sagesse se présentait comme un réquisit du gouvernement. Celui qui était appelé à gouverner devait avoir la faculté de discerner le bien du mal pour faire justice. En langue arabe, gouvernement *ḥukm* et sagesse *ḥikma* proviennent du même verbe *ḥakama*. Les deux termes sont indissociables dans le texte coranique et dans les enseignements du Prophète (voir à ce sujet al-'anṣārī, 1999 ; 'ukāsha, 2002, pp. 151-184). Toute considération faite, une prise de conscience du mouvement sémantique du concept de gouvernement s'avère nécessaire à l'analyse des phénomènes politiques, dans la mesure où il permet d'éviter le piège méthodologique de la rétrospectivité et le confort des certitudes. Dans cette veine, il est difficile d'affirmer que le nouveau sens pris par le concept dans la langue arabe à partir du 19^{ème} siècle a remplacé les sens précédents. Ce qui est évident, toutefois, c'est qu'une littérature abondante a accepté ce remplacement comme un fait acquis.

⁴⁵ Dans cet exercice, nous nous limitons à étudier une partie de la population, celle de la communauté des participants à la vie politique. Autrement dit, nous n'apportons rien de nouveau quant à l'objet de ce travail. En nous proposant l'étude de la gouvernementalité de ce qu'on appelle communément l'élite, particulièrement l'élite *baydān*, nous sommes conscients que nous reprenons un niveau d'analyse 'surexploité'.

⁴⁶ Nous entendons par dispersion politique l'irréductibilité manifeste de l'ensemble mauritanien, entendu comme pluralité tribale et nomade, à un modèle de centralisation politique de type étatique qui ne saurait assurer l'égalité, ou la perception d'égalité, entre les composantes du corps social.

triple renvoi dans la suite de notre travail⁴⁷. Premièrement, la dénomadisation désigne un type de rapport de gouvernement présidentiel à énonciateur du politique. Ce rapport est de type dialectique, vacillant entre l'endiguement de la nomadisation politique de ces énonciateurs et la résistance de ces derniers à l'endiguement dont ils font l'objet. La nomadisation peut prendre plusieurs formes, allant de la simple dénonciation, au coup d'Etat en passant par les alliances négatives. Dans ce sens, 'dénomadiser' veut dire gouverner la conflictualité tribale, faire intégrer cette conflictualité dans une intériorité gouvernementale. Deuxièmement, la dénomadisation est une technique de structuration gouvernementale renvoyant à la tendance constante de tous les gouvernements présidentiels à vouloir sédentariser la participation politique, à s'ériger en foyer de loyauté transcendante. Cette structure a pris plusieurs formes durant l'histoire de la Mauritanie indépendante, à savoir, le parti unique, les Structures d'Education des Masses et le parti dominant. Troisièmement, la dénomadisation est une mentalité gouvernementale, dans le sens où elle est partagée par tous les gouvernements présidentiels. Elle se caractérise ainsi par une stabilité remarquable dans le temps politique de la Mauritanie.

Le dernier concept clé que nous utilisons dans ce travail est celui de la « société contre l'Etat » de Pierre Clastre (2011). S'élevant contre une conception évolutionniste de la société, et une orientation normative d'intellection du corps social, Clastre a critiqué les approches dominées par une téléologie voyant l'Etat comme un aboutissement inévitable de l'histoire. Selon l'auteur, les sociétés dites primitives font l'objet d'études dont la prémisse de départ est celle du « manque » et de « l'incomplétude », car se sont des sociétés sans Etat. La véritable révolution qu'a connue l'humanité, suivant cette lecture, n'est pas industrielle mais plutôt politique puisque, depuis l'étatisation de la pensée, les sociétés sans Etat se définissent par référence à une forme d'organisation dont elles n'ont pas besoin. Ces sociétés sont égalitaires.

⁴⁷ Le terme a probablement été utilisé pour la première fois, dans un texte du 19^{ème} siècle, publié par l'écrivain et célèbre touriste allemand Kohl (1808-1807), ayant séjourné en Ukraine et en Nouvelle Russie durant les années 1830 et 1840 ; Kohl avait ainsi décrit la politique d'assimilation poursuivie par la Russie en l'espace de soixante ans pour 'dénomadiser' les nomades Cimmériens et Scythes (voir Kohl, 1947). C'est ce qui correspond au sédentisme dans le jargon de l'évolutionnisme anthropologique. La dénomadisation a été ainsi principalement associée aux politiques russes de sédentarisation forcée. Voir à ce sujet, par exemple, Graziosi (1996, p. 2). Pour un usage du terme portant sur la problématique des réfugiés et du développement dans le contexte africain, voir Kibreab (1987 ; p. 270). Un dictionnaire de sciences sociales, a défini la dénomadisation comme étant « la perte du caractère nomade » (Reading, 1996, propre traduction). Toutefois, cette définition ne reflète ni le processus de sédentarisation, ni la contrainte, exercée par les gouvernements centraux, qui l'accompagne.

Le chef dispose d'une autorité d'arbitrage, et d'un prestige, associés à ses seules capacités de communication avec les membres du corps social aux fins de préserver la cohésion du groupe, et de diriger son activité guerrière. Dans ce sens, ces sociétés ne présentent pas des formes d'organisation qui n'auraient pas 'assez' évolué, mais plutôt des systèmes de coexistence conçus sur des modèles complexes, dont la finalité même est de conjurer toute centralisation de l'autorité entre les mains du chef ou d'une élite restreinte. C'est là le bouleversement imposé par l'approche évolutionniste critiquée par Clastres ; une reconnaissance de l'évolution qui est tributaire d'une destruction des sociétés en question.

Nous ne saurions pourtant faire usage du concept de la « société contre l'Etat » sans l'adopter au contexte qui est le notre. Une première considération à ce sujet est de délimiter notre niveau d'analyse portant sur l'impératif égalitaire en question. L'ensemble social mauritanien comprend plusieurs groupes tribaux organisés de manière hiérarchique. Au niveau intra-tribal, on retrouve des ordres statutaires (Bonte, 1998, 2004 ; Ould Cheikh, 1985 ; Cervello, 1998a, 1998b ; Taylor, 1995). Aussi, nous est-il nécessaire de souligner que l'égalité, dans le sens de ce travail, ne concerne que les individus appartenant à un même statut, qu'ils soient du même groupe, ou de groupes différents. Toujours est-il prudent de prendre cette limitation avec précaution. Nous ferons deux remarques à cet effet.

Première remarque ; il est important de préciser que les études sur l'organisation sociale en Mauritanie ont eu pour limite commune d'avoir atomisé la Femme⁴⁸. Dès lors, nous sommes conscients qu'une histoire par genre demeure à reconstruire dans le contexte mauritanien⁴⁹. Cette remarque est particulièrement importante, dans la mesure où il ne s'agit

⁴⁸ Une tendance de la majorité des études sur la Mauritanie est d'avoir atomisé le rôle de la femme dans l'analyse des modes de production de l'histoire de la hiérarchie sociale. Plusieurs exemples montrent que la femme a été réduite à un sujet de stratégies matrimoniales (voir à titre non exhaustif P. Bonte, C. Edouard, C. Hamès & A. Ould Cheikh (Eds.), 1991).

⁴⁹ La majorité des études publiées sur les rapports de pouvoir femmes/hommes/politique se sont limitées, à notre connaissance, à la période de l'indépendance sans apporter des éclaircissements ou frayer des pistes de recherche sur la place de la femme dans le fonctionnement de la hiérarchie sociale. Un des premiers et rares travaux ayant été fait sur la vie et le statut de la femme en Mauritanie demeure celui de Barbara Abeille, élaboré dans le cadre des recherches de l'Agence de Développement International des Etats-Unis (USAID) en Mauritanie (1979). Ce travail rapporte, entre autres, l'écart entre le mouvement féministe mauritanien, présidé par l'épouse du Premier Président de la Mauritanie, sous la coupole du Parti du Peuple Mauritanien (PPM), et les femmes de la 'Mauritanie profonde' (voir pp. II, 51). Quelques essais ont mis en exergue le rôle de la femme baydān dans la protestation et la participation politique (Ould Ahmed Salem, 1997). Une conclusion intéressante à ce sujet est que la femme en Mauritanie, quoiqu'elle s'est intégrée, et qu'elle ait été appelée à participer dans la politique depuis l'indépendance du pays, cette participation lui a été imposée, notamment à travers les quotas (Lesourd, 2007a, 2007b). Si on exclu les travaux d'ethnologie coloniale, et à quelques exceptions près, notamment Aline

pas d'une société à domination masculine (Tauzin, 1984 ; 1988 ; 2001). Par voie de conséquence, l'atomisation du féminin, dans l'étude du fait anthropique, débouche sur une limitation de notre compréhension de l'organisation sociale, et par extension de la notion d'égalité. En outre, il est d'une pertinence égale de souligner l'importance de la capacité physique pour appréhender le fait social en Mauritanie⁵⁰. Etant donné que le mode de vie nomade, et l'activité guerrière constituaient deux caractéristiques hautement valorisées durant l'ère pré-étatique, il est essentiel de s'interroger sur l'incidence de l'incapacité physique sur le statut social à l'intérieur d'un même ordre statutaire. Tout en étant conscient que ces considérations ne sauraient passer sous silence, nous limiterons notre approche de l'égalité, pour des contraintes liées au temps et à l'espace, aux membres masculins, ne présentant pas une forme d'incapacité physique.

Deuxième remarque ; nous n'acceptons le postulat de la « société contre l'Etat » que dans la mesure où la centralisation de l'autorité est productrice d'une monopolisation des ressources et de prestige, à l'intérieur d'un groupe statutaire, et entre tribus, dont les membres se considèrent relativement comme étant égaux⁵¹. Qu'il s'agisse des *zawāyā* ou des guerriers, les processus de centralisation de l'autorité ont été historiquement accompagnés de contre-processus de centralisation. Les mécanismes de conjuration des différentes formes de monopolisation du capital social, politique et économique se présentent dès lors sous une nature systémique ; ces mécanismes étant inhérents à la centralisation de ces capitaux au profit des uns, et au désavantage des autres. L'autorité à laquelle nous faisons allusion ne saurait être incarnée par l'Etat, structure dont la formation demeure contestée. Ce que nous entendons donc par le terme de volonté de centralisation de l'autorité, ce n'est pas l'Etat, en

Tauzin qui avait mis en évidence l'existence de formes de résistance exprimées par les esclaves des deux sexes à travers les chants de pilage (1989), peu de travaux, à notre connaissance, ont apporté un éclairage sur les rapports de pouvoir homme/femme ou encore époux/épouse en lien avec la hiérarchie sociale.

⁵⁰ De rares travaux ont commencé à s'intéresser à cette problématique dans le contexte du Monde Arabo Musulman, voir notamment l'ouvrage de Kristina Richardson « *Difference and disability in the medieval islamic world : Blighted bodies* » (2012) et celui de Sara Scalenghe « *Disability in the ottoman Arab World, 1500-1800* », en cours de publication.

⁵¹ Abdallah Hammoudi défend une approche restrictive de l'égalitarisme entre les membres et les factions composant une tribu. Pour cet auteur, le facteur important est la capacité de retracer avec précision la ligne des ancêtres qui permettent une identification avec l'ancêtre toponyme. Cette aptitude, si elle existe, confère à la prétention de l'individu, ou de la faction, une légitimité qui se traduit par l'occupation de positions hiérarchiquement plus importantes au sein de la tribu (1980). A l'opposée de cette approche, celle de Pierre Bonte considère que l'égalitarisme tribal ne peut être appréhendé comme une réalité statique. Si le facteur généalogique, c'est-à-dire l'identification à un ancêtre commun, est déterminant dans l'égalitarisme entre les membres d'une même tribu ou d'une faction tribale, il ne manque pas de subir des changements au gré des circonstances, des contextes, et particulièrement des alliances qui se nouent et se dénouent entre les factions tribales. Dans ce sens, la tribu selon Bonte, produit de manière simultanée des inclinaisons vers l'égalitarisme ou vers la hiérarchisation (1987).

tant que superstructure, mais plutôt les gouvernements présidentiels, qui se sont succédés depuis l'indépendance du pays en 1960.

Il est important de noter, dans cette optique, que les formes de conjuration de la centralisation de l'autorité sont contingentes des sources de légitimation de cette autorité. Si nous nous tenons à la catégorisation classique des groupes occupant le sommet de la hiérarchie sociale, c'est-à-dire guerriers *zawāyā*, les formes de décentralisation de l'autorité prennent deux formes différentes. Pour les guerriers pratiquant une domination par la contrainte, la violence physique et les luttes factionnelles sont le mode opératoire. S'agissant des *zawāyā*, elles sont des structures de gouvernement dotées d'une technologie de pouvoir destinée à promouvoir ce qu'appelle Michel Foucault des formes de subjectivité, c'est-à-dire de rapport à soi (Foucault, 1988)⁵². C'est dans cette direction qu'avait pointé William Gervase Clarence-Smith, par exemple, quand il a remarqué qu'un apport majeur du « sufisme mystique » a été d'encourager les esclaves et les anciens esclaves, et par extension, toutes les catégories sociales productrices de rente, à accepter leur position sociale (2006, p. 50, propre traduction). Dans ce sens, la possession du savoir se pose comme condition de possibilité de la perception de justice, et de l'irruption de « mécanismes collectifs d'inhibition », pour reprendre l'expression de Gilles Deleuze et Félix Guattari (1980, p. 442).

Au terme de ces précisions conceptuelles, nous dirons maintenant un mot sur la méthode. Nous retracerons ainsi, dans la section qui suit, l'acheminement intellectuel qui a conduit à l'aboutissement de cette thèse, les sources que nous avons utilisées, l'opérationnalisation des concepts dont nous avons fait usage, aussi bien que certaines limites de notre approche théorique.

⁵² Par technologie, Foucault entend un ensemble de techniques destinées à assurer le fonctionnement des mécanismes du pouvoir. Ainsi, Foucault parle, par exemple, de technologies juridique, disciplinaire, de la santé ou de la sexualité (voir Foucault, 2004b, pp. 42, 79 ; 1976, pp. 61, 154).

B/ Cartographie de la méthodologie

Ce travail avait eu pour objectif initial de contribuer à l'évaluation de la recherche de rente comme explication du « paradoxe de l'abondance » en Mauritanie (Karl, 1997)⁵³. Depuis l'indépendance de ce pays de la colonisation française en 1960, les rentes des ressources naturelles ont, en effet, dominé l'économie de ce pays. Les gouvernements présidentiels n'ont eu de cesse de réitérer l'intention d'utiliser les revenus qui en découlent pour améliorer les conditions de vie de la population⁵⁴. Pourtant, les performances publiques au plan socioéconomique sont demeurées modestes et la population mauritanienne souffre encore des effets de la redistribution inéquitable des ressources.

L'esquisse de la littérature qui s'en est suivie nous a amené à établir deux constats⁵⁵. Premièrement, le fait d'associer les ressources naturelles au 'sous-développement' relève plus

⁵³ L'argument de Karl, qui est fondé sur une approche dite de « contingence structurée », est le suivant : la ressource naturelle (le pétrole), comme source principale de financement des gouvernements, influence les dynamiques de fonctionnement des institutions dans la mesure où ses revenus constituent une structure de contraintes pesant sur le choix des politiques publiques. L'approche de Karl se veut un dépassement de la binarité de la structure et de l'agence et une « problématisation de la nature de la décision publique » en « soulignant comment les choix sont structurés dans le temps » (1997, p. 10, propre traduction). Toutefois, une limite de cette approche est d'avoir utilisé la ressource comme point de départ de l'analyse pour identifier une série d'alternatives qui s'imposent au décideur. Or, comme nous le signalerons incessamment, il se peut que le contexte pré-extractif, pré-étatique notamment, soit révélateur quant aux dynamiques de structuration des choix publics.

⁵⁴ Pour le concept de gouvernement, entendu dans le sens d'instance étatique, nous établissons une distinction entre gouvernement politique, constitué de tous les acteurs énonciateurs du politique, dans le sens de Bayard (1985), et gouvernement administratif, comprenant le corps d'organismes et d'individus se donnant pour tâche d'assurer le fonctionnement de l'administration publique. C'est sur la première catégorie que portera notre travail ; aussi, avons-nous référé à des gouvernements présidentiels, entendus comme étant ces gouvernements qui capturent l'autorité politique, ou la voient s'éroder, suite à un coup d'Etat.

⁵⁵ Plusieurs auteurs relèvent une corrélation entre l'existence des ressources extractives et les risques de déclenchement ou d'intensification des conflits (Collier & Bannon, 2003; Collier & Hoeffler, 2005; Humphreys, 2005 ; Reno; 1998 ; Ross, 2003a; 2003b ; 2004a ; 2004b). Les conflits ainsi associés à ces industries, ont constitué un domaine d'étude spécifique, baptisé en l'occurrence la guerre de la ressource (Renner 2002; Ron, 2005). Ross, l'un des auteurs les plus cités en la matière, énumère quatre manières à travers lesquels les ressources naturelles peuvent agir négativement sur les conflits. La première est que ces ressources causent l'inefficience économique. La deuxième est qu'elles affaiblissent les Etats en les rendant moins responsables et plus corrompus. La troisième est que les revenus dérivés des ressources naturelles motivent les mouvements sécessionnistes pour chercher l'indépendance, et la quatrième est que le gain matériel finance les mouvements d'insurgés. Deacon et Mueller s'accordent avec Ross sur le point que les ressources naturelles stimulent les conflits, néanmoins, ils défendent que cela s'explique par le caractère volatile du droit de propriété dans les pays en question. De leur avis, les conflits éclatent parce que la recherche de rente caractérise la course à leur acquisition. Par voie de conséquence, les ressources naturelles peuvent conduire à l'instabilité politique (2006). Rolf Schwarz adopte une approche différente (2008). L'auteur défend qu'en Europe, la compétition interétatique et le financement de la guerre nécessitait le recouvrement de l'impôt. Cette opération ne s'est réalisée que grâce à l'émergence progressive de mécanismes d'équilibre des pouvoirs, de contrôle institutionnalisé et donc d'une bureaucratie forte et effective. Le financement de l'activité guerrière a donc conduit à la consolidation institutionnelle de l'Etat. A l'opposée, les Etats africains ont suivi une autre trajectoire. D'un côté, les territoires

d'une observation généralisée, que d'une causalité empiriquement établie. Pour une large part, le travail mené à ce sujet s'est soldé par l'interprétation d'une corrélation entre l'abondance et la modestie de la performance socioéconomique. Deuxièmement, rien ne justifie la prise de la ressource naturelle comme point de départ temporel de l'analyse. En effet, la politique de l'Etat est souvent mesurée, dans la littérature, à partir du moment où les ressources naturelles sont découvertes et mises en exploitation. Pour un critique de cette tendance, comme Basedau, il est prématuré et simpliste d'admettre l'hypothèse que les industries extractives exercent un effet négatif sur les économies nationales, avant de vérifier l'existence d'autres déterminants du 'sous-développement' (2005). C'est à cette fin qu'il est nécessaire, argue-il, de multiplier les variables objets de l'investigation, car les causes de l'inefficience socioéconomique sont également à rechercher dans l'histoire sociale et politique pré-datant la découverte de la ressource, dans le contexte de son exploitation, ainsi que dans le mode de gestion des revenus qui en découlent. Ce n'est qu'après avoir franchi toutes ces étapes qu'il devient possible de se prononcer sur la question de savoir si le 'sous-développement'

nationaux de ces Etats sont le résultat d'un découpage issu de la colonisation et de l'autre, la formation et l'expansion de leur activité guerrière a été rendue possible non pas à travers la taxation mais par les revenus rentier qui découlent de l'exploitation du pétrole ou d'autres ressources naturelles. L'effet 'civilisateur' de l'activité guerrière en Europe, qui a créé le besoin de parvenir à une certaine harmonie entre la composante civile et militaire de l'Etat, est absent dans les pays du tiers monde. Le caractère rentier de la formation de l'Etat devient dès lors un indicateur de l'émergence d'Etat faibles au plan institutionnel. Le mécanisme qui lie ces deux variables est doublement caractérisé. D'abord, ce caractère affecte négativement une fonction centrale de l'Etat moderne, en l'occurrence, la représentation de ses citoyens. Ensuite, les revenus rentiers influencent positivement d'autres fonctions de l'Etat, à savoir, assurer la sécurité et le bien être de la population. Au Moyen Orient, ceci a donné naissance à 'un contrat social' implicite entre gouvernants et gouvernés : garantir le bien être de la population, en contre partie de la concession de ses droits politiques. Kurtz critique la thèse belliciste de la formation d'Etat ainsi que la thèse de la recherche de rente, en précisant que deux variables, qui ont été omis par les partisans de ces deux écoles, déterminent, durant la phase de formation, l'itinéraire que va prendre l'Etat (2009). Premièrement, le comportement constructif des élites qui dépend de l'absence de rapports répressifs de production. Si de telles relations existent, les élites refuseraient de céder l'usage de la contrainte à l'Etat naissant, et chercheraient à continuer à exercer un contrôle direct sur les moyens de coercition pour maintenir la soumission de la population servile au niveau local. Par extension, le financement de l'Etat serait également difficile à recouvrer dans ce cas, car les élites seraient réticentes à y contribuer, étant donné le caractère généralement peu productif de ce type d'économies. Deuxièmement, la nature des relations entre les élites elles mêmes est d'une égale importance au succès du processus de la centralisation étatique. Les élites doivent concevoir la formation de l'Etat comme un investissement et ce, en étant rassurées quant à la réalisation de leur propre profit en investissant dans les grands projets, tels que l'infrastructure de base, l'éducation, la professionnalisation de l'armée. Cela ne peut se faire qu'à travers l'incorporation collective de ces élites dans le système politique national, de façon à garantir qu'aucune faction ne s'approprie les commandes de manière permanente aux dépens des autres. Cette appréhension de la ressource naturelle comme point de départ temporel de l'analyse a été nuancée par Basedau qui juge prématuré et simpliste d'admettre l'hypothèse que les industries extractives exercent un effet négatif sur les Etats, avant de vérifier, de façon précise, l'existence d'autres déterminants du sous-développement, et ce, en multipliant les variables, objets de l'investigation (2008). Qu'elles soient abondantes ou rares, les ressources naturelles sont ainsi associées à la majorité des 'pathologies' dont souffrent les Etats africains (Mildner, Lauser & Wodni, 2011). Dans le cas de la Mauritanie, il est possible d'envisager les deux cas, selon le sens que l'on donne à la ressource naturelle. Il y'a rareté, s'il est question des ressources utilisées dans l'économie traditionnelle, alors qu'il y'a abondance quand on parle des ressources extractives entrant dans les circuits de l'économie moderne.

s'explique par l'abondance de la ressource naturelle, par une autre variable, voire par une interconnexion entre plusieurs variables⁵⁶.

Partant de là, nous nous sommes investis dans une fouille documentaire, afin de nous instruire sur le fonctionnement du champ politique en Mauritanie, pris comme canal de distribution des revenus des ressources naturelles. Et de là a surgi une première difficulté de visibilité, d'une part, parce que ces études provenaient de disciplines diverses, dont l'économie, la science politique, l'économie politique, l'anthropologie, ou encore l'ethnologie. D'autre part, nous nous sommes retrouvés pris dans un domaine où nous voyons difficilement quelle pouvait être notre contribution. Les études faites depuis l'indépendance, conduisaient, d'un côté, aux constats du totalitarisme, de la domination et de l'autoritarisme, et portaient de l'autre, de la prémisse de l'inaptitude de la société à s'adapter, ou à incorporer la forme moderne d'organisation politique.

La dénonciation du tribalisme se déclinait dans cette masse de littérature comme un dénominateur commun, une anomalie sociopolitique, un champ d'hérésie donnant prise à la mise en place de conditions d'amélioration de la qualité de vie de la population mauritanienne. Cette dénonciation prenait deux formes principales. Premièrement ; les gouvernements présidentiels favorisaient les membres de leurs tribus en leur donnant accès aux ressources de l'Etat. Deuxièmement ; les conflits causés par l'esprit de corps, empêchaient la promotion d'un nationalisme transcendant les appartenances tribales.

Une telle approche de la tribu et du tribalisme a suscité une observation d'inspiration foucauldienne dans notre esprit. L'Etat n'est pas uniquement une forme d'organisation politique, il est aussi porteur d'une force normative conditionnant la manière dont le mode d'organisation sociale est appréhendé. Pour rejoindre l'expression de Michel Foucault à ce propos, l'Etat est pris comme une « grille d'intelligibilité obligatoire pour un certain nombre de pratiques concrètes », tel le tribalisme dans notre cas d'espèce (2004b, p. 5). Or, et sauf si l'on considère que le champ politique n'existait pas avant l'indépendance de

⁵⁶ Précisons ici que le coup d'envoi de l'exploitation du minerai de fer en Mauritanie, s'est confondu avec l'indépendance, est que la perspective de l'exploitation, au même titre que l'aide financière de l'ancien colonisateur, ont représenté les conditions de possibilité économique de la mise en place de l'Etat.

la Mauritanie, l'Etat n'a vu officiellement le jour qu'en 1960, une date toute récente en comparaison avec la longue histoire de bilād -l-shshinqī.

A priori et en toute logique, cette lecture a imposé une réorientation dans la réflexion. Au lieu de prendre le tribalisme comme champ d'adversité de l'Etat, il fallait, au contraire, prendre le tribalisme et la tribu en tant que grilles d'intelligibilité du fonctionnement du champ politique sous l'Etat. Néanmoins, diagnostiquer les agissements liés au tribalisme est un exercice utile certes, mais sans originalité. Ces dynamiques sont largement documentées dans littérature. Et sur ce terrain également, nous nous sommes retrouvés dans l'incapacité de voir quelle pouvait être notre contribution. Dès lors, nous nous sommes investis dans l'examen de la gestion pacifique des relations intertribales en tant qu'expérience de gouvernement couvrant aussi bien l'histoire pré-étatique que post-étatique de la Mauritanie. Notre souci s'est recentré ainsi sur la restitution des traits caractériels de ces expériences, ce qui a impliqué, à fortiori, l'exploration des conditions historiques de constitution de la tribu comme problème gouvernemental depuis l'ère pré-étatique. Il s'est agit, en d'autres termes, de mener une enquête exploratoire visant à montrer de quelle manière les différents épisodes de gestion pacifique des relations intertribales ont problématisé la tribu, quelles solutions y ont été préconisées afin de remédier au problème de la conflictualité intertribale sur fond de l'appropriation des ressources naturelles et avec quels effets ? Ce changement de focalisation présentait l'avantage de nous placer dans une zone peu explorée dans le cas Mauritanien.

Aussi, nous nous sommes embarqués dans une démarche heuristique en nous appuyant sur « l'inventaire des différences », conceptualisé par Paul Veyne (1976). Veyne a fondé cette approche sur la prémisse que les faits historiques n'existent pas objectivement, mais seulement sous la coupole d'un concept et d'une problématique qui les structurent. L'histoire se produit ainsi dans ce rapport triangulaire entre le fait, le concept et la question de recherche. Pour Veyne, « matériellement, l'histoire s'écrit avec des faits ; formellement avec une problématique et des concepts » (p. 9). La notion d'invariant est au centre de cette démarche. Par invariant, l'auteur entend la possibilité de « prendre sur l'histoire un point de vue qui demeure invariable comme la vérité.... [Qui] explique ses propres modifications historiques à partir de sa complexité interne » (pp. 23-24). Deux exemples en explicitent le sens selon Veyne. Le premier exemple porte sur l'Empire Romain. Afin d'interpréter le

soudain recours de Rome à la conquête du monde, Veyne s'est appuyé sur « l'unité d'un modèle, d'un invariant ; partager avec autrui une demi-sécurité au jour le jour, ou bien prendre pour soi une entière sécurité définitive » (p.18). Le deuxième exemple proposé se rapporte à la Théorie Marxiste. Le marxisme a fondé son analyse historique sur la dialectique des forces et des rapports de production. Il a ramené ainsi les diverses époques, sociétés et contextes à la lutte des classes pour l'appropriation des moyens de production (p. 21).

Mais avant de nous investir davantage dans l'exposé de notre usage de « l'inventaire des différences », précisons d'abord de quelle histoire s'agit-il dans la suite de ce travail. Par histoire, nous avons été inspirés par l'interprétation faite par Michel Foucault au sujet de la méthode généalogique élaborée par le philosophe allemand Friedrich Nietzsche (1971). La méthode généalogique utilise deux concepts opératoires, qui sont aussi des processus qu'elle cherche à repérer. Il s'agit en premier lieu de la *Herkunft*, ce que Foucault traduit par la provenance. La *Herkunft* fait appel au type social, entendu non pas comme propriété génétique héritée par l'individu, mais plutôt comme « toutes les marques subtiles, singulières sous-individuelles, qui peuvent s'entrecroiser en lui et former un réseau difficile à démêler » (p. 151). La *Herkunft* permet, d'autre part, de déceler la profusion des événements sous lesquels se sont constitués les aspects uniques tenus par les historiens comme des vérités⁵⁷. Pour ce faire, la *Herkunft* se démarque de l'objectivisme et approche le corps humain comme l'un de ses lieux de surgissement. Par l'humeur, le moment de force et de faiblesse, le corps est le carrefour de la vérité est de l'erreur. C'est ainsi que la subjectivité s'inscrit au cœur de la démarche historique en tant que « surface d'inscription des événements » (p. 154). Le deuxième concept opératoire de la généalogie est l'*Entstehung*, ou, l'émergence, selon la traduction donnée par Foucault. La généalogie part de la prémisse que le « devenir de l'humanité » est une « série d'interprétations » qui sont le résultat de l'appropriation forcée, apparente ou déguisée, d'un système de règles qui n'est pas porteur d'un sens, par essence. Elle consiste alors à restituer les séries d'émergences d'interprétations, et non pas à chercher un sens caché dans l'origine (p. 158). Le présent généalogique n'est alors qu'un épisode dont le devenir est inscrit dans des séries d'asservissements et de dominations. L'émergence n'appréhende pas le présent comme un stade stationnaire du devenir, car Foucault n'identifie

⁵⁷ Nous rejoignons la définition donnée par Foucault à l'événement. Pour l'auteur, il est question d'« un rapport de forces qui s'inverse, un pouvoir confisqué, un vocabulaire repris et retourné contre ses utilisateurs, une domination qui s'affaiblit, se détend, s'empoisonne elle-même, une autre qui fait son entrée, masquée. » (1971, p. 161).

pas « la finalité d'un processus historique à l'état actuel des choses ». L'émergence est repérable au niveau des « luttes permanentes d'interprétation du monde » (Sakamoto, 2011, p. 355).

Dans sa recherche de la provenance et de l'émergence, la généalogie se distingue par la *Wirkliche Historie* ou le sens historique. A la différence de l'histoire traditionnelle, celui-ci rend compte de la diversité des événements sans prendre appui sur un repère fixe. Par exemple, elle n'accepte pas l'idée du progrès comme loi métahistorique, mais elle cherche à montrer que même le progrès a une histoire⁵⁸. Ce qui est pris pour des constantes par les historiens, la généalogie le restitue en le plaçant dans le champ fluctuant des rapports de forces d'où il provient et émerge. La généalogie se distingue par trois usages du sens historique (pp. 167-172). Premièrement, « l'usage parodique et destructeur de réalité », où les identités monumentalisées par les historiens ne sont pas prises comme des réalités. Le diagnostic de la provenance et de l'émergence détruit ainsi la stabilité et l'unité. Généalogiquement, les grands monuments de l'histoire des historiens paraissent irréels et factices. Ils s'avèrent être le résultat d'une myriade de processus de domination. L'histoire consistera donc à prendre ces processus en capture. Le deuxième usage de l'histoire est la « dissociation systématique » de l'identité. Les historiens cherchent l'origine. Ils se mettent en quête du foyer d'où provient l'identité. L'identité ainsi toute offerte fait obstacle à la créativité. C'est à cette association qu'elle considère trompeuse que la généalogie s'oppose. Elle fait la traçabilité du produit identitaire, en montrant ses fondements distincts, dispersés, discontinus. Elle « met au jour les systèmes hétérogènes qui, sous le masque de notre moi, nous interdisent toute identité ». Le « sacrifice du sujet de connaissance » est le troisième emploi de l'histoire généalogique. Foucault réfute le postulat de l'objectivité dans la recherche de vérité, car derrière toute vérité, il y'a des volontés humaines. Mais l'histoire prétend qu'elle est autonome de la conduite humaine ; elle se veut neutre. La généalogie rend compte de ce jeu de « vouloir-savoir » pour mettre la lumière sur le fait que le sujet de connaissance est loin de faire unité. Le sujet de connaissance subi des transformations continues qui vont de la passion à « l'acharnement inquisiteur » en passant par « le raffinement cruel ». La généalogie, dans le présent travail de recherche, s'est donnée ainsi

⁵⁸ Comme l'avaient mis en évidence John Bagnell Bury (2008) -dont une première édition date de 1920- et Robert Nisbet (1980).

pour tâche de dévoiler les dominations du jeu de vouloir-savoir, qui ont constitué les horizons historiques d'intellection de la tribu comme un problème de gouvernement.

Cela dit, revenons maintenant au concept de l'inventaire des différences. Le présent travail a pris la recherche de la paix comme son invariant. La recherche de la paix renvoie à des expériences historiques de gouvernement des conflits intra-tribaux, extra-tribaux et intertribaux. De manière plus concise, ce concept fait référence à la conduite des conduites des hommes, de manière à les mener à prévenir ou à mettre fin à ces conflits, qu'ils aient pour causes ou facteurs de déclenchement des raisons économiques, idéologiques, confessionnels, ou qu'ils soient associés à des considérations de prestige. Dans cette définition, nous partons de la prémisse que toute centralisation gouvernementale est fondée sur une concentration de capitaux, générée en partie par la capacité de ses détenteurs d'imposer un degré de paix, ou à s'imposer comme dépositaires d'une telle capacité à l'échelle para-tribale, par la contrainte, et/ou par des moyens autres que la domination. Cette délimitation étend le champ d'analyse au-delà du syndrome centre/périphérie auquel nous avons fait allusion dans notre revue de la littérature. Elle appréhende la recherche de la paix dans un sens large, et correspond, ainsi, aux centralisations politiques des dynasties gouvernantes au Maghreb et en Afrique, au moins depuis l'introduction de l'Islam dans la région, jusqu'au Etats-nations en passant par les colonisations. Elle coïncide aussi avec les centralisations gouvernementales des *zawāyā*, car, il est établi que certaines *zawāyā* ont concentré des capitaux matériels et symboliques à partir d'une réputation d'instances de médiation, sans pour autant avoir formé un gouvernement central reconnu en tant que tel dans l'histoire conventionnelle. Par ailleurs, la recherche de la paix suppose l'existence d'une guerre. Mais la guerre est un concept qui n'est pas figé dans le temps. Les guerres actuelles, comme la 'Guerre Globale contre le Terrorisme (GGT)' brouillent les frontières entre les niveaux nationaux et internationaux d'analyse. Dans cette mesure, des expériences comme la lutte contre certaines formes de violence non-étatique, telles le 'terrorisme', tombent dans le champ de notre définition. Le 'terrorisme' fleurit, comme il est le cas en Mauritanie, dans des zones géographiques où le contrôle des Etats est faible et où la présence des tribus revêt une dimension stratégique. De l'Afghanistan en Mauritanie, en passant par le Soudan, les tribus sont des acteurs clés impliquées dans la guerre contre le terrorisme. L'expérience de recherche de la paix tribale, dans ce contexte particulier, fait donc converger la gouvernementalité néolibérale, par le truchement des puissances internationales et des organisations multilatérales, avec les gouvernementalités des Etats

nationaux concernés. Les stratégies de lutte contre le terrorisme se conçoivent et se déploient donc et, entre autres, à ce niveau d'analyse.

La définition de la recherche de la paix, notre allée d'investigation, a donné deux avantages aux fins de la présente recherche. Premièrement, elle a ouvert la possibilité de ramener l'histoire des concentrations gouvernementales visant la recherche de la paix tribale à un seul model transhistorique, commandé par la problématique. Mais tout en donnant cette possibilité, la définition de la recherche de la paix nous a autorisés à faire ressortir la singularité de chaque expérience de concentration gouvernementale en diagnostiquant le champ épistémique où il est possible de ressaisir l'histoire de la constitution de la tribu en tant que problème de gouvernement. Cela est le deuxième avantage que nous avons tiré de l'utilisation de la définition de la recherche de la paix.

Quoi qu'ils semblent contradictoires à première vue, ces possibilités de totalisation et d'individuation sont compatibles. La recherche de la paix « ne veut pas dire que l'histoire est faite d'objets qui ne changeront jamais, mais seulement qu'on peut prendre sur elle un point de vue qui demeure invariable comme la vérité, qui échappe aux ignorances et aux illusions de chaque époque » (Veyne, 1976, p. 23). Sur cette base, notre analyse a porté sur des courbes historiques centrées sur le moule de la recherche de la paix. Bien entendu, cela suppose une sélection inévitable. Beaucoup de points ont donc été écartés volontairement, oubliés, omis. Mais, pour autant que nous soyons conscients, la délimitation de ces courbes a été essentiellement établie en fonction de la problématique et des objectifs de la recherche, tels qu'ils ont été énoncés au niveau de nos interrogations de départ.

Quatre recherches de la paix ont ainsi composé l'ossature de ce travail. Il s'agit de celles de la zāwiya al qādiriyya al-kuntiyya à partir du 18^{ème} siècle, de la colonisation jusqu'à l'indépendance de la Mauritanie en 1960, de l'Etat-nation et à titre subsidiaire, enfin, et celle qui s'est donnée pour but de promouvoir la cohésion sociale au sein des Etats du Sahel afin de parer aux phénomènes de violence non-étatique secouant la région dans le contexte de lutte contre le terrorisme⁵⁹. Pour ce dernier cas, la recherche de la paix a impliqué plusieurs

⁵⁹ Bien que le concept de cohésion sociale soit de portée générale, et peut donc impliquer des acteurs autres que les tribus, la dimension tribale revêt une importance particulière en Mauritanie dans le contexte de notre analyse.

acteurs, dont le gouvernement mauritanien, ainsi qu'une pléthore d'acteurs internationaux, regroupés sous le concept générique de gouvernementalité néolibérale. Il s'est agit de puissances mondiales, comme les Etats-Unis d'Amérique, ou des organisations multilatérales, telles l'Organisation des Nations Unies (ONU), la Banque Mondiale (BM), etc. La conceptualisation totalisante étant établie, il a fallu mobiliser les outils permettant de restituer les empreintes de chaque expérience. C'est là qu'a intervenu le concept de gouvernementalité, car celle-ci n'est pas figée dans le temps ; elle subi les conventions épistémiques et réagit au kaléidoscope des rapports de pouvoir caractérisant son époque. Si la recherche de la paix est atemporelle, sa gouvernementalité a disposé d'une temporalité qui, elle, est autonome, particulière.

Toutefois, précisons d'entrée de jeu que nous n'avons pas été concernés par la question de la réalité ou de l'irréalité objective de la tribu. Notre problème ne se pose pas dans cette binarité. Ce travail a pris la tribu comme un fait de discours, c'est-à-dire comme une réalité politique, considérée comme telle par le fait même de sa récurrence dans le discours politique officiel durant les différentes expériences de recherche de la paix. Nous avons fait cela de deux manières. Premièrement, nous avons référé à la tribu en tant que substance discursive articulée par les gouvernements, dans les documents, les déclarations ou les allocutions officielles. De la sorte, nous avons pris la tribu comme un objet heuristique d'analyse. Pour reprendre une expression de Pierre Bourdieu, nous sommes partis de la tribu comme « modèle de réalité » et non pas comme la « réalité du modèle » (1980, p. 67). Deuxièmement, nous avons appréhendé la tribu comme un objet de gouvernement et donc de savoir gouvernemental. Si les différents gouvernements présidentiels ont dénoncé la tribu et le tribalisme en tant qu'entraves à la recherche de la paix, la construction de l'unité nationale et à la mise en place de la démocratie, notre démarche a consisté à explorer le rapport entre cet énoncé et le champ épistémique dans lequel il se constitue. Donc, il a été question d'examiner la connaissance gouvernementale portant sur la tribu sous différentes expériences de concentration gouvernementale. Nous avons été amenés ainsi à qualifier la tribu d'unité de base d'une société plurielle. Par unité de base, nous sommes loin d'affirmer, ou d'infirmier, que la tribu fait unité objective. Notre prémisse, plutôt, est que l'existence de la tribu dans la gouvernementalité est une donnée épistémique, qui se rapporte à un champ de particulier de

Il suffit de souligner que tous les coups d'Etat, ayant eu lieu en dans ce pays, ont été justifiés par le recours des gouvernements au favoritisme tribal.

connaissance, et qu'elle est en soi constitutive d'une réalité qui se donne à l'observation⁶⁰. Notre prémisses accepte ainsi la tribu en tant qu'unité, uniquement dans la mesure où elle fait unité dans le discours politique.

Pour embarquer dans cette recherche, il a fallu nous affranchir, autant que faire se peut, de la force normative de l'Etat-Nation. Dans cette mesure, nous avons pris la centralisation politique comme un processus pratique, et non pas uniquement ou nécessairement comme une structure gouvernementale. Aussi, par centralisation politique, nous n'avons guère opposé un centre par rapport à une périphérie. Notre acception s'est plutôt rapprochée de ce que désignait al-jābrī par dawlatu al markaz wa duwalu al aṭrāf (Etat du centre et Etats des périphéries) (2000, p. 331). Une autorité se voulant centrale, comme les murābiṭīn, par exemple, constituait un centre gouvernant, alors que d'autres centres, constitués par les tribus, évoluaient dans les périphéries géographiques. Les rapports entre ces centres étaient fluctuants et évoluaient en fonction du paiement de diverses formes d'impôts et de tribus. Néanmoins, nous avons gardé à l'esprit que la question de la centralité pose un problème épineux dans le cas de la tribu baydān, dans la mesure où celle-ci est elle-même faite de plusieurs centres afkhād, et dans la mesure également, où le mode de vie nomade posait une difficulté de contrôle, qui ne peut être éludée dans le contexte de conduite de la conduite des hommes (Bonte, 2004, p. 7 ; Retraillé, 1998 ; 2005a ; 2005b). Fonder l'unité de la tribu sur la question de l'identité serait aussi problématique, dans le sens où la parenté est flexible à l'inclusion et à l'exclusion. Cela nous a amené à accepter la centralisation politique, aux fins de l'analyse, comme une pratique gouvernementale, qui parvient à exercer une forme de gouvernement des hommes au niveau para-tribal, sans que cette forme de gouvernement soit nécessairement imposée par la force. Cela veut dire que ce travail a compris la centralisation politique aussi comme une fonction de prestige.

Au passage, nous nous sommes retrouvés contraints de prendre comme telles certaines catégorisations sociologiques, à l'instar de la binaire zawāyā-guerriers, dont le fondement ne paraît ni établi, ni généralisable à l'ensemble mauritanien, ni encore immuable dans le temps politique de la région. Notre objectif de recherche a justifié, en partie, notre acception de ces

⁶⁰ Nous rejoignons en cela le théorème de William Isaac Thomas (1863-1947) et Dorothy Swaine Thoma (1899-1977) : « si les hommes définissent des situations comme étant réelles, ces situations sont réelles dans leurs conséquences » (Thomas & Thomas, 1928, p. 572, propre traduction).

catégorisations. Cela est, en effet, plus admissible dans la mesure où la tribu est un dénominateur commun entre les *zawāyā* et les guerriers, ce qui rend la binaire moins importante eu égard au fond de notre propos.

Par ailleurs, une remarque importante s'est imposée à ce stade. La littérature s'accorde avec les gouvernements mauritaniens dans la dénonciation du tribalisme et de la tribu. Nous réitérons que ce parallélisme a suscité notre curiosité. Une telle homologie de positions puise sa véracité pour une part, dans la prémisse de l'universalisme du modèle de l'Etat-Nation comme forme d'organisation du politique, et d'autre part, dans la démocratie entendue comme idéal prescriptif. Et à ces universaux, correspond un admis implicite ; la dénonciation des formes traditionnelles d'organisation politique, dont la tribu. La dénonciation de la tribu est donc fondée sur un construit théorique. Elle est de ce fait critiquable, mais se présente comme une force normative dans la littérature et dans le discours politique. Il demeure néanmoins peu fondé de ramener la dénonciation de la tribu à la seule prémisse de l'universalisme. Ce rejet dénonciateur est également enraciné dans la culture islamique (al-jarîsî, 2006, pp. 42-45). L'Islam ne dénonce-t-il pas les effets du tribalisme sur l'unité du corps social ? C'est dans cet ordre d'idées, qu'il a été important de revenir sur la période coloniale. L'alliance entre l'Islam et l'administration coloniale a défini le statut de la tribu dans l'actualité de l'expérience gouvernementale. D'un côté, la France a colonisé la Mauritanie jusqu'en 1960. Elle a donc mis en place la structure institutionnelle débouchant sur ce qui est devenu Etat à partir de l'indépendance. D'autre part, l'Islam est ancré dans le champ politique mauritanien. Il suffit de rappeler à ce sujet que ce pays a été la seule république officiellement islamique au Monde avant la Révolution Iranienne de 1979. L'Etat est donc un produit de rapports établis entre une certaine interprétation de l'Islam et la colonisation. Afin d'éviter le risque de tomber dans les généralisations, explicitons, avant d'aller plus loin, que nous sommes conscients que ni l'Islam ni la colonisation, n'ont été des monolithes⁶¹. Une multiplicité de prises de positions, d'acteurs, et de mutations temporelles ont fait la politique française et l'Islam durant la colonisation de l'Afrique de l'Ouest (Ginio, 2006, p. 161 ; Harrisson, 1988).

⁶¹ Plusieurs courants de pensée ont évolué dans l'espace saharien après le 12^{ème} siècle ; *mūlāy*, à titre d'illustration, les dénombre en quatre, à savoir le courant *fiqhī*, le courant rationnel, le courant salafī et le courant *sūfī* (2008, pp.43-61). Toutefois, le *taṣawwuf* représente le courant qui a eu le plus d'influence dans le Sahara, en Afrique de l'Ouest et particulièrement en Mauritanie ; cela a été confirmé, par exemple, par Philippe Marchesin, en démontrant, statistiques à l'appui, la présence majoritaire des *zawāyā* dans les gouvernements présidentiels mauritaniens (2010).

Nous avons été amenés également à focaliser sur la zāwiya al-qādiriya. L'importance de cet acteur en justifie la sélection. La zāwiya a noué une alliance singulière avec la France durant la période coloniale. Ce rapprochement a débouché sur une position prépondérante des membres de la zāwiya dans l'appareil étatique naissant à l'heure de l'indépendance. Le Premier Président de la Mauritanie était originaire de la zāwiya al-qādiriya. En outre, l'ethnologie coloniale, forme de recherche de savoir servant de point d'appui à l'action gouvernementale de la 'métropole', a internalisé la zāwiya d'une manière singulière ; ce champ d'étude la présentait à la fois comme symbole de la paix, et comme outil de 'pacification'. Ce branchement entre la France et la zāwiya al-qādiriya autour de la thématique de la recherche de la paix nous a imposé un retour sur le champ de connaissance où il a puisé sa possibilité. C'est dans ce champ que nous avons repéré ce que nous avons qualifié de consubstantiation. Par ce concept, nous renvoyons donc à un savoir partagé portant sur le corps social gouverné, et à partir duquel est née la possibilité d'une alliance gouvernementale entre la France Coloniale et la zāwiya al-qādiriya⁶².

Afin de rendre compte du contexte de développement du sūfisme en Afrique de l'Ouest et du Nord, il aurait fallu revenir sur les circonstances de propagation de l'Islam ⁶³. D'où notre point de départ : l'émergence et le déclin de l'empire des murābiṭīn, dont nous avons traité l'évolution de manière sommaire, tant les débats et les zones d'ombre sur cette phase de l'histoire du Maghreb et de l'Afrique nécessitent davantage d'espace et de ressources pour prétendre à les couvrir d'une manière plus consistante. Dès lors, nous avons centré notre analyse uniquement sur le fonctionnement des rapports de pouvoir entre deux corps de savoir, en l'occurrence, le fiqh et le taṣawwuf.

⁶² Nous nous limiterons strictement à cette définition dans la suite de ce travail. Notre acception de la consubstantiation ne doit pas être confondue avec la doctrine théologique décrivant l'incarnation ou la conversion eucharistique dans la matérialité du pain et du vin ; voir à ce sujet (Rubin, 1991, p. 30 ; Kilmartin, 2004, pp. 180-183). Par ailleurs, nous tenons à préciser que nous nous rapprochons, dans notre définition de la consubstantiation, de celle donnée par Kenneth Burke (1897-1993). Pour ce théoricien de la littérature et philosophe américain, deux personnes font une seule, dans la mesure où ils s'identifient dans l'altérité, si leurs intérêts se rejoignent, où si telle est leur conviction, sans que cela veuille dire que leur individualité disparaisse ou soit annulée ; elles sont à la fois distinctes et consubstantielles (Burke, 1969, pp. 20-21).

⁶³ Ces niveaux rejoignent ce qu'appelle Foucault l'étude de la microphysique du pouvoir, c'est-à-dire, les rapports que mettent en jeu les institutions et les appareils existants dans une société donnée « mais dont le champ de validité se place à quelque sorte entre ces grands fonctionnements et les corps [humains] eux-mêmes avec leur matérialité et leurs forces ». L'étude de la microphysique du pouvoir suppose son appréhension non pas comme une propriété qui pourrait être localisée et détenue par une instance comme l'État, mais plutôt comme un exercice, avec tout ce que les interactions ou il prend effet, et se déploie, impliquent comme stratégies et tactiques (voir Foucault, 1975, pp. 34-36).

La réflexion s'est heurtée ainsi à une rupture historique dans l'ordre de la gouvernementalité du sūfisme. Avant le déclin des murābiṭīn et jusqu'à la première moitié du 17^{ème} siècle, la guerre se présentait comme le moyen exclusif de s'imposer comme un gouvernement central⁶⁴. Mais à partir de cette période, une autre possibilité stratégique est apparue dans la gouvernementalité des zawāyā. Celle-ci porte sur l'apparition d'une nouvelle manière, autre que la guerre, de réaliser une centralisation gouvernementale. Cet angle de capture nous a été rendu possible à partir de la définition que nous nous sommes donné de la centralisation politique. En effet, l'acception de centralisation de la zāwiya al qādiriyya al-kuntiyya comme une pratique et non seulement comme une structure d'autorité nous a permis de repérer ce changement qui allait permettre de replier la politique postcoloniale d'exclusion de la tribu sur ses conditions de problématisation dans la gouvernementalité mauritanienne⁶⁵.

Cela étant souligné, précisons maintenant certaines limites de ce travail et les réponses que nous y apportons. En premier lieu, nous nous sommes conscients que nous nous sommes essentiellement arrêtés sur les tribus baydān. Cela veut dire que les tribus Peul, Wolof et Soninké n'ont pas été couvertes dans notre texte⁶⁶. La focalisation sur ces tribus baydān se justifie par leur domination sur l'appareil gouvernemental mauritanien jusqu'à l'heure actuelle (Antil & Lesourd, 2012 ; De Chassey, 1972 ; 1979 ; Marchesin, 2010). Ce choix

⁶⁴ La confédération des ahl sīdī maḥmūd, comme l'avait montré Mariella Villasante De Beauvais, s'est constituée selon le même modèle. C'est en effet la médiation et la recherche de la paix qui ont été à la racine d'une centralisation gouvernementale qui demeure encore d'actualité aujourd'hui (voir 1995). Toutefois, c'est la centralisation gouvernementale de la zāwiya al qādiriyya al-kuntiyya qui a pris une importance particulière dans le présent travail, dans la mesure où cette zāwiya a eu une relation privilégiée avec la France Coloniale (voir à ce sujet Batran, 2001 ; Robinson, 2000).

⁶⁵ Nous avons été influencés par l'approche de Michel Foucault dans son ouvrage « les mots et les choses » (1966), mais uniquement dans notre périodisation de l'histoire selon les dispositions épistémiques, qui ne sont pas à confondre avec le concept foucauldien de l'épistémè. Par épistémè, Foucault entendait, comme il l'a déclaré durant une interview en 1972 ; « les phénomènes de rapport entre les sciences ou entre les différents discours dans les divers secteurs scientifiques » (1994a, p. 1239).

⁶⁶ Il s'agit des peuples sūdān du sud de la Mauritanie (populations noires), vivant au niveau des rives et des alentours du Fleuve Sénégal, et constituant, avec les baydān, d'origine arabo-berbère, la population du pays. Théoriquement, l'Islam Malékite unifie ces populations, mais concrètement, les tensions demeurent d'actualité. Ces tensions ont culminé dans la crise mauritano-sénégalaise de 1989, laquelle a débouché sur des expulsions, de part et d'autre, du Fleuve Sénégal. Toutefois, réduire ces tensions à la seule référence ethnique ne permet pas de rendre compte de la nature, ni de l'origine des tensions, dans le sens où, les conflits et la rivalité entre les composantes de la société persistent et perdurent dans la société baydān elle-même. Quoique le gouvernement présidentiel de Ould Taya, avait réussi, à faire de la crise de 1989, un facteur d'unification des baydān, cet argument ne pourrait appuyer, la thèse 'ethniste' ; raison en est que Ould Taya disposait d'autres outils de ralliement, notamment les ressources financières. C'est dire qu'il est possible de voir dans l'unification des baydān, une quête de rapprochement de l'Etat et de ses ressources. L'argument esclavagiste ne saurait tenir également ; l'esclavage a été pratiqué parmi les deux populations. Pour plus de détails sur ces questions et sur l'organisation sociale en Mauritanie (voir dans Gerteiny, 1981 ; Pazzanita, 1996).

prend appui également sur le fait que ces tribus ont été sur-étudiées à travers les paradigmes de la domination ethnique et de l'emprise des liens de parenté sur le champ politique. Par voie de comparaison, l'approche que nous nous sommes proposés nous a introduits à d'autres possibilités analytiques que nous aurons l'occasion de détailler plus loin. En deuxième lieu nous n'avons pas été concernés par l'étude des programmes gouvernementaux. Ces programmes reflètent, au sens de cette thèse, l'idée d'un Etat unitaire et rationnel qui inflige ses politiques à la population. Or, et comme nous le soulignerons plus bas, les gouvernements présidentiels sont loin de représenter des acteurs unitaires. Nous avons été encore moins concernés, par la thèse autoritariste. D'un côté, une succession d'études ont diagnostiqué les pratiques de répression associées à la volonté de préservation de l'autorité politique. De l'autre, une majorité de pays africains et moyen orientaux se partagent l'autoritarisme comme trait caractéristique de leurs gouvernements. Dans cette mesure, l'autoritarisme ne promettait pas de rendre compte de ce qui fait la spécificité de la gouvernamentalité mauritanienne. Aussi, notre travail s'est-il donné pour objet de faire ressortir ce qui n'est pas autoritarisme et répression dans cette gouvernamentalité. Finalement, nous tenons à préciser que nous ne couvrirons pas les détails du fonctionnement des partis politiques, ni des institutions étatiques, dans leurs rapports avec les gouvernements présidentiels.

Au terme de cette présentation, qu'il nous soit permis de dire un mot sur la collecte des données, avant de passer à la section suivante. Outre les travaux académiques et les rapports des organisations internationales comme la Banque Mondiale, le Fond Monétaire International, nous avons principalement recouru à l'observation documentaire à partir de sources primaires, qui vont des documents officiels, de portée historique ou contemporaine, aux déclarations présidentielles, en passant par les communiqués rendus publics dans les agences de presse officielle ou privée. Nous avons traduit certaines sources en langues arabe et anglaise. Dans la traduction, nous avons tenté de refléter l'esprit du texte. Toutefois, n'étant pas spécialistes, nous reconnaissons nos limites à ce niveau. Nous avons, en outre, procédé à une observation régulière des journaux nationaux, depuis 2005, dont les publications de l'Agence Mauritanienne d'Information (AMI).

Toutefois, nous avons constaté que les archives électroniques de cet établissement public ne sont accessibles que pendant la durée de vie d'un gouvernement présidentiel. D'où la difficulté d'avoir accès aux archives électroniques. Nous avons détourné ce problème de

manière partielle, grâce aux archives du site web de l'Agence de l'Organisation des Nations Unies en Mauritanie (ONU). Ce site offre, en effet, un accès libre à des revues de presse, aux coupures scannées depuis 2003, c'est-à-dire pendant le gouvernement Présidentiel de Mouaouiya Ould Sid'Ahmed Taya. La même difficulté s'est manifestée au niveau des sites électroniques des ministères et des agences officielles. Néanmoins, nous avons été en mesure d'accéder à plusieurs rapports, là où leur élaboration a été partagée avec des organismes européens tels le cas du rapport sur « *Les élus locaux face à la décentralisation et au fonctionnement de leur commune* », établi de concert avec le Forum de Delphes.

Nous ajouterons à cela notre conscience du fait que nous avons puisé dans des sources auto-déclarées, comme les écrits des *zawāyā*, les interviews, ou certains documents officiels. Bien entendu, les sources en question ne sauraient combler des limitations liées à leur mémoire sélective, à leur subjectivité. Ceci étant, notons que cette méthode d'investigation est moins une limitation qu'une nécessité procédurale correspondant à l'objectif de notre recherche, celui de repérer les caractéristiques de la gouvernamentalité, dont la subjectivité politique, et donc le discours, est à la fois un produit et un producteur. Il s'agissait moins de couvrir la réalité objective dans le sens abstrait, que de diagnostiquer sur quelle substance épistémique a pris naissance la pratique gouvernementale, créant ainsi sa propre réalité. Dès lors, notre travail n'a pas consisté à interpréter ou à donner un sens aux choses dites, mais plutôt à les prendre telles qu'elles ont été dites, tout en les confrontant aux conditions historiques de leur apparition. Par exemple, pour la dénonciation du tribalisme, notre démarche n'a pas été de chercher à dénicher les intentions derrière sa récurrence discursive ; nous avons uniquement mis cela en rapport avec le champ de connaissance qui l'a autorisé comme possibilité.

Cette cartographie de la méthodologie étant tracée, nous passerons à l'annonce de notre plan de travail. Cette thèse se répartit en quatre chapitres. L'objectif du chapitre suivant est de revenir sur deux expériences de recherche de la paix tribale. La première, celle des *murābitīn*, s'est étendue au Maghreb et à une partie de la Péninsule Ibérique. La deuxième expérience de recherche de la paix concerne les tribus *zawāyā*. Ainsi, nous mettrons en exergue comment la transition entre ces deux phases de l'histoire de la Mauritanie s'est marquée par la naissance d'un nouveau style de gouvernement.

Le troisième chapitre se donne pour finalité de montrer que la naissance de ce style de gouvernement a constitué le seuil de possibilité d'une convergence entre les gouvernementalités des *zawāyā* et de la France Coloniale. Etant en arrière plan de la colonisation, que nous appréhendons comme nouvelle expérience de recherche de la paix, cette convergence trouve son expression dans la manière dont ces acteurs appréhendaient l'acte de gouverner et l'identification des hommes gouvernables. C'est ce que nous désignerons par la consubstantiation que nous mettons en évidence en jetant la lumière sur une disposition épistémique commune à ces gouvernementalités. Celle-ci se décline en deux de particularités. D'une part, la gouvernementalité coloniale et la gouvernementalité de la *zāwiya al-qādiriyya*, se donnaient la tribu pour unité élémentaire d'identification du corps social. D'autre part, ces gouvernementalités avaient pour souci conducteur la gestion des relations conflictuelles, entrave principale à leurs activités commerciales. C'est seulement au niveau de l'étape suivante de ce chapitre que nous retraceront de quelle manière la consubstantiation est à la racine du processus de rationalisation gouvernementale ayant débouché sur la naissance de l'Etat mauritanien.

En 1960, date officielle de la constitution de l'Etat mauritanien, la même disposition épistémique donnera corps à la politique de l'unité nationale. Cette nouvelle forme de recherche de la paix tribale se manifestera comme une dénonciation gouvernementale de la tribu et une stratégie visant, officiellement, à l'éradiquer. L'objectif de ce chapitre est ainsi de développer deux points principaux. Premièrement, le gouvernement présidentiel se place comme partie dans les conflits tribaux qu'il se veut le gestionnaire. Deuxièmement, avec la nationalisation des Mines de Fer de la Mauritanie (MIFERMA), la conflictualité tribale s'est exacerbée par une situation où les gouvernements présidentiels favorisent leurs tribus dans la distribution des postes et des ressources. Par ces faits mêmes, la dénomadisation prend l'allure d'une hiérarchisation sociopolitique, d'un obstacle à la gestion pacifique des relations tribales. Et dans un tel contexte, la récurrence des coups d'Etat se dresse comme un mécanisme cyclique de lutte contre ce phénomène.

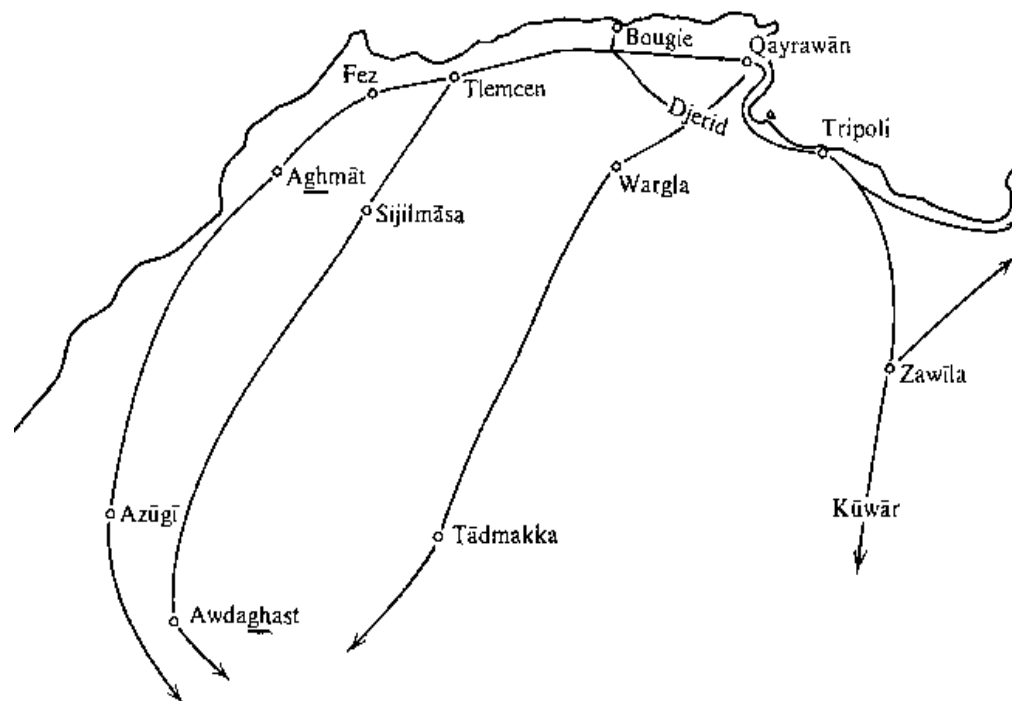
Le dernier chapitre aura pour tâche de montrer que la gouvernementalité de dénomadisation serait en décadence. Deux éléments d'analyse annoncent ce processus. Premièrement, une comparaison entre les politiques tribales du Botswana et de la Mauritanie montre les limites de la dénomadisation. Deuxièmement, la gouvernementalité néolibérale

commence à reconnaître la tribu comme un acteur-clé dans la recherche de la paix sociale à travers les dispositifs multilatéraux de développement.

Chapitre III : Du gouvernement par la guerre au gouvernement de la guerre

L'objectif de ce deuxième chapitre est de revenir sur le processus où s'est inscrite une rupture épistémique importante dans la gouvernamentalité mauritanienne. Il s'agit du déplacement de la guerre d'un outil de centralisation politique à un objet de gouvernement. A cet effet, nous retracerons, d'une part, les étapes de l'avènement de l'Islam dans l'espace saharien, avec le mouvement des murābitīn, et d'autre part, nous soulignerons la permanence de la guerre comme mode opératoire de la centralisation politique avant le 18^{ème} siècle. Dans cet ordre de présentation, nous entamerons ce chapitre en présentant le milieu naturel et social où le mouvement des murābitīn a lancé sa campagne de centralisation gouvernementale, pour nous attarder, dans une deuxième section, sur le déplacement dont fera objet le fiqh dans la hiérarchie des sciences. Dans la section suivante, nous mettrons la lumière sur les rapports de pouvoir entre le fiqh, science légitimant l'autorité centrale, et le taṣawwuf, science dénonciatrice de l'ordre politique, et dont les arguments seront appréhendés par les forces d'opposition aux murābitīn, pour contribuer à la disparition du règne de ces derniers. La dernière section aura pour objet de monter comment les zawāyā ont gagné en élan après la Guerre de Sharr bubba, qui les a opposés aux ḥassān. Parvenus à ce stade de l'analyse, nous nous pencherons sur les traits spécifiques de leur gouvernamentalité.

Figure 2. Carte montrant les routes commerciales importantes, entre le 10^{ème} et le 12^{ème} siècle. A partir du 12^{ème} siècle, la route Aghmat Azugi Fès Tlemcen sera la route occidentale la plus importante, remplaçant celle d'audagowst sijilmassa Tlemcen (Brett, 1969).



A/ La centralisation des murābiṭīn

Trois grands groupes composaient les tribus du Maghreb durant le début du Moyen Age. Il s'agit des znāta au nord, des masmūda, au centre du Maroc, et, des Ṣanhāja, regroupés dans deux zones, la partie occidentale du Sahara, et les collines du Maghreb Oriental. Les Ṣanhāja étaient les plus importants en termes de population. Selon l'auteur de l'istiḡṣā, ce groupe fédérait plus de soixante dix tribus (annāṣirī, 1954, p. 3)⁶⁷. Ces derniers comprenaient les kutāma. Ces derniers formaient la 'aṣabiyya sur laquelle se sont appuyés les Fatimides pendant le début du 10^{ème} siècle, et la dynastie des Zirides, qui a régné sur ifrīqiyya en tant que vassaux des Fatimides, suite au départ de ces derniers en Egypte en 972⁶⁸. Les Ṣanhāja de la partie occidentale du Sahara étaient divisés en plusieurs tribus : les gẓūla et les lamṭa dans la vallée de dar'a, et les contreforts de l'Anti-Atlas. Du huitième à la fin du 10^{ème} siècle, la Confédération sanhāja formait une 'aṣabiyyā comprenant deux groupes distincts : les nomades, qui ont maintenu leurs religions d'origine, et les commerçants caravaniers, qui se sont convertis à l'islam. Les lamtūna étaient la première tribu convertie à l'islam (Elyas, 2011, p. 14). Selon l'expression de Lagardère, les lamtūna « ne connaissent ni les labours, ni les cultures, ni même le pain. Leurs troupeaux sont toute leur richesse » (Lagardère, 1989, p. 19)⁶⁹. Plus au sud du Sahara, étaient installés les massūfa, les lamtūna et les banī wārit. Dans l'extrême sud, en Mauritanie littorale vers le bas pour les régions frontalières du fleuve Sénégal, évoluaient les gudāla ou judāla (Messier, 2010, pp. 1-42).

La guerre était intrinsèque au mode de vie bédouin⁷⁰. Qu'il s'agisse de la poussée des Ṣanhāja au 9^{ème} et au 10^{ème} siècles, de la montée des murābiṭīn durant le 11^{ème} siècle, de

⁶⁷Il s'agit de 'bū al-'abbās 'ḥmad 'bnu khālid -l-nnāṣirī (1835-1897), historien marocain, dont al-istiḡṣā li'akhbār al-marghrib al-'aqṣā, est l'un des ouvrages les plus cités dans l'histoire du Maghreb.

⁶⁸ Une traduction fréquente de al-'aṣabiyya est la solidarité tribale, toutefois le terme défie toute traduction, dans la mesure où il comporte une charge culturelle complexe. Plus qu'un terme, il s'agit d'un concept clé pour l'étude des sociétés arabo-musulmanes. Nous nous contenterons de préciser que nous entendons par ce terme le lien de solidarité et de cohésion qui conditionne les rapports humains dans la société tribale objet de notre étude.

⁶⁹ Notons ici le point d'appui socialement constitué de l'auteur, le pain étant un aliment de base dans la gastronomie française.

⁷⁰ Différentes définitions de la tribu présentées par Helm sont encore d'actualité (1968). Par ailleurs, la tribu a été utilisée comme un concept standard englobant une variété d'organisations sociopolitiques au Maghreb. Depuis l'article de Jacques Berque « qu'est ce qu'une tribu nord-africaine » (1953), le débat a été ouvert sur la question de savoir si la tribu est une réalité sociologique ou un « emblème onomastique » (voir Tapper 1990, Hart, 1993, Laroui, 1996, 99-101). C'est dans le même sens que Bonte avait souligné la diversité remarquable des formations tribales dans l'espace saharien (voir Bonte, 2004, p. 83). Dans le contexte qui est le notre, ce qui paraît particulièrement important à souligner est que le regard archaisant porté sur certains aspects

l'insertion des 'idda wa'li à Adrar ou de l'infiltration des banī ḥassān dans l'espace mauritanien pendant les 15^{ème} et 16^{ème} siècles, la guerre faisait partie de la vie de la population du Sahara (McDougall, 1985, p. 13). Les interactions à l'intérieur comme à l'extérieur de la tribu se caractérisaient, ainsi, par des reconfigurations d'alliances, en fonction du syndrome de la parenté et de l'honneur, mais également, en fonction des intérêts économiques permanents ou conjoncturels. Sur une durée de deux siècles et treize années, par exemple, sāleḥ ben 'abd al-wahhāb avait mentionné quarante quatre guerres entre les baydān⁷¹, dont dix sept entre les zawāyā, et neuf, entre les ḥassan et les zawāyā (cité par -l-nnaḥwī, 1987, p. 102). Nous citerons également l'auteur d'al-wasīt pour une illustration à ce sujet⁷² :

...il arrive qu'une tribu puissante mène la guerre contre les autres tribus, comme il était le cas entre 'idda wi'īsh et trārza, entre 'idda wi'īsh et wlād 'ahmad ben dāmān, entre āḥi de 'uthmān et 'idda wi'īsh, entre trārza et brākna, et entre ces derniers et 'idda wi'īsh. Il arrive que la même tribu se bifurque en deux factions antagonistes qui s'entretuent, comme il s'est produit pour 'idda wi'īsh (-l-shinqīṭi, 1911, p.463, propre traduction).

organisationnels de la tribu a pour une large part pris racine dans une ethnographie coloniale, ou ce que Berque appelle « l'optique du bureau arabe » (1956, p. 299). Cette perspective continue à sous-tendre les grilles d'analyse ; la tribu comme forme de loyauté primaire est perçue, dans ce cadre, comme un frein à l'instauration d'une qualité meilleure de justice sociale. Contre cette conception, nous rejoignons Laroui qui suggère d'appréhender la tribu Maghrébine à travers une approche dialogique, autrement dit, dans le contexte de sa parution et de son évolution, et non uniquement comme une « fondation immuable représentant la source de l'histoire du Maghreb » (voir Laroui, 1996, pp. 99-101, propre traduction) ou comme un malaise ontologique qui persiste à tirer les sociétés de la région vers un *telos* passéiste. Pour une définition de la tribu, nous retiendrons celle de Tapper, que nous introduisons avec sa justification. Selon l'auteur, une tribu est :

Un état d'esprit, une construction de la réalité, un model d'organisation et d'action. Qualifier un groupe de tribu revient à focaliser sur un aspect de sa nature tout en déniait le même aspect à d'autres groupes évoluant dans le même système d'organisation sociale, à des niveaux plus larges et moins larges. Une terminologie précise peut aider à faire la comparaison mais ne permettrait pas d'expliquer le comportement ou à refléter proprement les catégories et les perceptions locales (Tapper, 1990, p. 56, propre traduction).

⁷¹ Il s'agit de muḥammad sāleḥ ben 'abd al-wahhāb al-wallāṭī (D.1856), 'ālim mauritanien (savant, théologien et juriste).

⁷² Il s'agit de muḥammad al- 'amīn -l-shshnqīṭī al-jakanī (1905-1974), historien, juriste et 'ālim mauritanien. L'ouvrage dont il s'agit ici, al-wassīṭ fi tarājim shu'rā' shiqīṭ est l'une des références sur les œuvres des poètes mauritanien, et donne, par la même occasion, une présentation synthétique de l'histoire du pays.

Dans ce milieu, la complémentarité entre -l-dda'wa⁷³ et al-'aṣabiyya al-qabaliyya donnait corps à la centralisation politique à l'échelle extra-tribale ('ibnu khaldūn, 1968) ; -l-dda'wa, en tant que forme de savoir, dénonce l'ordre politique établi, et appelle à un ordre meilleur, en puisant sa légitimation dans une école d'interprétation de l'Islam, se voulant plus proche de la pratique originelle. -l-dda'wa contribue, dans un sens, à la formation d'un bloc d'opposition contre un état social, politique et économique, jugé en dérive⁷⁴. Ce bloc s'est traditionnellement mobilisé contre une autorité centrale déjà existante, ou contre des autorités décentralisées, dont le polycentrisme tribal, animait un état d'anarchie et de discorde, estimé antinomique avec l'esprit unificateur de l'Islam. Une double 'aṣabiyya parvient à devenir plus forte que les autres 'aṣabiyyāt, qui finissent par la rallier. Ainsi absorbées dans al-'aṣabiyya al-kubrā (grande 'aṣabiyya par opposition à al-'aṣabiyya -l-ṣuḡhrā), celles-ci fonctionnent comme une seule 'aṣabiyya. La « politisation » d'-l-dda'wa culmine, dans cet ordre, dans le renversement de l'autorité politique établie ('alī 'umlīl, 1984, p. 155).

L'activité commerciale était un vecteur d'expansion de l'Islam au Maghreb et en Afrique de l'Ouest (voir Figure 2). De leur capitale, Aoudaghost, les commerçants sanhāja contrôlaient les routes de l'Ouest, dont l'essor s'est fait sentir après l'introduction du chameau dans la région (Hiskett, 1984 ; Bovill, 1995). L'or, l'ivoire et les esclaves faisaient l'essentiel de ce commerce⁷⁵. Les cargaisons étaient transportées vers le nord, en échange du sel, du cuivre, du tissu, et d'autres biens. La limite géographique de ce commerce caravanier était

⁷³ -l-dda'wa peut être définie comme l'invitation à écouter, respecter et suivre le message de Dieu dans le qur'ān. Elle a été révélée au prophète muḥammad, voir la définition détaillée de Zahniser dans *Encyclopedia of Islam* (2009).

⁷⁴ Le point commun entre toutes les tendances constitutives d'une kutla tārikhiyya (bloc historique), selon l'expression d'al-jābrī, est son adhésion à l'idée du tajdīd (la réformation) (2000, p. 330). Dans ce sens, la tribu devient déterminée par l'autorité centrale, contre qui toutes les voix dénonciatrices forment, par le fait même de leur dénonciation, un bloc contribuant à l'érosion de son capital politique. C'est la même dynamique dans laquelle et par laquelle le mouvement des muwaḥḥidīn gagnera en élan. Avant la moitié du 12^{ème} siècle, al-andalus était en ébullition sous l'effet de dénonciateurs d'origines diverses, et les muwaḥḥidūn, sous la conduite de moḥammad ibnu tūmart originaire des masmūda, enregistraient des succès au désavantage des murābiṭīn (1078-1130). Le mouvement des muwaḥḥidūn culminera dans une conquête militaire qui débouchera sur la défaite des murābiṭīn en 1147.

⁷⁵ Ce processus d'effervescence économique nécessitait un accès permanent à la force de travail servile. L'Homme, a Aoudaghost, « possédait un millier d'esclaves voire plus » (al bakrī, 1857, p. 168, propre traduction). 'abd -l-llāh muḥammad 'ibnu 'abd -l-llāh al-awātī -l-ṭṭanjī 'ibnu baṭṭūṭa, (1304-1369) et 'abū 'ubayd 'abd -l-llāh 'ibnu 'abd al-'azīz al-bakrī (1605-1682), respectivement célèbre explorateur, et, historien et géographe, ont rapporté l'abondance du sel entre siljilmāsa et Aoudaghost, dans les salines de Taghaza (nord du Mali), où les esclaves de masūfa assuraient la production (voir al-bakrī, 1857, p. 171 ; 'ibnu 'abdi al-lāh al-lawāṭī -l-ṭṭanjī, 1964, p. 674). Ces esclaves remplissaient un autre rôle économique ; le paiement des dettes, car le crédit était au cœur de cette économie extractive. Le sel était ainsi troqué contre des esclaves (voir Hocquet, 2006).

située au nord, à sijilmāssa, et sa limite sud à Koumbi Saleh, capitale de l'Empire du Ghana. Ultérieurement, la route du commerce sud se terminerait à timbuktū, capitale de l'Empire du Mali (Lydon, 2009, pp. 49-106)⁷⁶.

C'est dans cette contexture qu'à été entamée la centralisation politique des murābitīn. L'histoire du mouvement est associée avec yaḥyā 'ibnu 'ibrāhīm⁷⁷. D'une part, ibnu 'ibrāhīm dénonçait certaines pratiques de sa tribu, qu'il considérait hérétiques, et cherchait l'opportunité pour pouvoir changer cet état de choses ('ibnu 'abī zar', 1972). D'autre part, il était intrigué par le contexte de polarisation politique dans le Monde Musulman. Les Omeyades sunnites, et les Fatimides chiites, se tiraillaient l'influence et les richesses, notamment l'or, acheminé à travers le Sahara en provenance de l'Afrique de l'Ouest, et les alliances avec les tribus locales, faisaient partie intégrante de cette lutte entre les puissances du moment (Safran, 2001, p. 46 ; Messier, 2010). Autour de 1040, yaḥyā 'ibnu 'ibrāhīm se rendit en pèlerinage. Sur le chemin de son retour, il s'arrêta à al-qayrawān à 'ifrīqiyya (Tunisie actuelle), où il rencontra 'abu 'imrān al-fāsī, un éminent juriste de l'école malékite. Sur recommandation de 'abu 'imrān, 'ibnu 'ibrāhīm a fait son chemin au ribāt de son disciple waggāg 'ibnu zallū al-lamtī, qui avait fondé dār al-murābitīn sur le Oued Ziz, dans la Vallée de Souss, au sud de l'actuel territoire du Maroc. Le but de ce voyage était de rechercher un guide, capable d'enseigner à sa tribu la pratique de l'Islam authentique. waggāg lui assigna 'abdu -l-lāhi 'ibnu yāsīn ; un disciple originaire de la tribu gzūla, dont le credo était le formalisme littéral aux prescriptions du qur'ān et de la sunna (Shillington, 2005, p. 88).

Sur la durée, le prosélytisme de 'ibnu yāsīn n'a pas été favorablement accueillis par les gudāla. Attachés à leurs pratiques et coutumes, la rigueur des obligations les poussèrent à prendre congé des préceptes de 'ibnu yāsīn (Levtzion, 1979, pp. 85-88). Selon la version historiographique dominante, 'ibnu yāsīn et 'ibnu 'ibrāhīm auraient fini par se réfugier dans un endroit isolé, en compagnie de quelques fidèles, et imposèrent des conditions strictes pour recruter de nouveaux disciples (ibnu 'abī zar', 1972 ; annāṣirī, 1954 ; al-bakrī, 1857). Après avoir rallié un nombre de fidèles, la complicité entre le faqīh, 'ibnu yāsīn et, l'émir, 'ibnu

⁷⁶ Notons au passage que les mūrābitīn cibleront particulièrement une main d'œuvre servile, dans leur politique de recrutement militaire (Voir Hopkins, 1958, pp. 71-84).

⁷⁷ L'appartenance de yaḥyā 'ibnu 'ibrāhīm aux gudāla ne serait pas établie. Selon 'ibnu -l-ṣayrafī, dans son ouvrage al-'anwāru al-jaliyya, considéré parmi les sources les plus citées sur les mūrābitīn (tel que cité par Ould al-Sālim, 2010), 'ibnu 'ibrāhīm appartient aux lamtūna, car il est le descendant d'ibrāhīm 'idnu tarjūt al-lamtūni.

‘umar, a évolué vers l’appel au jihād⁷⁸. Sous ce leadership bicéphale, al-murābiṭīn ont pris pied dans le Sahara, et sont parvenus à unifier les tribus, à partir de 1053 (al-bakrī, 1857 ; ‘ibnu ‘abī zar’, 1972 ; annāṣirī, 1954). Suite à la défaite des ṣanhāja, le faqīh et l’émir ont pu prendre le contrôle du commerce caravanier, saisissant Sijilmasa à l’extrémité nord en 1054, et Aoudaghost à l’extrémité sud en 1055. Le commerce a connu alors une prospérité grâce à la diminution des razzias au long des routes commerciales (‘umar mūsā, 2003).

A la fin du 11^{ème} siècle, le Maghreb a connu ainsi, pour la première fois de son histoire, une unification politique et spirituelle. A l’aube du 12^{ème} siècle, les murābiṭīn fondent un empire s’étendant de l’Espagne -al-’andalus- au Fleuve Sénégal (al-bakrī, 1857, p. 165 ; annāṣirī, 1954, pp.8-9 ; ‘abbās nasru al-lāh, 1985). Cette autorité a été fondée sur le fiqh, mais celui-ci va faire l’objet d’un déplacement dans la hiérarchie des sciences, et dont la présentation constituera le point de départ de la section suivante.

⁷⁸ La structure bicéphale de l’autorité politique a subi une évolution importante après la disparition d’‘ibnu ‘umar en 1057. Dans un premier temps, elle était entre les mains de la jamā’a (assemblée des notables) et la succession ne s’effectuait pas de manière héréditaire. À partir de la mort d’‘ibnu ‘umar, ‘abū bakr ‘ibnu ‘umar cumula les fonctions d’al-’imāma et al-’imāra.

B/ Le déplacement du fiqh

Pour comprendre la fondation idéationnelle du mouvement des murābiṭīn, il est nécessaire de le situer comme l'un de deux systèmes de pensée rivaux ; minhāj ashshī'a, défendu par les Fatimides (909-1171), et minhāj 'ahl assuna wa -l-jamā'a, prôné par les Abbassides (750-1258) et les Omeyyades (756-1009).

Durant le règne de ses empires, -l-dda'wa, alors en pleine évolution, faisait l'objet de l'influence des philosophies grecque et perse. La rivalité entre minhāj ashshī'a et minhāj 'ahl -l-ssuna wa -l-jamā'a avait pris corps dans une nouvelle science ayant pour objet la théologie et pour instrument la dialectique ; 'ilmu al-kalām⁷⁹. Les textes des anciens furent traduits et débattus. Des sciences comme l'astronomie, les mathématiques et la médecine connurent une grande effervescence. Le système de pensée des Fatimides (909-1171) penchait pour la philosophie et la rationalité. Le Néoplatonisme, adapté à l'Islam, par des hommes comme abū al-ḥasan -l-nnasafī, abū ḥātim -l-rrāzī, et ḥāmid -l-ddīn al-kirmāni, représentait le kernel théologique du système. Pour les Abbassides et les Omeyyades, la légitimité de l'autorité politique résidait dans le littéralisme et l'application stricte de la sunna. Mais les deux systèmes recouraient à l'interprétation et à l'usage des arguments rationnels à des fins de propagande politico-théologique (Black, 2011, pp. 81-140, 141-194).

Pendant le premier siècle du règne des Abbassides, le taṣawwuf a émergé comme une pratique répandue de « renonciation », imprégnée par la tradition du 'ilmu al-kalām dans ses différentes branches⁸⁰. Certains individus, qui ont choisi le retrait de la société, s'engageaient ainsi dans un effort de gouvernement de soi, une expérience d'intériorisation -jihādu annafsi- destinée à atteindre les limites de la pureté de l'âme. A partir du 9^{ème} siècle, a commencé à être admis à Baghdād un mode de « piété mystique » identifié avec ces « renonciateurs »⁸¹. L'une des grandes figures de cette forme initiale du taṣawwuf fut abū al-qāsim al-junayd, qui

⁷⁹ Pour une analyse extensive sur l'apparition et le développement de 'ilmu al-kalām, voir *The Philosophy of the Kalam* (Wolfson, 1976, pp.3-79).

⁸⁰ La prise de conscience de l'importance du taṣawwuf par 'ibn khaldūn est symbolisée par son ouvrage *shifā'u -l-ssā'ili wa tahdhību al-masā'ili*, qu'il avait dédié à ce thème (1996). L'attribution de cet ouvrage à 'ibn khaldūn a fait l'objet d'une polémique. Néanmoins, la mention de cette attribution par plusieurs ulamā' du taṣawwuf en fait une probabilité élevée, d'autant plus que la méthodologie et le style de rédaction ont été identifiés avec 'ibn khaldūn.

⁸¹ Voir Karamustafa pour de plus amples détails au sujet de l'évolution du taṣawwuf depuis la « période formative » à Bagdad (2007).

avait développé l'idée inédite selon laquelle une personne était capable, sous certaines conditions, de se constituer sujette à la manifestation divine (attajallī), et d'initier d'autres personnes aux secrets d'accès à la voie de cette manifestation (al-junayd, 1988, pp. 32-37).

La hiérarchisation sociale, fondée sur la moralisation de la conduite, était intrinsèquement liée au taṣawwuf⁸². Selon la vision de l'école de Bagdad, dont al-junayd était le leader, « celui qui vous surpasse dans les qualités morales vous surpasse dans le taṣawwuf » (cité par Schimmel, 1975, p. 15, propre traduction). Guide des murīd vers la connaissance de Dieu⁸³, le shaykh est donc socialement perçu à travers cette relation de révérence pédagogique⁸⁴. Dans leur biographie des grandes figures du taṣawwuf, al qushayrī, qui était le disciple d'al-junayd, et, -l-ssulami, grand sūfi et historien du taṣawwuf, présentent al-junayd par exemple comme étant « imām al-qawmi wa sayyiduhum » ('imām de la communauté et son maître), (2003, p. 155 ; 1940, p. 48, propre traduction). Il était admis, dans le même sens, parmi les disciples d'al-junayd à Bagdad, que la 'umma (communauté musulmane), comprenait trois catégories d'individus. La première, khāwāṣṣu al-khāwāṣṣ,

⁸² Nous revoyons ici à Louise Marlow pour une analyse détaillée de « l'égalitarisme dans la pensée islamique » (1997). Marlow a mis en exergue la tension persistante entre l'idéal égalitaire de l'islam des premiers temps, et les impulsions hiérarchiques de l'époque classique. Malgré l'existence, durant la période préislamique, d'ordres ou de classes sociales dans plusieurs régions, lesquels ont été inclus par la suite dans le Monde Musulman, les hiérarchies de la période originelle étaient souvent moins strictes et l'ethos religieux a joué un rôle dans l'atténuation des hiérarchies sociales. Toutefois, bien que l'orientation initiale de l'Islam dicte l'égalité comme principe social, les conquêtes ont donné lieu à une société hiérarchisée compromettant l'aspect social de cet égalitarisme. L'auteur a démontré comment les courtisans royaux et les dépositaires de l'autorité religieuse ont œuvré ensemble pour adapter l'esprit égalitaire de l'islam primitif aux nouveaux contextes (en interprétant le verset 13 de la sourate 49 du Qur'ān comme désignant non pas la vie sur terre, mais celle de l'au-delà).

⁸³ Selon la définition donnée par Sophia Pandya dans *Encyclopedia of Islam*, le murīd est « un aspirant ou un disciple associé à un ordre sūfi, qui a prêté serment d'allégeance à un maître, shaykh ou murshid sūfi » (Pandya, 2009, propre traduction). Il convient de préciser toutefois, que le terme trouve racine dans le terme irāda (verbe 'arāda yurīdu, dont l'équivalent en langue française serait le verbe vouloir et non désir comme il est noté par l'auteur).

⁸⁴ Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron avaient mis en évidence le rapport de violence symbolique dissimulé dans les relations d'« autorité pédagogique ». Ainsi, les auteurs définissent dans ces termes une relation verticale, qui confère par la fonction d'inculcation de la connaissance, un statut supérieur à son détenteur :

En désignant et en consacrant tout agent chargé de l'inculcation comme digne de transmettre ce qu'il transmet, donc autorisé à en imposer la réception et à en contrôler l'inculcation par des sanctions socialement garanties, l'institution confère au discours professoral une autorité statutaire qui tend à exclure la question du rendement informatif de la communication (Bourdieu & Passeron, 1970, p. 134).

Dans le cas du taṣawwuf, l'ascendant est encore plus renforcé du moment que la compétence du shaykh n'est pas limitée à un champ restreint de la connaissance, mais au gouvernement de soi ; l'ensemble des pratiques et des conduites qui couvrent le vécu du murīd. Ajoutons à cela, le devoir de révérence et de servitude, qui peut être associé à la culture Arabe, envers toute personne inculquant le savoir ; l'adage man 'llamanī ḥarfān ṣirtu lahū 'bdan (de celui qui m'apprendra une lettre, je serai le serviteur, propre traduction), par exemple, pointe vers cette direction. A ce titre, nous avons opté pour l'autorité révérencielle, expression que nous estimons plus expressive de ce rapport de violence symbolique dans notre cas d'espèce.

représente les initiés parmi les initiés. La deuxième strate, al-khāwāṣṣ (les initiés), correspond aux élus, qui se consacrent à la voie mystique, et que Dieu, aurait initié à ses secrets, alors que la troisième catégorie, al-'amma (le commun des mortels), est celle des non-initiés, pour qui les exigences basiques de la bonne foi, et l'observation des préceptes de la shari'a, sont suffisants à l'épanouissement spirituel (Brown, 2006, pp. 101-103). La tariqa⁸⁵ constituait ainsi un corps de savoir ésotérique socialement isolant ; al-'amma ne devant en aucun cas avoir accès à ses secrets⁸⁶.

Cette dimension pédagogique faisait partie intégrante de la formation de la da'wa des murābiṭīn. D'une part, la centralisation de l'autorité politique s'est fondée sur le conformisme à un corpus d'enseignements pratiques (la sunna), qui commence par le gouvernement de soi, et se termine par le gouvernement des autres. D'autre part, -l-ttaṣawwuf jouait un rôle éducatif auprès de l'autorité politique. La chaîne des 'ulamā' des murābiṭīn remontait, en effet, à al-junayd. 'abū 'imrān al-fāsī, le parrain spirituel du mouvement, a été le disciple de cette grande figure du taṣawwuf oriental. 'abdu -l-lāhi 'ibnu yāsīn était un disciple de waggāg 'ibnu zallu al-lamtī, fondateur de dār al-murābiṭīn qui a été lui-même initié, entre autres, à la tariqa d'al-junayd, à al-qairawān, par 'abou 'imrān al-fāsī (Jenkins, 1979, p. 45). Un certain type de rapports entre attaṣawwuf et le fiqh, en tant que deux sciences, a été ainsi au cœur du système de gouvernement des murābiṭīn pendant sa phase initiale⁸⁷. Notons à cet égard, la distinction de fond entre le statut du shaykh, waggāg 'ibnu zallu al-lamtī, et celui du faqīh, 'abdu -l-lāhi 'ibnu yāsīn. Tandis que le faqīh gère le temporel, le shaykh se situe à l'extérieur

⁸⁵ Nous utilisons le terme tariqa à titre indicatif, car pour la période en question, rien n'indique, à notre connaissance qu'il était utilisé, tel qu'il est accepté actuellement. Par ailleurs, selon *Encyclopedia of Islam*, le terme tariqa est polysémique. Dans un sens, il renvoie à la voie physique empruntée par l'individu pour approfondir sa connaissance de Dieu. Le terme signifie également la voie pédagogique ou morale suivie dans le même objectif. Celle-ci comprend plusieurs étapes dont ce n'est pas le lieu ici d'examiner les détails. Certains auteurs ont utilisé le terme pour une périodisation de l'histoire du taṣawwuf, appelant la période consécutive au 13^{ème} siècle comme « la phase de la tariqa ». Celle-ci correspond à un âge du taṣawwuf où le degré du savoir prenait une manifestation sociale, et où la relation sociale entre le shaykh et le disciple a gagné en importance. D'autres auteurs ont mis en exergue les fonctions politiques, économiques et sociales de la tariqa, arguant que celle-ci constituait une nouvelle forme d'identité transcendant les appartenances fondées sur la parenté. Cela a permis à certaines tariqa(s) de remplir un rôle de maintien de paix sociale (Pandya, 2009).

⁸⁶ Voir dans ce sens les paroles adressées par al-junayd à abū bakr -l-shshiblī (-l-shsha'rānī, 2006, p.19 ; -l-kalābādhī, 2004, p. 145).

⁸⁷ Le fiqh est entendu dans la suite de notre propos comme étant ce corpus de savoir et de standards de jurisprudence développés par le juriste mālik 'ibnu 'anas, fondé sur le Qur'ān, la sunna et la conduite des gens de Médine. Le recours au raisonnement n'est pas recommandé par ce madhab (voir *Encyclopedia of Islam*, Cory, 2009). Le madhab de mālik a gagné en prééminence sur les autres madāhib en Afrique du Nord et de l'Ouest ; le gouvernement des mūrabiṭīn a renforcé l'enracinement de ce madhab dans la région (Guennoun, 1962). Les dynamiques religieuses et politiques conduiront au développement d'une mixture entre ces deux types de savoir, observable actuellement dans tous les pays du Maghreb et de l'Afrique de l'Ouest.

du monde matériel, et informe la conformité des conduites aux fins du texte législatif, en l'occurrence le *qur'ān* et la *sunna*.

Avec la centralisation de l'autorité politique, l'impératif pédagogique a toutefois perdu de son influence ; le *fiqh* devient plus autonome dans la hiérarchie des sciences. Une fois l'*andalus* conquis, les *fuqahā'* ont été promus dans la hiérarchie sociopolitique. Renommés pour avoir occupé des fonctions de gouverneurs. *al-ḥākim al-mushāwir* assurait le volet civil du gouvernement, au même titre que le commandant, qui était chargé de sa composante militaire (dandash, 1988). De même, l'insistance sur la consultation des *fuqahā'*, dans les écrits officiels s'est érigée en cadrage communicationnel, dédié à préserver la perception de fidélité au projet conformiste sur lequel s'est fondée l'autorité des *murābiṭīn* ; la consultation du *faqīh* était une procédure officiellement présentée comme étant obligatoire pour avaliser toute action gouvernementale. Par exemple ; dans une lettre, non datée, publiée dans la revue de l'Institut des Etudes Islamiques de Madrid, 'alī 'ibnu yūsūf instruisait son gouverneur à consulter un *faqīh*, dans toutes les affaires ayant trait au gouvernement ('alī makkī, 1959-1960, pp. 177)⁸⁸.

Dans ce contexte, il est important de noter que la distinction sociopolitique du *fiqh* a été la corrélative de deux changements significatifs. Premièrement, l'apogée des *fuqahā'* s'est associée à l'accumulation matérielle. Comme il ressort des biographies citées par 'iṣmat 'abd al-latīf dandash, la propriété privée, particulièrement la propriété foncière, semble avoir été leur chasse gardée pendant cette période (1988)⁸⁹. Deuxièmement, le *fiqh* se manifestera en tant qu'instrument de l'autorité centrale, tout en préservant un rôle de pédagogie consultative dans le cercle restreint de l'autorité en question. D'une part, la fonction de *faqīh* prendra la forme d'un travail rémunéré à partir de *bayt al-māl* (El Hour, 2000). Les *fuqahā'* seront ainsi intégrés dans l'appareil bureaucratique et nommés par l'autorité centrale. Cette « perte d'indépendance », pour reprendre l'expression d'Aharon Layish, « diminu[nait] la capacité des 'ulamā' de remplir leur rôle traditionnel comme intermédiaires » entre le politique et le

⁸⁸ La promotion des *fuqahā'* n'était pas une nouveauté introduite par les *mūrābiṭīn*, toutefois, leur statut s'est renforcé avec ces derniers. Durant le règne des Omeyyades à *al-andalus*, des *fuqahā'*, à l'instar de ḥuyayy 'ibnu yaḥyā al-laythī, baqīyy 'ibnu mukhallad, ou munthir 'ibnu sa'īd al-ballūfī, occupaient une place de marque ('alī makkī, 1959-1960, pp. 177).

⁸⁹ Il n'est pas question ici de projeter des dynamiques propres à la société andalouse sur la société maghrébine, nous mettons en exergue, dans une perspective holistique, les rapports de pouvoir entre les corps de savoir et l'autorité centrale.

social⁹⁰ (2002, p. 84, propre traduction)⁹¹. D'autre part, le faqīh sera toujours un consultant et un pédagogue. L'ouvrage d'abū bakr muḥammad al- ḥadramī al-murādī, faqīh, qādī et conseiller d'abū bakr moḥammad 'ibnu yaḥyā 'ibu 'umar (1055-1071), successeur de 'ibnu yāsīn, intitulé kitābu assiyāssa (traité du politique) atteste de cette compétence (2003). Ce traité décrit, de manière détaillée, en effet, et dans un ton déférent, ce qu'est l'art du gouvernement.

Une comparaison entre un passage de cet ouvrage, et un autre écrit datant de la période initiale de l'évolution formative du taṣawwuf à Bagdad, montre pourtant l'évolution de la conception du gouvernement de soi dans la pensée des fuqahā' murābiṭīn. Il s'agit de ḥilyatu al-a'wliyā'i wa ṭabaqātu al-'aṣfiyā' d'al-'aṣbahānī (1038). Dans un passage intitulé fī waṣfi siyāsati -l-nnufūs (de la description de la politique de soi, propre traduction), l'idée centrale défendue par al-'aṣbahānī est que le gouvernement de soi passe par la négation de soi. En se référant à un ḥadīth, al-'aṣbahānī nous instruit d'abord que la connaissance de Dieu nécessite de se fier complètement à lui, notamment en congédiant sa propre raison, et sa propre conscience. Ensuite, al-'aṣbahānī nous informe qu'il est important de fournir un effort constant, dédié à la purification de l'âme, en forçant le corps à se détacher du confort de la vie matérielle. Aussi, est-il recommandable par exemple de se contenter d'une nourriture basique (al-'aṣbahānī, 1996, pp. 94-95). A l'opposée de cette conception, la section baptisée « du savoir vivre et de la politique des corps » (propre traduction), contenue dans kitābu assiyāssa d'al- ḥadramī, fait ressortir une idée différente du gouvernement de soi. Dans cette section, les conseils semblent dédiés à atteindre une fin temporelle, en l'occurrence, celle de définir les conditions de la préservation d'une bonne santé au destinataire et, par extension, assurer une longévité à son autorité politique. A cette fin, il est recommandé, à titre d'illustration, de choisir la meilleure nourriture disponible, dont les critères doivent correspondre à une

⁹⁰ Pour les mūrābiṭīn, se sont les fuqahā' qui étaient les dépositaires du savoir légitimant. De ce fait, il est possible, dans ce contexte particulier, d'utiliser invariablement les termes fuqahā' et 'ulamā'.

⁹¹ Les hommes de religion prenaient une posture ambivalente vis-à-vis de l'autorité centrale. D'un côté, ils reconnaissaient le besoin d'une autorité capable de défendre l'Islam. De l'autre côté, ils considéraient toute autorité centrale comme oppressive, sachant qu'ils représentaient un contre-pouvoir indépendant. Comme gardiens d'-l-sharī 'a, ils se gardaient le devoir, croyaient-ils, de guider les gouvernants, de l'extérieure de l'appareil politique (Layish, 2002, p. 84). Soulignons dans ce cadre qu'un consensus existait entre les fuqahā', dans le Monde Musulman, selon lequel il était de coutume, pour ceux qui venaient à être pressentis à occuper une position officielle, de refuser dans un premier temps, afin de maintenir une apparence d'indépendance (Garden, 2005, p. 151).

hiérarchie de priorités, dont « la proximité, les bienfaits, le degré de nuisibilité, le bon goût et le savoir faire » (al- ḥadramī, 2003, pp. 24-27)⁹².

Mais pour revenir au fiqh, et dans le même ordre d'idée, ce corpus de savoir sera appelé à dépasser sa fonction initiale, consistant à légitimer les actions du gouvernement, pour assurer une fonction plus substantielle, celle de souscrire à une nouvelle forme de dévolution de l'autorité politique. Le tournant héréditaire de yūsuf 'ibnu tāshafīn en est l'illustration ; 'ibnu tāshafīn parviendra, en effet, à être « le premier souverain qui créera sa propre dynastie, en nommant son fils prince héritier, et en lui assurant l'allégeance de tout le [maghrib] al-aqṣā et de l'Espagne musulmane » (Lagardère, 1989, p. 158). Il va sans dire que ce basculement n'aurait pu aboutir sans un concours actif ou passif des fuqahā', particulièrement dans un contexte marqué par l'absence d'une légitimité fondée sur l'appartenance à āl al-bayt⁹³. Ce sont là certains facteurs qui ont favorisé l'émergence d'un champ de dénonciation de l'autorité des murābiṭīn et des fondements doctrinaux qui donnaient appui à sa légitimation politique ; le fiqh. Ce processus, nous nous proposons de l'examiner dans la section suivante.

⁹² Bien qu'il s'agisse ici d'une comparaison entre différents destinataires, le premier texte, s'adressant de manière générale aux disciples, alors que le deuxième, étant dédié à abū bakr moḥammad 'ibnu yaḥyā 'ibu 'umar, la démarche montre que l'exercice de l'autorité politique parallélise avec une altération dans le mode de subjectivation promu par le corps de savoir pédagogique guidant le mouvement des murābiṭīn durant sa période initiale.

⁹³ Il s'agit de l'appartenance à la descendance du Prophète, traditionnellement invoquée comme critère de légitimation de l'autorité politique, dans le Monde Islamique.

C/ De la renonciation à la dénonciation

La promotion du fiqh au sommet de la hiérarchie érudite et sociale s'est accompagnée par une dynamique d'érosion du capital symbolique des fuqahā'. Une directive de 'alī 'ibu yūsūf, publiée dans la revue de l'Institut des Etudes Islamiques de Madrid, et datée du 18 juin 1112, décrit une forme de dénonciation des décisions des fuqahā'. 'alī 'ibu yūsūf y exprime, en effet, son mécontentement de l'opposition d'une partie de la population d'al-andalus, aux décisions d'un faqīh, et y instruit son gouverneur, d'adresser un avertissement sous peine de sanctions sévères aux 'auteurs de troubles' ('alī makkī, 1959-1960, pp. 177-178). Avant cette date, et durant la même période, une autre directive adressée par tāshafīn 'ibnu 'alī, dont le gouvernement commence à partir de 1106, aux fuqahā', gouverneurs, vizirs et à la population de Valence, et datée de mai 1102, lisait ce qui suit :

Et sachez, que Dieu vous fasse miséricorde, que le seul madhab applicable aux fatāwā, jugements et shūrā, tel que convenu par le salaf assālih, que Dieu leur fasse miséricorde, est celui d'imām dār al-hijra 'abī 'abdi -l-lāhi mālik 'ibni 'anas, ..., ni qadī, ni muftī, peut puiser que dans ses préceptes ; ni autorisation, ni interdiction, ne peuvent avoir pour référence que ses critères, si un imām vient à agir autrement, il ne serait qu'entêté et hérétique. Si vous découvrez un hérétique ou un ouvrage hérétique, les écrits d'abū ḥāmid al-ghazālī en particulier, suivez leur trace, incinérer ces écrits, recherchez ces ouvrages et soyez rudes avec ceux qui sont accusés de recèle (ḥusayn mu'nis, 1955, pp. 112-113, propre traduction).

En marge de la phrase incitant les destinataires de la directive à agir contre les ouvrages d'abū ḥāmid al-ghazālī, un message rédigé avec un caractère différent de celui du texte principal, adressé, selon toute vraisemblance, à l'attention de l'écrivain, lit ce qui suit :

Ô toi, le rédacteur de cette lettre, gare à toi d'écrire sa lettre, ne prends pas ces mots [relatifs à al-ghazālī et ses écrits], que Dieu nous accorde sa baraka, car cela n'est pas halāl, gare à toi et puis gare à toi, et que la paix soit sur ceux qui suivent le droit chemin (ḥusayn mu'nis, 1955, p.113, propre traduction) [⁹⁴].

Ces extraits montrent l'existence d'un champ d'hérésie contre le gouvernement des murābiṭīn. Quatre remarques peuvent être émises à ce propos. Primo, que tout référent religieux nomadisant à l'extérieur du madhab d'imām dār al-hijra 'abī 'bdi -l-lāhi mālik 'ibni 'anas était considéré, par l'autorité politique, comme étant hérétique ; c'est à l'intérieur de ce madhab que les conduites doivent puiser leur conformité. Secundo, que des idées opposées à ce quadrillage circulaient dans l'Empire des murābiṭīn. L'ouvrage d'al-ghazālī était jugé comme un écrit nomade, qui était mis en circulation clandestine⁹⁵. Tertio, que le mouvement d'autres idées, qui étaient opposées, ou du moins, non-conformes au référent officiel, atteignait les particuliers, et pouvaient également atteindre, des individus ayant la possibilité d'intervenir dans le processus d'acheminement des écrits officiels à leurs destinataires ; cela n'exclue point que les individus en question, puissent avoir fait partie de l'administration des murābiṭīn. Quarto, que la réaction officielle à cette tendance se résumait à la répression. A titre d'implication, cette attitude manifeste l'incapacité du fiqh à formuler une réponse à même de défendre la légitimité de l'Empire devant un mouvement d'idées nouvelles, comme l'avait relevé Abdallah Laroui (2000, p. 135).

Ces idées furent développées, entre autres, par des poches de résistance sūfī évoluant à al-andalus, tel le mouvement de ibnu maṣṣarra, influencées par les arguments d'abū ḥāmid al-ghazālī, publiées dans son ouvrage iḥyā'u 'ulūmi -l-ddīn (la revitalisation

⁹⁴ Pour une discussion intéressante sur le concept de Baraka, et son développement dans le contexte maghrébin, voir (Masatoshi, 2009).

⁹⁵ Mohamed Kably avance l'hypothèse intéressante que les idées d'al-ghazālī ne sont pas suffisantes pour justifier la position catégorique des murābiṭīn à l'égard de 'iḥyā'ḥyāulūmi -l-ddīn et que cela s'expliquerait plutôt par le nombre croissant des reproductions clandestines de l'ouvrage (1987, pp. 28-29).

des sciences de la religion, propre traduction) (Lagardère, 1983, pp. 158-160 ; dandash, 1991, p. 43). C'est ainsi que le taṣawwuf, dans sa version philosophique, se « doctrinalise » avec les thèses d'al-ghazālī, durant ce début du 12^{ème} siècle (Urvoy, 1972, p. 257).

En effet, al-ghazālī avait établi, une distinction entre deux corpus de savoir destinés à des fins opposées (1957a, p. 2). Le fiqh, fait partie du premier corpus 'ilmu -l-zzāhir- (science du temporel). Le fiqh proscrit l'interprétation des textes par voie rationnelle, et accepte, uniquement l'application littérale des prescriptions du livre et de la sunna. Par voie d'opposition, 'ilmu al-bāṭin, se donne pour objet l'étude rationnelle du texte, les finalités de l'Islam, et les moyens idoines pour suivre la voie. Tout en admettant que le fiqh est nécessaire pour réguler la vie dans la société, al-ghazālī a considéré que cette science doit être guidée par 'ulūmu -l-ddīn, de manière à réfléchir leurs enseignements dans la pratique. De ce fait, 'ilmu al-bāṭin doit, selon al-ghazālī, occuper la position supérieure dans la hiérarchie des sciences. C'est dans ce sens qu'al-ghazālī a jugé que l'autorité politique des mūrābiṭīn est corrompue, dans la mesure où, le fiqh, est infondé à assurer la fonction d'authentification dont il se voulait le gardien, d'autant plus que les des fuqahā' instrumentalisent le fiqh pour engranger des gains matériels. La critique d'al-ghazālī n'épargnait pas le quadrillage disciplinaire malékite, entendu comme la condition de légitimation d'un ordre politique dont le gouvernement avait conduit à une dérive (1957b, p. 385)⁹⁶. L'enjeu de ce quadrillage n'était pas de définir uniquement l'authentique, et par extension le légitime, mais celui de définir la norme elle-même, en l'occurrence le fiqh malékite en tant que référentiel unique et suprême de pratique gouvernementale. Pour retenir l'expression de Fierro « c'est le pouvoir politique qui,

⁹⁶ L'ostracisme pratiqué vis-à-vis des tenants du taṣawwuf sous les murābiṭīn s'inscrit dans cette logique. La légitimité des mūrābiṭīn ainsi mise à l'épreuve, le livre 'iḥyā'ḥyāulūmi -l-ddīn a été incinéré publiquement. La crainte des mouvements de contestations, qui ont d'ailleurs dirigé une révolte à al-'andalus en 1144, a eu comme conséquence l'exil ou l'exécution de plusieurs figures du taṣawwuf (voir Garden, 2005). Il est toutefois nécessaire de prendre une distance de toute essentialisation gratuite de cette binarité, car les positions des fuqahā' vis-à-vis de l'ouvrage, comme l'avait souligné Mohamed Kably, n'étaient pas identiques (1987, p 29-35). La différence par exemple entre ceux qui monopolisaient le discours de dénonciation et ceux qui n'osaient pas aborder le sujet pointé vers une multiplicité de prises de positions vis-à-vis des idées dal-ghazālī.

finalement, déterminait la manière dont il allait interpréter le message de Dieu et de son prophète » (2000, p. 112). Dans ces conditions, le besoin s'imposait, selon al-ghazālī, de sortir du quadrillage, qui ne représente pas la science de la religion, mais une science de la religion ; le besoin s'imposait de revitaliser les sciences de la religion, d'où le titre de l'ouvrage.

Cela étant dit, nous retiendrons deux points essentiels à ce stade. Premièrement, une idée sur le contexte de dénonciation et de lutte de classement, dans lesquels le taṣawwuf allait pouvoir servir de centre social. D'un côté, les arguments d'al-ghazālī serviront de point d'appui à la formation d'un bloc d'opposition contre le gouvernement des murābiṭīn. D'autre part, à partir du 11^{ème} siècle, l'essor du mouvement dénonciateur a eu pour corollaire une prolifération de nouvelles formes de taṣawwuf dans l'espace maghrébin et ouest africain. Le bougonnement de dictionnaires et biographies des saints à partir du 12^{ème} siècle témoigne de l'importance qu'a pris le taṣawwuf durant la période en question (Masatochi, 2009, p. 141). L'évolution du taṣawwuf, comme un mouvement de « piété dénonciatrice » et philosophante, a contribué de cette manière à produire ainsi des racines sociales et économiques d'une nouvelle forme de 'assabiyya⁹⁷, et, l'Islam a commencé à atteindre les gens simples « à travers le shaykh et sa tombe, au lieu du 'ālim et la mosquée » (Levtzion, 2002, p. 110, propre traduction).

Initialement, les zawāyā pratiquaient deux types de gouvernement. Primo ; le gouvernement de soi. Le shaykh était un docteur de la conduite humaine parce qu'il a su se gouverner soi même, dompter ses désirs, être réceptif à la pédagogie divine et à la sunna de son Prophète. Autrement dit, le rapport de la conduite à la connaissance de

⁹⁷ Nous opposons al-'assabiyya li -l-dīn (pour la religion) à al-'assabiyya fī -l-dīn (dans la religion). La première concerne toute la 'umma musulmane et devient manifeste en cas de perception de menace contre une société dont la majorité de la population, ainsi que l'autorité centrale, se définissent en tant que telles. Une parfaite illustration de cette 'assabiyya semble renvoyer à certaines marques discursives adoptées par la République Islamique d'Iran, le cas palestinien par exemple. Malgré la différence de fond entre le sunnisme et le shiisme, l'Iran utilise souvent un discours officiel, au plan interne et international, fondé sur la menace extérieure à la religion pour justifier ses actions. al-'assabiyya fī -l-dīn se rapporte au phénomène d'appartenances à des courants divergents dans la religion elle-même. Ces appartenances ne sont pas propres au taṣawwuf mais concernent tous les courants qui se sont développés dans le Monde Musulman tout au long de son histoire.

Dieu, à cette expérience qui confère au shaykh une connexion avec l'au-delà, était ascendant. Secundo, les shaykhs gouvernaient les murīd de la zāwiya. Le shaykh est un guide qui procède à l'initiation des ses murīd à la sagesse, et, se sont seulement ceux qui, pour ne pas utiliser le verbe obéir, adhèrent à certaines formes de constitution de soi, qui parviennent à se mettre sur la bonne voie. Le bout de ce droit chemin sera verrouillé par l'impératif héréditaire, à un moment donné de l'histoire. En effet, les conditions d'acquisition du statut de shaykh ont subi un déplacement, à partir du moment où, la hiérarchie du taṣawwuf s'est érigée en information génétique transmise à la descendance du fondateur de la zāwiya. D'un statut qui trouve sa raison d'être dans la pratique, dans la bonne conduite, il se transforme en un titre qui fonde son pouvoir de manière descendante ; les pouvoirs surnaturels des shaykhs, ne sont plus acquis grâce au gouvernement de soi mais parce qu'elles sont transmises par le sang. Cela, en définitive, a servi de point d'appui pour éclipser la question du gouvernement de soi, et dire que l'héritier, en raison de son héritage de cette baraka, ne peut mal faire. Et de là, contrairement à l'époque où la conduite produisait les conditions de possibilité d'un détachement du monde matériel, la baraka est devenue productrice de ses propres pratiques, de manière descendante.

Le deuxième point que nous soulignerons, à partir de ce qui précède, est que la guerre et le gouvernement fonctionnaient en couple. Si la capacité d'une idée dénonciatrice à rallier des soutiens a été, dans cette optique, le moyen idéologique pour toute prétention au gouvernement para-tribal, la guerre en a constitué le moyen matériel. A l'image de tout le Monde Musulman, la mécanique de centralisation et de recentralisation de l'autorité politique s'est effectuée, au Maghreb, à travers une contestation d'-l-dda'wa sur la base de laquelle l'autorité centrale a proclamé sa légitimité. La nouvelle -l-dda'wa conteste l'acte d'allégeance légitimé par des 'ulamā' jugés corrompus -'ulamā' -l-ssultān, tout en identifiant son discours avec une nouvelle 'aṣabiyya désignée comme plus proche de l'idéal d''al-amru bi al-ma'rūfi wa -l-nnahyu 'ani al-munkar (commandement du louable et prévention du blâmable). C'est le degré de mobilisation militarisée autour d'une telle idée qui a servi aux murābiṭīn ainsi qu'aux

muwaḥḥidīn, après eux, pour réaliser une forme de transcendance politique, quoi que fluctuante⁹⁸, sur les tribus du Maghreb.

Tout en gardant ces points à l'esprit, nous passerons à présent à la période allant du 17^{ème} au 18^{ème} siècle, tout en précisant, qu'il ne s'agit pas d'un passage séquentiel, mais plutôt contextuel avec les conclusions de la présente section servant d'arrière plan à la suite de notre propos. La période en question connaîtra le déclenchement de la guerre de sar bubba opposant les guerriers et les zawāyā, dans le contexte du jihād, mais sera également le théâtre, du développement d'un nouveau style de centralisation gouvernementale, à partir du 18^{ème} siècle.

D/ L'invention du gouvernement de la guerre

Après les murābiṭīn, l'impulsion du *bellum iustum* sera réactivée avec le mouvement de nāsir -l-ddīn. Durant la deuxième moitié du 17^{ème} siècle, nāsir -l-ddīn, un zawāyā appartenant à wlād daymān, une des cinq grandes tribus connues sous le nom de tashumsha, lança un appel au jihād (Hamet, 1911, pp. 8-50 ; wuld -l-ssa'd, 1993). En 1673, nāsir -l-ddīn a réussi à conquérir les royaumes sédentaires du sud pour décider, ensuite, d'étendre son autorité aux guerriers en exigeant qu'ils paient la zakāt (aumône légale). Les guerriers ont rétorqué que seule l'autorité spirituelle de nāsir -l-ddīn était reconnue. La demande de nāsir -l-ddīn a été suivie par plusieurs sommations à payer les zakāt. Les ḥassān répondirent par une résistance armée sous le commandement de haddi ben 'aḥmad ben dāmān, émir du Trarza.

Comme l'avait souligné Curtin, plusieurs zawāyā ont refusé de se rallier à nāsir -l-ddīn (Curtin, 1971, pp. 15-16). Durant cette ère, les fuqāhā' mauritaniens se divisaient en effet entre défenseurs et renonciateurs au jihād destiné à mettre fin à cet état de guerre

⁹⁸ Dans le sens où elle n'était pas permanente et dépendait de la capacité de l'autorité centrale à contraindre les tribus à payer les taxes.

tribale perpétuelle (2011). Les partisans, représentés par shaykh muḥammad al-māmī, appartenant à la tribu ‘ahl barīkalla, l’une des composantes de la confédération tashumsha, a défendu que le jihād est une obligation légale pour restaurer l’ordre dans un Sahara anarchique. Sa prise de position semble animée en partie par une aspiration à redonner gloire à sa confédération tribale. Par opposition, -l-ṭṭālib muḥammad ‘ibnu -l-mukhtār ‘ibnu al-‘a’mash et shaykh sīdiyya étaient hostiles au jihād. Raison en était l’incapacité des prétendants de l’époque à occuper le statut de ‘imām. L’appel de nāsir -l-ddīn, par exemple, était sous-tendu par une dimension prophétique, ce que ‘ibnu al-‘a’mash rejetait. Cette position se manifestait dans l’attitude quiétiste de certains zawāyā vis-à-vis de la mudārāt (payement des tribus). Ce courant avait ainsi une conscience eschatologique de l’actualité politique, lequel allait se renforcer après la guerre de sharr bubba, tel que l’avaient mis en évidence Ould Cheikh et Norris (cités par Bonte, 2008, p. 274)⁹⁹.

Sans nous engager plus en détails dans cette direction, nous nous limiterons à souligner deux points importants aux fins de notre analyse. En premier lieu, suite à la Guerre de sharr bubba, la fonction normative a été reconnue comme étant la compétence des zawāyā. Si sharr bubba a consacré la reconnaissance de la supériorité militaire des guerriers par les zawāyā, elle a également entériné la reconnaissance par ces derniers de la prépondérance du taṣawwuf en tant que norme monopolisant « l’administration de l’invisible », selon l’expression d’Abdel Wedoud Ould Cheikh (1985, p. 831). Aussi, les dynamiques de contestation et de recentralisation de l’autorité politique, ne prendra plus comme point de référence, le retour aux pratiques d’-l-ssalaf -l-ssāliḥ dans un sens large. L’invocation de ce référentiel ne deviendra possible qu’à travers le paradigme mystique. Cela a eu pour conséquence de rendre intrinsèques à la fonction de légitimation ce qu’appelle Bourdieu « l’histoire incorporée », c’est-à-dire les dispositions socialement constituées à l’intérieur des gouvernements zawāyā (1997 ; p. 49 ; 1980, pp. 240-241).

⁹⁹ Ce n’est qu’avec la colonisation que les partisans du jihād se manifesteront à nouveau, voir à ce sujet (Ould Cheikh, 2011 ; Bonte, 2011 ; wuld -l-ssālim, 2010, p. 228).

Plusieurs témoignages attestent de cette reconnaissance après la formation des émirats¹⁰⁰. L'auteur d'al-wasīt nous enseigne, par exemple, que « sīdī wuld muḥammed leḥbīb désignait les 'ulama pour trancher dans les litiges qui survenaient entre les gens » (1911, p. 462, propre traduction). Le shaykh 'abdallāh 'ibn al-ḥāj 'ibrāhīm avait une influence sur moḥammad ben moḥammad shhīn, l'émir du Tagant, qui ne prenait pas de décision avant de le consulter. D'autres émirs étaient des murīd de shaykhs zāwī ; à titre d'illustration, 'aḥmad (wuld 'īda), l'Emir de l'Adrar, qui était le murīd de ṭālib aḥmad ben ṭwīr al-janna, ou encore l'Emir du Trarza 'ali shandūra, qui était murīd de al-'amīn bnu al-fagh 'aḥmad. L'Emir estimait le shaykh à tel point qu'une fois, selon le récit relaté par -l-nnaḥwī, al-amīn bnu al-fagh aḥmad s'est plaint de l'agression d'un tyran ḥassāni nommé al-khāzīr, 'ali shandūra lui offrit alors sa 'amāma, considérée comme un symbole d'autorité. Quant al-khāzīr a vu la 'amāma, il a aussitôt quitté les lieux. De la même manière, l'assassin pouvait se réunir avec la famille de la victime autour d'un repas chez shaykh sīdiyyā, et, si le premier arrivait à franchir la région où le shaykh résidait, il avait la garantie de ne pas risquer sa vie (-l-nnaḥwī, 1987, p. 315, propre traduction).

Le deuxième point que nous souhaitons soulever aux fins de l'analyse porte sur la guerre sharr bubba comme point de rupture historique. Il en est ainsi non pas uniquement dans le sens de la consécration de la hiérarchie sociale tripartite, comme il a été réitéré par une succession d'études, mais aussi et surtout dans la mesure où cette guerre a

¹⁰⁰ Les émirats commencent à se former à partir du 17^{ème} siècle à travers un processus de confrontation des forces en présence dans le désert mauritanien (voir wuld -l-ssa'd, 1989, p. 68 ; -l-nnaḥwī, 1987, p. 107). Il ne s'agit pas d'une forme d'organisation politique généralisée, car, dans le Nord et l'Est du pays, des émirats n'ont pas vu le jour. Les wlād mbārek, par exemple, qui se sont installés au ḥodh, se sont constitués en chefferies sans réussir à donner naissance à un émirat. Par ailleurs, les zāwāyā légitimaient l'autorité de l'émir par la reconnaissance de son autorité politique en l'assimilant à al-'imām, même « lorsqu'il n'en réunissait pas toutes les qualités ». Cette fonction de légitimation est confirmée par les fatāwā de différents shaykhs, dont maḥnd bābā wuld 'beyd, muḥammadīn 'ibnu muḥammad 'al 'aqīl et -l-shīkh sīdiyya lekbīr. Ainsi, l'extirpation des tribus se trouvait légitimée. Par ailleurs, même s'ils se sont constitués dans des zones sédentaires, le mode de vie dans les émirats tendait fortement vers la bédouinité. Les capitales étaient des quartiers nomades. Le quartier émiral et sa capitale politique, ou la ḥalla, était une construction mobile toujours en quête de l'herbe et de l'eau. La ḥalla d'Adrar par exemple, ne se sédentarisait à kenouāl ou ḥamdūn (oasis), que pendant la saison des dattes. Même les villes anciennes, al-ḥawāder, sont restées très proches de la bādia. A shinqīt, à titre d'illustration, la dār -l-annadwa, baptisée būḥajra, endroit où se réunissaient les gens de la ville pour discuter des affaires communes, n'était qu'une portion de terrain nu.

marqué la fin de l'exclusivité d'un *modus operandi* ; une série de centralisations politiques consistant à faire de la conquête leur conditions de possibilité¹⁰¹. Jusqu'à nāsir -l-ddīn, c'est à travers la guerre que les mouvements aspiraient à établir une transcendance politique au Sahara ont opéré, pour former une autorité para-tribale. Cela ne veut point dire la fin de la guerre dans le Sahara après la guerre de sharr bubba, mais, simplement, la naissance d'une nouvelle manière de mettre en place un projet de centralisation gouvernementale.

À partir du 18^{ème} siècle, la zāwiya al-qādiriyya parviendra en effet à établir une autorité gouvernementale, qui durera dans le temps, et s'étendra dans l'espace, jusqu'à la décolonisation de la Mauritanie en 1960, sans pourtant recourir à la conquête (Batan, 1971 ; 2001 ; McDougall, 1986 ; Stewart & Stewart, 1973 ; Robinson, 2004).

Cette centralisation gouvernementale présente deux particularités inter-liées. Premièrement, une particularité au niveau des moyens qu'elle s'est proposée pour transcender les tribus. La zāwiya al-qādiriyya n'a pas cherché l'autorité du côté de la guerre, mais plutôt du côté de la paix. En explicitant des qualités de médiation entre factions, tribus et émirats, il sera possible à la zāwiya al-qādiriyya d'incarner une sorte d'instance de recours dans un milieu foncièrement guerrier. Au niveau épistémique de la gouvernementalité, cette production de la paix a pris effet au moins à travers trois mécanismes. Primo, la relation entre shaykh et disciple passe par « la pratique de compagnonnage [suḥba] » (Gaborieau & Zeghal, 2004, pp. 51-52)¹⁰². Si l'on admet que

¹⁰¹ Dans la mémoire collective des tribus mauritaniennes, sharr bubba est considérée comme l'événement ayant institutionnalisé la hiérarchie tripartite guerriers-zawāyā-tribitaires (voir De Beauvais, 1997). L'essence de cette supériorité est à inscrire dans le contexte de conditions post-martiales dictées par le vainqueur au vaincu. Son objet est matériel, en l'occurrence l'obligation de payer des tribus aux guerriers. Quant à sa portée, elle est symbolique, car elle est loin de refléter l'érosion de l'influence des zawāyā, qui continuent à édifier « un Etat dans les cœurs » (voir -l-nnawī, 1987, p. 313).

¹⁰² La tawba ne saurait pourtant être réduite à la fixité dans le temps. En Adrar par exemple, Bonte avait montré comment les guerriers, à la fin du 18^{ème} siècle, reprenaient, par moment, l'activité guerrière et vice versa, selon les circonstances du moment (2006, pp. 308-319).

les *zawāyā* remplissaient un rôle de socialisation¹⁰³, il est possible de dire que la *zāwiya* avait une emprise sur la constitution de la subjectivité bédouine. La *tawba*, acte de repentir, montre par exemple la capacité de la *zawāyā* à promouvoir un certain type de subjectivité dans le Sahara. Dans cette mesure, la spécialité guerrière, acceptée comme étant au sommet du triptyque guerriers-*zawāyā*-tributaires, doit être prise avec précaution. L'*homo bellicus* gouvernait l'*homo religiosus* dans la mesure où ce dernier payait occasionnellement tribu, mais l'*homo religiosus* gouvernait également l'*homo bellicus*, dans le sens où il conduisait sa conduite guerrière vers une conduite non guerrière, ou, guerrière, mais assistée. Secundo, il est difficile de voir comment l'histoire orale pouvait ne pas être orientée à l'avantage des *zawāyā*. Les *zawāyā* monopolisaient la production de l'histoire écrite. L'ouvrage de muḥammad al-yadālī, *shīmu -l-zzawāyā*, ou encore celui de sīdī muḥammad wuld -l-shshīkh sīdī al-mukhtār, -l-ṭṭarā'if wa -l-ttalā'id, faisant l'éloge des *zawāyā* comme foyers de paix, dans un milieu anarchique et guerrier, illustrent cet état de fait (al-yadālī, 1990)¹⁰⁴. Tertio et comme nous allons le souligner par la suite, la polarisation : producteurs de paix/producteurs d'anarchie, s'est diffusée également dans le cadre d'un régime de véridiction scientifico-administratif. L'ethnologie coloniale, les notes de renseignement, les rapports administratifs de l'Afrique Occidentale Française, allaient autant constituer une avenue pour ancrer l'image de centres pacifiques et pacificateurs évoluant au milieu d'un environnement hostile à la paix, une paix qui se confondait, bien entendu, avec l'agenda de protection des intérêts de la France coloniale en Mauritanie (Robinson, 2004, p.65 ; Whitehead, 1995, pp. 53-74).

La deuxième spécificité de la centralisation de la *zāwiya al-qādiriyya* est que sa pratique gouvernementale s'est opérée en prenant appui sur un déplacement dans l'ordre

¹⁰³ Si l'on entend par socialisation le « processus d'inculcation des normes et des valeurs qui organisent les perceptions par les agents sociaux du pouvoir politique (dimension verticale) et du groupe (dimension horizontale) » (Braud, 1996, p. 558).

¹⁰⁴ Dans le même sillage, muḥammad al-yadālī raconte ailleurs qu'il était de passage dans le territoire de 'aḥmed ben hayba ben neghmāch, émire du Brakna et qu'il a entendu une poésie faisant l'éloge de ce dernier. Il composa alors son poème *al-mrabbi 'lā slāt rabbi*, à la louange du Prophète Mohammad. La nouvelle parvenue à l'émire, il devint furieux, interpella le shaykh, et lui demanda pour quelle raison il a composé un tel poème. Le shaykh répondit que le poème était dédié à quelqu'un meilleur que « toi et moi ». L'émire acquiesça et s'engagea à verser, lui et sa progéniture, une somme d'argent au shaykh jusqu'à la fin des temps (al-yadālī, 2010, p. 101).

du savoir gouvernemental. La *zāwiya al-qādiriyya* posait le problème de l'antagonisme tribal d'une manière singulière, en comparaison avec le modèle dominant jusqu'au 18^{ème} siècle. Le problème auquel a répondu la *zāwiya al-qādiriyya* à travers la médiation n'a pas été celui de savoir comment lancer un *jihād* destiné à instaurer un nouvel ordre politique réformateur¹⁰⁵, mais plutôt comment gouverner la guerre elle-même, de manière à mener les conflits à bon port. La centralisation gouvernementale a été rendue possible à partir de cette problématisation. Dans cette mesure, la *zāwiya al-qādiriyya* a donc donné une dimension pratique à un style de gouvernement qui occupait une position minoritaire dans la gouvernementalité avant le 18^{ème} siècle. C'est ainsi qu'à la différence des *murābiṭīn*, des guerriers *hāssān*, des émirats et *nāsir -l-ddīn*, dont la démarche politique a consisté à chercher dans la conquête le moyen de dominer, ou d'imposer une autorité gouvernant les hommes, c'est en faisant des relations conflictuelles l'objet de son gouvernement que la *zāwiya* parviendra à engranger un capital de révérence et donc d'autorité, sans pour autant se présenter sous la forme d'une structure centrale mais plutôt comme une pratique de centralisation. Cela a eu pour suite de rendre gouvernable le domaine stratégique de la guerre. Au lieu de chercher dans la guerre le moyen de réformer, il s'agira de réformer, gouverner, la guerre elle-même.

Ce style de gouvernement est encore plus spécifique ; la centralisation gouvernementale de la *zāwiya al-qādiriyya* s'est posée, comme éthique, de gouverner les hommes sans *ri'āsa*¹⁰⁶, c'est-à-dire sans statut d'autorité politique, qui soit reconnu comme tel (wuld -l-ssālim, H. & al-kalīfa, 2003, p. 57). Comme il ressort de la -l-rrisāla al-ghallāwiyya, les détenteurs de la *ri'āsa*, constituaient une cible parmi d'autres du gouvernement de la *zāwiya*. Selon shaykh *sīdiyya al-kbīr*, par exemple, le commandement du louable et la prévention du blâmable, doivent viser, aussi bien les gens ordinaires, que les rois et les vizirs (wuld *sīdī aḥmad*, 2011, pp. 145-146). Plusieurs exemples attestent que la *zāwiya* s'adressait aux émirs, durant les 18^{ème} et 19^{ème} siècles,

¹⁰⁵ Puisque, comme nous pouvons le constater dans la *fatwā* de shaykh *sīdiyya*, dans la section suivante « il est impossible de réaliser l'exercice du gouvernement conformément à la volonté de Dieu » dans le Sahara (Michaux-Bellaire, 1907, p.139).

¹⁰⁶ C'est-à-dire sans statut politique reconnu comme tel.

dans l'objectif de restaurer la paix (ben shīkhnā, 2012, pp. 81-90, 104-128)¹⁰⁷. D'autres instances illustrent également que la zāwiya s'impliquait dans les crises de successions émiraies, et intervenait, pour orienter le cours des événements (Bonte, 2000, pp. 91-93 ; wuld sīdī aḥmad, 2011, pp. 338-339).

Dans cette configuration épistémique, où la guerre s'est déplacée par rapport au projet de centralisation gouvernementale, l'autorité est devenue transparente à la hiérarchie politique. Elle l'ignore d'une part en visant la ri'āsa elle-même comme cible de son gouvernement. Elle s'en dispense d'autre part comme condition de possibilité de son fonctionnement. Il s'agit ainsi de la naissance, à partir du 18^{ème} siècle, d'une nouvelle gouvernabilité au Sahara. Avant cette période, aucun projet de centralisation gouvernementale ne s'est réalisé à l'échelle para tribale sans prétention à la ri'āsa et en prenant appui sur la gestion pacifique des conflits. Et de là, il est possible d'entrevoir un seuil de possibilité de l'alliance entre la zāwiya al-qādiriyya et la France coloniale ; chacune déployant sa propre centralisation gouvernementale à travers l'autre, comme nous aurons l'occasion de le mettre en évidence, sans que soit impliquée de manière frontale la question de la hiérarchie.

Dans ces conditions, la médiation, ou le gouvernement de la guerre, est à appréhender comme type spécifique de rapports de pouvoir. Rapport de pouvoir d'abord, dans le sens où il s'érige comme vérité au niveau du récit et du texte historique, ancrant par là une démarcation stratégique entre producteurs de paix pour une part, et producteurs d'anarchie de l'autre.

Rapport de pouvoir ensuite, dans la mesure où la zāwiya est une force de subjectivation, conduisant la conduite des hommes, y compris les émirs, en agissant sur

¹⁰⁷ Il s'agit de lettres citées dans leur totalité par l'auteur.

leur volonté, pour tenir une certaine conduite, renoncer à la guerre. Ainsi, ce n'est pas la structure d'organisation de la zāwiya qui se présente comme centralité politique, mais c'est plutôt sa pratique gouvernementale charnière, permettant l'articulation de rapports entre plusieurs centres d'autorité. Les membres de la tribu de shaykh sīdīyya, les wlād 'abyeirī, ne se considéreraient-ils pas « être au centre géographique de tous les pays maures, Bin el-Binât, suivant leur expression »¹⁰⁸ (Marty, 1916, p. 47). Et dans cette mesure, la zāwiya incarnait dès lors une forme de sécurité associable à un ensemble de processus économiques liés à la circulation des biens à travers les routes commerciales du Sahara. Toutes considérations faites, cette pratique ne peut qu'être de nature politique. Pour saisir cette réalité, il est nécessaire de s'affranchir de l'idée de la 'séparation des pouvoirs'. Pendant l'époque que nous étudions, la distinction entre les fonctions politique et juridictionnelle n'était pas si évidente. Le gouvernement renvoyait, en effet, à la gestion juste et équitable des relations entre les gens (al-'anṣārī, 1999 ; 'ukāsha, 2002)¹⁰⁹. La fonction juridictionnelle était donc la fonction politique par excellence.

Rapport de pouvoir enfin, dans la mesure où les zawāyā -la zāwiya al-qādiriyya en particulier- ont contribué à former, d'une part, un état de connaissance, une idée, sur la masse humaine occupant la Mauritanie, et d'autre part, un modèle du possible, au sujet de la manière de gouverner ses populations. Cet état de savoir et ce modèle du possible, ont pris corps comme des vérités dans l'ethnologie coloniale et allaient servir comme base et comme matière d'intervention gouvernementale à l'administration française¹¹⁰.

Il est possible récapituler ainsi que l'invention du gouvernement de la guerre représente un point d'inflexion historique dans une continuité de centralisations politiques qui se sont données la guerre pour condition et moyen de faisabilité. Comme

¹⁰⁸ Cette expression, par soucis de précision, serait plus proche de la traduction suivante : la médiane des médianes, car le centre, en langue arabe, correspond au terme markaz.

¹⁰⁹ C'est uniquement, dans ce sens, que, le verbe ḥakama (gouverner) est employé dans le qur 'ān. Cela est repérable dans quatre emplacements, sūratu al-baqara (verset 213), sūratu -l-nnisā' (versets 58 et 105), et sūratu ṣād (verset 26).

¹¹⁰ Ce point sera abordé avec détail plus loin.

nous l'avons mis au point, la particularité de cette pratique gouvernementale, s'inscrit dans trois registres principaux. D'abord, ses partisans font partie de tribus qui ne faisaient pas la guerre aux fins de centralisation politique, et qui ont engrangé, après la guerre de sharr bubba, une réputation de dépositaires de l'Islam, en tant que domaine d'étude et de normativité¹¹¹. Ensuite, cette réputation est autant le résultat de l'omnipotence des zawāzā sur l'histoire orale et écrite, que d'un régime de véridiction, qui s'est décliné à travers l'ethnologie et l'administration coloniales. Enfin, ce type de gouvernement a positionné la zāwiya comme un centre politique, dans le sens où sa centralité avait pour fondement une rupture épistémique dans la gouvernementalité, où la guerre a perdu de sa souveraineté comme point d'application des projets de centralisation

Pour que la centralisation gouvernementale de la zāwiya al-qādiriyya soit rendue possible, il aurait fallu que le rapport entre la guerre et la centralisation subisse un changement radical dans le champ épistémique portant sur le gouvernement des hommes. Avant le 18^{ème} siècle, il existait une continuité chronologique entre la guerre et la centralisation. Car, aussi bien les murābiṭīn que nāsir -l-ddīn ont fait la guerre aux tribus qui rejetaient leur da'wa afin de faire évoluer l'anarchie conflictuelle vers une réforme organisée, et centraliser l'autorité gouvernementale au passage. Par contre, à partir du 18^{ème} siècle, la guerre s'est reconstituée non pas comme moyen, outil à des visées politiques, ou comme nécessité liée au devoir de réformation, mais en tant qu'objet propre de gouvernement. Dans cet agencement, la guerre s'est érodée comme mode exclusif permettant le passage à l'être de la centralisation politique. Parallèlement, l'anarchie n'est plus seulement un mal absolu dans l'ordre du savoir gouvernemental, mais également une pratique ontologique par rapport à la centralisation gouvernementale, car sans guerre, nulle médiation, et sans médiation, nulle centralisation.

¹¹¹ Cela ne veut pas dire que la zāwiya ne faisait pas la guerre à des fins de défense, où qu'elle n'était pas partie prenante dans les conflits tribaux. Les wlād 'abyeiri étaient par exemple les rivaux des wlād bū sba'. En février 1905, Marty rapporte qu'une bataille a opposé les deux tribus, et plusieurs tlāmīd de shaykh sīdiyya ont trouvé la mort, dont le gendre du shaykh, muḥammad khattārī wuld ḥummādī (voir 1916, p. 48).

Nous avons donc, en somme, repéré un point essentiel à ce stade de l'analyse. La conflictualité tribale, l'épouvantail que les gouvernements présidentiels Mauritaniens n'ont cessé de brandir comme risque imminent à la stabilité et dont la subsistance est liée à la tribu, fonctionnait dans la gouvernementalité comme cela même qui permettait au gouvernement de fonctionner. Cela ne veut pas dire que les shaykhs de la zāwiya al-qādiriyya ne méprisaient pas la guerre, ce mépris est largement documenté dans les sources que nous avons citées et la conflictualité tribale continuera à « hanter les attentes eschatologiques qui habitent le désordre saharien » (Ould Cheikh, 2011). Mais, dans la gouvernemetalié, cette conflictualité aura deux fonctions stratégiques. Elle fonctionnera, premièrement, comme une altérité qui permettra aux zāwāya de se présenter comme des narrateurs passifs et objectifs de la réalité socio-politique, de l'histoire, un point auquel nous reviendrons. La conflictualité fonctionnera, deuxièmement, comme ce qui donne matière et possibilité à l'aura gouvernementale de la zāwiya al-qādiriyya.

A partir du 18^{ème} siècle, le syndrome guerre/centralisation politique n'est donc plus le modèle exclusif du gouvernement para-tribal. Par delà ce syndrome, la centralisation gouvernementale a trouvé sa possibilité dans la gestion pacifique des conflits, la guerre elle-même est devenue gouvernable. Et dans cette configuration épistémique, la tribu ne se présente pas comme un obstacle à la centralisation. Au contraire, elle constitue l'élément atomique de la conflictualité qui est la condition de possibilité du fonctionnement de la médiation. D'autre part, cette rupture épistémique dans la gouvernementalité produira ses effets propres, repérables dans le régime de voisinage de la zāwiya al-qādiriyya avec le colonisateur français. C'est à ce régime que nous consacrerons le chapitre suivant, où nous examinerons comment les rapports entre le gouvernement colonial et la zāwiya al-qādiriyya ont puisé leur convergence, et comment ces rapports se sont maintenus jusqu'à l'accès de la Mauritanie à la souveraineté pour donner naissance à ce qui allait devenir Etat à partir de 1960.

Chapitre IV : La consubstantiation

À partir du 18^{ème} siècle, le déplacement du statut de la guerre dans l'ordre du savoir gouvernemental, comme nous l'avons souligné au chapitre précédent, servira de sol à la constitution et au fonctionnement d'une forme duelle de gouvernement associant, d'une part, la France coloniale, et d'autre part, la *zāwiya al-qādiriyya*. Cette forme de gouvernement prendra cours de la fin du 18^{ème} siècle jusqu'à l'accès de la Mauritanie à l'indépendance. Notre propos dans ce chapitre ne consistera pas à réitérer l'histoire de cette alliance. Ce point a été largement documenté dans la littérature. Notre objectif est de montrer que le processus de mise en place de l'Etat mauritanien qui s'en suivrait, et malgré la vulgate de volonté de modernisation qui l'a accompagné, n'est que le retentissement de surface d'une consubstantiation, une disposition épistémique partagée entre la France et la *zāwiya al-qādiriyya*, où la tribu a préservé ses fonctions centrales dans la gouvernementalité. Pour ce faire, nous nous proposons, premièrement, de descendre au niveau des conditions de possibilité qui ont rendu cette relation possible. Autrement dit, nous focaliserons l'effort sur deux espaces de raccordement d'où la France et la *zāwiya al-qādiriyya* ont scellé leur alliance. Il s'agit du fonctionnement de la tribu comme catégorie cognitive d'indentification du corps social et, de la recherche de la paix tribale comme souci conducteur de l'entreprise coloniale, celle du gouvernement des hommes. Deuxièmement, nous examinerons comment cette même disposition a été à la base du déclenchement d'un processus de rationalisation gouvernementale qui aboutira à la naissance officielle de l'Etat postcolonial en Mauritanie. Nous aborderons respectivement ces points dans la deuxième et la troisième section de ce chapitre, après la présentation, dans la première section, d'une brève esquisse de la chronologie de la pacification coloniale. Sans revenir sur des détails historiographiques amplement développés ailleurs, nous retiendrons uniquement, à ce stade, les quelques éléments saillants à la suite de ce travail.

A/ Chronologie d'une pacification

Les premiers contacts des tribus mauritaniennes avec les Etats Européens ont commencé bien avant la colonisation officielle de la Mauritanie. Depuis le 15^{ème} siècle, les marins portugais ont découvert le Banc d'Arguin et le Cap Blanc, qu'ils trouvèrent potentiellement attractif pour développer le commerce à travers le Sahara ; ainsi, ils échangeaient les esclaves, l'or, et la gomme arabique, à travers les itinéraires sahariens. Ainsi, la Mauritanie a été un terreau fertile à l'implication croissante des puissances européennes, en concomitance avec les transformations économiques en cours, en Europe, à cette époque. Point de passage stratégique des marchandises qu'ils exportaient de l'Afrique, la Mauritanie était ciblée par le Royaume-Uni, la France, le Portugal et les Pays-Bas. Dans cette compétition, les puissances européennes négociaient avec les émirs leur monopole de position, en échange d'avantages matériels. Étienne Richet, chargé de mission en Mauritanie par le Gouvernement français, décrivait la situation, au début du 20^{ème} siècle, comme suit :

Les relations gouvernementales officielles avec les chefs maures...datent de loin. Le premier émir du Brakna reconnu par nous fut Ahmedou Ier des Oulad Seïd qui s'était élevé contre Mokhtar Cheikh, successeur direct de Barkani au milieu du XVIIe siècle. André Brué, l'actif et intelligent directeur de la Compagnie du Sénégal nommé en 1697, eut pour premier soin d'établir des relations avec les indigènes de l'intérieur. Il signa avec l'émir du Trarza, Eli Chandora, un traité assurant à celui-ci certains avantages s'il cessait le commerce avec les Hollandais. Des sous-agents maladroits perdirent les résultats de ces accords. Lorsque, quelques années plus tard, la Rigaudière vint avec une escadre mouiller devant Portendik, pour en chasser les Hollandais, Brué se trouvait à bord du vaisseau amiral ; il fit engager des pourparlers avec l'émir du Trarza, qui était à deux jours de marche dans l'intérieur, et renouvela avec lui le traité de 1717, par lequel ce chef, moyennant certains avantages, s'engageait à ne laisser ses

sujets commercer qu'avec les Français, lesquels possédaient alors toutes les escales du Sénégal (Richet, 1920, pp. 181).

Cela dit, après les Guerres Napoléoniennes, la France s'est particulièrement intéressée à la gomme arabique, abondante près de la Vallée du Sénégal, et utilisée dans plusieurs industries en plein essor. Les producteurs locaux fournissaient la gomme aux points de commerce implantés tout au long du Fleuve Sénégal, appelés escales. Les commerçants français, procuraient, en échange, des armes, des produits manufacturés, ainsi que des guinées, tissu servant à la fois à l'habillement et au paiement. Les *zawāyā* et les guerriers étaient les premiers bénéficiaires de ce commerce florissant ; tandis que les premiers assuraient la production par le biais de leurs esclaves et réseaux de dépendants, les guerriers s'adonnaient à la protection des caravanes. Durant la première moitié du 19^{ème} siècle, une partie majeure de l'économie de Saint Louis, du Trarza, du Brakna, du Futa et du Walo était associée à ce commerce (Robinson, 2004, pp. 53-54).

Suite à une longue compétition entre les puissances européennes, les Français réussirent à exercer un contrôle exclusif sur la Mauritanie, au milieu des années 1890 (Ould Cheikh, 1999). Ils y découvrirent une situation décrite comme étant anarchique. Une difficulté majeure que la France Coloniale devait affronter avait trait à l'insécurité menaçant le passage des biens. Aussi, en 1899, le Ministre français des Colonies donna naissance à la Mauritanie Occidentale, qui sera, à partir de 1903, le protectorat des pays maures du bas-Sénégal. En octobre de l'année suivante, la Mauritanie est déclarée territoire civil et sera gouvernée par un Commissaire Général. Son budget est annexé à l'Afrique Occidentale Française (AOF). Au-delà de 1920, la Mauritanie devient une Colonie Autonome rattachée à l'AOF (Balans, 1979, p. 282). La mise en place d'un contrôle officiellement effectif sur le territoire Mauritanien a vu le jour durant une conjoncture particulière de l'histoire française du 19^{ème} siècle ; l'impératif du développement industriel et capitaliste en Europe se posait avec acuité. D'une part, l'activité guerrière des *ḥassān* entravait la prospérité économique, étant régulièrement

menacés par les razzias, et d'autre part, l'obligation du paiement des rentes de passage, et des tribus, se répercutait sur le coût de production. C'est à ce titre que George Virgile Poulet, Administrateur des Colonies, soulignait, en 1904, le besoin d'étudier ces populations guerrières aux fins de pacification :

Tel est le plan de ce travail : rechercher à qui nous avons affaire afin de mieux savoir ce que nous pouvons faire, le tout pour assurer la sécurité des frontières commerciales actuelles de la colonie, pour contribuer à son développement, pour collaborer à l'action énergique déjà entreprise au nord par l'Algérie, au sud par le Soudan dans un but de jonction nécessaire et prochaine (Poulet, 1904, p. 2).

C'est ainsi qu'a été lancée la campagne de pacification. C'est le Gouverneur du Sénégal, le Général Louis Léon César Faidherbe, qui lança, dans un premier temps, sa campagne de « pacification » au milieu du 19^{ème} siècle. A cette fin, il multipliait les missions de prospection et, progressivement, il ouvre la voie à une implication effective de la France dans les affaires internes des tribus locales (Ould Ahmedou, 1999). Faisant des émirs des Trarza, et Brakna, les bénéficiaires exclusifs des coutumes, la politique de Faidherbe a exacerbé les luttes intestines et les assassinats, durant cette deuxième moitié du 19^{ème} siècle (Gnokane, 2002, pp. 17-20). Mais ce n'est qu'avec la campagne de Xavier Coppolani, lancée dans un deuxième temps, en 1902, que de meilleurs aboutissements s'annoncèrent à l'horizon. En focalisant sur l'Adrar, et en s'alliant avec les *zawāyā*, Coppolani parviendra, en effet, à entamer un processus de pacification qui sera officiellement déclaré effectif en 1934 (De Benoist, 2002 ; Désiré-Vuillemin, 1955, pp. 305-309)¹¹². Vers la fin du 19^{ème} siècle, Coppolani avait rallié, en effet, *shaykh bū kunta*, *sa'd būh* et *shaykh sīdiyya bābā* (Robinson, 1997 ; 1999a ; 1999b, pp. 205-206). L'influence de ce dernier s'étendait à la fois au Trarza, Brakna et au Tagant. Il recevait en outre les missions françaises, les guidait, leur donnait soutien pour échapper aux attaques

¹¹² En faisant allusion à la région d'Adrar, Coppolani avait dit que, « celui qui tient les palmeraies, tient les nomades », (tel que cité par Sonolet, 1912, p. 7).

des guerriers, et effectuait des missions diplomatiques au profit de la France au Sénégal (Poulet, 1904, p. 149 ; Quellien, 1910, p. 120 ; Richet, 1920, pp. 120-125). shaykh sīdiyya bābā était, en outre, le premier à émettre une fatwā dans laquelle il jugeait légitime tout soutien apporté au projet colonial¹¹³, considérant de manière implicite que la conquête française est une bénédiction de Dieu, arguait-t-il, puisqu'il s'agissait d'une puissance « réformatrice » qui permettrait d'instaurer un état durable de sécurité, et, de protéger l'intégrité physique et matérielle des musulmans¹¹⁴. A ce titre, shaykh sīdiyya a été qualifié de « co-architecte » de la Mauritanie coloniale (Robinson, 1999a).

Au niveau de la gouvernementalité, c'est la consubstantiation qui sous-tendait cette alliance directe et explicite. Dans cette consubstantiation, la tribu assurait deux rôles principaux.

Un rôle économique en premier lieu. D'une part, la tribu abritait des rapports de production nécessaires au fonctionnement de l'économie de la France coloniale et des zawāyā. D'autre part, la colonisation est venue remédier à une situation d'insécurité qui

¹¹³ La fatwā, traduite par Michaux-Bellaire, lui est parvenue à travers Robert Arnaud, Directeur du Bureau des Affaires Musulmanes en 1905 et Administrateur Adjoint de Commune Mixte Hors Cadre lors de la publication du document. Dans cette fatwā l'argument de shaykh sīdiyya se fonde sur une prémisse dialectique. Autrement dit, dans la mesure où l'exercice du gouvernement, selon les prescriptions divines, et la restauration de la justice, sont impossibles, il s'agit de pêcher, en cautionnant le laissez faire, ou de remettre l'autorité à l'infidèle, sachant qu'il dispose des moyens, et qu'il déclare vouloir protéger l'Islam. C'est seulement dans cette compréhension que l'appel des shaykhs à obéir aux ordres de l'administration française, à payer les impôts et à prier pour sa victoire en temps de guerre devient légitime. Sur la question suivante :

Faut-il que les Musulmans fassent la guerre sainte, lorsque les chrétiens occupent leur territoire, et que non seulement ils ne s'opposent à rien de ce qui touche à la religion, mais qu'au contraire ils favorisent la pratique de cette religion en établissant des qādis et en organisant l'administration judiciaire ? (Michaux-Bellaire, 1907, p.132).

Shaykh sīdiyya a conclu, aux termes de son argumentation :

Si le Prophète ou le savant se rend compte qu'il est impossible de réaliser l'exercice du gouvernement conformément à la volonté de Dieu, ni à écarter l'injustice, si ce n'est en donnant le pouvoir à l'infidèle, c'est à lui de savoir ce qui lui reste à faire (Michaux-Bellaire, 1907, p.139).

¹¹⁴ Dans le même sens, « Muhammad Mahmud Wuld Lamrabutt », érudit de la tribu Idaydba de la région de Brakna, cité par Wuld al-Bara, soulignait le rôle du colonisateur dans la protection de l'accumulation des richesses dans ces termes : « les chrétiens sont entrés dans notre pays avec la paix et l'équité. A cause de cela, nos richesses ont augmentées, les belliqueux, bandits et voleurs ont été repoussés, les tribus qui s'entreuaient ont été remises à l'ordre » (1997, p.113).

menaçait le passage des biens. Le territoire en soi ne représentait pas un intérêt économique important pour la France, d'où l'appellation 'l'administration du vide'¹¹⁵, d'où l'économie s'annonçant comme la raison d'être de la pacification de la Mauritanie d'un côté, et de la légitimation de la pacification par les zawāyā de l'autre, dans la mesure, bien entendu, où ces derniers étaient eux-mêmes des acteurs économiques en quête de sécurité de passage. En deuxième lieu, la tribu assurait un rôle d'indexation cognitive en rapport avec la pacification. Toute forme de gouvernement repose sur une organisation de la connaissance dont elle dispose sur les hommes qu'elle entend gouverner, qui sert de sol à son action. Par exemple, le ménage, la famille, la population...etc. C'est ainsi que, dans la configuration politique du 19^{ème} siècle, c'est la tribu qui replissait ce rôle en Mauritanie.

Il convient donc d'interroger ce statut particulier de la tribu durant notre prochaine étape. Aussi montrerons-nous, en premier lieu, comment la tribu se manifestait dans la gouvernementalité comme l'unité élémentaire, ou la métrique d'un corps social en conflit, et sur laquelle reposaient à la fois la France coloniale et les zawāyā dans leurs gouvernements des hommes. En deuxième lieu, nous mettrons en évidence comment la recherche de la paix, dans les rapports entre tribus, se donne à l'analyse comme le souci

¹¹⁵ La France désignait son autorité sur le territoire mauritanien par le terme 'l'administration du vide' et la 'politique du verre de thé', pour faire ainsi allusion à la nature non-productive du territoire. Pour cette raison, la France n'a pas investi en Mauritanie, et ne dépassait pas le strict nécessaire dans ses dépenses, à tel point qu'un auteur mauritanien avait remarqué que la Mauritanie a 'mauritanisé' l'administration coloniale, dans la mesure où la France a adopté « un style nomade de colonisation » ; l'infrastructure implantée sur le territoire était modeste puisqu'elle est principalement destinée à assurer un contrôle minimal permettant de faire fonctionner la colonie (voir Ould Ahmedou, 1999, p. 202). Nous corroborons ce constat par les propos de Jean-BaptisteVictor Chazelas, Gouverneur de la Mauritanie d'août à novembre 1934, et d'avril à novembre 1935, qui a décrit la même tendance de la manière suivante, dans le discours qu'il a prononcé durant la distribution des prix aux étudiants du Lycée Faidherbe, le 20 juin 1935:

Nous n'avons pas trouvé d'autre méthode, pour gagner et soumettre ces gens-là, que de vivre comme eux et près d'eux. Quand, sous des prédications de marabouts ambitieux, il est arrivé aux Maures de Bled Siba de se grouper pour le Djihād, la guerre sainte, obligatoire dans un pays où le « Nazaréen » [le chrétien] ne domine pas, c'est sur leur terrain, avec leurs armes, que nous avons de lutter...Cela commande pour le saharien français une existence tout à fait exceptionnelle....Son approvisionnement se réduit au minimum....Des raffinés ont imaginé le jardin portatif : des caisses portées à chameau où poussent, Inchallah, des radis et du persil, Le succès leur a rarement souri (Bulletin d'information et de renseignement, 1935, p. 136).

conducteur de la consubstantiation. Mais au-delà de la période coloniale, l'analyse nous mènera à rendre compte que ces pôles de consubstantiation sonneront le point d'envoi d'un processus de rationalisation gouvernementale en devenir vers la naissance de l'Etat postcolonial en Mauritanie.

B/ La métrique de recherche de la paix

La pacification française a été autorisée par un réseau de possibilités économiques. Grands commerçants, les baydān, et particulièrement zawāyā, sont massivement présents de l'autre rive du Fleuve Sénégal depuis le 19^{ème} siècle. Cette nomadisation commerciale s'effectuait à plusieurs niveaux. En premier lieu, les baydān ont détenu le monopole du transport de la gomme et de l'arachide vers la fin du 19^{ème} siècle. Ils intervenaient directement auprès des producteurs dans des régions isolées où le transport se faisait rare. De ce fait, leurs bénéfices pouvaient atteindre jusqu'à un tiers de la valeur des charges. En deuxième lieu, les zawāyā dominaient le commerce du bétail. L'implantation d'un marché spécialisé à Louga, au Nord Ouest du Sénégal, leur a permis de développer un commerce dans les deux directions. Les cargaisons s'y déchargeaient pour être redistribuées à Dakar et en Gambie. Après la vente du bétail, ils s'approvisionnaient en produits locaux qu'ils revendaient en Mauritanie. Le troisième commerce que les zawāyā, partageaient avec l'ensemble de la population baydān est celui du détail. Après le déclin de Louga comme centre commercial, l'activité a basculé vers Dakar où les baydān seront focalisé sur les métiers de boucherie ainsi que sur le commerce des petites boutiques (Santoir, 1974 ; Dubié, 1944)¹¹⁶. Les guerriers pratiquaient également le commerce, mais contrairement aux zawāyā, leurs avoirs ont drastiquement diminué après la mise en acte de la politique coloniale du rachat du droit à la perception des tribus (Bonte, 1981, pp. 23-29).

Ces niches spéculatives ont trouvé un terrain fertile dans la conjoncture des crises alimentaires de 1942 à 1946, et de 1930 à 1931. Les effets de la Deuxième Guerre Mondiale, de la fermeture des frontières, et de la sécheresse qui a frappé la région entre 1940 et 1944, ont culminé dans la dégradation des termes de l'échange entre les produits

¹¹⁶ Le grand commerce était monopolisé par des compagnies françaises à l'instar des maisons Devès et Chaumet, Maurel et Prom, Maurel Frères, Buhān et Tesseiré, la Compagnie Niger-Soudan et la Compagnie Française de l'Afrique Occidentale qui a implanté ses comptoirs au Sénégal, en Guinée, en Côte d'Ivoire, au Dahomey et jusqu'au Nigeria. Ces compagnies bénéficiaient de nombreux avantages facilitant l'essor du commerce colonial comme la suppression des droits de sortie sur les produits exportés. En 1909 par exemple, la Compagnie Française de l'Afrique Occidentale a réalisé des bénéfices de plus de 3 millions de francs (voir Sonolet, 1912, pp. 157-183).

locaux et les produits importés. Dans le même contexte, la pénurie de ces produits de base s'est également fait sentir. Dans les régions de Tagant et Adrar par exemple, le sucre, le thé ou le textile devenaient de moins en moins disponibles. De telles circonstances ont facilité le foisonnement des pratiques spéculatives exercées par les commerçants baydān. Ce sont ces spéculateurs qui allaient ainsi dominer le champ économique de la Mauritanie indépendante. Et pour une large part, c'est le maintien des rapports de production servile qui a permis l'essor de ce type de commerce (Ould Khalifa, 1998 ; Bonte, 2000).

Pour l'administration coloniale, les tribus locales couvaient certains rapports nécessaires à la production. La tribu s'offrait dès lors comme un complexe d'ordres et de statuts hiérarchisés, utiles à la marche du commerce colonial. Dans le contexte de l'introduction de la Mauritanie à l'économie capitaliste, le coût des produits locaux devait, en effet, être contrôlé sous un seuil autorisant l'exportation vers l'Europe. Et pourtant, les maisons de commerces implantées dans les escales du Fleuve Sénégal ne contrôlaient pas directement le marché mauritanien. Pour ce faire, ces maisons devaient réaliser une percée, « une insertion locale » dont les conditions sociales de faisabilité leurs échappaient. Les raisons de ce manque de contrôle sont de deux ordres. Premièrement, l'organisation commerciale, à petite échelle et de type spéculatif, réalisait un profit en volume de production, ce qui demeurait incompatible avec le contexte local et en deçà des marges de profit projetées à travers le type d'investissement mobilisé par les maisons en question (grands comptoirs, nombre de salariés, etc.). Deuxièmement, une telle insertion impliquait des relations sociales extra-marchandes, comme l'esclavage, lesquelles étaient nécessaires pour maîtriser les prix à un niveau souhaitable. À ce titre, les maisons de commerce sont demeurées dépendantes de la tribu comme siège de rapports stratégiques de socialité, nécessaires à la production (Bonte, 1980, pp. 52-53).

L'importance du dispositif normatif, dont les zawāyā étaient les gardiens, revêt une importance capitale dans cette optique. Car, après le tournant génétique dans le

taṣawwuf aussi bien que suite à la guerre de sharr bubba, évènements que nous avons précédemment mis en relief, la fonction de légitimation est devenue ascendante, en produisant la normativité à partir d'elle-même. L'Islam en terre de Mauritanie s'est retrouvé ainsi à contenance et à dominante sūfī¹¹⁷. Qu'il s'agisse des zawāyā qui ont rallié la colonisation, ou de ceux qui s'y sont opposés, le taṣawwuf était le champ de légitimation qui leur était commun, en cela qu'il autorisait certains rapports de pouvoir non seulement comme normalités sociales, mais également, et spécifiquement, comme dispositions légitimes.

Une instance particulière, montre par exemple que les règles de droit fonctionnaient de manière à légitimer certaines pratiques de domination. La procédure privative de propriété foncière relevée par Pierre Bonte est en effet révélatrice dans ce sens (Bonte, 1985, pp. 326-333). Dans les actes de propriété d'al-meddāḥ, une palmeraie fondée par les 'idda welhāj, qui est une tribu zawāyā originaire de waddān, les zawāyā ont utilisé, durant la deuxième moitié du 19^{ème} siècle, une interprétation des prescriptions de sharī'a afin d'étendre leur accès à la propriété foncière. Les zawāyā investissaient de la sorte le capital juridictionnel et notarial qu'ils monopolisaient dans l'acquisition privative de terrains productifs. En prenant appui sur le témoignage, procédure admise par la sharī'a dans le cadre de l'enregistrement de la propriété, et, où tous les témoins sont quasi-exclusivement des zawāyā, ils s'autorisaient la prise de possession des terres des tribus-disciples. Ces dernières citaient, en effet, une série de témoignages faits par des 'ulamā', dont le dénominateur commun est leur appartenance à la hiérarchie zawāyā, ainsi que l'enregistrement auprès des émirs de l'Adrar et du Trarza, entre autres.

Dans ce cas et bien d'autres, le taṣawwuf mauritanien apparaît comme étant son propre référentiel, il ne puise pas la légitimité des actions et des pratiques qu'il prescrit à l'extérieur de lui-même. Le taṣawwuf intervient ainsi dans l'interstice entre la norme et la

¹¹⁷ Nous avons abordé ces points avec détail au niveau du premier chapitre.

pratique incorporée, dans le rapport entre l'intérêt matériel et la normalisation du statut social. Et dans la mesure où la condition esclavagiste, pour citer l'instance la plus illustrative, était en rapport étroit aussi bien avec les intérêts économiques de la colonisation qu'avec ceux de la haute hiérarchie tribale mauritanienne, dont celle de zawāyā en plein essor économique à partir de cette deuxième moitié du 19^{ème} siècle, le rapport entre le normatif et la gouvernmentalité coloniale prend toute son importance.

Pour ces tribus, comme pour la France coloniale, ce sont les dispositions hiérarchiques au sein de la forme tribale de gouvernement des hommes, qui ont rendu possible, avant comme après la pacification, l'essor du commerce. Cette configuration étant favorisée par le type d'organisation des marchés locaux dans le sens de l'inaltération radicale des relations de domination au sein des tribus. Si bien que, d'une part, la fonction légitimatrice de la condition servile continue jusqu'à l'heure actuelle à être dénoncée dans cet élément par les organisations anti-esclavagistes. A titre d'exemple, lors d'un rassemblement anti-esclavagiste, mené le 27 avril 2012, par Biram Ould Dah Ould Abeid, Président de l'Initiative de Résurgence du Mouvement Abolitionniste en Mauritanie (IRA), mené en compagnie des membres de son organisation, les manifestants ont incinéré plusieurs ouvrages de référence du Rite Malékite, dont l'interprétation locale commandait, selon eux, les pratiques esclavagistes. D'après une déclaration du même mouvement, rapportée par le journal l'Authentique, le 30 avril 2013, c'est « la nature inégalitaire et discriminatoire de la copie locale du rite malékite qui interdit la direction des prières aux esclaves et consolide l'inégalité de classe et de naissance » (Aïdara, 2012)¹¹⁸.

Bien entendu, nous tiendrons compte ici du fait que la Mauritanie a occupé un statut particulier dans la politique coloniale d'émancipation¹¹⁹. L'application du décret abolitionniste promulgué en 1848 s'est limitée aux européens et aux résidents de Saint-

¹¹⁸ En 2013, Biram Ould Dah Oul Abeib a été destinataire du prix de l'Organisation des Nations Unies pour les droits de l'Homme.

¹¹⁹ Pour une discussion extensive la politique coloniale 'd'émancipation', voir (Klein, 1998).

Louis. Sans éradiquer la pratique, la France imposera, toutefois, une interdiction -de droit- d'effectuer des transactions commerciales esclavagistes, ce qui aura pour effet la disparition des opérations d'importation en provenance de l'Afrique Noire (Klein, 1998, pp. 78-96). Aussi, le nouveau contexte économique, politique et social engendré par la colonisation, et les changements y afférents, contribueront-ils à restreindre la traite dans l'ensemble baydān. À partir des années 1930, la liberté de mouvement, qui est devenue possible sous la colonisation, a favorisé la multiplication des évasions d'esclaves. Dans la même veine, il est utile de noter que la création des « villages de liberté » dans l'ensemble des colonies, entre 1887 et 1910, est indissociable des intérêts français, dans le sens où les villages en question assuraient une fonction économique grâce à la main d'œuvre qu'ils abritaient¹²⁰ (Ould Cheikh, 1993, p. 187).

Le travail avait la même fonction stratégique dans la consubstantiation¹²¹. Pour les tribus baydān -particulièrement les zāwiya en plein essor commercial durant la deuxième

¹²⁰ Claude Meillassoux avait mis en évidence les rapports de pouvoir se déployant dans la binaire économie domestique/économie capitaliste, notamment à travers la « reproduction de la main d'œuvre bon marché » (1976).

¹²¹ Un rapport de la Mission d'Etudes et d'Evaluation du Secteur Rural et des Ressources Humaines (RAMS), établi par Pierre Bonte en 1980, distingue entre trois représentations principales du travail dans la société baydān. D'abord, le travail effectué par les esclaves. Selon le rapport, il est nécessaire de nuancer cette représentation dévalorisante du travail, car les esclaves n'étaient pas en nombre suffisant pour permettre à tous les guerriers de se libérer du travail. De ce fait, seuls ceux qui possédaient un nombre important d'esclaves, ou qui recevaient les tribus, peuvent être considérés comme effectivement exonérés du travail. Le travail servile apparaît comme étant lié, de manière partielle, à la production marchande au sein de la société baydān, du fait que l'esclave lui-même constituait à la fois la marchandise et le travail. Ensuite, la forme dépendante du travail (tributaires), qui est en rapport avec l'idéologie de protection, et donc avec l'autorité politique, apanage des guerriers. Enfin, la troisième représentation du travail dans la société baydān est associée à la distinction qu'il faut établir entre le travail pastoral et le travail agricole. Les guerriers sont éleveurs chameliers et d'animaux domestiques, le bétail, particulièrement le chameau et le cheval sont à appréhender comme les symboles de la supériorité militaire et de la domination politique. A l'opposée, les ḥarātīn (les esclaves affranchis), qui sont libres en théorie, effectuent les travaux pénibles et demeurent dépendants des guerriers. Il ressort de cette catégorisation que le bétail est l'aspect matériel de l'accumulation de la richesse mais que la véritable richesse, pour les baydān, réside dans le « contrôle politique des hommes » et que ce contrôle est effectivement exercé par les guerriers du fait qu'ils demeurent « les garants et les protecteurs de toutes les formes de travail » (Bonte, 1980, pp. 58-63). A notre sens, ce constat omet, d'une part, le cumul des statuts guerriers et zawāyā. D'autre part, il convient de ne pas exagérer le postulat de la dévalorisation du travail manuel dans la société baydān, relevée chez la majorité des auteurs. Il s'agit d'une généralisation qui ne rend pas compte de certaines catégories de travail. Par exemple, la médecine maure. Dans un article publié en 1937, Dubié décrivait, par exemple, comment les « 'toubba [sing. ṭbīb]...sont considérés au même titre que des lettrés et des savants et jouissent d'une grande considération » (p.313). La véracité de cette information peut être appuyée par le fait que la médecine était liée à l'activité belliqueuse, hautement valorisée dans la société en question ; les séquelles

moitié du 19^{ème} siècle- le travail était réservé aux esclaves, et la guerre ou le savoir étaient chasse gardée de la haute hiérarchie. Le travail ou le non-travail manuel de l'Homme était donc l'expression même de son statut sociopolitique, la condition économique de possibilité de la préservation d'un tel statut. Pour la France, la possibilité de la production et du commerce était intrinsèquement liée à la condition servile, au travail manuel. Du coup, tout comme la zāwiya, l'économie, le commerce et donc le travail s'annoncent comme le revers du statut politique de la France en Mauritanie, comme sa condition économique de possibilité. Si bien que la politique d'émancipation a été réduite à la liberté du mouvement des anciens esclaves, et que les occupants des villages de liberté n'ont été libres que dans cette mesure. Le rapport de la servilité à la production et au commerce colonial, lui, a été pleinement retenu¹²². Le taṣawwuf comme domaine de normativité surgit ainsi à la croisée des possibilités commerciales, qu'elles soient coloniales, ou locales. Et c'est à partir de là également que la gouvernementalité raisonnait sur la colonisation, c'est-à-dire là où se déployaient certains rapports spécifiques de pouvoir qui ont constitué, dans la consubstantiation, des conditions de fonctionnement de l'économie¹²³. C'est dans une telle compréhension que le taṣawwuf a été interpellé comme appareillage de gouvernement à l'aube du projet colonial. Depont et Coppolani ont exprimé cette intentionnalité de manière explicite dans le passage suivant par exemple, extrait d'un ouvrage entièrement dédié aux zawāyā, paru à la fin du 19^{ème} siècle¹²⁴ :

Nous voudrions que, de la zaouïa, nos lois et nos règlements parviennent à nos sujets musulmans, revêtus de certaines formes, appuyés sur certaines autorités religieuses, islamisés en quelque sorte.... L'impulsion ainsi

corporelles nécessitant des interventions médicales. Contrairement à une idée reçue, la médecine maure constituait dans ce sens une forme de travail qui est socialement valorisée et chèrement rémunérée, et qui défie, par conséquent, les catégorisations classiques de la société traditionnelle en Mauritanie.

¹²² Pour une analyse détaillée à ce propos, voir la thèse de doctorat de Benjamin Acloque (1998, pp. 107-109).

¹²³ Cela appelle à rejeter une grille d'analyse qui réduirait la colonisation à une simple imposition de règles occidentales sur la société traditionnelle. Le processus décrit ici est loin de refléter des aspects d'affinité avec le processus de sécularisation gouvernementale en cours dans la France de la fin du 19^{ème} et au début du 20^{ème} siècle.

¹²⁴ Rappelons ici que Coppolani est considéré comme le fondateur de la Mauritanie dans la littérature coloniale.

donnée, nous pourrions poursuivre notre œuvre d'émancipation sociale, infiltrer dans l'esprit de nos sujets un peu de cette bienfaisante lumière qui leur fait tant défaut. Nous pourrions les dégager de leurs préjugés séculaires, leur faire comprendre tout ce qu'il y a de rétrograde dans certaines de leurs croyances et, peut-être, arriver, à l'exemple de l'Autriche-Hongrie dans la Bosnie et l'Herzégovine, à puiser, dans la Loi musulmane, les matériaux nécessaires à la confection de codes spéciaux en rapport avec les besoins de la société nouvelle (Depont et Coppolani, 1897, p. 287).

Les rapports sociaux nécessaires au fonctionnement de l'économie ont par conséquent subsisté au sein de la tribu. Dans cette optique, les relations établies avec les notables se répartissaient en deux catégories en correspondance l'une avec l'autre : des relations marchandes et des relations tribales, c'est-à-dire non-marchandes. L'organisation administrative coloniale a utilisé la hiérarchie traditionnelle, avec les chefs de canton et de villages, comme intermédiaires avec les 'indigènes' (Marfaing, 2009, p. 36). Ces intermédiaires avaient pour fonction principale le recouvrement de l'impôt. D'une part, ces relations de hiérarchie administrative s'exprimaient selon un modèle salarial, les notables étant chargés d'effectuer un travail, en contrepartie d'une rémunération sous forme d'un pourcentage de l'impôt. D'autre part, ces mêmes notables n'étaient pas soumis au Code de l'Indigénat, qui imposait certaines mesures discriminatoires aux populations locales. En outre, les chefs de canton et de villages touchaient des prébendes et des portions de terrain (N'diaye, 2003, p. 92). Cette nature ambivalente des rapports entre l'administration coloniale et les recouvreurs de l'impôt, a favorisé l'accumulation inégalitaire au profit de certains notables, et par voie de conséquence, la préservation d'une disposition hiérarchique immanente au gouvernement tribal.

Mais au niveau fondamental de la consubstantiation, la tribu a cela de particulier qu'elle se donne à la fois comme appareil de gouvernement et comme unité gouvernable. Unité gouvernable, moins dans le sens d'un rapport vertical de commandement, allant de l'administration centrale de l'AOF à Saint Louis, aux notables tribaux, en passant par le dispositif normatif et médiateur des *zawāyā* alliés, comme la *zāwiya al-qādiriyya* ; mais plutôt dans le sens du découpage conceptuel du corps social. Autrement dit, la tribu était ce à partir de quoi la gouvernementalité raisonnait sur la masse humaine formant l'ensemble *baydān*. Une illustration de ce découpage apparaît clairement dans le compte définitif des recettes et des dépenses du budget local de la Mauritanie, au titre de l'année 1910, où il est possible de repérer qu'à la différence des populations *sūdān* de la rive droite du Fleuve Sénégal, qui payaient un impôt individuel dit de Capitation, la *zakāt*¹²⁵ sur les *baydān* était soustraite comme impôt collectif (Gouvernement Général de l'AOF, 1910, p. 4)¹²⁶. D'autres taxes, de même nature, étaient aussi en vigueur durant la colonisation française. Par exemple, l'administration coloniale prélevait un impôt traditionnel appelé le 'shūr sur la production agricole. Cet impôt a même été utilisé pour générer des effets de régulation économique. L'administration manipulait même le taux du 'shūr de manière à stimuler la production dans les zones sédentaires de l'Adrar et du Tagant, comme il ressort du Bulletin d'Information et de Renseignement du Gouvernement Général de l'AOF, en 1934 (Gouvernement Général de l'AOF, 1934, p.8).

Pour le colonisateur comme pour les *baydān*, dont les *zawāyā*, la tribu était donc une sociométrie, un outil d'identification du corps social, l'appareil où ce corps social se gouvernait ainsi que l'unité gouvernable. Si bien que jusqu'à la fin des années 1960, la tribu continuera à fonctionner et à être reconnue comme unité gouvernante et gouvernable dans les textes réglementaires. A l'appui, nous rappellerons d'abord, que l'abolition du système des *ḥurma* (tribus), n'a été entamée qu'en 1944, pour être

¹²⁵ Paradoxalement, l'adoption de cette taxe islamique est intervenue pendant une période particulière de l'histoire de la France, celle de la promulgation de la loi de Séparation des Eglises et de l'État. Cette loi a été promulguée le 9 décembre 1905 avant son entrée en vigueur le 1^{er} janvier 1906 en remplacement du Régime de Concordat de 1801.

¹²⁶ L'impôt sur le bétail ne sera supprimé qu'en 1972, sous le gouvernement présidentiel de Mokhtar Ould Daddah (voir Paccou, 1979, p. 16).

généralisée en 1952. Cela montre comment certaines tribus sont demeurées détentrices de l'autorité de soustraire des ḥurma à leurs tributaires, pratiquement tout au long de la colonisation Française, exception faite de la période allant de 1952 à 1960. Nous rappellerons ensuite, que les cellules de base, régies par les textes de 1958 jusqu'à 1968, comprenaient deux entités, à savoir, les campements en zones nomades et les villages en zones sédentaires. Alors que ces dernières relevaient des chefs de villages, se sont les chefs de tribus qui gouvernaient les premières. Il va sans dire que le manque de communication, dû à l'étendue du territoire, et à la nomadisation, renforçaient l'autonomie de ces gouvernements locaux (Brenez, 1971 ; Ould Beidy, 2009, p. 45)¹²⁷.

Nous rappelons enfin, et surtout, les dates récentes d'inclusion des découpages modernes du social dans la gouvernamentalité mauritanienne. Des notions telles que le ménage, la population, et la famille, qui semblent si familiers dans l'actualité, ne vont intégrer la programmation gouvernementale que durant la deuxième moitié de la décennie 1980. Et encore, ces découpages ne verront le jour que dans le cadre des ajustements structurels dictés par les institutions de Bretton Woods. C'est dire que de tels découpages, ne sont pas le fruit d'une évolution interne dans la gouvernamentalité locale mais plutôt

¹²⁷ Cela ne veut pas dire que la colonisation n'a pas eu pour effet l'altération de l'organisation sociale. Autrement dit que la tribu est demeurée un acteur unitaire dans la mesure où elle était reconnue comme telle. Ce à quoi nous faisons allusion concerne particulièrement la manière dont le colonisateur s'est formé une idée sur la population qu'il se donnait pour exercice de gouverner. Dans cette démarche, nous faisons abstraction de tout ce qui a trait aux effets globaux, comme l'exposition de ces populations aux effets de l'économie capitaliste. A ce sujet, nous renvoyons à Pierre Bonte, qui avait mis en évidence deux ordres de mutations ayant affecté la Mauritanie durant la colonisation jusqu'à l'indépendance. D'une part, le changement des relations de servilité, causé par un mouvement de désistement des esclaves, qui a eu pour conséquence la dégradation de la situation financière de certaines familles zawāyā. Des mutations dans les rapports et les moyens de production ont commencé alors à voir le jour. Celles-ci concernent l'apparition du travail salarié et l'usage des motopompes, une pratique qui a eu des répercussions négatives sur la productivité des palmeraies. D'autre part, le contexte des crises alimentaires récurrentes a encouragé la spéculation et l'effervescence de la culture du marché noir. Dans ces conditions, les commerçants baydān ont tiré profit de ces crises pour spéculer sur les prix des denrées alimentaires de base, aidés en cela par la monopolisation qu'ils exerçaient, d'abord sur le transport caravanier, et ensuite sur les moyens de transport modernes. Pendant la première décennie de l'indépendance, l'octroi de crédits bancaires représentait un obstacle à la facilitation de ces formes d'accumulation, notamment à cause des restrictions imposées à l'intérieur de la zone franc. Toutefois, cet obstacle sera détourné grâce à des stratagèmes moulés dans les pratiques de solidarité tribale, particulièrement après la sortie de la Mauritanie de la zone franc au début des années 1970 (voir Bonte, 1980, pp. 16-48).

le corrélatif d'un changement de son rapport avec ses institutions¹²⁸. Pour le Ménage par exemple, le terme a été utilisé pour la première fois dans le cadre de l'Enquête Permanente sur les Conditions de Vie des Ménages (EPCV). Il s'agissait ainsi d'un dispositif mis en place en 1987 dans le cadre de l'évaluation du Programme de Redressement Economique et Financier (PREF) de la période 1985-1988 (Abdallah & Ould El Mahjoub, 2005, pp. 2-3 ; FNUP, 2003)¹²⁹. Pour sa part, la notion de population et de famille n'ont fait leur entrée dans la programmation gouvernementale qu'à partir de 1996, date de la mise en place de la Commission Nationale de la Population (CNP). Là, il s'agissait également de la première fois dans l'histoire de la Mauritanie, où la population et la famille allaient se constituer comme objet d'une déclaration de politique gouvernementale ; la Déclaration de Politique de Population (DPP)¹³⁰.

Pour revenir à notre propos, on peut concevoir aisément que la gestion pacifique des relations entre ces unités que sont les tribus se posait comme ce à partir de quoi

¹²⁸ Nous aborderons ces questions dans le chapitre suivant.

¹²⁹ L'objectif du projet était de fournir et d'actualiser les indicateurs de pauvreté et de l'emploi en Mauritanie. La première phase (1987-1990) a vu la réalisation de deux enquêtes, avec le support technique et le financement conjoint de la Banque Mondiale (BM), et de l'Agence Américaine pour le Développement International (USAID). Plusieurs publications ont été élaborées dans ce cadre, pour servir de support de diffusion des informations, tel le volume spécifique sur l'agriculture et l'aide alimentaire 1987-1988, la note sur la consommation des céréales en 1990, le profil de pauvreté en 1990 et la note sur la structure des dépenses en 1988 et 1990. La deuxième phase de ce projet a été entamée à partir de 1992 après la signature d'une convention entre le projet Dimensions Sociales de l'Ajustement (DSA) et l'Office National de la Statistique (ONS), portant sur la mise en place d'une unité de l'EPCV au sein de ce dernier. Ainsi plusieurs opérations ont été rendues possibles. Il s'agit, à titre d'exemple, des enquêtes sur les priorités (1992-1993), financées conjointement par l'Etat mauritanien, la Banque Africaine de Développement (BAD), ainsi que les Fonds de Contrepartie de l'Aide Allemande (KFW). Le contexte de la troisième phase de l'enquête était marqué par l'élaboration du Cadre Stratégique de Lutte contre la Pauvreté CSLP 2001-2004. La troisième et la quatrième phase, respectivement 2000-2001 et 2004-2005, ont intégré le « Questionnaire des Indicateurs de Base de Bien-être » (QUIBB), et des modules nouveaux tels que ceux liés au capital social (voir Ould N'Dah, 1996, pp. 9-11).

¹³⁰ En rétrospective, le développement d'une politique de la population a été entamé en 1995. Cette politique avait pour fondement l'intégration des problèmes de la population et de son bien être dans la formulation des actions publiques, dans le cadre de la réalisation de la croissance économique. La DDP s'est ainsi fixée pour but principal, la lutte contre la pauvreté, avec huit objectifs spécifiques à atteindre : 1) promouvoir une répartition spatiale optimale de la population, 2) accorder davantage d'attention au suivi de la situation des immigrés, et au suivi de la migration internationale, 3) mettre en œuvre la politique de la famille et favoriser le bien-être de la femme et de l'enfant, 4) augmenter le budget alloué au secteur de la santé, pour l'élever au niveau des Standards recommandés par l'Organisation Mondiale de la Santé, 5) généraliser l'éducation et la formation sur la population, 6) protéger les groupes sociaux vulnérables, 7) préserver et protéger l'environnement et 8) promouvoir la recherche sur la population.

l'administration coloniale a mis en place des mesures précurseurs de la mise en place du futur Etat Mauritanien. Référons-nous par exemple à la création d'un système judiciaire moderne, à partir de 1906¹³¹. Dans le rapport portant organisation de la justice indigène, soumis au Président français et précédant l'adoption du décret du 5 juin de la même année, étaient exposés les motifs derrière l'introduction d'une telle réglementation. Ainsi, à partir de ce texte, cité par Alain Quellien, Rédacteur au Ministère des Colonies, en 1910, il ressort que la démarche de la France était dictée, d'une part, par l'adaptation des dispositions de la loi appliquée au niveau de l'ensemble baydān aux principes de « la civilisation française » en matière de condamnations criminelles. Mais d'autre part, « l'état social de la Mauritanie », c'est-à-dire le fait que « le juge indigène » ne pouvait enjamber ses pulsions d'appartenance, imposait la prise d'une certaine mesure de prévention. Pour éviter la transformation des litiges naissants entre individus en étincelles de conflits, l'administration coloniale a choisi de désigner le résident adjoint au commandant de cercle, comme Président des Tribunaux de Résidence (1910, pp. 235-237). Aussi, pouvons-nous voir immédiatement comment le gouvernement de la conflictualité tribale s'est posé comme le seuil de possibilité du fonctionnement des Tribunaux de Résidence.

Si la zāwiya al-qādiriyya a centralisé l'autorité politique, à partir du moment où la guerre s'est déplacée dans la gouvernementalité, le même chose est repérable dans le processus de passage de la Mauritanie d'un statut de colonie à celui d'Etat. La pacification française de la Mauritanie a été conduite par l'Armée de colonisation. Durant la période de pacification, la France coloniale était en guerre avec certaines tribus guerrières pour imposer son autorité.

La recherche de la paix mettait donc la France et la zāwiya al-qādiriyya dans la même posture épistémique. La gestion des conflits tribaux se posait comme condition

¹³¹ A l'heure de l'indépendance, la Mauritanie était le théâtre d'un pluralisme juridique où deux conceptions du droit régulaient les rapports entre justiciables. Pour une analyse à ce sujet, voir (Ould Ahmed Babou, 2011).

première et comme point d'application du gouvernement des hommes. Et dans cette configuration, shaykh sīdiyyā incarnait une sorte de *curia regis* où il était à la fois éducateur, qādi, gestionnaire des ressources, notaire et médiateur. Il gouvernait, à ce titre, d'une part, et à variables degrés de succès, les rapports de force entre les tribus. Si bien que Paul Marty considérait que le shaykh était « un régulateur de la perpétuelle anarchie mauritanienne » (Marty, 1916, p.57)¹³². D'autre part, le shaykh gouvernait, par moment, les relations conflictuelles où l'administration coloniale elle-même était partie prenante. Par exemple, en 1907, l'intervention de shaykh sīdiyyā a rendu possible la concrétisation d'un accord de paix entre la tribu des rgāyba et le Colonel Gouraud (Marty, 1915, pp. 46-47). Dans le même sens, lorsque Français et Britanniques débâtaient de la constitution d'une commission composée de dignitaires musulmans, et chargée d'encadrer les pèlerins lors de leurs séjours dans les lieux saints en 1916, shaykh sīdiyyā a été désigné, mais son absence a été estimée, dans un télégramme du Gouverneur Général au Ministère des Colonies, comme étant « trop dommageable au maintien de l'ordre en Mauritanie où son intervention personnelle [pouvait être] nécessaire à tout moment » (cité par Robinson, 2004, p. 308).

Une autre tendance pointe vers la même direction. Nous référerons à la sorcellerie qu'utilisaient certains marabouts qui s'opposaient à la colonisation, et à l'égard de laquelle les administrateurs français éprouvaient bien des appréhensions. Aussi, un écrit du Résident de Guidimaka, daté de 1906 et cité par Gnokane, décrivait-il comment le poste de Sélibaty, au sud de la Mauritanie, fut abandonné par ses administrateurs pour cette raison (2000, 362-367). La multitude de procès contre 'les crimes de sorcellerie', durant les années 1920 et 1930, témoigne aussi de ces inquiétudes. Les enquêtes diligentées par Marcel Prouteau, Gouverneur colonial entre les deux guerres mondiales en sont un autre exemple (Ginio, 2012)¹³³. Et dans ce domaine, l'ethnologie coloniale reconnaissait l'érudition des zawāyā, à tel point que Paul Marty, dans son ouvrage publié

¹³² Nous noterons la définition de la conflictualité tribale dans la perpétuité.

¹³³ Nous renvoyons ici, au même titre, aux articles de Pierre Larfogue, Adjoint principal de classe exceptionnelle des services civils de l'AOF, intitulés « Les djenoun de la Mauritanie saharienne : Magiciens, croyances et légendes » et « Les djenoun de la Mauritanie saharienne : rites magiques et djedoual » (Voir Larfogue, 1932 ; 1935).

en 1919 sur l'émirat des Trarza, laissait entendre que la maîtrise de « l'art de la magie » expliquait l'influence des shaykhs de la zāwiya al-qādiriyya (1919, p. 33)¹³⁴. Dans cette mesure, l'alliance entre la France et shaykh sīdiyyā ne se réduisait pas, sous pêne de tomber dans le simplisme, au fait qu'il faisait partie de ces zawāyā paisibles, par opposition aux guerriers banū hassān, comme le voudrait une littérature abondante. Cette alliance a trouvé sa possibilité dans la capacité d'agir dans ce champ de relations conflictuelles où l'administration coloniale elle-même s'était engagée. Sur un bord, shaykh sīdiyyā était présent avec force dans ce champ de savoir-faire immanent aux relations de gouvernement et de gouvernabilité entre colonisateur et colonisé et sur l'autre bord, il avait la même présence dans les relations du colonisé avec soi-même.

Pour conclure cette section, nous noterons que si la consubstantiation était la disposition épistémique où la tribu se donnait comme métrique du gouvernement de la guerre, la paix sera l'acquis que l'administration coloniale cherchera à préserver à partir de 1934. Aussi, un changement important affectera la politique coloniale. Mais ce changement sera conditionné par la même disposition épistémique. La préservation de la paix apparaîtra comme le moteur de ce projet qui sera l'ébauche de l'Etat Mauritanien. C'est ce point que nous soutiendrons dans la dernière section du présent chapitre.

¹³⁴ Dans l'ouvrage que nous citons, il est important de remarquer comment Marty qualifie les pratiques de sorcellerie par le terme d' « arts de la magie », ce qui laisse entrevoir une certaine admiration pour les pratiques en question :

On peut voir...avec quelle ferveur au commencement du XVIIe siècle étaient pratiqués les arts de magie et de prestidigitation chez les Arabo-Berbères de Mauritanie, et l'on ne s'étonnera plus de constater de nos jours que l'influence des Ma el-Ainin, Al-Hiba, Saad Bouh, etc., est faite autant d'un habile usage des pratiques de sorcellerie que du prestige proprement religieux et que des promesses de richesses ou de butin dans un domaine moins spirituel (1919, p. 33).

C/ La paix officielle, support de l'indépendance

Dès la fin des années 1920, la Mauritanie commence à prendre davantage d'importance pour la France. Dans un article rédigé par Pierre Laforgue¹³⁵, intitulé, « l'avenir commercial de la Mauritanie » et paru en 1927, on peut lire par exemple : « Dans un avenir prochain, la Mauritanie entrera dans une ère de prospérité qu'elle n'a jamais connue dans le passé » (1927, p. 289).

A cela, deux raisons principales.

Au premier rang, la Mauritanie se retrouve liée à une conjoncture politique particulière en France. Cette conjoncture, il est possible de la situer à l'intersection de deux repères historiques. Il s'agit en premier lieu de la conjoncture suivant la crise financière de 1929 et du contexte de l'entre deux guerres, et en deuxième lieu, de la normalisation, durant la même période, des techniques de sondage d'opinion. Dans ce croisement temporel, la France a mis en place un dispositif destiné à stimuler le nationalisme français. Parmi les politiques adoptées dans ce sens fut la promotion de « la conscience coloniale » parmi les citoyens français (Ageron, 1990 ; Coquery-Vidrovitch, 1976). La nouvelle orientation de la 'métropole' atteindra son apogée avec l'organisation de l'exposition coloniale de 1931. Les années qui s'ensuivirent connurent la promotion d'une industrie touristique en AOF, destinée à l'exploration de « l'exotisme des périphéries européennes ». Cette tendance s'est soldée par le foisonnement d'une littérature portant, entre autres thèmes, sur les récits ethnographiques d'exploration. L'une des conséquences importantes de cette évolution fut l'insistance sur l'éducation du personnel militaire et civil affecté à l'administration des colonies, dans la mesure où ces dernières s'érigeaient en produits 'exposables', dont la qualité de la présentation était directement liée à la politique visant à reconforter le nationalisme français. Dans ce contexte général, l'importance de la Mauritanie provient en outre du fait que le pays sera la destination initiale d'Odette du Puigaudé (voir Figure 3), la première femme ethnologue à avoir publié sur les colonies françaises de l'Afrique de l'Ouest (Lucas,

¹³⁵ Adjoint principal de classe exceptionnelle des services civils de l'AOF.

2013, pp. 30-31)¹³⁶. Bien entendu, cela est à situer en tenant compte du processus de libéralisation dont faisait l'objet la politique de la femme en France pendant cette conjoncture, et du dynamisme sans précédent dont faisaient preuve les mouvements d'émancipation féminine¹³⁷.

Au deuxième rang de l'analyse, il est utile de rappeler que l'histoire du minerai de fer mauritanien est née en 1934. Au cours de cette année, le géologue français Segaud¹³⁸ avait invoqué, dans son article « la géologie et les possibilités minières de la Mauritanie », une possible exploitation commerciale à Kudiat Ijil (1934)¹³⁹. En 1952, un consortium constitué de capitaux français, anglais et canadiens, créa la Société Anonyme des Mines de Fer de Mauritanie (MIFERMA), qui obtint l'exclusivité des droits d'exploration en 1958¹⁴⁰.

¹³⁶ Dans un article paru dans la revue *Géographie* en Mars 1935, Audette Du Puigaudeau décrivait la Mauritanie dans ces termes :

Des obstacles d'ordre militaire, la difficulté de circuler à travers une région où le chameau est à peu près le seul mode de locomotion, le grand espacement des postes français, la menace des rezzou de fanatiques et de pillards descendant périodiquement du Rio de Oro, faisaient de la Mauritanie, surtout dans sa partie orientale, un pays encore neuf au point de vue journalistique (Du Puigaudeau & Sémones, 1935)

¹³⁷ On peut citer à titre d'exemple l'association plaidant en faveur du droit au vote « La Femme Nouvelle », créée par Louise Weiss en 1930 et qui allait marquer la scène revendicative Française pendant cette période. En 1936, trois femmes ont été nommées à des postes ministériels dans le gouvernement de Léon Blum.

¹³⁸ Par la suite, d'autres géologues, à savoir Légoux, Blanchot et Pourquoié, ont approfondi l'exploration afin de confirmer les conclusions de Segaud dès 1948. Ces prospections ont suscité l'intérêt de la compagnie américaine Bethlehem Steel Corporation. Toutefois, cette dernière n'a pas entamé de travaux d'exploration en Mauritanie, préférant focaliser ses efforts sur le Venezuela (voir Church, 1961, p. 189).

¹³⁹ Segaud a invoqué également les perspectives d'exploiter le sel et l'or dans l'article en question.

¹⁴⁰ A ce stade, la Mauritanie détenait 5% des actions de la MIFERMA. La loi 59-060 du 10 juillet 1959, portant institution d'un régime fiscal applicable aux sociétés concessionnaires de gisements de minerai de fer en Mauritanie, stipule dans son art. 2, que Nouakchott allait percevoir une fiscalité *ad valorem* de 5 % sur les importations des biens d'équipement. Toutefois, le montant global de ladite fiscalité sera déduit par tranches successives durant les premières années d'exploitation.

Figure 3 Carte de la Mauritanie au milieu des années 1930, telle que publiée par le revue coloniale « La géographie : Terre-mer-air » (Du Puigaudeau & Sémones, 1935).



La pacification de la Mauritanie étant officiellement déclarée en 1934, ce changement de circonstances ne sera pas sans conséquences sur la gouvernabilité. Celles-ci seront manifestes, premièrement, dans l'intention déclarée par la France de prendre appui sur toute la connaissance théorique et pratique acquise durant la période de pacification, afin de guider l'action gouvernementale. Cette codification spécifique à la Mauritanie, allait être enseignée au personnel de l'administration coloniale, ce qui était un fait sans précédent dans l'histoire coloniale du pays. A l'instar des colonies du Maroc, de l'Algérie et du Liban, les officiers destinés à travailler sur le terrain mauritanien allaient bénéficier d'une dissémination de savoir, d'une spécialisation, aux fins de rationaliser l'action coloniale dans un territoire où la France se contentait d'assurer la sécurité de passage des biens. Ainsi, et en application des directives du Gouverneur de l'AOF, le Gouverneur de la Mauritanie a inauguré, le 4 mars 1935, le Centre d'Etudes Mauritaniennes de Saint-Louis. Selon le Bulletin d'Information et de Renseignement du 18 mars de la même année, ce sont les disciplines suivantes qui allaient être enseignées au Centre d'Etudes Mauritaniennes :

Les cours...portent sur la législation, l'administration, l'économie et les finances coloniales, sur la géographie et l'histoire du Sahara Occidental, sur l'ethnologie et la sociologie mauritaniennes, sur la méthode de l'action de la police dans le désert, sur la zootechnique, sur l'hygiène et la thérapeutique, sur l'étude de la langue arabe et du maure (1935, p. 3).

Les changements en question étaient sensibles, deuxièmement, dans les nouveaux rapports que le colonisateur établissait avec les habitants de la Mauritanie, tout en utilisant de nouveaux moyens pour ce faire. Au lieu de recourir uniquement à une gestion policière dans le territoire, le colonisateur va chercher à « faire durer la paix en améliorant les conditions de vie des populations dans l'ordre matériel comme dans l'ordre moral », comme l'affirmait le Bulletin d'Information et de Renseignement, du 18 janvier 1936 (1936, pp. 5-6). En d'autres termes, il ne s'agira plus d'agir sur les hommes pour produire la paix, mais de faire durer cette paix en agissant sur les hommes. Il est en

effet important de mettre en exergue le fait qu'à partir de 1935, l'administration coloniale semblait chercher à apporter des réponses à un nouveau problème. La pacification étant officiellement achevée en 1934¹⁴¹, la question à laquelle elle cherchera à répondre est la suivante : quel type de rationalisation est susceptible de faire durer la paix en Mauritanie ? Et à la différence de la période précédente, où la France se contentait d'une gestion minimale pour sécuriser le passage des biens, elle va chercher à intervenir de manière plus réfléchie, et sur le territoire, et sur les hommes qui en constituaient les habitants. Un certain nombre de mesures seront prises dans ce cadre, telles les actions éducatives et sanitaire.

S'annoncent ici deux points importants que nous nous devons de mettre en relief. Premièrement, la rationalisation se présente, dans le même ordre, comme support de la préservation de la paix officielle. C'est à partir de la pacification qu'une rationalisation gouvernementale a été envisagée, et c'est à son titre qu'un circuit de mesures gouvernementales a pris naissance. Il s'en suit que, pour la gouvernamentalité coloniale, le maintien de la paix constituait la force motrice pour la mise en place des éléments de base de ce qui a constitué l'embryon du futur Etat mauritanien. La régulation de la « perpétuelle anarchie mauritanienne », si l'on veut reprendre l'expression de Paul Marty, se dresse donc comme problème fondamental et comme souci conducteur de l'acte gouvernemental.

Deuxièmement, l'annonce officielle de la pacification apparaît comme l'ultime point de raccordement entre les gouvernamentalités de l'administration coloniale et la *zāwiya al-qādiriyya*. Le colonisateur a donné naissance à cette rationalisation en concomitance avec l'officialisation de l'achèvement de la pacification sur fond de l'apparition de nouvelles opportunités économiques en Mauritanie. Encore faut-il garder à l'esprit que la pacification officielle n'équivalait pas à une instauration réelle de la paix.

¹⁴¹ La pacification a été un processus coûteux pour l'administration coloniale. Le Lieutenant-colonel Bernard affirmait, à ce propos, en 1934 « nous avons vu combien nous ont coûté les rezzou puissants contre nos postes et nos soumis de Mauritanie » (Bernard, 1934, p. 20).

Les circuits de rationalisation gouvernementale ne mettaient pas fin à la conflictualité tribale et n'instituaient pas de mécanismes de régulation de cette conflictualité. En réalité, ces mesures contournaient la question de la conflictualité à travers deux mécanismes ; pour une part, à travers une politique de proximité, et pour l'autre part, en mettant en place un régime normatif supposé régir la vie politique par le biais des partis, du vote et de la représentation dite démocratique¹⁴². Un vide s'est manifesté ainsi dans la translation de la conflictualité vers la forme postcoloniale d'organisation politique. À titre d'illustration, le coup d'envoi des premières élections législatives a déclenché une série de conflits intertribaux sous un déguisement partisan, comme l'avait amplement rapporté Marchesin (2010, pp. 86-111)¹⁴³.

À l'aube de l'ère postcoloniale, l'officialisation de l'achèvement de la pacification réfléchit donc une intentionnalité coloniale de gérer pacifiquement ses rapports avec les forces politiques locales. En effet, l'officialisation de la pacification témoigne de la renonciation de la France à la guerre comme l'un des outils principaux nécessaires à sa centralisation politique. Comme le style du gouvernement qui est apparu au 18^{ème} siècle au sein de la *zāwiya al-qādiriyya*, la gouvernementalité coloniale cherche dorénavant à gouverner la guerre par certaines politiques, elle n'utilise plus la guerre comme outil principal de gouvernement.

Ce raccordement entre les gouvernementalités de la France coloniale la *zāwiya al-qādiriyya* contribuera à la fois à la promotion et à l'érosion du capital politique de la *zāwiya al-qādiriyya*. Sur un bord, la *zāwiya al-qādiriyya* sera au cœur d'une montée en omnipotence, où se sont mêlés mysticisme, autorité législative et essor commercial, et,

¹⁴² Abstraction faite, bien entendu, du fait que le mode de vie nomade posait avec acuité la question de savoir si les populations comprenaient ce mécanisme et y participaient de manière effective.

¹⁴³ Il est remarquable que cette question soit enjambée par la littérature. Marchesin, l'un des auteurs les plus cités, affirme par exemple « les élections législatives de 1946, outre qu'elles symbolisent l'ouverture formelle de la Mauritanie à la vie politique moderne, vont fournir l'occasion de sortir momentanément d'une somnolence coloniale cautionnée par la majorité de l'élite en place » (2010, p. 86). Pour l'auteur, tout se passe comme si le mécanisme du vote, éliminait, pas enchantement, le problème fondamental du vide dans la rationalisation politique de la gestion de la conflictualité tribale.

avec l'accès à la souveraineté en 1960, prépondérance politique. Comme l'avait mis Stewart en évidence, shaykh sīdīya a été le personnage central d'une ascension tribalo-politique des Ntchaït, fraction des Tendgha qui a intégré les wlād 'abyeirī au sud ouest du pays (1973). Grâce au rôle qu'il a joué, les Ntchaït et les wlād 'abyeirī n'ont-ils pas dominé la vie politique Mauritanienne durant les premières décennies après l'indépendance, et, le premier président de la république, Mokhtar Ould Daddah, n'a-t-il pas été originaire de la même tribu. Toutefois, le déploiement pratique du gouvernement de la guerre comme style de gouvernement sera en manque de mécanismes permettant la gestion pacifique de la conflictualité tribale après la transposition de cette dernière sur la nouvelle plate forme d'organisation politique ; l'Etat. La technologie de gouvernement de la guerre par la médiation sera engloutie par les dynamiques de conflictualité qui culmineront dans la récurrence des coups d'Etat, comme on le soulignera avec détail plus loin.

Sur l'autre bord de l'analyse, la consubstantiation a avorté l'essor de ce nouveau style de gouvernement apparu en Mauritanie du 18^{ème} siècle. Le gouvernement de la guerre avait positionné la zawāyā comme une centralité gouvernementale dans l'espace mauritanien. Mais, étant aussi utilisée par la colonisation à partir du 19^{ème} siècle, cela a déclenché des dynamiques de dé-légitimation, de résistance, et de polarisation à son désavantage. Dès le début de la campagne coloniale, une faction de la zāwiya, représentée par shaykh mā' al-aynayn et appuyée par le Sultan du Maroc mawlāy 'abd al-azīz, avait lancé par exemple une campagne de résistance dédiée à contrecarrer les agissements d'accommodation de ses rivaux, shaykh sīdīya bābā et shaykh sa'd būh, le frère de shaykh mā' al-'aynayn. shaykh mā' al-'aynayn absorbera les appartenances tribales et saura affermir une 'aṣabiyya li -l-ddīn dont le noyau est constitué par sa propre lignée familiale. Ce n'est qu'après la pacification de la région de l'Adrar, l'établissement du protectorat sur le Royaume Chérifien, et la parution de divisions au sein des ahl mā' al-'aynayn, que le projet du shaykh connaîtra sa fin. La résistance contre la France continuera pourtant à être menée par les tribus nomades jusqu'en 1934 (Bonte, 2011). Ainsi fut-il du mouvement du shaykh ḥamallāh, fondateur, et chef d'une branche de la

zāwiya -l-tījāniya, baptisée tījāniya à onze grains ou ḥamālliyya. Initiée vers 1906 à Nioro, la résistance de la ḥamāliyya fut réprimée par l'administration coloniale entre 1925 et 1940 (Hamès, 1983). La ḥamāliyya fut accusée par la France d'exploiter l'ignorance et la pauvreté des couches démunies de la population (Harrison, 1988, p.188). C'est ainsi que l'administration coloniale oeuvra à affaiblir le taṣawwuf dissident. Dans ce sens, l'ethnographie coloniale a adopté un discours offensif à l'égard de la tarīqa al-ghaẓfiyya parce qu'elle a joué un rôle dans la résistance, notamment, dans l'assassinat de Xavier Coppolani, administrateur colonial considéré comme le « pacificateur » de la Mauritanie (wuld -l-ssālim, 2010, p. 228). La consubstantiation a donc réintroduit la zāwiya al-qādiriyya dans le champ de la conflictualité tribale tout en érodant le potentiel de son style de gouvernement à l'aube de l'indépendance.

Au niveau fondamental de la gouvernamentalité mauritanienne, nous noterons un point important, en guise de conclusion de ce chapitre. Jusqu'à l'indépendance de la Mauritanie, la consubstantiation ne se donnait pour objet ni l'individu, ni le ménage, ni encore la famille. Ce qui a été en jeu durant toute l'expérience de la colonisation, c'est premièrement, la tribu dans sa totalité, en tant que collectivité, en tant qu'appareil de gouvernement, et en tant qu'ensemble de rapports de pouvoirs. La tribu, c'est l'invariable qui a subsisté sous la colonisation en tant qu'unité gouvernementale de base. Ce n'est donc pas la mise en acte d'une machinerie administrative de type étatique qui allait subitement éclipser la tribu en faveur de nouvelles catégories d'identification du corps social. Les rapports de pouvoir au sein du gouvernement tribal étant des conditions de fonctionnement de l'économie de l'élite qui allait gouverner le pays, comme nous l'avons souligné au début du présent chapitre, la formule recherchée par la gouvernamentalité, pour faire durer une paix officielle, ne pouvait intervenir à l'intérieur de la tribu mais seulement à partir de son extérieur. Par voie de conséquence, la tribu ne figurait pas comme un problème de gouvernement. Au contraire, dans la consubstantiation, la tribu fonctionnait comme la condition de possibilité du gouvernement de l'ensemble mauritanien.

Dans le chapitre suivant, nous nous livrerons à l'analyse de cette gouvernamentalité que nous appelons dénomadisation. Nous y soulignerons comment la gouvernamentalité mauritanienne a évolué dans cet élément durant l'expérience postcoloniale de gouvernement pour se constituer, bien que cela puisse paraître paradoxal, comme un problème pour la tribu. Nous démontrerons, dans cet ordre d'idées, comment les ressources extractives, nouvellement découvertes en Mauritanie, ont structuré en trame les effets de la gouvernamentalité sur les dynamiques de la vie politique dans ce pays.

Chapitre V : Souveraineté et dénomadisation

Depuis le 18^{ème} siècle, une réponse apportée à la conflictualité tribale a été mise au jour dans la zāwiya al-qādiriyya, à travers une forme spécifique de gouvernement centralisateur. Bien entendu, cette gouvernamentalité n'était pas désintéressée, elle était liée aux intérêts économiques des zawāyā, et aux rapports économiques prévalant aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur de la zāwiya. Ce déplacement a donné corps à une réputation prenant forme aussi bien dans le monopole de la rédaction de l'histoire, que dans l'ethnologie et l'écrit administratif colonial. A partir de l'officialisation de la pacification, au milieu des années 1930, la dialogique paix et pacification, ou la consubstantiation, va avoir pour objectif de préserver la paix à travers une rationalisation de l'action gouvernementale, laquelle se contentait jusque là, d'une gestion minimale du territoire. C'est ainsi que la préservation de la paix sera la dynamo de la volonté de gouverner.

Jusqu'à présent, ce travail s'est donné pour objectif, d'une part, de répondre à question de savoir comment la tribu a fait problème dans la gouvernamentalité mauritanienne, et d'autre part, de ressaisir l'historicité du champ politique dans lequel la gouvernamentalité mauritanienne, ou la dénomadisation, a pris sa forme actuelle. Dans ce versant, nous rappellerons que nous appréhendons la pratique gouvernementale moderne comme une volonté de centralisation parmi d'autres. L'objectif du présent chapitre, est donc d'examiner la dénomadisation, entendue comme une gouvernamentalité de recherche de la paix qui s'est donné l'objectif de gérer la conflictualité tribale sur le terrain de l'organisation politique postcoloniale ; l'Etat. Aussi, tâcherons-nous de montrer que la dénomadisation est un cycle gouvernemental, un processus qui fait ressortir des régularités. Mais avant de nous engager dans l'analyse, nous tenons à souligner, dans la section qui suit, un certain nombre de problèmes méthodologiques, qui sont, à notre sens, importants en ce qu'ils sont liés au concept de la souveraineté, dans son rapport avec les spécificités que présente un pays comme la Mauritanie, à l'aube de l'ère postcoloniale.

A/ La représentation à l'état nomade

Avec l'émergence d'un nouvel ordre planétaire après la Deuxième Guerre Mondiale, la scène internationale a été conçue comme étant composée d'états souverains, auxquels incombe la responsabilité de gouverner les populations évoluant dans leurs territoires. L'organisation de ces entités étatiques a été fondée sur le principe selon lequel les décideurs puisent leur légitimité dans le choix d'une majorité d'électeurs. L'autorité qui leur est ainsi dévolue est acceptée comme émanant de la volonté de la majorité de la population d'un Etat donné. C'est cette volonté qui est constitutive et de la souveraineté populaire, et de l'étatisation¹⁴⁴.

Mais en Afrique, l'appropriation du principe n'a pas ajourné d'autres modes de légitimation politique. Tout au plus, comme l'avait posé Ellis, la souveraineté populaire, et son expression électorale, ont intégré un champ de rationalité plus large (2000, p. 40, propre traduction). Parmi les conséquences de ce brassage, et dans l'incapacité de contenir les formes locales de pluralisme sociopolitique, fut le basculement de plusieurs Etats africains vers le parti unique. Toutefois, le fait que ce modèle se soit généralisé ne veut pas dire que la vie politique a fonctionné de la même manière dans les Etats qui l'ont adopté. En fait, les « normes pratiques de la gouvernance réelle » sont à dénicher ailleurs¹⁴⁵ ; elles sont discernables au niveau des dynamiques de négociation des conflits et du partage/distribution des ressources (Ellis, 2000, pp. 37-46)¹⁴⁶.

¹⁴⁴ Nous définissons l'étatisation non pas comme le procédé consistant à donner une certaine forme idéologique à l'état libéral, ou socialiste, par exemple, ni comme l'institutionnalisation d'un mode d'exercice d'autorité politique, parlementaire, présidentiel ou fédéraliste, ni enfin, comme l'action de monopolisation et d'encadrement exercée par l'Etat sur des structures discursives, politiques, sociales ou économiques, mais plutôt comme le processus par lequel l'Etat, en tant que forme et répertoire de formalité, fait l'objet d'actions, de stratégies, et de stratagèmes ininterrompus d'appropriation et de réappropriation, émanant de multiples appareils de pouvoir, et de résistances au pouvoir évoluant dans un espace territorial et humain, reconnu comme étant souverain.

¹⁴⁵ Nous empruntons ici l'expression d'Olivier De Sardan dans son article paru en (2009b) « à la recherche des normes pratiques de la gouvernance réelle » où il propose « les normes pratiques » comme concept heuristique destiné à étudier l'écart entre les normes officielles et les comportements des représentants de l'autorité publique, c'est-à-dire la gouvernance telle qu'elle prend effet dans la réalité.

¹⁴⁶ C'est à cette échelle où se déclinent les spécificités de chaque pays africain. Outre ce niveau de particularisme, au moins une autre raison fait de la Mauritanie « une curiosité » pour retenir l'expression de

En outre, le concept de souveraineté a été utilisé de manière polysémique par plusieurs disciplines de science sociale, dont la sociologie, le droit international et la politologie (Krasner, 2001, p. 1). C'est l'une des raisons qui font que le concept de souveraineté soit ambigu, et qu'il suscite un débat quant à sa définition, sa portée (Osiander, 2001 ; Bartelson, 2006). Abstraction faite de la controverse, il est possible d'accepter que la mise au jour de la souveraineté, telle que la définition en est donnée dans le droit international actuellement, remonte à la Convention de Montevideo sur les Droits et les Devoirs des Etats, datant du 26 décembre 1933. Selon cette convention, un Etat souverain, entendu comme sujet de droit international, doit présenter quatre critères pour être reconnu comme tel : « être peuplé d'une manière permanente, contrôler un territoire délimité, disposer d'un gouvernement et être en mesure de s'engager dans des relations avec d'autres Etats » (propre traduction).

A la lumière de notre analyse dans les chapitres précédents, nous pouvons donc voire immédiatement la difficulté d'appliquer une telle définition au cas Mauritanien¹⁴⁷. Cela tient à plusieurs raisons. Premièrement, la notion de permanence de peuplement est hautement problématique dans le contexte du mode de vie nomade. En témoigne le fait que le corps social mauritanien est demeuré statistiquement hybride jusqu'à la fin des années 1970. Le premier recensement mauritanien avait été réalisé en 1977. Il est vrai qu'une enquête démographique avait été conduite entre 1964-1945, mais l'enquête en question n'avait pas couvert les populations nomades. Avant le premier recensement, seulement les registres administratifs coloniaux, établis pour chaque « collectivité traditionnelle », étaient disponibles (Paccou, 1979 ; 1980). Deuxièmement, la question du

Moore (1965, p. 409). Si le parti unique a été pris comme modèle de structuration officielle de la participation politique dans maints pays africains, c'est qu'il peut être considéré comme une résultante d'une conscience anticoloniale, qui a culminé dans un phénomène de mobilisation politique. Si on admet que le parti unique peut être accepté, dans cette perspective, comme une expression de cette conscience, le cas de la Mauritanie s'écarte de ce modèle dans la mesure où il a été constitué pour gouverner l'état nomade de la société, sa nature rivale et conflictuelle.

¹⁴⁷ En 1999, Kofi Annan avait souligné que le concept de souveraineté tel qu'il est accepté actuellement, en droit, et en pratique internationale, est en conflit avec ce qu'il est possible d'appeler l'agenda de l'Organisation des Nations Unies (ONU) dans la 'protection des droits de l'Homme', notamment, en ce qui concerne la faisabilité des interventions militaires destinées à mettre fin aux situations de violence (voir Annan, 1999).

contrôle du territoire ne se pose même pas dans le cas mauritanien à l'heure de l'indépendance, étant donné l'inexistence des conditions techniques et humaines de contrôle, et quelque soit le sens que nous lui assignons. Comme nous allons le souligner plus loin, jusqu'au milieu des années 1970, la Mauritanie est demeurée dépendante de la France à ce sujet, ce qui pose avec acuité la question de savoir s'il s'agissait d'une indépendance de droit, ou plutôt, d'un protectorat de fait. Troisièmement, la question de gouvernement est liée, d'autre part, à la pluralité des gouvernements locaux, qui, comme nous l'avons mis en exergue, ont continué à bénéficier d'une reconnaissance de droit et d'une autonomie relative, au moins pendant la première décennie de l'indépendance.

L'ambiguïté du concept de souveraineté, se rapporte, quatrièmement, à la question du contrôle du territoire, mais sur un autre niveau. D'une part, jusqu'à sa nationalisation au début des années 1970, la société d'exploitation du minerai de fer MIFERMA, exerçait une forme de souveraineté sur le territoire mauritanien. On se rappelle à ce sujet que l'autonomie de cette enclave, ses capacités financières, ainsi que les actes de souveraineté qu'elle exerçait, ont généré des tensions sociopolitiques pour le premier gouvernement présidentiel. En effet, durant le début des années 1960, la MIFERMA avait formé sa propre armée, pour assurer la protection de ses infrastructures industrielles. La firme a recruté une centaine d'anciens méharistes, particulièrement originaires de la région d'Adrar, ainsi que des officiers de l'armée française, pour les superviser. Ses commandes d'armes étaient telles qu'elles ont déclenché une enquête en France. Comme toute armée nationale, celle de la MIFERMA disposait de son propre uniforme et de ses garnisons (Nouadhibou, Boulanouar, Choum et Zouerate). Un salut musical spécial était joué en l'honneur de ses officiers supérieurs. Entre 1963 et 1964, l'armée de la MIFERMA a refusé l'accès à un commandant de cercle (Bonte, 2001, p. 72). Pour ses raisons, la MIFERMA était perçue comme un Etat dans l'Etat (Amine, 1973, p. 79).

D'autre part, la souveraineté de la Mauritanie était contestée à l'intérieur pays (De La Serre, 1966, pp. 322-324 ; Flory, 1957 ; Marchesin, 2010, pp. 148-162). A partir de son indépendance en 1956, le Maroc a considéré la Mauritanie comme faisant partie de

son territoire national. Au sein de certaines tribus, notamment les rgāyba, des voix étaient favorables à cette position. Avant 1960, l'Armée de Libération Marocaine bénéficiait de leurs soutiens lors de ses pénétrations en Mauritanie. Le parti politique mauritanien Nahda prenait la même position¹⁴⁸. Suite à la bifurcation du parti en 1959, les dissidents, ayant constitué l'Union Nationale Mauritanienne, avaient appelé au rattachement du sud mauritanien au Mali. En 1956, ḥurma wuld bābānā, ancien député Mauritanien à l'Assemblée Nationale Française, rallia le Maroc après son deuxième échec dans les élections. Deux ans avant l'indépendance de la Mauritanie, -l-dday wuld sidi bābā et muḥammad wuld bā, deux ministres mauritaniens en fonction, ainsi que l'émir du Trarza, avaient prêté allégeance au Roi du Maroc Mohammed V.

Au problème de la souveraineté interne, s'ajoutent les complexités inhérentes au système de représentation politique mis en acte dès la deuxième moitié des années 1940¹⁴⁹. En effet, l'introduction de la pratique électorale au pays, en 1946, a marqué une rupture importante dans l'histoire politique de ce dernier, au moins pour deux raisons. Premièrement, le mécanisme électoral allait permettre aux antagonismes de la société plurielle de s'exprimer dans la vie politique postcoloniale, attendu que le mode de vie nomade de la société présentait des réflexes de rejet de toute forme de hiérarchie, ou de conformisme. Par état nomade, nous n'entendons pas le déplacement dans l'espace mais un mode d'organisation politique, un système de production, des rapports de pouvoir, et particulièrement, une mentalité gouvernementale, se refusant à la centralisation étatique en ce qu'elle pose des procédures spécifiques de fonctionnement. Aussi, l'état nomade posait-il un problème d'incorporation politique au gouvernement postcolonial, d'autant

¹⁴⁸ La Parti Nahda a été dissous en 1960 après avoir appelé les autres partis mauritaniens à une action subversive contre le gouvernement présidentiel. Un an après, le parti rallia le gouvernement de Mokhtar Ould Daddah.

¹⁴⁹ L'idée de l'autonomie des humains à bâtir la cité, abstraction faite de toutes les interprétations et réinterprétations dont elle a fait l'objet, a constitué le fondement de la construction moderne de l'individu occidental, en traçant le cadre de socialisation de ce dernier, à l'intérieur des appareils de pouvoir qui étaient chargés de cette socialisation (voir Mappa, 2009, pp. 82-86). Ces appareils sont immanents à l'Etat, dont le système de gouvernement s'est historiquement orienté vers le principe de la représentation politique. Dans les sociétés à différentes trajectoires historiques, où cette phase de l'individualisme n'a pas eu lieu, la notion de la représentation politique, qui est à la racine du vote individuel, a peu de sens (voir "Interview avec Abdelwedoud," 2012).

plus que les rapports entre plusieurs identités fondamentales, c'est-à-dire des tribus, des factions, étaient, et sont encore, de nature conflictuelle et rivale. C'est dans ce sens que depuis 1946, et jusqu'à la période actuelle, les élections mauritaniennes ont intégré les dynamiques historiques de la conflictualité tribale (Marchesin, 2010, pp.85-113 ; Balans, 1979, pp.289-293 ; wuld -l-ssa'd & 'abd al-ḥayy, 2009, pp.10-38). C'est dans cette perspective également que la gouvernementalité mauritaniennne va se donner l'état nomade comme un « champ d'adversité », comme un facteur de résistance contre l'exercice de la souveraineté interne¹⁵⁰.

Deuxièmement, si nous acceptons que tout système de représentation démocratique est fait de trois composantes, à savoir, les représentants, les représentés et la représentation, qui est exercée par les derniers au nom des premiers (Pettit, 2010, p. 62), on ne peut que douter que la représentation, dans la gouvernementalité tribale, ne peut se plier que de manière partielle à l'idée de la démocratie, telle qu'elle s'exprime dans le mécanisme électoral, et telle qu'elle est appréhendée dans la rationalité néolibérale. Cela devient évident si l'on prend note que la représentation politique a fonctionné à travers deux mécanismes dans la gouvernementalité mauritaniennne. D'un côté, nous retrouvons le mécanisme de la *jmā'a* ; une sorte d'assemblée des sages rassemblant les hommes libres de la tribu, qui décidaient principalement la question de l'identité tribale, à laquelle sont liées un ensemble de processus économiques, politiques et sociaux. La *jmā'a* « est le témoignage vivant d'une collégialité de prise de décision dénotant des pratiques ataviques de démocratie locale au sein de la société mauritaniennne »¹⁵¹ (Ould Kebd, 2006, p. 30). Dans ce cas d'espèce, il s'agit d'une situation où les sages représentent les différentes appartenances au sein de la tribu, où une collectivité restreinte représente une collectivité plus large.

¹⁵⁰ Michel Foucault définit le champ d'adversité de la manière suivante : «...le système général à quoi pouvait se heurter... [Un] objectif et la recherche de cet objectif, c'est-à-dire l'ensemble allant de l'obstacle à l'ennemi » (Foucault, 2004b, p. 110).

¹⁵¹ Nous introduisons cette citation tout en gardant une certaine réserve quant à la prémisse téléologique d'universalisme de la démocratie contenue dans le propos de l'auteur.

De l'autre côté, la représentation politique avait lieu par un mécanisme diamétralement opposé. Pour en illustrer le fonctionnement, nous prendrons l'exemple de la diyya (le prix du sang). Dans le cas d'un meurtre, et, puisque la tribu partage l'honneur et le déshonneur, le prix du sang est collecté de manière collective. Par voie de conséquence, la diyya se donne à notre compréhension comme un mode de représentation où la collectivité représente l'individu. A l'objection à la nature politique de la diyya, il est possible de répondre qu'une majorité des conflits tribaux, avaient pour cause cette question de meurtre, d'honneur et de déshonneur partagé, et que par extension, l'on est fondé à dire que la diyya est un mécanisme de résolution de conflits qui pouvaient dégénérer en guerres entre tribus. Il s'agit donc d'un moyen destiné à une fin politique.

C'est dire, en somme, que la représentation, dans la gouvernamentalité mauritanienne, recouvre un champ plus large que celui de la représentation démocratique et que, par conséquent, les outils de la science politique, dans son acception institutionnaliste, ne permettent qu'une compréhension limitée de ses dynamiques¹⁵².

A cela, il est nécessaire de prendre en considération le contexte de l'implantation du champ politique postcolonial en Mauritanie. Nous évoquerons deux points à ce sujet. Premièrement et au niveau de la gouvernamentalité, c'est la tribu qui était la parraine de la mise en place du phénomène partisan en Mauritanie. A l'appui de ce postulat, nous ne citerons pas quelque preuve historique ; nous nous fierons uniquement aux dires de Mokhtar Ould Daddah, le premier Président de la Mauritanie, qui affirmait ce qui suit dans ses mémoires :

¹⁵² Cela est d'autant plus visible que l'organisation de l'état-civil est l'un des problèmes majeurs ayant entravé le déroulement des élections en Mauritanie. Ce problème n'est pas uniquement lié à l'Etat. Il est également en rapport avec le système des appellations. En Mauritanie, les noms des individus sont faits d'une suite de prénoms avec un indicateur de filiation identique (Ould pour les Hommes et Mint pour les femmes). Les appellations de lieu ne sont guère indiquées, les naissances et les décès sont rarement répertoriés, ce qui rend toute cohérence dans l'enregistrement difficilement réalisable, particulièrement dans un contexte où les capacités logistiques de l'Etat sont modestes (voir Ould Cheikh, 1994, p. 34).

Il est vrai, que chez nous, la chefferie s'était très tôt intéressée à la politique -siyassa en arabe- dès son apparition dans notre pays, c'est-à-dire à partir des années 1945-1946. Son rôle fut prépondérant dans la création du premier mouvement politique purement local que connut notre pays, je veux parler de l'U.P.M. [Union Progressiste Mauritanienne], que la chefferie organisa et dirigea conjointement avec l'administration coloniale, celle-ci agissant par l'intermédiaire de celle-là. Après la disparition de l'U.P.M., au Congrès d'Aleg en 1958, la chefferie conservera une grande influence au sein du nouveau parti, le P.R.M. [Parti du Regroupement Mauritanien], où elle était majoritaire dans toutes les instances dirigeantes, de la base au sommet. Majorité démocratiquement élue, à tous les niveaux. De ce fait, les candidats patronnés par le où les chefs du lieu –quand ils n'étaient pas eux-mêmes candidats- ces candidats étaient, à quelques rares exceptions, automatiquement élus (2003, p. 301).

D'entrée de jeu, nous avons l'affirmation et la confirmation, que le phénomène politique, dans sa forme étatique, est, dans la gouvernementalité, une créature tribale, qu'il n'a pas fonctionné, dès sa mise au jour, en dehors du système du gouvernement tribal. Le champ politique postcolonial fait partie intégrante de cette intériorité et ne saurait être pensé, approché ou analysé selon des termes autres, tels les universaux propres à la rationalité moderne du politique¹⁵³. A titre de conséquence, le contexte de la mise en place du champ politique postcolonial vient confirmer que le problème fondamental de la gouvernementalité, à savoir, la conflictualité tribale, n'a pas été abordé de manière frontale, comme on l'avait souligné dans le chapitre précédent. C'est une question qui a persisté avant comme après l'indépendance et qui se retrouvera lié à tout le réseau de problèmes de partage, compte tenu de la spécificité de la représentativité tribale.

¹⁵³ Ce point est important, dans la mesure où il pose des questions aux travaux ayant approché l'introduction du principe du pluralisme partisan à l'aube de la décennie 1990, comme ayant ravivé le tribalisme.

Deuxièmement et enfin, il est important de souligner que la naissance du champ politique postcolonial s'est accompagnée par la mise en place des techniques de détournement des procédures formelles de son fonctionnement (Samuel, 2011, p.11). La préservation 'des acquis de la pacification', dictait qui devait remporter les élections. C'est ainsi, par exemple, qu'au cours des élections cantonales du 30 Mars 1952 au Sénégal, quelque 43 122 votes ont été décomptés, dans une région où seulement 33 799 cartes d'électeurs ont été réparties, sachant que les cartes d'électeurs, distribuées durant les trois semaines précédant l'élection, étaient nécessaires pour gagner l'accès aux bureaux de vote. Cela montrait dès lors que les 9323 voix supplémentaires ont été exprimées sans cartes d'électeurs. Ces voix étaient d'autant plus importantes, qu'elles dépassaient largement la marge de victoire de la Section Française de l'Internationale Ouvrière (SFIO), parti favori des autorités coloniales. Par la suite, le parti d'opposition a contesté les résultats en justice, et a obtenu gain de cause (Fink, 2011, p. 47). S'agissant de la Mauritanie, ce pays n'a pas été exempté de telles pratiques, si l'on se fie à un exemple cité par Mariella Villisante-de Beauvais (2000, p. 119). Durant les élections régionales au début des années 1950, un Commandant de Cercle dénommé Gabriel Féral, avait reconnu son implication dans une tentative de fraude électorale au profit de l'Union Progressiste Mauritanienne¹⁵⁴.

Partant de ces précisions, nous pouvons réitérer que notre réponse à la question de savoir comment la tribu a fait problème dans la gouvernamentalité mauritanienne, ne souscrira pas, dans la section suivante, à un jugement porté sur le local. Elle ne se

¹⁵⁴ Le parti de l'Union Progressiste Mauritanienne (UPM) a été créé en 1948 en réunissant les notables traditionnels, et les jeunes, parmi lesquels figurait Mokhtar Ould Daddah, le premier bachelier mauritanien à l'époque. La création de l'UPM s'inscrit dans le cadre des manœuvres politiques de l'administration coloniale, visant à contrecarrer la SFIO sénégalais qui était derrière l'élection de Horma Ould Babana, comme le représentant de la Mauritanie dans l'Assemblée Nationale Française. Dans les élections du 10 novembre 1946, Horma Ould Babana, qui appartient à la tribu des 'iddaw 'li, et dont le père était impliqué dans l'assassinat de Coppolani, a obtenu 6076 voix sur un ensemble de 9611. La réussite d'Ould Babana à devenir le premier député mauritanien, en dépit de l'opposition et des manipulations françaises, s'explique par plusieurs facteurs. D'abord, l'appartenance à une tribu *zawāyā*, considérée comme pilier de la *tījāniya* en Mauritanie. Ensuite, le système d'inscription sur les listes électorales, qui favorisait les populations du sud, toutes favorables à SFIO, et enfin, le facteur religieux, car l'adversaire de Ould Babana était un pied-noir algérien affichant son catholicisme, ce qui a été à l'origine d'un écrit émis par un *qādī 'iddaw 'li*, en 1946, assimilant le vote pour un chrétien à l'abjuration. Pour de plus amples détails voir (Marchesin, 2010, pp. 86-94).

donnera pas comme point de repère les universaux propres à une approche institutionnaliste de l'Etat souverain, tant les incomplétudes de cette approche limitent notre tentative de comprendre la pratique gouvernementale qui s'y décline, en empruntant les outils qu'elle propose comme grille d'analyse. Avant d'entamer notre prochain chapitre, rappelons d'abord, le sol épistémique de la gouvernementalité auquel nous sommes heurtés dans le chapitre précédent. La colonisation rejoignait la zāwiya, et celle-ci rejoignait à son tour la tribu baydān sur le découpage tribal qui d'abritait leurs conditions économiques de possibilité ; à cette différence près que la zāwiya al-qādiriyya présentait la spécificité de pratiquer une forme de gouvernement, et un processus de centralisation politique, divergeant du model originel caractérisant les rapports entre les tribus de même statut ; la guerre. Et en cela, la zāwiya al-qādiriyya s'est donné le même point d'appui épistémique que la colonisation, c'est-à-dire la recherche de la paix.

B/ La gouvernementalité en tant que problème : la dénomadisation

A partir de l'indépendance, la recherche de la paix a pris un sens intrinsèquement lié aux confins géographiques dans lesquels cette recherche donne possibilité à la forme étatique de gouvernement. L'unité nationale impliquait ainsi, premièrement, et essentiellement, le contrôle des relations se déployant dans la pluralité sociale par le gouvernement présidentiel. L'unité nationale ne correspondait pas à une forme de rationalisation de la conflictualité tribale. Elle exprimait l'intentionnalité de l'enjamber. C'est dans ce sens que l'unité nationale a impliqué deux temps, dans l'ordre du discours officiel. Dans un premier temps, elle s'est fixée pour objectif la dénomadisation de la tribu, prise comme ce à partir de quoi la conflictualité faisait éruption. Dans un deuxième temps, l'unité nationale se donne à l'analyse comme un processus téléologique qui allait déboucher sur la disparition de la tribu. C'est ainsi que la dénomadisation s'est exprimée à travers le parti politique ; un espace destiné à absorber les différends et les conflits tribaux. Mais pour ce faire, la gouvernementalité devait dépasser un problème fondamental, en l'occurrence, celui de son appartenance ; car le gouvernement présidentiel est lui-même socialement constitué ; et à ce titre, sa prétention au gouvernement n'échappait pas au champ conflictuel tribal, particulièrement dans un pays où les rentes extractives des ressources naturelles ont constitué l'essentiel des revenus de l'Etat.

Dans ce contexte, la dénomadisation reposera sur le même sol épistémique que le gouvernement de la guerre et la consubstantiation. Autrement dit, la dénomadisation raisonnera le corps social à partir de la tribu, et visera la préservation de la paix dans les relations entre tribus. Son trait caractéristique n'est donc pas repérable au niveau d'un changement à ce niveau, mais plutôt, dans la spécificité du mode opératoire qu'elle s'est donnée pour gouverner la guerre, celui de définir négativement l'unité nationale, par le déni de la tribu et du tribalisme. Ce mode opératoire aura pour trait significatif de procéder de manière diamétralement différente en comparaison avec la recherche de la paix, telle qu'elle s'est déployée depuis le 18^{ème} siècle à travers la consubstantiation. Au

lieu de chercher l'unité nationale dans la pluralité sociale, la dénomadisation proclamera cette nécessité à partir d'une prophétie ; la disparition de la tribu comme seuil de possibilité de l'unité nationale. Cette nouvelle configuration épistémique sera le point d'inflexion historique marquant la naissance non pas de la tribu comme problème de gouvernement, mais au contraire, de la gouvernementalité en tant que problème pour la tribu.

Partant de là, nous diviserons cette section en deux sous-sections. Dans la première sous-section, nous examinerons comment, d'une part, la dénomadisation a mis en place le parti unique, une structure sensée contenir les rapports sociopolitiques, et de l'autre, comment le cycle de dévolution de l'autorité politique a été scandée par la redistribution des ressources, sur fond des pulsions d'appartenance. Dans la deuxième partie, nous montrerons que l'introduction du pluralisme démocratique, à partir des années 1990, a exacerbé ce syndrome, premièrement, à travers la migration de la dénomadisation de la structure unique vers la structure dominante, c'est-à-dire le parti de la majorité présidentielle, et deuxièmement, par la favorisation de la tribu présidentielle dans la distribution des rentes. D'où une entrave majeure à la durabilité des gouvernements présidentiels à travers le mécanisme électoral. Ce chapitre montrera ainsi comment la dénomadisation se décline en trois problèmes majeurs qui constituent une problématique de gouvernementalité en Mauritanie ; il s'agit de l'identité, l'identification et l'obstacle hiérarchique.

a/ La totalisation, l'identité et l'identification

A l'instar de plusieurs présidents et chefs de gouvernements africains, Ould Daddah a cherché à empêcher la translation des antagonismes sur la scène politique postcoloniale. Dans la gouvernementalité, ces antagonismes portaient un nom ; le tribalisme¹⁵⁵. Dans cette logique, Ould Daddah a qualifié le tribalisme dans ses

¹⁵⁵ A leur différence toutefois, Ould Daddah préconisait une approche graduelle vers la réalisation de son objectif (Voir Ould Daddah, 2003, p. 301). La Mauritanie se démarque, à ce niveau, de l'anti-tribalisme des gouvernements africains durant la période des indépendances.

mémoires comme un obstacle, comme une entrave à la réalisation de ‘l’unité nationale’ (2003, pp. 105, 293, 303, 322, 562, 661, 481). Cette doctrine anti-tribale, le premier président de la Mauritanie l’a explicité dans ces termes, à titre d’exemple :

En ce qui me concerne, je pensais, avant même d’arriver au pouvoir, que la chefferie traditionnelle, malgré le rôle qu’elle a joué tout au long de l’histoire du pays, malgré son utilité pratique indéniable à certains moments de l’évolution de notre société, malgré l’attachement certain d’une bonne partie de la population à une institution qu’elle aurait dû combattre, malgré tout cela, je pensai à terme qu’elle devait disparaître. Pourquoi ? Parce que le fondement même de la chefferie -la défense des intérêts tribaux et nationaux, donc particuliers sinon particularistes- était incompatible avec l’existence d’un Etat-Nation indépendant. Autrement dit, les deux sortes de comportement, tribaux et nationaux, sont antinomiques (2003, p. 301)

Dans la pratique, toutefois, le gouvernement présidentiel d’Ould Daddah fonctionnait à l’intérieur de sa réalité sociale. Le Parti du Peuple Mauritanien, que nous présenterons plus loin, a été constitué, entre autres, de chefs traditionnels qui représentaient leurs circonscriptions tribales à l’Assemblée Nationale. Au niveau de la région d’Adrar, la dénomadisation des guerriers, qui étaient sous le commandement des troupes françaises couvrant le nord mauritanien contre les attaques de l’armée marocaine, a consisté à désigner Ahmed Ould Ahmed Salem Ould Aïda, membre de la famille émirale, pour commander la région (2003, pp. 222-223)¹⁵⁶. De plus, et comme l’avait constaté Moore en 1961, le gouvernement présidentiel d’Ould Daddah avait maintenu la plupart des chefs de tribus dans les postes importants. L’émir du Tagant, à titre d’exemple, a préservé toutes ses prérogatives dans sa région. Et quoi qu’il ne fasse pas partie du cercle restreint du bureau politique du Parti du Peuple Mauritanien (PPM), son fils a été nommé Ministre et membre de ce bureau. Autre illustration : bien que l’émir du

¹⁵⁶ A son indépendance, le Maroc a considéré la Mauritanie une partie de son territoire national. La position marocaine eu comme conséquence le rejet de l’intégration de la Mauritanie à la Ligue Arabe en 1960. Sur ces aspects (voir Constantin & Coulon, 1979, p. 225-326).

Trarza ait rompu avec le gouvernement présidentiel d'Ould Daddah, son beau frère a été nommé émir et membre du bureau politique tout en cumulant ces fonctions avec celle de député. Il en est de même pour l'émir de l'Adrar (1961, p. 418).

Il s'agissait donc d'un rapport de possibilité entre gouvernement présidentiel et gouvernement tribal¹⁵⁷ ; un rapport qui marque, par exemple, la hiérarchie de distribution des postes de prise de décision. Francis de Chassey rapporte ainsi qu'entre 1957 et 1966, et d'un total de 101 position de commande où d'influence, 55% étaient occupées par des chefs tribaux ou leur descendance et 37% étaient détenues par des notables. Seulement 7% de l'ensemble de ces positions de commande ou d'influence ne revenaient pas à la haute hiérarchie tribale (De Chassey, 1979, p. 261). Durant les années 1970, les guerriers et les *zawāyā* représentaient, en outre, cent vingt neuf dirigeants sur cent soixante quinze, ce qui correspondait à une valeur approximative de 80%. Les Toucouleurs et les Sarakolé fournissaient, respectivement, trente et un et neuf dirigeants sur cent soixante quinze. Les occupants de ces positions de commande, toutes appartenances confondues, partageaient la caractéristique d'appartenir à la haute hiérarchie (1972). Il s'agit d'une constante dans la vie politique mauritanienne, qui a été confirmée plus tard par Philippe Marchesin (2010)¹⁵⁸.

Toutefois, cette population tribale devait être, pour une part, fédérée par un nouvel appareil de gouvernement, et pour l'autre part, ce nouvel appareil de gouvernement était partie prenante dans ces rapports, car le gouvernement présidentiel n'est pas une entité isolable du corps social. Pour se faire, Mokhtar Ould Daddah, a choisi

¹⁵⁷ Cela se manifeste à plusieurs niveaux (voir par exemple Bonte, 2001, p.150; Marchesin, 2010, pp.127-129 ; Ould Cheikh, 1987). Les 'aṣabiyyāt, dans les contextes tribaux, avaient besoin du gouvernement pour exprimer leur présence et leur différence, pour récolter des biens et former ou préserver des capitaux matériels ou symboliques, et le gouvernement, pour sa part, reproduisait ses conditions de perpétuation, à travers les 'aṣabiyyāt, en assurant, notamment sa représentation au niveau régional (voir Roy, 1996, p. 45 ; Weinstein, 1966).

¹⁵⁸ Pour la répartition baydān/sūdān, nous renvoyons également à Alain Antil et Céline Lesourd (2012). Selon ces auteurs, « 19 % des ministres nommés depuis l'indépendance sont des Négro-mauritaniens. 81 % des nommés sont des Maures, si l'on associe les [baydān] -au sens de maures libres- et les [ḥarāṭīn] ».

de gouverner la tribu en la faisant dissoudre dans un parti unique. C'est cette construction, en l'occurrence, le Parti du Peuple Mauritanien (PPM), qui était ainsi le premier objectif du gouvernement Ould Daddah, comme ce dernier l'a exprimé durant le Congrès de l'Unité, tenu du 25 au 30 décembre 1961 (Ould Daddah, 2003, p. 293).

Mais pour que cette structure de dénomadisation soit mise au jour, il aurait fallu que le gouvernement présidentiel d'Ould Daddah dispose de ressources financières. Or, l'accès de la Mauritanie à la souveraineté a été essentiellement financé par la France en perspective de l'exploitation de ses mines de fer de Zouerate. Comme l'annonçait Mokhtar Ould Daddah, « dans la réalisation de ce projet, les intérêts français et mauritaniens étaient donc non seulement convergents mais confondus » ; en 1961, la Mauritanie s'est engagée dans une série d'Accords de Coopération avec la France, « négociés et signés au même temps que l'accord transférant les compétences de souveraineté » (Ould Daddah, 2003, pp. 205-208). Selon ces accords, la France prenait en charge la gestion de l'Etat mauritanien, y compris les compétences de souveraineté, autrement dit la défense, la diplomatie et la justice (Van Buu, 1979, p. 361)¹⁵⁹. Jusqu'en 1967, la Mauritanie n'avait pas encore fourni plus d'un quart de ses dépenses, à partir de ses revenus propres (Church, 1961, p. 191).

Aussi, la dénomadisation à travers le parti n'atteindra-t-elle son seuil de possibilité qu'avec l'augmentation de la rente extractive. La quête de centralisation de l'autorité gouvernementale à travers le PPM sera ainsi financée par les revenus de la Mines de Fer de la Mauritanie (MIFERMA)¹⁶⁰. C'est dans ce sens qu'Ould Daddah s'est félicité, dans ses mémoires, que l'exploitation des gisements de fer ait coïncidé avec la tenue du premier congrès ordinaire du PPM, en date du 25 mars 1963 (Ould Daddah, 2003, p. 589). Entre 1963 et 1967, les exportations du minerai de fer passeront de

¹⁵⁹ Nous nous demandons s'il ne s'agissait pas d'un protectorat.

¹⁶⁰ Les plans de développement seront ainsi centrés sur les revenus de la MIFERMA (voir Cherel, 1967, pp.631-638 ; Bennoune, 1978, p. 50 ; Ould-Mey, 1996, pp.81-87 ; Westebbe, 1967).

1 300 000 à 7 445 846 tonnes (Toupet, 1968, p. 14). A partir de 1965, le gouvernement d'Ould Daddah parvint progressivement à financer son budget grâce aux redevances et droits de douane (Vergara, 1979, p. 216). Simultanément, et dès la deuxième année de l'indépendance officielle, Ould Daddah a entamé une marche graduelle vers la création d'une structure de dénomadisation ; et en 1961, le Président forme le PPM, en effet, suite à l'unification de quatre partis existants. Des responsabilités gouvernementales furent aussitôt accordées à certains notables ayant collaboré dans l'aboutissement de ce projet (Baduel, 1994, pp. 18-21).

Néanmoins, la nomadisation politique n'a pas manqué de remonter à la surface. Le PPM s'est transformé en terrain de bataille entre tribus. Au lieu de « continuer à se combattre à distance, comme ils le faisaient avant la fusion, ils se livraient désormais un corps à corps dans le cadre du Bureau Politique National (BPN) ». Ces rapports conflictuels ont culminé, dès octobre 1963 par exemple, en crise au sein du BPN ; plusieurs ministres, ont alors présenté leur démission de manière « concertée », en guise de protestation contre un « leadership » des tribus de l'Ouest et du Trarza, dont le Président était originaire (2003, pp.303-304). Aussi, dans sa quête de recherche de la paix, se voulant destructrice du tribalisme, Ould Daddah soumit-il au vote, durant le Congrès Ordinaire du PPM, du 25 mars 1963, un texte de loi prévoyant la suppression de la chefferie par « voie d'extinction naturelle », et la suprématie du parti sur toute autre formation politique. Selon cette loi, les chefs tribaux pouvaient garder leur statut à vie sans possibilité de succession après leur disparition. L'adoption de ce texte a été suivie par un autre, en 1964, condamnant la notabilité électorale (2003, p. 303).

Plus important encore, la dénomadisation s'est engagée dans la reconstruction d'une nouvelle vérité historique. Aussi, pour une « repersonnalisation de l'Homme mauritanien », le gouvernement présidentiel a procédé à une révision de l'histoire. L'objectif principal animant ce projet, durant le « Congrès de l'Authenticité », où le concept a été évoqué pour la première fois, était de mettre en valeur l'individu

mauritanien, qui a été atomisé par la colonisation, à l'avantage de la tribu. La tribu, se définissait selon « la repersonnalisation », comme une matrice d'aliénation de l'Homme mauritanien. Parmi les objectifs déclarés de cette réécriture de l'histoire, fut l'effacement de la vulgate des *zawāyā* producteurs de la paix. En effet, Mokhtar Ould Daddah, avait accusé de manière ouverte les shaykhs « ...complices locaux.... Nommés par décrets [coloniaux].... Les shaykhs authentiques, quant à eux, non seulement ont été d'utiles propagandistes de notre religion, mais ont souvent été des résistants courageux à la pénétration coloniale » (cité par Arnaud, 1981, p. 313)¹⁶¹. D'où la nécessité, selon le Congrès de l'Authenticité, d'un « retour aux sources de notre religion, indispensable pour lutter contre une série de pratiques non orthodoxes et rétrogrades » (De Chassey, 1984, p. 292-296).

Un témoignage d'Yves Paccou, Directeur Adjoint du Bureau Central de Recensement qui a pris part aux opérations du premier recensement mauritanien, conduit entre 1976 et 1979, pointe vers la même direction de construction d'une nouvelle vérité historique. Dans ce témoignage, Paccou affirmait que le gouvernement présidentiel de Mokhtar Ould Daddah « jugeait inutile et voulait même autant que possible écarter toute référence aux collectivités traditionnelles dans les résultats » (Paccou, 1979, p. 20). On voit ici qu'il s'agit de l'exercice d'une influence sur les conclusions du recensement, autrement dit, sur la première tentative officielle de quantification de l'entité humaine habitant la Mauritanie. Visiblement, il était question de la projection d'une image, d'une volonté de construire un nouveau découpage du social à travers une représentation idéalisée du corps social, et non pas d'une volonté de savoir, destinée à agir sur la société en question, de manière à éclairer la prise de décision ; il s'agissait, on le voit, d'une pratique de conjuration de la tribu.

¹⁶¹ Contrairement à Marchesin (2010, p. 138), nous ne sommes pas d'avis que cette déclaration est dirigée uniquement contre la personne de Souleymane Ould Cheikh Sidiyya. Dans une perspective plus large, elle cible un type d'autorité politique, un mode de gouvernement, comme nous l'expliquerons dans ce qui suit.

Pour saisir davantage la repersonnalisation de l'Homme mauritanien, il est important de revenir sur une « crise raciale » qui a éclaté en 1966 ; le 4 janvier 1966, les élèves noirs des lycées de Nouakchott ont déclaré la grève contre l'enseignement obligatoire de la langue arabe, adopté par la loi du 30 janvier 1965. Pour aller à l'essentiel, dix-neuf cadres mauritaniens de couleur noire ont publié, en février de la même année, le « Manifeste des 19 », dénonçant des pratiques discriminatoires contre les populations du sud de la Mauritanie. Le manifeste, déclarait, dans ce sens : « nous entendons, dès cet instant, reconsidérer certaines bases de la coexistence entre communauté noire et communauté blanche ; car, à l'heure actuelle, nous assistons à l'accaparement total de tous les secteurs par l'ethnie maure ». A l'origine, la crise avait pour cause directe la politique d'arabisation de l'enseignement, c'est-à-dire une mesure prise par le gouvernement présidentiel. Néanmoins, la mise au jour de cette nouvelle forme de mobilisation, était à imputer, si nous revenons aux idées exprimées dans le Congrès de l'Authenticité, à des réalités plus globales ; les formes « d'aliénation » et d'atomisation de l'individu par la collectivité, par la tribu, et dans un sens plus restreint, aux sources normatives permettant à certaines pratiques de subsister. Certaines pratiques, tel l'esclavage, ou les discriminations fondées sur la couleur ou l'origine nourrissaient de nouvelles expressions de nomadisation sous l'organisation moderne du politique, autrement dit, sous l'Etat. Partant de là, nous retiendrons que l'offensive contre les « faux shaykhs » a été dirigée contre un type de rapport désavantageux pour la préservation de la paix. Pour la dénomadisation, les gouvernements tribaux, particulièrement dans leurs composantes religieuses, couvaient les conditions de perpétuation des rapports hiérarchiques, de type servile, qui sont, par le même biais, des foyers de nomadisation contre le gouvernement présidentiel, qui se veut le producteur de l'unité nationale¹⁶².

¹⁶² Cela dit, les leaders tribaux étant les conditions de fonctionnement du gouvernement présidentiel, la dénomadisation ne pouvait procéder que par étapes. Aussi, durant la Guerre du Sahara que nous évoquerons plus loin, Mokhtar Ould Daddah, cité par Amel Daddah, faisait le commentaire suivant,

Le problème de l'esclavage en Mauritanie peut être résolu de deux manières : soit par une révolution sanglante, ce dont le pays n'a pas les moyens, soit par une évolution lente de la société..., et cela est en train de se réaliser....en tout état de cause, nous ne pouvons pas affronter les féodaux sur ce terrain à l'heure où ce pays est en danger (1998, p. 13).

Nous noterons, toutefois, que cette triangulation : reproduction de l'histoire, dénonciation des « faux shaykh » et dénomadisation, enveloppe une double originalité. En premier lieu, une originalité renvoyant à un autre moment du temps politique mauritanien ; car en réalité, ce qui apparaît comme une opposition aux « faux shaykhs », met la « repersonnalisation » dans un rapport d'affinité avec eux. Si, en effet, la recherche de la paix a été autant le fruit de l'invention du gouvernement de la guerre que de la production de l'histoire, comme on l'a souligné dans notre deuxième chapitre, la volonté de « repersonnaliser » l'Homme mauritanien ne peut que souscrire à ce même mode opératoire ; c'est-à-dire, la mise en circulation, à travers l'orientation de l'histoire et la pédagogie éducative, d'une vulgate de l'Etat, producteur de l'unité nationale, au lieu des *zawāyā*, producteurs de la paix. Tout au plus, Ould Daddah a officiellement ciblé l'existence même de la tribu, pour promouvoir un nouveau découpage du social ; l'individu. La volonté de centralisation politique, sous la forme étatique, cherchait donc une modernisation dont les manifestations, et la pratique, s'inscrivaient, nonobstant, sur le registre de la consubstantiation¹⁶³. Car pour se lancer dans ce projet de décantage de

¹⁶³ Un passage du rapport établi en 1967 par la Banque Internationale pour la Reconstruction et le Développement (BIRD), à la demande de la République Islamique de Mauritanie, en donne l'illustration. Ce passage constatait, en effet, ce que ses auteurs considéraient comme un anachronisme entre les standards de gouvernement dit moderne, et les pratiques locales en la matière, « l'appareil administratif [mauritanien] manque d'expérience dans la gestion des affaires quotidiennes d'un gouvernement moderne, pour ne rien dire des problèmes de formulation d'une politique économique et de l'élaboration et de l'exécution d'un plan national de développement économique et social » (World Bank, 1967, propre traduction). Nous n'entendons par là que mettre en évidence la perception des rédacteurs de ce rapport. Notre objectif n'est pas de porter un jugement de valeur positif ou négatif sur les dispositions en question ou sur les pratiques qui leurs sont associées. Nous tenons à préciser, à ce sujet, la nécessité de prendre avec précaution les constats et les conclusions des organismes internationaux impliqués dans le développement dans les pays africains. Comme l'avait souligné Cherel, les organismes d'aide internationale au développement, pour être sollicités par les pays hôtes, et pour se faire connaître par le même biais à l'extérieur, doivent marquer une présence sur le terrain par le biais de grands projets (1967, pp. 648-650). La quête d'un tel effet spectaculaire à travers les actions de développement dans le milieu ciblé ne correspond pas nécessairement aux déterminants de l'efficacité. Dans cet ordre d'idées, les interventions entreprises en Mauritanie, durant la période étudiée souffraient de l'absence de procédures de solidarité entre le secteur traditionnel et le secteur moderne. Cela, par exemple, n'a pas permis d'éviter les conflits de fonctionnement et de promouvoir les conditions de coexistence de deux logiques différentes. Pour citer un exemple illustrant cet état de fait, il convient de mentionner les projets de barrages lancés depuis 1963 dans la ligne tracée de Boghe à Bassiknou et correspondant à un investissement du Fond Européen de Développement (FED) à hauteur de 80 000 Francs des Colonies Françaises d'Afrique (CFA) par hectare inondé. Dans l'objectif de mettre au point son aide au développement pour le Tiers Monde, la FED devait démontrer sa capacité à réaliser quelques projets d'envergure dont la concrétisation débordait les bienfaits escomptés. Aussi, la mise en œuvre des projets de barrages a-t-elle fait ressortir des complications de deux ordres. Premièrement, parce qu'ils nécessitaient l'exclusivité sur des bassins étendus, ils ne maquaient pas de contrarier, par moment, les ouvrages déjà existants ou de finir par ne pas recevoir d'eau et, deuxièmement, ces barrages s'avéraient répondre à des besoins concurrents, en l'occurrence, l'entretien des troupeaux et la

l'individu, pour le désensabler de l'hétéronomie des liens d'appartenance, la dénomadisation avait pour savoir premier sa propre conception du corps social ; la métrique tribale. En deuxième lieu, nous relèverons que la tribu, a été ce contre quoi la repersonnalisation, l'extinction, tout comme la dénonciation, ont pris naissance. En effet, toutes ces instances ont été commandées par l'assertion que l'individu prime sur la collectivité. Par extension, la dénomadisation a projeté de l'individualisme sur la tribu, si bien que la longévité de cette dernière, a été mise en équivalence avec celle d'un seul individu ; le chef tribal. Cette dialectique constitutive de la dénomadisation, a donc défini sa propre conception de la modernité, dans l'attentisme de la mort des hiérarchies tribales¹⁶⁴.

Mais cela, en soi, ne veut pas dire que le gouvernement de Mokhtar Ould Daddah n'était pas fonctionnel ; ce gouvernement présidentiel vient, après tout, en deuxième position après celui de Mouaouiya Ould Sid'Ahmed Taya, en termes de durée (1957-1978). Le point de fissure, qui a mené ce gouvernement vers sa chute, et vers lequel nous tournerons l'attention maintenant, n'est pas à rechercher dans son fonctionnement, mais plutôt, dans une déconfiture de ses conditions de possibilité, c'est-à-dire, dans la manière dont le Président a été pris dans les rapports de conflictualité entre les tribus.

production agricole. Ces remarques interpellent une remise en question du concept de développement ; pour une discussion détaillée sur l'émergence de l'économie occidentale en tant que perspective globale de la réalité, le développement de l'économie du marché en Europe Occidentale et les discours scientifiques, et philosophique, sur lesquels ce développement a pris son appui depuis le 17^{ème} siècle, voir Arturo Escobar (2005), pour qui :

L'économie occidentale (dans le sens d'un ensemble d'institutions, de rationalité et de pratiques, c'est à dire une façon d'organiser notre perception et nos actions dans le monde), a constitué, de plusieurs manières, la même matière de production du développement. L'économie occidentale allait former à la fois le firmament et la surface du développement. En effet, l'économie occidentale a constitué une sorte d'«inconscient positif», de connaissances sur le développement, qui est un champ dont des experts en développement n'étaient pas conscients, mais qui était néanmoins constitutif de leurs conceptions et pratiques. D'où l'importance d'étudier la genèse d'une telle institution, si l'on désire avoir une meilleure compréhension du développement (2005, p. 141, propre traduction).

¹⁶⁴ Rappelons ici que le shaykh est au même titre un chef tribal.

Aussi, le coup d'Etat contre ce premier gouvernement présidentiel a été au croisement de deux processus. Premièrement, une agitation sociale grandissante se faisait sentir depuis 1968, sur fond d'une crise climatique (Chaperon, 1973 ; Pitte, 1975, p. 41 ; Marchesin, 2010). La sécheresse qui a frappé la Mauritanie, à partir de 1968, a propulsé, en partie, une immigration massive vers les zones urbaines¹⁶⁵ ; et dans ce contexte de besoin, la MIFERMA, moteur de l'économie mauritanienne, symbolisait la continuation de la colonisation ; car la gestion de la firme était assurée par des expatriés, en majorité français, et le personnel mauritanien occupait le bas de la hiérarchie administrative. En 1964, les ouvriers s'élèveront contre cette situation, demandant l'augmentation des salaires et l'amélioration des conditions de travail. En 1968, la frustration des ouvriers s'est traduite par une grève générale qui s'est soldée par un bilan de huit morts suite à une intervention de l'armée. Les mesures prises en guise de solution à cette situation de crise laisseront entrevoir des perspectives d'opportunités financières sans précédent¹⁶⁶ ; en 1973, le gouvernement Ould Daddah nationalise la MIFERMA et crée une monnaie nationale¹⁶⁷. Deuxièmement, cette situation évoluait en concomitance avec la Guerre du Sahara. Avant l'indépendance, Mokhtar Ould Daddah a exprimé sa volonté d'inclure les tribus du nord de la Mauritanie dans la dénomadisation. Aussi, dans son discours

¹⁶⁵ Les conditions climatiques qui ont frappé la Mauritanie à partir de 1968 ont propulsé une immigration massive vers les zones urbaines. Comme le volume des précipitations était modeste et irrégulier durant le début de la décennie 1970, l'attractivité des villes de Zouerate et Nouadhibou croîtra. Historiquement, la Vallée du Sénégal représentait la destination privilégiée pour les nomades en temps de crises climatiques mais également la vente du bétail. Toutefois, l'emploi dans les secteurs industriels et des services a représenté un moyen plus stable pour bénéficier d'un revenu régulier, pour le nomade, ainsi que pour ses parents en quête d'emploi. Par conséquent, la population de Zouerate a plus que doublé sur une période de six ans ; de 10 000 en 1969 à 20 800 en 1975 (De Chasse, 1979, p. 255). Alors que la population nationale était estimée entre 150 000 et 180 000 en 1970, celles de Nouadhibou et Zouerate combinées étaient de 32 500, ce qui correspond à une proportion entre 21,7% et 18,08%. Comme la MIFERMA employait 50% de la population active du secteur privé en 1970, il est clair que la firme à elle seule, sans compter le secteur de la pêche et l'extraction du cuivre, a joué un rôle central dans ce mouvement d'urbanisation accélérée (voir Arnaud, 1976, pp. 620-625 ; Brenez, 1971, p. 722-723). Pour les dynamiques et les appropriations nomades de l'urbanisation (voir Tanguy, 2003).

¹⁶⁶ L'extraversion des ressources, en Mauritanie, est ancrée dans le processus de constitution historique de l'élite politico-commerciale. Facilitée par le colonisateur français, l'extraversion, caractérisée par la primauté des intérêts commerciaux dirigés vers l'étranger et ses réseaux, a fait la richesse de l'élite. Depuis la naissance de l'Etat, l'essor et la préservation de ce capital élitiste sont fonction du rapprochement avec les gouvernements présidentiels, particulièrement après la chute de Mokhtar Ould Daddah. Avec l'exploitation de nouvelles richesses minières, qui viennent s'ajouter aux ressources déjà existantes, cette tendance s'est renversée aux dépens de la situation socio-économique précaire, prévalant au plan interne. Pour une analyse détaillée, voir (Choplin & Lombard, 2009).

¹⁶⁷ La MIFERMA portera désormais le nom de la Société Nationale des Industries Minières (SNIM).

prononcé à Atar en 1957, alors qu'il était vice-président du Conseil de Gouvernement de la Mauritanie, Ould Daddah avait déclaré ce qui suit :

Je ne peux m'empêcher d'évoquer les innombrables liens qui nous unissent ; nous portons les mêmes noms, nous parlons la même langue, nous conservons les mêmes nobles traditions, nous vénérons les mêmes chefs religieux, faisons paître nos troupeaux sur les mêmes pâturages, les abreuvons aux mêmes puits. En un mot nous nous réclamons de cette même civilisation de désert dont nous sommes si justement fiers. Je convie donc nos frères du Sahara espagnol à songer à cette grande Mauritanie économique et spirituelle (1966, p. 10).

Le 14 novembre 1975, l'Espagne, le Maroc et la Mauritanie ont signé l'Accord Tripartite à Madrid, en vertu duquel la Mauritanie a récupéré une portion du territoire (Pazzanita, 1994). Par cet engagement, le gouvernement présidentiel de Mokhtar Ould Daddah s'est présenté comme partie prenante dans des rapports conflictuels avec la tribu des rgāyba, dont une majorité nomadise au nord de la Mauritanie ; suite à l'accord en question, la Mauritanie a commencé à faire l'objet d'attaques récurrentes du Frente Popular de Liberación de Saguía el Hamra y Río de Oro (Front Polisario), causant des dégâts importants aux infrastructures de la SNIM (Audibert, 1991 ; Bonte, 2001 ; Marchesin, 2010). Cette menace a imposé ainsi une expansion de l'armée ; de 1975 à 1977, les effectifs sont passés de 2000 à 18 000 soldats, et la défense a pris une proportion de plus en plus volumineuse dans le budget national, atteignant 60% en 1977 (Faceh, 1980, p. 278).

A l'intersection de ces processus, le coup d'Etat de 1978 apparaît comme l'expression d'une nomadisation assertive d'une armée en expansion, justifiée par la décision d'Ould Daddah de s'engager, de manière unilatérale, dans l'Accord Tripartite. Aussi, Mohamed Khouna Ould Haidalla, le successeur de Mokhtar Ould Daddah,

originaire de la tribu la'rūsiyyīn, proche des rgāyba, a-t-il déclaré, après le coup d'Etat de 1978, que la Mauritanie avait « choisi de sortir définitivement de cette guerre fratricide et injuste » (cité par Barbier, 1982, p. 270)¹⁶⁸. Les nouvelles perspectives financières après la 'mauritanisation' de la MIFERMA, ne sauraient également être écartées dans la mise en marche du limogeage d'Ould Daddah ; les ressources naturelles, sont un corrélatif des conflits en Afrique, dont les coups d'Etat sont une manifestation récurrente (Ross, 2000a ; 2003b).

Dans cette veine, le lieutenant-colonel Mustapha Ould Saleck, alors à la tête du Comité Militaire de Redressement National (CMRN), a accédé à la présidence de la république, le 10 juillet 1978. Le 6 avril de l'année suivante, le Comité Militaire du Salut National (CMSN) remplace le CMRN, et le lieutenant-colonel Ahmed Ould Bouceif, le vice-président, devient Premier Ministre. Le 31 mai de la même année, le lieutenant-colonel Mohamed Khouna Ould Haïdallah succède à Ould Bouceif suite à son décès dans un accident. Et tout comme son prédécesseur, le gouvernement de Mohamed Khouna Ould Haidalla avait pour objectif déclaré la lutte contre le tribalisme¹⁶⁹. Sous sa présidence, cette lutte a pris corps, en 1982, dans une « organisation politique verticalisée » baptisée les Structures d'Education des Masses (SEM) (Ould Cheikh, 1994, p. 31). A travers ces structures, le CMSN entendait mettre en place un nouveau noyau de

¹⁶⁸ Mohamed Khouna Ould Haidalla occupait le poste de Premier Ministre. La citation de Barbier est extraite du numéro du quotidien Le Monde, datant du 2 août 1979 (p.6).

¹⁶⁹ Il ne serait par inutile ici, d'introduire une comparaison, faite par un responsable Mauritanien dans une interview accordée à l'Agence Nouakchott d'Information, entre le régime présidentiel de Mokhtar Ould Daddah et les régimes présidentiels qui lui ont succédé. En réponse à une question sur la trajectoire politique de la Mauritanie, Mohamed Mahmoud Ould Mah, Secrétaire Général de l'Union Populaire Sociale et Démocrate, durant la première moitié des années 1990, ex Directeur du Budget, du Trésor, et de la Comptabilité Publique, Directeur Général de la Société Mauritanienne d'Import Export (SOMINEX), Contrôleur Financier de la Mauritanie, Contrôleur d'Etat, Professeur à l'Université de Nouakchott, et premier maire élu, en 1986, de la capitale mauritanienne, a formulé la réponse suivante :

Je diviserai volontiers ce demi-siècle en deux périodes qui sont la période glorieuse du parti unique de 1960-1978 et la période d'instabilité politique et de la démocratie imposée de l'extérieur qui va de 1978 à nos jours. On peut qualifier cette période (1960-1978) de période glorieuse. C'est la période du parti unique ; une période de relative stabilité et d'émancipation politique grâce aux nationalisations et à la création de la monnaie nationale. Le président était au-dessus de toutes les parties et toutes les sensibilités régionales au sein de chaque région étaient représentées : Si celui-ci est ministre, celui là est ambassadeur, directeur de société ou gouverneur de région etc....La période de 1978 à nos jours a été une période de coups d'Etats et de démocratie administrée ; une période d'instabilité politique (Ould Khattatt, 2010).

solidarité, pour restreindre l'emprise des tribus sur la scène politique (López García, 2008). Officiellement, les SEM étaient destinées à préparer les mauritaniens aux principes et à la pratique de la démocratie, comme l'ex Président l'avait affirmé lors d'une interview publiée par l'agence d'information officielle en 2010 (Ould El Ghassem, 2010)¹⁷⁰.

Et pourtant, de 1982 à 1990, l'organisation de la population en fonction des appartenances sera maintenue¹⁷¹. Les résultats d'une série d'enquêtes publiées au Bulletin de la Société de Pathologie Exotique, en 1987, et effectuées dans la zone géographique atteinte par l'épidémie de fièvre de la Vallée du Rift, jettent la lumière sur le fonctionnement du gouvernement présidentiel dans sa réalité sociale. L'enquête de Rosso, montre, en effet, que « cette ville [était] divisée en 34 quartiers dans lesquels les habitants sont regroupés par ethnie »¹⁷² (Jouan, Adam, Riou, Philippe, Merzoug, Ksiazek, Leguenno & Dgoutte, 1990). Et dans la même veine, l'effet enregistré après la mise en place des SEM demeure la consolidation du pouvoir des appareils de pouvoir locaux ; les tribus. Les SEM n'ont fait qu'emballer les rapports sociaux et les pratiques fondées sur la parenté et le statut social. Par exemple, les membres de la hiérarchie baydān et les notables sūdān gérant les SEM se sont arbitrairement conféré la compétence de distribuer les terrains urbains sous l'oeil du CMSN, qui approuvait tacitement ces pratiques, ce qui a contribué à éroder de larges portions de l'espace urbain (Koita, 1995, pp. 181-182). Dans la capitale Nouakchott, on dispose de quelques indications, que dirigeants et agents administratifs étaient engagés dans des relations reproductives des rapports de

¹⁷⁰ Breika Ould Mbarek, ancien commandant de région militaire, architecte des SEM et homme fort du gouvernement de Ould Haidallah affirmera dans une interview en 2007 :

De façon générale, les SEM ont été une école où les populations ont appris à veiller sur la propreté, à s'alphabétiser, à s'organiser en coopératives, à lutte contre la désertification par la fixation des dunes....C'est également vous dire que s'il n'y avait pas eu les Structures d'Education des Masses, il n'y aurait pas eu de PRDS, ni l'UFD, ni de formations politiques organisées, ni de démocratie, car le peuple ne serait pas préparé parce qu'il ne serait pas organisé en cellules, zones, quartiers (Ould Khattatt, 2007).

¹⁷¹ Le gouvernement Ould Haiddalah n'a pas généralisé la mise en place de ses structures sur l'ensemble du territoire. Au Tagant par exemple, un conflit qui avait éclaté entre deux tribus convint les autorités de renoncer au projet (voir Duteil, 1985).

¹⁷² Bien entendu, l'étude entend, par ethnie, les appartenances, car on est loin d'avoir 34 ethnies en Mauritanie.

dépendance, et de clientélisme. Deux exemples, cités dans une étude menée par Olivier D'Hont en 1986, donnent une idée claire sur ces dynamiques (1986, p. 218, 226)¹⁷³.

Nous nous contenterons de ces illustrations ; elles suffisent à montrer que la pratique gouvernementale souscrivait à la même évidence ; dénomadisation d'une part, à travers une structure de totalisation politique, et, rapport de possibilité entre gouvernement présidentiel et gouvernement tribal, d'autre part. Aussi bien le découpage administratif, que le fonctionnement des SEM, au niveau le plus basique, attestent que la volonté de centralisation, exprimée à travers la dénomadisation, a bien pris cours à l'intérieur du système de gouvernement tribal.

Nous nous proposons maintenant d'examiner le mode de changement du gouvernement présidentiel d'Ould Haidallah et dans quelle mesure présente-il une continuité ou une discontinuité avec celui de son prédécesseur. La fin du régime Ould Haiddallah a été le corrélat d'une discorde au sein du CMSN qui peut être rapportée à deux ordres de facteurs. En premier lieu, les retombées de la logique de solidarité animant la politique extérieure du Président dans le conflit du Sahara. Originaire de la tribu la'rūsiyyīn, il afficha un penchant pour le Front Polisario. Ce penchant se traduisit par une décision de reconnaissance de l'auto proclamée République Arabe Sahraouie Démocratique (RASD), qui a été prise de manière unilatérale par le Président, si l'on se fie aux accusations des membres du CMSN. Ce penchant se traduisit également par la favorisation des tribus du nord, fief du FP. Sous son gouvernement, ces tribus ont bénéficié d'exemptions et d'avantages fiscaux (wuld widādī, 2008, p. 118)¹⁷⁴. La politique d'Ould Haidalla dans le conflit du Sahara a débouché ainsi sur un conflit au sein du CMSN. Ce conflit a eu comme résultat la suppression du poste de Premier Ministre,

¹⁷³ Kébé ou kebba sont des quartiers irréguliers formés par les couches défavorisées de la population. Les couches aisées, pour leur part, créent leurs propres quartiers irréguliers appelés gazra (voir Tanguy, 2003).

¹⁷⁴ Selon muḥammad maḥmud wuld widādī, un ancien ministre civil qui a participé dans le gouvernement militaire de la Mauritanie entre 1985 et 1987. Dans l'ouvrage cité, wuld widādī fait un témoignage sur la période en question (voir 2008, p. 118).

occupé alors par le Colonel Mouaouiya Ould Sid'Ahmed Taya (Duteil, 1985, p. 687-688 ; Marchesin, 2010, p. 181).

En rétrospective, la chute du cours du fer sur le marché mondial à partir du début des années 1980¹⁷⁵, et la situation de sécheresse durant les années 1970 ont convaincu le CMSN de chercher une source alternative de revenu (Le Cœur, 1994). Sans attendre la finalisation de la convention des Nations Unies sur le Droit de la Mer, dont l'acte a été signé le 10 décembre 1982, la Mauritanie a procédé à la délimitation de ses eaux territoriales, en vertu de la convention Franco-espagnole du 27 juin 1900. En février 1978, la Zone Economique Exclusive (ZEE) de la Mauritanie a été délimitée, ce qui allait permettre au gouvernement de contrôler les activités de pêche effectuées sur l'ensemble du territoire. Le 18 octobre 1979, une nouvelle politique de pêche a vu le jour, permettant une augmentation considérable des entrées en devises¹⁷⁶. En 1983, la pêche est devenue la première source de revenus à hauteur de 54% du volume des exportations (Coats, 1990, p. 80).

Une réanimation des caisses du Gouvernement aurait ainsi, comme dans le cas du PPM sous le premier gouvernement présidentiel, coïncidé avec la mise en place des SEM qui s'est achevée au cours de la même année ; 1983. En effet, la nationalisation du secteur de la pêche et la hiérarchisation des profits qui a découlé, avait marqué le contexte du coup d'Etat contre Ould Haidallah. La Société Mauritanienne de Commercialisation du Poisson (SMCP) a été inaugurée en 1984 avec un capital libéré de 500 millions d'UM et un capital autorisé d'un milliard d'UM. Le rôle qui lui a été assigné

¹⁷⁵ Voir à ce sujet (Galdon-Sanchez & Schmitz, 2003).

¹⁷⁶ En vertu de cette politique, le système des affrètements a remplacé celui des licences libres. Ce nouveau système prévoyait, entre autres, la constitution d'accords bilatéraux dont les activités seraient menées dans le cadre de sociétés. La nouvelle politique comprenait quatre volets. Primo, l'obligation imposée sur les compagnies étrangères de mener leurs opérations de pêche dans le cadre d'entreprises communes avec une participation minimale en capitaux de 51%, au profit de la partie mauritanienne. Secundo, la mise en place de mesures de contrôle des captures. Tertio, la construction d'usines de procession à Nouadhibou par les opérateurs étrangers dans une durée ne dépassant pas les deux ans. Quarto, le recrutement d'au moins quatre mauritaniens par les compagnies bénéficiaires (voir Gibbs, 1984).

était de monopoliser la récupération des recettes du secteur ainsi que la négociation des prix sur le marché international. Ses principaux actionnaires étaient la Banque Centrale de Mauritanie (BCM), la Banque Arabe Africaine de Mauritanie (BAAM), la Banque Internationale de Mauritanie (BIM) et la Société Mauritanienne de Banque (SMB) (Catanzano, 1989). Entre 1982 et 1987, les seules recettes fiscales sur les captures réalisées par les chalutiers de pêche pélagiques ont atteint une moyenne annuelle de 9,8 millions de dollars américains, correspondant à une augmentation de 15% (Ould Souilem, 1992, p. 89). Des responsables du gouvernement impliqués dans la gestion du secteur se sont enrichis grâce aux licences indûment octroyés aux membres de la même tribu, et revendues à Las Palmas, aux exploitants étrangers. Les revenus du secteur étaient injectés dans des circuits financiers liés au conflit du Sahara (Ould-Bah, 2007, pp. 275-276). Suite à son limogeage en 1984, Ould Haidallah a été accusé de malversations sur fond de considérations tribales liées au conflit (Marchesin, 2010, p. 181).

Le deuxième facteur à prendre en considération est l'opposition d'Ould Haidallah à un régime de conditionnalité posé par le FMI ; car cela présentait le risque de bloquer les perspectives de décaissement des crédits accompagnant le deuxième Plan d'Ajustement Structurel (PAS). Et comme l'avait exprimé l'ancien président lors d'un entretien avec le journal « Le Calame » en 2007, cette attitude contrariait un groupe d'officiers mené par son successeur à la présidence (cité par De Foucault, 2011). L'attitude d'Ould Haidallah avait une double portée. Premièrement, elle intervenait dans une conjoncture socio-économique difficile. Pendant la fin des années 1970, la Mauritanie s'est retrouvée dans une situation de déséquilibre macroéconomique (Tandia, 1994). La pression démographique s'est accentuée dans un contexte de pauvreté croissante (Banque Mondiale, 1994). Le début des années 1980 était également marqué par un activisme accru des mouvements sociaux de différentes obédiences (Ould Mohamedou & Ibrahim, 1995). Deuxièmement, le financement international des réformes est une forme de rente (Leonard & Straus, 2003, p. 11) ; et les militaires mauritaniens, en tant que décideurs, ou décideurs potentiels, se trouvaient au cœur du

processus d'initiation des réformes. Dans cette mesure, les entrées en devises du FMI ne peuvent être mises à l'écart comme enjeu de recherche de rente.

Ainsi le contexte du limogeage de Ould Haidallah a-t-il été marqué ; crise socio-économique d'une part, et perspectives de rente de l'autre, dans le cadre général, bien entendu, des luttes tribales, qui sont à mettre en rapport avec des allégations de visées politiques d'Ould Haidallah destinées à reproduire le modèle de dénomadisation du parti unique, sur fond de disponibilité des moyens de financement. Ould Haidallah a été, en effet, accusé par les membres du CMSN, de vouloir organiser des élections présidentielles sous la houlette des SEM, dans l'objectif de répliquer l'expérience du PPM (Duteil, 1985, p. 688). En raison de ces accusations, l'ancien Président Ould Salek et l'ex-Premier Ministre Ahmed Ould B'Neijara ont été condamnés à dix ans de travaux forcés pour implication dans une tentative de coup d'Etat (Seddon, 1996, pp. 202-204). Ce sont là les soubassements de la crise de collégialité qui a éclaté au sein de la haute hiérarchie de l'armée et qui a culminé dans le renversement du gouvernement présidentiel d'Ould Haidallah.

Le relais de ce gouvernement présidentiel sera pris, au début, dans le cadre des SEM. Mouaouiya Ould Sid'Ahmed Taya, le successeur d'Ould Haidallah, avait réaffirmé, à l'instar de son prédécesseur, le rôle éducatif et anti-tribal des SEM, dans un entretien accordé à Attilio Gaudio en 1985, peu après son accès à la présidence de la république (1991, p. 356)¹⁷⁷. Mais à partir de la décennie 1990, la Mauritanie connaîtra, pour la première fois de son histoire étatique, la mise en place du pluralisme démocratique, où partis politiques, tribus, et organisations dites de société civile pourraient exister à l'extérieur de la dénomadisation à parti unique. Cette nouvelle rationalisation de la vie politique, qui a été imposée de l'extérieur, comme nous allons le souligner dans la section suivante, sera marquée, par la formation d'un parti présidentiel

¹⁷⁷ Il s'agit d'un anthropologue et journaliste de nationalité italienne ayant publié de manière extensive sur le Maghreb. Il est décédé le 17 juillet 2002.

se voulant le passage obligé vers la participation 'utile' au gouvernement. A partir de l'introduction du pluralisme démocratique, la dénomadisation sera également dénonciatrice du tribalisme d'un côté, mais de l'autre côté, elle sera hiérarchisante au profit de la tribu du président, ce qui ne manquera pas de contribuer à l'enracinement du coup d'Etat, comme expression de rejet d'une telle pratique.

b/ L'obstacle hiérarchique

La naissance de la structure de dénomadisation sous Mouaouiya Ould Sidi Ahmed Taya, le successeur d'Ould Haidallah a accompagné l'instauration du pluralisme durant le début des années 1990, lequel a été le résultat d'un enchevêtrement complexe de facteurs d'ordre interne et externe. Au plan interne, les années 1980, comme il a été souligné plus haut, ont été le théâtre d'une crise sociale résultant de la sécheresse, des conséquences sociales de l'application des Programmes d'Ajustements Structurels et des répercussions de la crise avec le Sénégal en 1989¹⁷⁸. Au plan externe, le gouvernement présidentiel d'Ould Taya devait faire face, durant ce début des années 1990, à une mise en isolation de la part des donateurs internationaux en raison du soutien qu'il avait exprimé pour Saddam Hussein pendant la Première Guerre du Golfe (Diaw, 1998). En 1991, le Congrès

¹⁷⁸ La crise sénégal-mauritanienne a été déclenchée durant une conjoncture de désertification. Ce conflit a été souvent qualifié de « bataille écologique pour l'accès aux ressources sahéliennes » (voir Ould Ahmed Salem, 2005, p. 495, propre traduction). Les circonstances climatiques ont poussé des nomades mauritaniens vers la vallée du Fleuve Sénégal. Dans ce contexte, le gouvernement présidentiel mauritanien a adopté une réforme foncière dont les termes ont été dénoncés par les populations noires du sud du pays (voir Bouderbala, 1999, pp. 341-342). Les tensions ont culminé dans des affrontements sanglants et les gouvernements de la Mauritanie et du Sénégal ont procédé à des expatriations. Ceux qui ont été frappés par cette mesure ont été privés de leurs biens (Voir Parker, 1991). L'effet spectaculaire des Programmes d'Ajustement Structurel (SAP) sur la mise en tension sociale se fera sentir également au milieu des années 1990. Le 18 janvier 1995, pour la première fois dans son histoire contemporaine, la Mauritanie a instauré la Taxe sur la Valeur Ajoutée (TVA). Le FMI avait exigé la généralisation de cette taxe. Les prix des denrées de base ont alors augmenté de 10% à 20%. Par conséquent, une vague de protestations a éclaté d'abord dans les quartiers défavorisés et ensuite dans les lycées de Nouakchott pour se propager dans tout le pays. En guise de réaction, le gouvernement présidentiel s'est adressé aux commerçants en les invitant à revoir les prix à la baisse car une annulation de deux impôts, dont celui sur le chiffre d'affaires, a accompagné la généralisation de la TVA. Les commerçants ont toutefois campé sur leur position. Les partis d'opposition ont tenté d'exploiter la conjoncture à leur avantage en dénonçant « la gestion népotiste des ressources de l'Etat ». Pour couper court à leur action, le régime déclare le couvre feu et procède à l'incarcération des principaux leaders de l'opposition, Ahmed Ould Daddah, Secrétaire Général de l'UFD-Ere Nouvelle et Hamdi Ould Mouknass, Président de l'Union pour la Démocratie et le Progrès (voir Gaouad, 1995). Par ailleurs, pour une analyse importante sur les effets des ajustements structurels sur la Mauritanie, notamment le processus de « dénationalisation », voir Ould Mey (1996, pp. 65-92).

Américain a publié un rapport intitulé « Droits de l'Homme au Maghreb et en Mauritanie »¹⁷⁹. La France, étant l'un des principaux membres de la coalition pour la Deuxième Guerre du Golfe, et le premier partenaire politique et économique de la Mauritanie, a pris le devant de la scène pour sanctionner le soutien d'Ould Taya au régime de Saddam Hussein. Aussitôt, le Président de la Commission des Affaires Etrangères à l'Assemblée Nationale française (1989-1992), suivi par Roland Dumas, Ministre des Affaires Etrangères, ont été dépêchés à Nouakchott pour communiquer le message à Ould Taya (wuld essa'd & 'abd al- ḥay, 2009). Durant la même période, 'l'impératif de démocratisation' s'appariait avec l'octroi de l'aide internationale au développement. Le 20 juin 1990, pendant le Sommet Franco-africain de La Baule, le Président français François Mitterrand donnait le coup d'envoi au régime de conditionnalité démocratique en affirmant que l'aide au développement serait désormais intimement liée à la démocratisation et au respect des droits de l'Homme (Martin, 1995 ; Ould-Mey, 2007a). Des actions de libéralisation s'ensuivirent. Une nouvelle constitution a été promulguée en 1991, suite à l'organisation d'un référendum. La nouvelle constitution a introduit le pluralisme politique comme principe de gouvernement. Entre 1992 et 2003, des élections 'pluralistes' organisées en application de ce principe furent toutes remportées par Ould Taya.

La structure de dénomadisation du Gouvernement d'Ould Taya a vu le jour dans ces conditions. Le Parti Républicain Démocratique et Social (PRDS) est officiellement formé en 1991. Constituée de membres de tribus du nord de la Mauritanie connues pour leur vocation commerciale, comme les smassīd, la tribu du Président lui même, les wlād

¹⁷⁹ Les relations des Etats-Unis avec le régime d'Ould Taya seront apaisées après la normalisation des relations de la Mauritanie avec Israël. Dah Ould Abdi, Ministre mauritanien des Affaires Etrangères, a visité Israël en mai 2001. En 2005, Freddy Eytan, ancien ambassadeur d'Israël (1998-2000), faisait le commentaire suivant au sujet du président mauritanien « Ould Sid'Ahmed Taya est au pouvoir depuis 1984. Il gouverne son pays d'une main de fer et a réussi à déjouer plusieurs tentatives de coups d'État... Quelques mois plus tard, le 7 novembre 2003, Taya était réélu démocratiquement avec une confortable majorité » (Eytan, 2005, pp. 144-145). Pour sa part, le Président américain Georges W. Bush a souligné les liens amicaux entre son pays et la Mauritanie, le 12 juillet 2003, lors du Sommet Leon H. Sullivan. Pour de plus amples détails sur le développement des relations des Etats-Unis avec la Mauritanie, dans les contextes de la normalisation avec Israël et la politique sécuritaire après les attaques du 11 septembre 2001, voir Ould Mey et Eytan (2007b ; 2005).

bū sba', ou les idda w'li, cette « classe » a investi ses capitaux matériels et symboliques dans le pluralisme et a maintenu un monopole sur l'administration et l'économie, notamment en préservant l'allégeance électorale des mauritaniens du sud et des ḥarāṭīn (Marchesin, 2010, pp. 257-292 ; Rebstock, 2007, p. 56). Le PRDS est passé d'un parti Etat à un parti société, pour retenir l'expression d'Alain Antil ; il cooptera les hommes d'affaires, les notables traditionnels, et certaines figures de l'opposition (1998, p. 187). Toutefois, le parti ne sera pas le seul cadre de dénomadisation. Pluralisme oblige, la dénomadisation sera également plurielle. D'autres partis proches du PRDS ont également vu le jour. Le cas le plus illustratif est celui du Rassemblement Démocratique pour l'Unité (RDU), qui était dirigé par le chef de la tribu présidentielle, et Maire de la ville d'Atar, Ahmed Ould Sidi Baba.

A partir du gouvernement présidentiel d'Ould Taya, la dénomadisation s'étendra également à l'armée. Ould Taya a mis en place le Bataillon de Sécurité Présidentielle en 1989 (BASEP), dont la mission était de prévenir les coups d'Etat. A l'approche des premières élections pluralistes en 1991, le Capitaine Mohamed Ould Abdelaziz, alors à la tête du BASEP, fut remplacé par un smassīd ¹⁸⁰, en l'occurrence, le Capitaine Mohamed Ould Mahmoud Ould Eyoub dit « Kopa ». Ce n'est qu'en 1998 que le Président actuel regagnera son poste à la tête du BASEP après le départ d'Oud Eyoub pour un stage à l'étranger (Ould Cheikh Ahmed, 2012)¹⁸¹. En outre, dans une interview diffusée sur la chaîne de télévision officielle en octobre 2008, l'ancien ministre dans le gouvernement présidentiel d'Ould Taya, Isselmou Ould Abdel Kader a qualifié le BASEP de milice, dont des éléments non-mauritaniens auraient été engagés, après leur naturalisation, afin de renforcer le dispositif de nomadisation au niveau de l'armée (Ould Abdel Kader, 2008)¹⁸².

¹⁸⁰ Il s'agit de la tribu du chef de l'Etat.

¹⁸¹ Il s'agit ici de faits rapportés par Ely Ould Krombelé, ancien capitaine de l'armée et compagnon du Président Mohamed Ould Abdelaziz, publiés dans une interview accordée au journal Le Calame.

¹⁸² Suite à cette déclaration, Ould Abdel Kader a été incarcéré, et le Directeur de la chaîne de télévision officielle a été limogé.

La même tendance est repérable sous le gouvernement présidentiel actuel. Pour la première fois dans l'histoire de la Mauritanie, un amendement constitutionnel criminalisant les coups d'Etat a été adopté en février 2012 ("Activités parlementaires", 2012). Une différence peut toutefois être observée au niveau du BASEP, que le Président commande actuellement sans intermédiaire ; car à la différence d'Ould Taya, Mohamed Ould Abdelaziz s'est attaqué à des membres puissants de sa tribu, et ne peut, pour cette raison, garantir la loyauté de tous les siens dans ce poste stratégique¹⁸³. Un autre dispositif de prévention contre les coups d'Etat a été mis en place par le gouvernement présidentiel actuel. En 2009, a été votée une loi « règlementant les activités privées de surveillance, de gardiennage et de transport de fonds » (Décision du Président du Haut Conseil d'Etat du 7 avril 2009, pp. 795-798)¹⁸⁴. En 2012, toutes les sociétés faisant partie de cette catégorie se sont regroupées pour constituer, le 28 mai 2012, la Mauritanienne de Sécurité Privée (MSP SA), à laquelle a été accordé un agrément annulant tous les agréments précédents¹⁸⁵. La MSP SA est dirigée par Cheikh Ould Ahmed Ould Baya¹⁸⁶, ancien colonel de l'armée, membre de l'Union pour la République (UPR), la structure de dénomadisation du gouvernement présidentiel actuel. En janvier 2014, Cheikh Ould Ahmed Ould Baya a été élu Maire de la ville de Zouerate, capitale minière de la Mauritanie¹⁸⁷.

¹⁸³ Il s'agit de l'homme d'affaires Mohamed Ould Bouamatou, et du Colonel Ely Ould Mohamed Vall. Ce dernier avait organisé le coup d'Etat contre Ould Taya en 2005, de concert avec Mohamed Ould Abdelaziz. Depuis 2012, des sociétés liées au groupe de Mohamed Ould Bouamatou, ont fait l'objet de requêtes fiscales. Pourtant, en 2010 seulement, on pouvait encore voir une excellente relation entre Ould Bouamatou et Ould Abdelaziz. Un communiqué du Conseil des Ministres annonçait, par exemple, avoir examiné deux projets de décrets « portant cession provisoire d'un terrain à Nouakchott au profit de Ould Bouamatou Société Anonyme », durant sa réunion du 21 octobre 2010 ("Activités présidentielles : Communiqué," 2010a). Un autre communiqué de même nature, daté du 27 juin de la même année informait d'un « projet de décret portant reconnaissance d'utilité publique et fixant le régime fiscal et douanier de la Fondation Bouamatou » ("Activités présidentielles : Communiqué," 2010b). Pour un résumé au sujet de la dégradation des relations entre le trio voir (JOB, 2013).

¹⁸⁴ Décret d'application N° 2011-066 du 24 février 2011. Cette loi modifie les termes de la loi n° 66-144 du 21 juillet 1966 portant sur les gardiens assermentés de protection des personnes physiques. Le texte restreint l'activité de gardiennage et de protection aux retraités et anciens de l'armée mauritanienne ainsi qu'aux forces de sécurité.

¹⁸⁵ Les mouvements d'opposition accusent la société en question de monopoliser le secteur en décrochant tous les appels d'offres. Notre vérification de la véracité de cette information s'est avérée infructueuse, étant donné que la rubrique « Rapport d'activités » sur le site officiel de la Commission Nationale de Contrôle des Marchés Publics s'est avérée être 'une coquille vide'.

¹⁸⁶ Cheikh Ould Ahmed Ould Baya a été également le négociateur de l'Accord de Pêche entre l'Union Européenne et la Mauritanie, dont le protocole a été reconduit en Octobre 2013.

¹⁸⁷ Ville située au Nord du territoire Mauritanien, capitale de la région de Tiris Zemmour.

Durant les deux gouvernements présidentiels, la dénomadisation a fait fonction d'une hiérarchisation de la société. Mohamed Ould Abdelaziz a nommé les membres de sa tribu, les *wlād bū sba'*, dans la majorité des postes 'juteux', c'est-à-dire, dans les positions de contrôle des revenus rentier (Antil et Lessourd, 2014, pp. 284-287 ; "Mauritanie : Les Oulad Bousbah", 2013)¹⁸⁸. En rétrospective, la tribu d'Ould Taya avait monopolisé les secteurs clés de l'économie, à tel point que l'on évoquait un Etat *smassīd* (Baduel, 1996, p. 36 ; Diaw, 1998, p. 58 ; Marchesin, 2010 ; 1998 ; Marty, 2002). Selon des rapports de l'opposition, comme le mouvement Conscience et Résistance, trois proches parents d'Ould Taya contrôlaient, 80% du secteur de l'agriculture, des pêches et des importations. Ils étaient propriétaires ou actionnaires majoritaires de cinq des six banques du pays (BNM, BAMIS, GBM, BHM et BMCI)¹⁸⁹. Ces parents *smāssīd* dominaient également le secteur des assurances et des transports, à travers la Fédération Nationale des Transports, qui était sans concurrent sur le marché (1999). Il est important de revenir, à l'appui, à la période précédant de peu la chute le gouvernement présidentiel d'Ould Taya ; car en 2004, ce gouvernement avait reconnu avoir falsifié les données fournies au Fond Monétaire International (FMI). Les chiffres révisés avaient montré d'importantes dépenses extrabudgétaires que le gouvernement avait justifié comme étant en partie liées à la mise en œuvre d'un plan d'urgence dédié à protéger les couches pauvres de la population des effets de la sécheresse de 2002, à des dépenses financées par l'expansion monétaire, et à une réduction des réserves officielles. Le déficit budgétaire cumulé, couvrant les 18 mois à partir de Janvier 2003, avait ainsi dépassé 50% du PIB (IMF, 2005). Cette production des indicateurs statistiques est un processus ancré dans son milieu social, mettant en œuvre les rapports de pouvoir, et les formes de domination. Sydonia donne un exemple à ce propos ; ce logiciel était manipulé par Sid'El Mokhtar, proche du Colonel N'Diaga Dieng, Directeur Général des douanes, qui servait lui-même à créditer le gouvernement présidentiel. En sus de la gestion de ce logiciel, Sid'El

¹⁸⁸ La source citée ici renvoie à un dossier paru en février 2013 sur le magazine Africa Intelligence. Tout en reconnaissant qu'il s'agit d'une source 'journalistique', nous tenons à préciser que les nominations dont il est question dans ce dossier sont vérifiables dans les communiqués des conseils des ministres, disponibles sur le site web de l'agence officielle d'information, qui est accessible à partir de l'adresse suivante : <http://www.ami.mr>. Notre renvoi se justifie ainsi par des considérations de parcimonie.

¹⁸⁹ Pour une analyse détaillée sur le processus de bancarisation en Mauritanie, voir (Ould-Bah, 2007, pp. 215-251).

Mokhtar était chargé de communiquer les données à l'ONS, et au FMI, et de la mise à niveau des méthodes statistiques du pays (Samuel, 2011, p. 113)¹⁹⁰.

Par ailleurs, les élections organisées sous la présidence d'Ould Taya ont illustré que le gouvernement était parti prenand dans les rapports conflictuels entre tribus. Nous citerons à ce sujet, par exemple, une étude du Ministère de la Décentralisation et de l'Aménagement du Territoire. L'étude en question, élaborée pour donner une meilleure visibilité au sujet des pratiques de découpage électoral, concluait, entre autres, que les rapports conflictuels entre les tribus atteignent leur paroxysme durant les échéances électorales, et imposaient leurs lois à l'orientation des élections ; les 'aṣabiyyāt sont ainsi incluses dans l'architecture du découpage ; en cas d'impossibilité d'inclusion d'une famille, ou d'une faction tribale, dans la circonscription d'origine, des circonscriptions *ad hoc* sont créées (Ould Abdelkader Brahim, Ould Abdelkader Isselmou & Ould Ouleidhoum, 2008). De même, les chefs tribaux étaient mis à contribution pour rassembler les voix au profit d'Ould Taya, en contrepartie de postes clés qui leurs étaient attribués ainsi qu'à leurs proches, en fonction leur capacité de mobilisation. Ce troc politique se réfléchissait dans la composition du gouvernement, où les portefeuilles

¹⁹⁰ Samuel avait mis en lumière comment la demande de modernisation est animée par la recherche de rente, qui s'est manifestée dans le cadre d'un marché partagé par différents acteurs, et financé par les rentes d'extraversion (voir 2011). Selon Samuel, malgré le scandale des chiffres falsifiés avec le FMI en 2014, la bureaucratie a continué à s'investir dans la fraude (voir 2014). La multitude de projets douteux, le marché de l'expertise en consultation, souvent accordés dans des conditions peu transparentes, et les ateliers et les buffets organisés à cet effet, témoignent que plusieurs intervenants, qui ne sont pas uniquement salariés de l'Etat, profitent de ce marché. Toutefois, l'analyse des techniques bureaucratiques et des procédures de la gestion économique élaborée par Samuel ne peut rendre compte que partiellement du fonctionnement des modes de gouvernement de l'économie, dans la mesure où il prend comme point de référence une binarité propre à la rationalité libérale ; l'auteur réduit en effet les pratiques 'informelles' à l'illégalité. Or, il est établi qu'une distinction s'impose entre informalité et illégalité ; un fossé existe en effet entre une définition de « l'acceptabilité sociale » de certaines pratiques, et la sphère de ce qui est légal selon les textes de loi, et c'est dans cet espace du socialement légitime que ce constitue également l'informalité (Webb, Tihanyi, Ireland & Sirmon, 1999). Cette idée renvoie, par exemple, aux travaux d'Ould Ahmed Salem (2001) et Tanguy (2003), qui montrent notamment que les rapports des agents avec le couple légal/illégal ne sont pas uniquement ceux de l'observation/transgression, mais également ceux de la manipulation, voire de l'acceptation sociale de la transgression. Le travail de Samuel renvoie, dans ce sens, au « phénomène de la pluralité des normes [qui] est lui-même...objet de point de vues normatifs, véhiculés à travers les modes successifs qui ont caractérisé les théories du développement et les politiques publiques depuis un demi-siècle. » (Chauveau, Le Pape & De Sardan, 2001, p. 145). Pour une critique du développement comme dérivée de la pensée néolibérale (Escolar, 1991 ; 2005a ; 2005b).

étaient alloués sur la base de la qualité du service rendu au Président (Jourde, 2001 ; 2005 ; Marty Marianne, 2002 ; Marchesin, 1994 ; 2010 ; Ould Cheikh, 1994 ; Ould Ahmed Salem, 1994). Les régions de Hodh Charqi et Hodh Gharbi, par exemple, se retrouvaient les mieux représentées suivant leur poids tribalo politique (Diaw, 1998). Chaque tribu jugée importante devait être représentée au sommet d'une hiérarchie administrative issue des élections. Plus large était la tribu, plus important était son pouvoir de négociation avec le gouvernement. Le cas de l'ancien Maire de Aioun, ville située dans région du Hodh Chargui, est un exemple montrant cet état de choses. Sid'Ahrned Ould Amar Beyou, qui était en effet frustré par la non-tenue des promesses du gouvernement présidentiel, avait menacé de rallier, avec les membres de son « clan politique », l'Union des Forces Démocratiques/Ere nouvelle (UNF/EN). En réponse, Sid'Ahrned Ould Amar Beyou fut précipitamment convoqué à Nouakchott (Daddah, 1993, pp. 220-221).

A l'instar de ces prédécesseurs, la fin du gouvernement présidentiel d'Ould Tanya est survenue durant une conjoncture de perspectives d'entrées en devises ; la découverte du pétrole. L'année de l'annonce a été marquée par des tensions au sein de l'armée. En juin 2003, quelques mois après l'annonce de la découverte de gisements de pétrole exploitable, un coup d'Etat a été mené par les Chevaliers du Changement, un groupe constitué de militaires, conduits par le commandant Saleh Oud Hannon, et le commandant Mohamed Oud Cheikh na. Deux autres tentatives s'en seraient suivies, selon la version officielle. Celles-ci ont culminé dans le renversement du gouvernement d'Oud Tanya en 2005. Le 3 août 2005, le Conseil Militaire pour la Justice et le Développement, présidé par le Colonel Ely Oud Mohamed Val, et codirigé par Mohamed Oud Abdelaziz a destitué Oud Tanya. Les complices, dans cette opération, appartenaient à la même tribu, les Wald bd sa¹⁹¹. Le coup d'envoi des exploitations était prévu quelques mois avant cette date (Besnard, 2005-2006).

¹⁹¹ Il s'agit respectivement de l'un des militaires qui avaient participé au limogeage d'Ould Haidallah en 1984, et Chef de la Région Militaire de Nouakchott Commandant du BASEP.

Suivant la période de transition conduite par Ely Ould Mohamed Vall, deux structures de dé-nomadisation seront créées, deux ans avant le coup d'envoi de l'exploitation du pétrole¹⁹². D'abord, le Pacte National pour la Démocratie et le Développement (PNDD-Adil). En juin 2007, des démarches pour la création d'un parti de Sidi Mohamed Ould Cheikh Abdellahi ont été entamées (Moussa, 2007). Les partis de l'opposition ont contesté cette évolution, estimant que la création d'un nouveau parti « mettrait en péril la démocratie et ramènera le pays à l'impasse dans laquelle il se trouvait » ("Le parti en," 2007). En janvier 2008, le PNDD-Adil a été officiellement constitué et sera dirigé par Yahya Ould Ahmed Waghaf, le Premier Ministre des deuxièmes et troisièmes gouvernements sous Sidi Ould Cheikh Abdellahi. Ensuite, la demande d'autorisation d'un nouveau parti politique, baptisé Union pour la République (UPR), a été déposée auprès du Ministère de l'Intérieur par des députés indépendants, majoritaires dans les deux chambres du Parlement, pour former la majorité présidentielle de Mohamed Ould Abdelaziz, après le nouveau coup d'Etat qu'il a mené le 6 août 2008¹⁹³. Le Parti a été créé officiellement en mars 2009 et avait désigné Mohamed Ould Abdel Aziz comme président le 6 mai de la même année. La démission de Mohamed Ould Abdel Aziz de la direction du parti avait été annoncée le 2 août 2009. En décembre 2013, l'UPR a obtenu une majorité absolue dans les élections législatives qui ont été boycottées par dix partis de l'opposition. Les élections du 6 au 19 juin 2014, ont été

¹⁹² Le PRDS affaibli, continuera à exister durant la période de transition sous le nouveau nom du Parti Républicain Démocratique Rénové (PRDR).

¹⁹³ Après le putsch de 2005, les militaires avaient déclaré l'intention de transmettre l'autorité politique à un gouvernement civil issu d'élections libres. En 2007, des élections qualifiées comme les plus transparentes dans l'histoire du pays ont débouché sur la montée de Sidi Ould Cheikh Abdellahi à la présidence. Cette évolution n'a pas été aussi positive qu'elle en avait l'air. Les prétoriens avaient manipulé les élections pour empêcher l'opposition, principalement incarnée par Ahmed Ould Daddah, de remporter le suffrage. Les militaires se sont également assurés de préparer le terrain avant l'organisation du scrutin et ont conservé la main mise sur les arcanes du gouvernement à travers le maniement du législatif, et notamment, les forces politico-commerciales qui soutenaient le Président Ould Taya. En outre, les putschistes de 2005 avaient acquiescé à l'élection d'Ould Abdellahi en gardant à l'esprit qu'il n'était éligible, selon la constitution, que pour un seul mandat présidentiel (article 26). Une fois élu à la magistrature suprême, Ould Abdellahi n'a pu gouverner sans le concours des forces politiques qu'il avait hérité du régime Ould Taya. Quand Ould Abdellahi a eu l'intention de se libérer du joug militaire, qui manipulait l'exécutif, en limogeant Mohamed Ould Abdelaziz et Mohamed Ould Ghazouani, ces derniers l'ont renversé par un énième coup d'Etat (voir N'Diaye, 2009). Au sujet du coup d'Etat de 2005 et le déroulement de la transition (voir Antil, 2006, pp. 7-13 ; Antil & Lessourd, 2009 ; Besaâd, 2008). Voir également le témoignage de Mohamed Salek Ould Mohamed Lemine, ex-Ministre des Affaires Etrangères sous le gouvernement présidentiel de Ould Abdallahi, où il a fait la déclaration suivante « la Prusse de Frédéric II n'était pas un Etat qui possédait une armée mais une armée qui possédait un Etat. Sans prétendre évidemment comparer la Mauritanie à la Prusse, je dirai que, dans notre pays, un bataillon possède un Etat » (2012, p. 220-233).

organisées dans un climat semblable, et ont débouché, sur la réélection de Mohamed Ould Abdelaziz, à la présidence de la république.

Nous noterons, avant de conclure, qu'à l'instar de tous les gouvernements présidentiels, la tribu a été reconnue de manière répulsive par le gouvernement de Mohamed Ould Abdelaziz. Aussi, est-il possible de lire dans la Déclaration de Politique Générale du Gouvernement : « le gouvernement s'engage à combattre toutes pratiques ou discours contraires à l'unité nationale. Aussi, entend-il promouvoir les organisations politiques et locales qui, par vocation ou en priorité, s'attaquent au tribalisme, au racisme et aux appartenances étroites » (Laghdaf, 2009, p. 9)¹⁹⁴.

En définitive, nous avons mis en évidence qu'avec la naissance de la dénomadisation, la gouvernementalité s'est érigée en problème pour la tribu. Nous avons diagnostiqué trois déclinaisons principales de ce problème à travers l'analyse des traits caractéristiques de cette gouvernementalité durant la période postcoloniale. Premièrement la dénomadisation a posé un problème d'identité à la tribu en œuvrant à détruire l'identité tribale. La dénomadisation a affronté la tribu à travers un parti unique, avec ses visées éducatives, 'subjectivantes', et reproductrices de l'histoire. Sans parvenir à mener la tribu vers son extinction naturelle, ce problème d'identité a eu pour effet de noyer les gouvernements présidentiels dans une réalité institutionnelle à deux faces ; une face formelle et une face informelle qui la traverse. Ce problème de l'identité est en rapport étroit avec la deuxième déclinaison de la dénomadisation ; le problème de l'identification. La dénomadisation a conjuré la tribu comme catégorie d'identification statistique de l'ensemble Mauritanien. Cela a pour implication d'opérer une rupture entre les programmes de développement et les réalités locales, ce que nous soulignerons davantage dans le chapitre suivant. Troisièmement, la dénomadisation a créé les conditions d'une hiérarchisation économique entre la tribu présidentielle et ses alliés et le reste des tribus du pays. L'implication du Président Ould Daddah dans la Guerre du Sahara a donné le

¹⁹⁴ Jusqu'en février 2014, Moulaye Ould Mohamed Laghdaf est le Premier Ministre de la Mauritanie.

coup d'envoi de cette hiérarchisation. Par cette action, Ould Daddah a été aux prises avec les tribus du nord, durant une conjoncture d'économie en crise, de perspectives d'entrées en devises, et d'une expansion militaire en quête d'assertion politique. A partir des années 1990, la dénomadisation a été opérationnelle à travers le parti dominant, passage obligatoire vers la participation 'utile' dans la vie politique. Aussi, une dénomadisation hiérarchisante a été le corrélatif des changements de gouvernements présidentiels. Alors que pour Ould Daddah et Ould Haidallah, cette tendance a pris naissance dans le contexte de la Guerre du Sahara, pour Ould Taya, elle se manifestera explicitement dans la hiérarchisation économique, à l'avantage de la tribu présidentielle et ses alliés. Aussi, les coups d'Etats, ont régulièrement été conduits dans la perspective de nouvelles entrées en revenus extractifs. Et dans cette mesure, la dichotomie ne se situe pas, entre la formalité et l'informalité, entre l'Etat et la tribu, mais plutôt, et fondamentalement, entre une nomadisation qui refuse la hiérarchisation et une dénomadisation qui en est la productrice.

Dans notre dernier chapitre, nous nous proposons de montrer que la dénomadisation est une gouvernamentalité qui est, en toute hypothèse, vouée à la décadence. Outre ses déclinaisons, que nous avons couvert dans ce chapitre, et qui ont contribué à la persistance du réseau de problèmes politiques et économiques qui continuent de frapper ce pays, deux éléments d'analyse, qui sont, il est vrai, étrangers l'un de l'autre, annoncent cette décadence. Le premier élément d'analyse est une comparaison entre ce que nous appellerons les politiques tribales de la Mauritanie et du Botswana, un pays qui a réalisé des résultats socioéconomiques satisfaisants en reconnaissant les tribus comme acteurs politiques et économiques incontournables. Le deuxième élément d'analyse retrace la naissance de la tribu comme partenaire de démocratisation et de développement dans la gouvernamentalité néolibérale, ce qui est en contradiction fondamentale avec la répulsion de la tribu, trait caractéristique de la dénomadisation.

Chapitre VI : La décadence de la dénomadisation

Dans le chapitre précédent, nous nous sommes arrêtés sur les conditions historiques de naissance, les traits caractéristiques et les effets de la gouvernamentalité de dénomadisation, une gouvernamentalité qui a fait de la lutte des gouvernements mauritaniens contre la tribu une doctrine de progrès durant l'ère postcoloniale de l'histoire de ce pays. Le présent chapitre a pour objectif de montrer que la gouvernamentalité de dénomadisation est vouée à la décadence. A l'effet d'étayer cette hypothèse, le présent chapitre comprendra deux sections principales. Dans la première section, nous ferons une brève analyse comparative entre les politiques de la Mauritanie et du Botswana vis-à-vis des tribus pour mettre en relief comment l'inclusion des institutions traditionnelles dans les stratégies de développement ce pays a débouché sur des résultats probants. Contrairement à la Mauritanie, le Botswana est considéré par une majorité d'auteurs comme un exemple de réussite, comme un miracle de développement (Beaulier, 2003 ; Poteete, 2009 ; Hillbom, 2008 ; 2012). Dans la deuxième section, nous déplacerons l'analyse du niveau national au niveau international. La comparaison avec la Mauritanie n'étant pas possible a ce niveau du fait qu'il s'agira de la gouvernamentalité néolibérale, nous nous contentons de revenir sur la généalogie d'une revalorisation de la tribu dans cette gouvernamentalité. En effet, la tribu fait l'objet actuellement d'un processus de réévaluation dans la gouvernamentalité néolibérale pour s'introduire comme acteur-clé dans les programmes multilatéraux de développement et de démocratisation, ce qui est en contradiction avec la gouvernamentalité de dénomadisation. De ce fait, la Mauritanie sera appelée, en toute hypothèse, à reconsidérer sa politique de dénonciation et d'exclusion de la tribu pour pouvoir continuer à bénéficier de l'aide internationale.

A/ Les politiques tribales comparées : l'exemple du Botswana et de la Mauritanie

a/ La politique tribale du Botswana

L'institution de la chefferie et ses structures traditionnelles associées ont existé au Botswana depuis l'époque précoloniale. Cette institution a survécu au colonialisme et a continué à exister durant la phase postcoloniale malgré les changements ayant affecté ses prérogatives et ses fonctions. Avant la colonisation, les chefs traditionnels disposaient d'une autorité sans limites. Ils étaient les dépositaires des territoires tribaux qu'il attribuait aux fins d'agriculture ou de résidence. Les villages étaient divisés en plusieurs portions, chacune était dirigée par un chef. Le chef réglait les différends, veillait sur les coutumes et les traditions tribales, et décidait des questions relatives à la tribu en consultation avec les membres de cette institution traditionnelle.

Au cours de la période initiale de la colonisation, le gouvernement britannique exerçait un contrôle minimal sur les structures tribales. En 1891, les commissaires résidents et adjoints étaient nommés dans le protectorat de Bechuanaland. Les magistrats résidents, eux, n'étaient pas compétents pour connaître des cas portant sur les populations Africaines, à moins que cela menace l'ordre public. En 1899, lorsque la taxe *Hut* a été introduite, le colonisateur a nommé les chefs tribaux comme agents de collecte des impôts locaux. A ce titre, ces chefs pouvaient recevoir jusqu'à dix pour cent de la valeur totale de l'impôt. En 1920, le *Native Council*, qui a été rebaptisé le Conseil Consultatif Africain en 1940, s'est constitué pour servir d'organe consultatif auprès du Commissaire Résident. En 1934, la *Native Proclamation* a officiellement reconnu les chefs de tribus et leur autorité. Les chefs tribaux s'y sont opposés, considérant ce texte de loi comme une tentative visant à limiter leur autorité. Durant la même année, le colonisateur a reconnu le système judiciaire tribal. Cette reconnaissance a également fait l'objet d'une opposition de la part des chefs. En 1943, la *Kgotla* (assemblée de village) s'est érigée officiellement comme un conseil consultatif auprès du chef tribal. En 1956, les conseils tribaux et les conseils de district ont également acquis un statut officiel sous

l'autorité du chef tribal, qui désignait les membres composant ces organes. Les membres de ces institutions étaient désignés par les présidents, d'autres étaient élus par la *Kgotla*. Jusqu'à la fin de la colonisation en 1966, ces conseils ont effectué des fonctions de gouvernement à l'échelle locale. A partir de l'indépendance, l'élection du gouvernement local est soumise au Suffrage Universel dans toutes les régions du pays (Phirinyane, 2013, pp. 2-14).

Les gouvernements du Botswana ont adopté une politique de prudence quant à la délégation des compétences aux gouvernements locaux et aux acteurs non-étatiques (Dipholo & Mothusi, 2005). Toutefois, le *Chieftainship Act* a défini les fonctions et l'étendu de l'autorité des chefs à différents niveaux de la structure tribale (1987, ss. 3-20)¹⁹⁵. En effet, cette loi a énoncé les dispositions réglementant la nomination et la révocation du Chef, le Sous-Chef, le *Regent*, le Représentant en Chef, et les chefs de village. Selon cette loi, « Un chef est un individu qui a été désigné en tant que tel par l'assemblée de sa tribu, la *kgotla*, en conformité avec le droit coutumier ; et a été reconnu comme Chef par le Ministre ». Selon le même texte de loi, les fonctions d'un chef sont les suivantes : promouvoir le bien-être des membres de sa tribu; mettre en application toutes les instructions qui lui sont données par le Ministre ; faire en sorte que la tribu soit informée des projets de développement poursuivis dans la région; convoquer des réunions de la *Kgotla* pour obtenir des conseils relatifs à l'exercice de ses fonctions ; trancher dans les questions de l'appartenance tribale ; organiser des cérémonies tribales ; et prévenir la commission d'infractions au sein du territoire tribal. Un chef est choisi par la *Kgotla* selon la pratique coutumière. Il est nommé par le Ministre. Le Ministre peut à tout moment retirer la reconnaissance d'un chef s'il estime que ce dernier a porté atteinte à l'intérêt public. Le Ministre peut suspendre un chef si le Chef est dans l'incapacité d'exercer ses pouvoirs, abuse de son pouvoir, ou si la tribu porte plainte contre lui.

¹⁹⁵ La tribu et la chefferie ont été reconnues par d'autres textes de loi, comme *le Customary Courts Act, le Tribal Territories Act, le Local Police Act, Stocktheft Act, le Marriage Act, le Succession Act, Children's Act, l'Adoption of Children Act, le Circumcision and Initiation Rites Act, l’Affiliation Proceedings Act, le House of Chiefs (Powers and Privileges) Act, le Witchcraft Act, etc.*

Malgré la persistance de problèmes liés au manque de réactivité et de transparence, les tribus et les chefferies sont directement concernés par les activités et les politiques de développement local au Botswana (Sharma, 2005). Ces structures traditionnelles sont impliquées dans les processus de planification des projets de développement au niveau des districts. Ainsi, elles participent à la protection, la gestion et à l'allocation des ressources naturelles par le soutien qu'elles prêtent aux organisations communautaires dans les districts concernés. Les tribus et les chefferies contribuent aussi à la mobilisation des ressources et l'amélioration du recouvrement des revenus étatiques en informant et en sensibilisant la communauté sur la nécessité du paiement des impôts en temps opportun, et sur le rôle du partage des coûts dans le fonctionnement des prestations de service. Elles dirigent de manière active les Comités de Développement des Villages (CDV) à travers la promotion des projets locaux d'auto-développement et la mise à contribution des Organisations non-Gouvernementales (ONGs). Les chefs tribaux éduquent également les populations locales à l'utilisation prudente des ressources locales. Les chefs et les structures traditionnelles sont également associés aux processus de formulation, de mise en place et de suivi des plans de développement au niveau des districts. Les chefs traditionnels font partie des Comités de Développement des Districts (CDD), qui assurent le rôle de coordination et le suivi de leur mise en application. La *Kgotla* est un espace de consultation avec les communautés tribales et veille sur le processus de la participation de ces dernières aux différentes phases des plans de développement. Ainsi, la *Kgotla* est un canal de communication bidirectionnelle entre le gouvernement et les communautés du processus de planification, de la base au sommet (Ndlela, 2007).

b/ La politique tribale de la Mauritanie

Pour comparer la politique tribale à celle du Botswana, nous nous focaliserons sur l'expérience de décentralisation en Mauritanie, qui est révélatrice en l'espèce¹⁹⁶. La

¹⁹⁶ L'expérience de décentralisation est donc relativement récente dans ce pays ; depuis l'indépendance jusqu'à la fin des années 1980, aucun programme de développement n'a été adopté à l'échelle régionale. Cette expérience a débouché sur la naissance de quinze régions, deux cent dix huit communes urbaines,

Mauritanie a exclu la tribu de ses politiques de décentralisation, que le pays a entamé à partir de 1986¹⁹⁷. Sans entrer dans les détails de l'expérience de centralisation en Mauritanie, nous ne retiendrons qu'un point que nous jugeons important aux fins de comparaison ; la décentralisation est une manifestation de la gouvernementalité de dénomadisation. A l'appui, nous citerons l'exemple du Projet du Livre Blanc de la Décentralisation, venu diagnostiquer, en 2009, l'expérience mauritanienne en la matière et, formuler des recommandations à même de proposer des solutions à l'état de stagnation qui a caractérisé la décentralisation mauritanienne depuis l'indépendance du pays. Pour ce faire, les auteurs du Livre Blanc ont effectué une enquête de terrain dans cinquante quatre communes mauritaniennes. L'objectif étant de recueillir les données statistiques, de sonder les perceptions. Dans le souci de favoriser la cohésion sociale aux fins de développement, les personnes interrogées ont majoritairement déconseillé un découpage communal ne prenant pas en compte l'homogénéité sociale et donc tribale des populations. Néanmoins, ce souhait se heurte, selon les auteurs du Livre Blanc, à l'impératif de sa conciliation avec l'enjeu officialisé de substituer les anciennes formes d'appartenance, avec celles fondées sur le territoire. Livre Blanc, le document formule cette affirmation dans la recommandation suivante :

La décentralisation, dans ses textes, à volontairement occulté les questions représentations communautaires et tribales, considérant officiellement que la République se construirait sur des bases modernes en abandonnant le tribalisme comme mode d'organisation sociale et politique. Mais dans la mesure où ces communautés existent et qu'elles sont à la source de pouvoirs locaux, elles ne peuvent être négligées. Le risque sinon est de créer, sur la scène locale, en marge des institutions et du droit officiel, un contre réseau de pouvoirs, à terme nuisible aux progrès de l'Etat de droit. C'est pourquoi, le pays ne peut plus longtemps ignorer cette réalité, et

chefs lieux de Wilayas et de Moughataa. Pour plus de détails sur la décentralisation en Mauritanie (voir Ould El Hacen, 1989, p. 160).

¹⁹⁷ Nous prendrons note ici de l'écart considérable entre ces deux pays en matière de réduction de la pauvreté. Comparé à la Mauritanie, le Botswana est nettement en avance, selon les Indicateurs du Développement dans le Monde (voir World Bank Group, 2015, pp. 32-33).

plutôt que de chercher à la marginaliser, comme c'est le cas jusqu'à présent, il importe d'associer les forces traditionnelles, comme toute autre composante de la société civile, au projet démocratique dans lequel le pays s'engage, de les intégrer comme parties prenantes au processus de décentralisation dont elles sont volens nolens, des acteurs essentiels (MIDEC-AECID-IEJI, 2009, p. 189)¹⁹⁸.

Contrairement au Botswana, la centralisation a donc pris un sens exclusif en Mauritanie. Comme il a été souligné dans le chapitre précédent, les gouvernements mauritaniens ont considéré la préservation des tribus comme une menace directe à la paix sociale. Donc, d'entrée de jeu, les gouvernements mauritaniens ont donné une teneur conflictuelle à l'unité nationale. Or, les conditions de possibilité de la mise en application de cette doctrine négative de progrès ont été absentes. Quoi que de manière informelle, les tribus pénétraient les gouvernements centraux et se transposaient comme systèmes de gouvernements, s'affirmaient avec force au niveau local. Et paradoxalement, l'exclusion officielle de la tribu du système politique a conduit à cela même que ces gouvernements cherchaient à empêcher, c'est-à-dire, la récurrence des conflits collectifs, les coups d'Etat, et la non-durabilité des gouvernements et des politiques de développement humain.

Cette situation ouvre la porte à une implication importante. Si le gouvernement présidentiel dénonce la tribu et le tribalisme, et si les tribus gouvernées dénoncent à leur tour le tribalisme du Président au profit de sa tribu, c'est que l'antinomie entre la tribu et l'idée de l'unité nationale, entre l'Etat centralisateur et les identités multiples composant le pays, qu'elle provienne de ce côté ou de l'autre, repose sur la même disposition épistémique ; l'exclusion de la tribu du domaine du gouvernement moderne en tant qu'entrave au progrès.

Si d'une part, la dénomadisation a cherché à ramener la tribu à un état de sédentarité politique, elle lui a permis, d'autre part, de subsister comme une individualité

¹⁹⁸ Dans le même cadre, voir également (MIDEC-AECID-IEJI, 2009, pp. 42 ; 95-98 ; 86-89).

distincte de l'Etat. Si la dénominisation venait à accepter la tribu officiellement comme composante des institutions de l'Etat, la tribu serait en effet dans une position de subordination à l'Etat et se définirait dans son élément. Or, si une telle perspective s'annonce prometteuse pour engendrer des conditions favorables au développement local, elle ne peut fonctionner dans le contexte actuel. En effet, la situation actuelle produit des effets de hiérarchisation économique et sociale, comme nous l'avons souligné au dernier chapitre. Et, pour leur part, ces effets se répercutent sur l'actualité en renforçant la dénominisation, car la reconnaissance de la tribu et son inclusion dans les circuits de prise de décision menacerait le monopole des présidents, de leurs alliés et de leurs tribus, sur les ressources publiques.

Mais à un niveau plus fondamental et comme au Botswana, la recherche de la centralisation et de l'unité nationale a eu pour effet de préserver la tribu comme acteur central dans l'actualité politique et économique. La différence entre ces deux pays se situe au niveau des dynamiques et des effets de cette préservation. En Mauritanie, l'exclusion de la tribu a positionné cette dernière sur le terrain de l'informalité. Au Botswana, la situation est toute différente. La tribu joue officiellement un rôle de décentralisation en participant activement à la conception et à la mise en place des politiques de développement aux niveaux national et local. De la sorte, cette institution contribue à empêcher les effets d'hiérarchisation dans la distribution des ressources.

Le gouvernement du Botswana reconnaît l'institution tribale, comme il a été indiqué depuis 1997 dans « la Vision du Botswana 2016 ». Dans ce document gouvernemental de stratégie, il est indiqué que « les chefs traditionnels constitueront une composante importante du processus démocratique à travers lequel les générations successives hériteront du système de la *Kgotla*. Les chefs traditionnels joueront un rôle crucial comme les gardiens de notre culture et de nos traditions » (Government, 1997, p. 11, propre traduction). A l'inverse, la Déclaration de Politique Générale du Gouvernement mauritanien indique ce qui suit : « le gouvernement s'engage à combattre toutes pratiques ou discours contraires à l'unité nationale. Aussi, entend-il promouvoir les

organisations politiques et locales qui, par vocation ou en priorité, s'attaquent au tribalisme, au racisme et aux appartenances étroites » (Laghdhaf, 2009, p. 9)¹⁹⁹.

La différence entre les décentralisations du Botswana et de la Mauritanie est donc fondamentalement liée à des conceptions divergentes de la centralisation dans ces pays. La centralisation au Botswana a été définie dans la reconnaissance de l'identité plurielle de la population, alors qu'en Mauritanie, la centralisation s'est déclinée dans une lutte acharnée contre la pluralité identitaire. Bien entendu, ces éléments d'analyse ne suffisent pas pour tirer une conclusion probante. Néanmoins, ils laissent entrevoir que l'expérience de l'Etat, symbole de la centralisation, a pris des trajectoires distinctes au Botswana. La conception de l'Etat a joué donc un rôle pivot dans la réussite ou l'échec de l'expérience de décentralisation à travers la manière dont il a délégué certaines de ces compétences au niveau régional et communal. En Mauritanie, l'Etat a tenté de se transposer sur les régions, ce qui a donné lieu à « un enchevêtrement de différentes chaînes de responsabilité (chefferies, municipalités, migrants, etc.) et de logiques politiques plurielles (lignagère, statutaire, démocratique, clientéliste, etc.) » (Leservoisier, 2011, p. 446). A l'inverse, c'est la structure tribale qui s'est transposée sur l'Etat et s'est confondue avec elle au Botswana. Certains auteurs sont allés jusqu'à dire que le système politique du Botswana est une reproduction de son système politique traditionnel (Ndela, 2007).

En conclusion, la décentralisation a pris des trajectoires différentes dans les cas du Botswana et de la Mauritanie parce qu'elle est intrinsèquement liée à des processus divergents de production du sens de la centralisation dans ces pays. Dans le premier cas, les tribus ont fait partie intégrante de la substance de l'unité nationale. Les gouvernements postcoloniaux ont inclus les institutions traditionnelles de manière formelle dans l'architecture de l'exercice de l'autorité politique. Par conséquent, les gouvernements successifs du Botswana ont hérité du capital gouvernemental précolonial pour gérer de manière pacifique les rapports tribaux, pour redistribuer les ressources et par conséquent, pour éviter les conflits intercommunautaires. Actuellement, l'institution

¹⁹⁹ Jusqu'en février 2014, Moulaye Ould Mohamed Laghdhaf est le Premier Ministre de la Mauritanie.

de la *Kgotla*, qui est l'équivalent de la *jmā'a* mauritanienne, se tient toujours pour débattre de toutes les questions importantes ainsi que pour résoudre les différents entre les membres de la communauté, son objectif ultime est de parvenir à des décisions à travers le consensus²⁰⁰.

Le rapport entre la politique postcoloniale du Botswana vis-à-vis des tribus et la stabilité politique enregistrée dans ce pays ne peut être évalué de manière hâtive. Mais il est au moins possible de remarquer, dans l'immédiat, que l'inclusion de l'héritage tribal au Botswana n'a pas débouché sur une succession de coups d'Etat, comme il est le cas en Mauritanie, ou sur une situation chaotique de guerres et de conflits, comme l'ont régulièrement professé les gouvernements présidentiels dans ce pays. L'unité nationale au Botswana s'est dénouée dans la reconnaissance et la consolidation contrôlée des différentes composantes du corps social, ce qui a eu pour corollaire une remarquable durabilité des gouvernements et des politiques visant le bien être de la population.

En, confrontant les politiques tribales Botswana et la Mauritanie, la comparaison que nous avons fait dans cette section a porté sur un niveau national d'analyse. Qu'il nous soit permis maintenant de montrer qu'en déplaçant l'analyse au niveau international, nous remarquerons que la tribu fait l'objet d'une reconnaissance et d'une revalorisation dans le gouvernementalié néolibérale.

B/ L'évolution du statut de la tribu dans la gouvernentalité néolibérale

Contrairement à une idée répandue durant la vague de démocratisations africaines des années 1990, le contexte sécuritaire a imposé une logique participative aux programmes de développement. Dans ce nouveau contexte, l'anthropologie évolutionniste a perdu de son influence et la tribu n'est plus appréhendée par la

²⁰⁰ Voir à ce sujet la page de présentation de l'institution de la *Kgotla*, disponible sur le site Web du Ministère de Gouvernement Local du Botswana : www.gov.bw.

gouvernementalité néolibérale uniquement comme une entrave à la démocratisation mais comme partenaire incontournable dans la recherche de la paix sociale. Tout récemment, et dans le contexte spécifique du Sahel, des rapports américains de stratégie ont reconnu la tribu comme un acteur essentiel dans la démocratisation²⁰¹. L'émergence de cette reconnaissance a une histoire que nous retracerons de manière sommaire, avant de nous pencher sur ses manifestations dans les rapports de stratégie en question et dans la pratique multilatérale de recherche du développement.

a/ La généalogie d'une transition

Dans le cadre du débat sur les meilleures pratiques à même de remédier à la montée de la criminalité aux Etats-Unis, une série de recherches a commencé à voir le jour durant les années 1970. Le problème qui semblait insurmontable et auquel aspiraient à répondre ces recherches, qui se sont intensifiées durant les années 1980 et 1990, était de savoir comment faire en sorte que la police puisse agir sur le phénomène de la criminalité par des moyens plus efficaces que la sanction. En 1972, par exemple, Germann titrait un article paru sur le *Journal of criminal law and criminology*²⁰²: « *Changer la police : Le rêve impossible* », et y concluait, à l'issue d'une série de recommandations, que la solution du crime résidait dans « l'implication des citoyens, et de toutes les parties prenantes, dans le traitement des problèmes réels, loin des minuties d'ordre juridique » (1972, pp. 418-421, propre traductions). Au milieu des années 1994, ce processus de recherche a culminé dans un changement politique. Avec l'adoption du *Violent Crime Control and Law Enforcement Act* (VCCLEA), un bureau *ad hoc*, chargé de la police communautaire, a été mis en place aux Etats-Unis ; l'*Office of Community Oriented Policing Services* (COPS)²⁰³. La *community policing* se voulait ainsi une action sur les

²⁰¹ Nous détaillerons la nature de ces rapports plus loin.

²⁰² A l'époque, A. C. Germann était professeur de criminologie au *California State College*. Il dirigeait le *Police Science Program* au sein de la même institution. De même, l'auteur avait servi comme membre du Département de Police de New York et de l'école d'administration publique de la *Michigan State University*.

²⁰³ Avant la mise en place du COPS, les professionnels du secteur de la police dénonçaient une situation jugée alarmante, dans un contexte marqué par l'érosion de la confiance dans la capacité des institutions

causes de la criminalité, qu'elles soient d'ordre politique, économique, social ou psychologique ; une police environnementale contre la criminalité. Elle se voulait également participative, associant la population à la prévention du crime. Selon le VCCLEA :

La *community policing* est une philosophie qui promeut des stratégies organisationnelles appuyant l'usage systématique du partenariat et des techniques de résolution des problèmes, pour répondre aux conditions immédiates donnant naissance à des questions de sûreté publique, tels le crime, le désordre social, et l'appréhension des crimes (COPS, propre traduction)²⁰⁴.

Ceci étant, il est important, aux fins de notre analyse, de s'arrêter particulièrement sur un point d'inflexion dans l'histoire du *community policing*. Avant les attaques du 11 septembre, en juin 2001 précisément, un ouvrage a été publié par le Département américain de la Justice. Rédigé par un spécialiste de la criminologie, cet ouvrage portait le titre révélateur « Démocratiser la police à l'étranger : que faire et comment le faire » (propre traduction). L'objectif de cette publication était ainsi de « synthétiser l'état de savoir sur la réforme des services de police et l'exporter à l'étranger, dans l'objectif de soutenir le développement de la démocratie » (Bayley, 2001, p. 3). Avec cet ouvrage, nous avons, à notre sens, l'illustration d'un changement important dans la gouvernamentalité néolibérale. Il s'agit d'une part, de la mise en relation, de la rationalité de la criminologie, telle qu'elle s'est développée aux Etats-Unis, la politique étrangère, et l'axiomatique du développement démocratique. Cela ne veut pas dire que le contenu de la publication était une nouveauté. Ce qui était novateur, c'est le fait, en soi, de procéder à la mise en rapport des champs d'intervention que nous venons de citer, de manière à tracer des lignes générales d'une diplomatie, où *community policing* et développement

fédérales à répondre au problème de la criminalité. Lee P. Brown par exemple, Commissaire à la tête du Département de Police de la ville de New York, affirmait dans un article paru dans le *FBI Enforcement Bulletin* : « la société appelle l'officier de police à répondre à l'effondrement d'une panoplie d'institutions sociales...La police d'aujourd'hui est confrontée aux débris de l'effondrement social et institutionnel » (1992, p. 3, propre traduction).

²⁰⁴ Disponible sur le site web officiel du COPS, accessible à partir de l'adresse suivante : www.cops.usdoj.gov.

font système de prévention. D'autre part, l'ouvrage ne consistait pas en un exercice théorique ; élaboré pour combler un déficit en complémentarité entre les parties prenantes dans la lutte internationale contre la criminalité et la violence non-étatique. Loin de là, ses conclusions étaient destinées à servir, de manière pratique et opérationnelle, à exporter les expériences acquises aux Etats-Unis sous d'autres cieux²⁰⁵.

Il s'agissait en effet d'un début de branchement des diverses fonctions d'une diplomatie développementaliste, avec la fonction policière. Aussi, l'auteur et ses assistants, devaient-ils accomplir trois tâches pour mettre en relation un état de savoir dont les éléments se trouvaient dispersés. Primo, collecter la littérature existante sur les réformes de la police dans les pays anglophones, durant les trente ans précédant la demande de rédaction. Secundo, rapporter sur les expériences de réformes conduites par les différentes agences gouvernementales américaines avec les services étrangers de police, et tertio, rapporter sur les tentatives des Organisations Non Gouvernementales (ONG), dédiées à gérer les comportements arbitraires et abusifs de leurs agents et services, à l'occasion de l'exercice de leurs fonctions (2001, p. 6).

Pour dire les choses de manière outrancièrement expéditive et simplifiée : la mise en relation de la criminologie environnementale, la politique étrangère américaine, et le développement démocratique, a pris corps dans une politique nouvelle du Département des Nations Unies pour les Opérations de Maintien de la Paix. A partir du 1^{er} février 2014, suite à une série de développements, que nous nous garderons de citer ici, le Département de l'Appui aux Missions de Maintien de la Paix (DAM) a adopté sa politique générale en matière de police de maintien de la paix, intitulée « la police des Nations Unies dans les opérations de maintien de la paix et les missions politiques spéciales »²⁰⁶. Au niveau du paragraphe trente sept de cette politique, il est précisé que

²⁰⁵ Voir le 3^{ème} chapitre par exemple (pp. 17-32).

²⁰⁶ Nous tenons à souligner que les Etats-Unis occupent la première place dans la catégorie A des quotes-parts effectives pour le financement des opérations de maintien de la paix (du 1^{er} janvier 2013 au 31 décembre 2015). Voir à ce sujet l'ANNEXE du point 145 de l'ordre du jour de l'Assemblée Générale des Nations Unies, datant du 27 décembre 2012, accessible au niveau de la catégorie 'financement' sur le site web de l'UNDPKO : <http://www.un.org/en/peacekeeping>

« les fonctions centrales de la police des Nations Unies doivent être exercées dans un contexte global de règle de droit et de réforme du secteur sécuritaire » (UNDPKO, 2014)²⁰⁷. Et si nous revenons au cinquième chapitre de l'ouvrage que nous avons cité, intitulé « leçons spéciales pour la réforme de la police dans le maintien de la paix ». La sixième recommandation, lit, ce qui suit :

Le Département des Nations Unies pour les Opérations de Maintien de la paix (UNDPKO) devrait coordonner davantage avec les agences onusiennes non militaires, qui sont actives sur le terrain, telles que le Programme des Nations Unies pour le Développement, le Haut Commissariat pour les Réfugiés et le Haut Commissariat pour les droits de l'Homme (p. 57, propre traduction).

On aurait ainsi abouti d'une part, à une articulation d'un ensemble de champs d'intervention sur le maintien de la paix ; ces interventions ciblent l'environnement de l'individu, du sujet susceptible de s'impliquer dans des actions contraires à la paix, y compris, bien entendu, le sujet 'terroriste', et se répartissent en plusieurs champs, allant de la démocratisation, à la protection des droits de l'Homme les plus élémentaires, en passant par le développement. D'autre part, nous avons un recentrage de l'individu sur la communauté²⁰⁸, car, il est question, pour les Objectifs du Millénaire pour le Développement, du degré d'immersion de la fonction policière dans la communauté, et vice versa, et c'est seulement en fonction de cette immersion que le sujet pourrait s'épanouir, de manière à récolter une mentalité non violente, à intégrer l'unité nationale, à ne pas être criminel, à ne pas être 'terroriste'. Par voie d'implication, nous avons

²⁰⁷ Nous réitérons que l'adoption de cette politique n'est que l'aboutissement d'un processus entamé avant 2014. Voir à ce sujet, par exemple, le guide de la section des meilleures pratiques de maintien de la paix et les directives contenues dans la Doctrine Capstone, la Figure. 2 en particulier (PBPU, 2003, pp. 199-205 ; UNDPKO, 2008, p. 23). Voir également l'important ouvrage de Fortna, nous renvoyons spécifiquement à la section conclusions et implications (2008, pp. 172-180).

²⁰⁸ Nous entendons par là le mouvement, qui est illustré par notre propos, de l'individualisme et de l'autonomie de l'individu, entendus comme prémisses-clés de la gouvernamentalité néolibérale, vers une mise en valeur de la communauté comme espace d'interaction sociale entre l'autorité centrale et l'objet de son gouvernement ; la population.

également une articulation de la communauté sur la tribu en Mauritanie. Car, dans les contextes où fleurit la violence non-étatique, qu'est ce que la communauté sinon la tribu, à cette différence près que cette dernière n'est pas uniquement un découpage de la société, mais également et surtout, une force gouvernementale et politique.

b/ La tribu comme partenaire de démocratisation

Depuis les attaques du 11 septembre 2011, al-qā'ida s'est constituée comme une « identité meurtrière »²⁰⁹. Dans la pensée stratégique américaine, dont nous prendrons deux publications de la *RAND Corporation* pour illustration²¹⁰, al-qā'ida a gagné en importance, comme identité tribale, avec la théorie de la Guerre en Réseau. La Guerre en Réseau est définie par ses auteurs dans ces termes : « la Guerre en Réseau renvoie aux conflits dans lesquels un combattant s'organise dans un réseau, ou emploie des réseaux et d'autres formes de communication, pour exercer un contrôle opérationnel » (Arquilla & Ronfeldt, 1996, p. VII, propre traduction). Aussi, en 2007, David Ronfeldt, l'un des artisans de la théorie, avait-il publié un monographe, intitulé « al-qā'ida et ses affiliés : une tribu internationale faisant la guerre segmentaire »²¹¹. Dans cet écrit, Ronfeldt défend « qu'[al-qā'ida] est moins un phénomène religieux qu'un phénomène tribal », au sens classique du terme tribu (Ronfeldt, 2007, p. 34, propre traduction). Nous avons ainsi les prémices d'une mise en valeur du découpage tribal, qui prend une importance stratégique dans la gouvernamentalité américaine. Mais cette reconnaissance n'est pas uniquement d'ordre théorique ; nous citerons, à l'appui, le Lieutenant Colonel Alan Clarke, qui, dans le cadre d'un projet de recherche stratégique pour le *U.S. Army War College*, intitulé

²⁰⁹ Nous empruntons cette expression à Amin Maalouf dans son ouvrage « identités meurtrières » (1998).

²¹⁰ Les recommandations de la *Rand Corporation* revêtent une portée hautement stratégique. Fondée en 1945 par la force aérienne de l'armée américaine (US Air Force). Son conseil d'administration comprend des républicains et des démocrates. Elle a pour mission d'établir des études stratégiques à l'adresse des décideurs américains. Son approche sécuritaire est globale ; elle inclut les problématiques économique, sociale et politique, jugées stratégiques pour les différents services de l'Etat fédéral mais également pour l'Union Européenne. Par exemple, la stratégie de croissance Europe 2020, particulièrement dans son volet 'défis sociétaux' a été élaborée en concertation avec la RAND, sur demande de la Commission Européenne (voir Drabble et al., 2013). Deux prix Nobel d'économie font partie de son conseil d'administration, il s'agit d'Edmund Phelps et Thomas Shelling.

²¹¹ Il s'agit d'un chapitre qui a été publié initialement dans un ouvrage collectif, et qui a été réimprimé par la *RAND Corporation* avec la permission de Routledge (voir Ronfeldt, 2007).

« l'identité tribale et les conflits avec les tribus » arguera, ultérieurement, que la compréhension de « l'ennemi tribal, sa culture, et son identité unique, seront critiques pour la réussite stratégique des Etats-Unis » (2008)²¹².

²¹² Au-delà de ces affirmations, on assiste à des tentatives de quantification et de mesure du tribalisme. David Jacobson et Natalie Deckard, respectivement de l'Université de South Florida et Emory, ont élaboré, à titre d'exemple, un « indexe du tribalisme », destiné à combler un besoin en études « quantitatives mesurant la culture tribale afin de jauger le degré du tribalisme » (2012). Cette recherche part, bien entendu, de la prémisse que le tribalisme constitue le point de force des « militants islamistes ». Aussi, un total de 75 pays ont été catégorisés par ces chercheurs, selon l'indexe en question, et des scores ont été donnés à chaque pays selon le degré du tribalisme (p.11). Victor Menaldo s'est engagé dans une entreprise similaire pour analyser les variations dans l'instabilité des pays de Moyen Orient et de l'Afrique du Nord durant les soulèvements populaires qui les ont frappés à partir de 2011 (2012). Pour l'auteur, la stabilité des monarchies, en comparaison avec les républiques, s'explique par un « héritage de tribalisme », qui a permis aux premières de créer une tribu autour de leur autorité politique, en étant, nomment, plus libéraux dans leurs concessions, en garantissant les droits de propriété aux élites et en sécurisant une croissance économique statistiquement plus significative. Ces études s'ajoutent à d'autres ; c'est le cas, par exemple, du programme *The Collaborative Research Center 700* (SFB), qui a vu le jour en Allemagne, et dont l'objectif déclaré est de comprendre « comment une gouvernance légitime et effective peut être rendue durable dans des zones où l'Etat est limité ? Quels problèmes émergent dans de telles conditions » (voir www.sfb-governance.de). C'est le cas également du programme *Africa Power and Politics* (APPP), dont l'objectif a été, depuis sa mise en place par une coalition d'instituts de recherche en 2011 (dont les Etats-Unis, le Royaume Uni et la France), d'étudier les pratiques réelles de gouvernance en Afrique, un objet d'étude, qui doit être ramené, en toute évidence, au tribalisme, puisque la tribu est le mode de gouvernement dominant dans le continent (voir www.institutions-africa.org). Dans une perspective plus globale, il est possible de dire que les études que nous avons esquissées sont à mettre en rapport avec l'érection de la tribu, dans son sens classique, ou simplement dans le sens de la communautarisation des hommes, autours de thèmes, de marques commerciales, d'icônes, ou d'idées dès les années 1980, comme objet spécifique d'étude. On se rappelle particulièrement les travaux de Mafessoli ; en s'inspirant d'une méthodologie nominaliste en histoire, à l'image de Michel Foucault, Maffesoli a approché la modernité, en défendant, que des néotribus, c'est-à-dire « l'ensemble des usages communs qui permet qu'un ensemble social se reconnaisse pour ce qu'il est », se sont constituées par effet de solidarités électives autour de goûts communs, d'où le déclin de l'individualisme (1988, p. 36). On ne peut qu'évoquer également les études sur le capital social ; durant la même année de publication du *Temps des Tribus*, James Coleman avait rédigé un article, qui a fait autorité, sur le capital social (1988). Le 5 mai 2014, l'article en question a été cité 24 822 fois, selon l'indexe de Google Scholar. A notre sens, le concept du capital social puise dans la même rationalité de recherche des lois de fonctionnement de la communautarisation des hommes, dans le sens où le problème qu'il tente de traiter est le suivant : quelle compréhension empirique est-il possible d'avoir de la solidarité, de la socialité humaine ? Dans quelle(s) mesure(s) cette solidarité, socialité, peut être bénéfique ou malsaine pour faire la richesse des nations ou des organisations ? Les travaux de Robert Putnam, entre autres nombreux travaux, entrent dans cette catégorie (1995). C'est ainsi qu'à partir de 1996, la Banque Mondiale a mis en place l'Initiative du Capital Social, dédiée à étudier « les mécanismes exactes à travers lesquels le capital social impacte le développement » (Voir la page web de l'initiative en question sur le site de la Banque Mondiale). L'ONU et l'Organisation de Coopération et de Développement Économiques (OCDE) se sont investies dans la même entreprise (Voir par exemple (OECD, 2001 ; UNESCO, 2002). Les travaux de Cova sur le « marketing tribal » sont à mettre dans le même champ d'investigation ; la tribu et le tribalisme comme objets d'étude scientifique ; comment les individus constituent des tribus à travers les processus de consommation (1997 ; 2002). Pour citer d'autres domaines d'études se donnant le tribalisme pour objet d'investigation, nous évoquerons l'éthique médicale, avec l'ouvrage récent de Joshua Greene (2013) ou encore les études d'iconographie musicale, dont, à titre d'illustration, l'article de Victoria Bizell qui a étudié les dynamiques de déterritorialisation et 'transnationalisation' comme une 'tribalisation' autour d'une icône musicale (2008). Ce sont là différents

Sur ce fond, une orientation vers un rapprochement avec les tribus de pays dits fragiles, comme la Mauritanie, a commencé à voir le jour, par exemple, dans le cadre de l'agenda militaro-développementaliste américain²¹³. Pour corroborer notre propos, nous citerons d'abord le manuel officiel de procédure de l'armée américaine, élaboré en 2008, et titré « culture opérationnelle pour le guerrier combattant : principes et applications » (Salmoni & Holmes-Eber, 2008)²¹⁴. L'ouvrage, publié par le Centre pour l'Apprentissage Avancé de la Culture Opérationnelle, en collaboration avec la *RAND Corporation*, va en effet dans le même sens²¹⁵ (pp. 1-2, propre traduction). Nous citerons ensuite une publication, parue le 27 septembre 2010, élaborée pour l'Agence des Etats-Unis pour le Développement International (USAID), en collaboration avec l'Institut des Etats-Unis pour la Paix (USIP)²¹⁶, et intitulée, « tribalisme, gouvernance et développement » (propre traduction). Ce document a recommandé, en effet, que les tribus comptent comme facteur crucial dans les problèmes de gouvernance, ou qu'elles puissent contribuer, à la formulation des solutions possibles à ces problèmes²¹⁷. Et nous réfèreront enfin à un autre

champs d'études scientifiques qui se donnent la tribu, et les dynamiques de fonctionnement du tribalisme pour objet d'étude.

²¹³ Car il existe un agenda de la sorte; voir par exemple le site web de l'Office for *Civilian-Military Cooperation* (Bureau de Coopération Militaire-Civile), accessible à partir de l'adresse de l'USAID : <http://www.usaid.gov>. En 2008, le bureau a élaboré la Politique de Coopération Militaire-Civile dont l'objectif est « d'aligner les politiques de développement et de défense, les plans et les programmes, pour mettre à profit les capacités de chaque agence dans le but de réaliser de meilleures performances en matière de développement » (USAID, propre traduction).

²¹⁴ Sur la reconnaissance de la tribu, la bande, le clan et la chefferie, comme organisations politiques, et leur détention du « pouvoir réel » ainsi que pour une définition de la culture opérationnelle (voir Salmoni & Holmes-Eber, 2008, pp. 147-166 ; pp. 36-42). Par ailleurs, il est important de noter que l'enseignement de la culture opérationnelle fait l'objet d'une coopération entre l'armée américaine avec d'autres armées européennes. L'armée française présente ici un intérêt particulier, dans la mesure où un regain d'intérêt se fait sentir, dans le contexte de la situation sécuritaire actuelle au Sahel, pour tirer des conclusions des recherches de l'ethnologie coloniale française. Nous renvoyons, dans ce sens, à un numéro du *Military Review*, la revue de la science militaire de l'armée américaine, qui revient sur l'expérience française en l'espèce (voir Boré, 2006).

²¹⁵ *The Center for Advanced Operational Culture Learning* (CAOCL) a été créée en 2006, de plus amples détails sur les objectifs et les missions de cet organisme de recherche sont disponibles sur le site officiel www.tecom.usmc.mil/caocl/

²¹⁶ USAID est l'agence fédérale américaine, chargée, selon son site électronique officiel « à œuvrer pour mettre fin à la pauvreté extrême dans le monde, et à aider les sociétés ouvertes, et démocratiques, à réaliser leur potentiel ». Pour l'USIP, il se présente, dans son site électronique officiel, comme étant « une institution sécuritaire nationale, indépendante, financée par l'autorité fédérale et dévouée à la prévention et à la mitigation non violente des conflits meurtriers à l'étranger ». Par ailleurs, nous tenons à préciser que nous introduisons deux passages de ce document en raison de l'intérêt particulier qu'ils représentent pour notre recherche.

²¹⁷ La publication met l'accent principalement sur trois cas d'étude, l'Afghanistan, la Somalie, et le Yémen mais se veut également de portée générale (Carter, Dininio, Murtazshvili & Schwoebel, 2010, p. 1).

passage de la même publication, où les auteurs défendent que les tribus puissent jouer un rôle stabilisateur, et, bien que cela puisse paraître paradoxal, un rôle transitologique vers la démocratisation. Aussi, voyons-nous une conception nouvelle, qui fait son entrée dans la programmation du développement international ; l'identité tribale comme passage à la démocratie (Carter, Dininio, Murtazshvili & Schwoebel, 2010, pp.1-3).

Sur la base de ces éléments d'analyse, nous défendrons ceci : contrairement au contexte des années 1990, où les études transitologiques se fondaient sur la prémisse d'une démocratisation pensée en termes de disparition des institutions et des arrangements traditionnels, comme la tribu et le tribalisme, nous assistons à une situation où des prémisses antithétiques prennent place, par rapport à cette manière de concevoir la modernisation. Aussi, c'est en traitant avec ces institutions et ses arrangements que la transition peut prendre naissance dans des Etats 'fragiles' comme la Mauritanie. Au lieu de partir de la démocratisation vers le déclin de la tribu et du tribalisme, le développement commence à prendre forme, pour la gouvernamentalité de la première puissance mondiale, dans l'idée suivante : pour parvenir à réaliser cet idéal qui est la démocratie, il sera désormais possible, non pas de résister au tribalisme, mais de 'tribaliser' le politique.

Cette évolution n'est pas uniquement d'ordre théorique, elle se manifeste aussi dans la pratique multilatérale de recherche de la paix sociale. Pour l'Organisation des Nations Unies (ONU) également, le gouvernement de la conflictualité tribale dans un pays vulnérable aux facteurs de déclenchement de la violence non-étatique comme la Mauritanie, entre dans l'objet même de la forme moderne de gouvernement. En effet, en 2009, le Fonds PNUD/Espagne pour la réalisation des Objectifs du Millénaire pour le Développement (MDG Fund)²¹⁸, a lancé un programme intitulé « Programme de

²¹⁸ Fukuda-Parr & Hulme introduisent le concept de « super-norme » pour qualifier les Objectifs du Millénaire pour le Développement, dans la mesure où ils englobent plusieurs normes internationalement acceptées, et ont pour but de réaliser des résultats qui vont au-delà des objectifs escomptés par chaque norme, si elle est prise individuellement (voir 2009, pp. 5-6).

prévention des conflits et de renforcement de la cohésion sociale en Mauritanie »²¹⁹. Dans ce programme, la résolution des rapports inter-identitaires s'érige en composante de la définition onusienne de la gouvernance. Nous pouvons voir ici un point de recoupement entre l'agenda du MDG Fund, et celui de l'USAID ; la transition vers la démocratie à travers une action sur les rapports se déployant à travers la pluralité sociale au niveau national. Dans le cas de l'USAID, il s'est agi de recommander l'utilisation des tribus comme acteurs dans la gouvernance. Alors qu'ici, ce sont les dynamiques relationnelles entre les composantes du corps social qui sont en jeu (F-OMD, 2009, p. 1). Le Programme de Prévention des Conflits et de Renforcement de la Cohésion Sociale en Mauritanie dévoile ainsi la mise en œuvre de la dénomadisation.

À ce titre, le MDG visait à produire deux effets qui semblent contradictoires²²⁰. Mais par delà la contradiction apparente dans laquelle s'est enfermé le programme du MDG Fund, ce programme incarne un changement de paradigme dans la gouvernabilité de la gestion pacifique des conflits. Alors qu'au 20^{ème} siècle, la cohésion sociale ou l'unité nationale excluait les tribus et se présentait comme un objectif à atteindre par les Etats. A partir de 2011, et particulièrement suite aux 'printemps arabes', les politiques de cohésion sociale s'adressent à la tribu.

Pour le MDG FUND, il était ainsi question, premièrement, de renforcer « la cohésion sociale...par la promotion des droits des populations marginalisées et la mise en place de mécanismes participatifs de règlement des conflits »²²¹. Bien entendu, cet

²¹⁹ Le programme, dont le budget total était estimé à 5 000 000 de dollars américains, a duré trois ans (2009-2012). Les axes principaux du programme sont l'inclusion des populations des bidonvilles et la réinsertion dans le contexte de la crise sénégal-mauritanienne de 1989. Au sujet de la crise, voir (Parker, 1991; Santoir, 1990)

²²⁰ Cette position nous rappelle la Politique tribale du Botswana, qui, tout en considérant les tribus comme une entrave à la démocratie, accepte ces structures traditionnelles comme un acteur crucial dans l'unification de la société (Dipholo, Tshishonga & Mafema, 2014, p. 17).

²²¹ Pour descendre au niveau social de cette perception en Mauritanie, citons une enquête conduite en 2003 par le projet Cohérence des politiques de Conservation et de Développement des Aires Protégées Côtières et Marines d'Afrique de l'Ouest (CONSDEV), soutenu par la Commission Européenne et coordonné par l'Institut de Recherche pour le Développement (IRD). Cette enquête avait conclu, en effet, que trois quarts

objectif est la cohésion sociale, mais à un niveau plus restreint, le MDG Fund entend opérer un changement des mentalités dans leurs rapports avec cette centralité politique qui est l'Etat, un changement qui se veut une condition de transition vers un ordre plus démocratique, et, 'moins conflictuel'. L'idée est ainsi de promouvoir des relations paisibles en affaiblissant les pulsions identitaires, et, accroître, par le même biais, la confiance dans l'Etat, car, le MDG Fund, pointe l'identité tribale du doigt, comme « sap[ant] l'action de l'Etat et affaiblissant la cohésion nationale » (F-OMD, 2009, p. 4). Deuxièmement ; la promotion de « la culture démocratique...contribue [ra] à la prévention des conflits ». Et, paradoxalement, la tribu elle-même est interpellée comme partenaire dans le cadre de cette entreprise de recherche de paix sociale à travers le développement (F-OMD, 2009, pp. 1, 34)²²².

Cela étant dit, nous nous pencherons maintenant sur un autre aspect de la revalorisation des tribus dans la gouvernamentalité néolibérale. La gouvernamentalité néolibérale interpelle la composante confessionnelle. À d'autres maux, d'autres remèdes. Cela nous met donc devant une autre configuration, où, la gouvernamentalité prend appui sur les dignitaires religieux, pour mettre son agenda en application, comme durant la période de colonisation de la Mauritanie. Cela se décline dans un programme du Fonds pour la Réalisation des Objectifs du Millénaire pour le Développement (F-OMD). C'est ce que nous soulignerons dès à présent dans la suite de notre propos.

des usagers admettent que l'appartenance tribale occupe une place centrale dans la dévolution des droits d'usage des ressources naturelles dans le Banc National d'Arguin (cité par Weigel & Dahou, 2006, p. 142). Ainsi, la tribu est perçue comme l'acteur central dans la résolution des conflits naissants entre les populations concernées.

²²² Et pourtant, l'évaluation à mi-parcours du MDG Fund concluait, dans l'une de ses recommandations, que « la gestion centralisée affecte négativement le sentiment d'appropriation nationale du programme en particulier au niveau communautaire » (voir Hashem, 2012, p. 42). Le niveau communautaire, le niveau tribal.

C/ La revalorisation des *zawāyā* aux fins de développement

La dimension spirituelle est de plus en plus prise en compte dans les programmes de communication pour le développement (C4D)²²³. En Mauritanie, les « leaders religieux » sont mis à contribution dans plusieurs programmes de développement dont nous citerons les exemples. Des programmes multilatéraux, qui sont en cours d'application en Mauritanie, comme le programme onusien des médiateurs (mouslihs), sont ainsi destinés à prévenir les conflits, et interviennent à l'intérieur des communautés et en dehors du système judiciaire pour atteindre les objectifs escomptés. Nous

²²³ Le recours à la confession dans le contexte du développement et la lutte contre le terrorisme est à placer dans le cadre général de l'émergence d'un ensemble de techniques de communication ad hoc. Il s'agit de la communication pour le développement (C4D). Celle-ci fait actuellement partie intégrante de la programmation du développement (voir World Bank, 2007, pp. 81-83 ; le site web de la Communication Initiative pour des explications extensives à ce propos : www.comminit.com). Le D4C est même qualifié de condition de possibilité de fonctionnement effectif du développement. Voir à ce sujet Seminario Latinoamericano, 2007 et le site web de la communication pour le développement, notamment une revue de littérature sous la rubrique documents : www.c4dev.org, et l'ouvrage édité par Servaes, où nous renvoyons spécialement à l'article de Sosale, analysant la C4D comme une construction discursive, à la fois cause et effet du développement, en utilisant l'approche foucauldienne du Panoptique (2008, pp. 85-95). Pour une publication récente, voir (Karanja, 2014) ; il s'agit d'une analyse extensive sur les tendances africaines dans l'utilisation des médias sociaux, Tweeter en particulier, et de leur rôle, par exemple, dans les soulèvements populaires en Tunisie et en Egypte (2010-2011). Voir également la transcription du discours de l'ex-Secrétaire d'Etat américaine aux Affaires Etrangères, dans lequel, elle avait évoqué, pour la première fois, le terme et le concept de *Internet freedom* (Liberté d'utiliser Internet, propre traduction), et qui s'érigerait, à partir de 2011, en principe de politique étrangère des Etats-Unis d'Amérique (U.S. Department of State, 2011). Par ailleurs, les techniques du C4D sont diverses mais ont pour objectif commun le changement du comportement de manière à promouvoir de nouveaux modes d'interaction des individus avec leurs environnements naturel et social. Cela est mis en pratique à travers ce qu'il est possible d'appeler des agents de changement comportemental ; nous entendons en particulier, les Relais Communautaires (RC) ; des personnes assurant des fonctions de transmission entre les organismes de développement et les communautés ciblées (voir UNICEF, 2010, p. 2). Ces relais suivent des formations ad hoc pour assurer cette fonction. Nous n'avons pas pu accéder à un manuel destiné aux Relais Communautaires (RC) de la Mauritanie, toutefois, nous référerons au « manuel de formation des relais communautaires du Niger, en santé maternelle, néonatale et en techniques de communication », dont le principe est le même (voir Ministère de la Santé Publique, 2008, pp. 67-81). Nous renvoyons, par ailleurs, pour une taxinomie des techniques de changement du comportement, à Abraham & Michie (2008). D'un autre côté, la communication comportementale est mise en pratique à travers les médias et les nouvelles technologies d'information. Nous donnerons deux exemples dans ce cadre. Le premier concerne la Radio Démocratique de l'Afrique de l'Ouest (WADR). Ses émissions sont « transmises via satellite à un certain nombre de radios communautaires partenaires dans des pays d'Afrique de l'Ouest pour être rediffusées et traduites dans les langues locales à l'attention de leurs audiences » (voir le site web de la WADR : <http://wadr.org>). La téléphonie mobile est notre deuxième exemple. Les téléphones mobiles sont en effet utilisés comme outil de changement comportemental. C'est là tout un domaine d'action et de recherche développementaliste, orienté vers cet aspect spécifique de la communication comportementale, qui a pris naissance, depuis la mise au jour des troisième et quatrième générations de normes de téléphonie mobile. Aussi, on est actuellement en présence de l'évolution accélérée de toute une série de champs d'intervention, tel la *m-banking*, la *m-health*, ou encore, la *m-agriculture*, et de manière globale, le *m-government* (voir Clarke, Wylie & Zomer, 2013, pp. 57-70; Somani, 2013, pp. 114-119).

illustrerons ces questions après avoir esquissé le processus historique d'émergence de la religion comme outil de gouvernance néolibérale.

c-1/ L'émergence de la religion comme outil de gouvernance néolibérale

La conception traditionnelle de la diplomatie s'est fondée sur la prémisse que le monde est fait d'Etats souverains. Toutefois, le « problème communicationnel américano-islamique » a contribué à introduire une nouvelle variable dans les relations internationales (Ezell, 2011, p. 72, propre traduction)²²⁴. La Révolution Iranienne de 1979, et particulièrement, les attaques du 11 septembre 2001, ont constitué des points d'inflexion historique vers la reconnaissance officielle du rôle des systèmes de confession dans la mise en œuvre des politiques étrangères²²⁵. Aussi, ce changement est-il venu contredire l'argument du conflit des civilisations²²⁶. Point nodal, par excellence, du fossé communicationnel entre l'occident et un Monde Islamique complexe, la religion s'est érigée en outil de communication avec ce monde. De plus, l'inclusion de la religion dans le domaine de la politique étrangère présente un défi à l'un des postulats centraux des sciences sociales, en l'occurrence, que l'avènement de la modernité et du progrès conduirait à un déclin progressif du pouvoir du religieux (Douglas & Cox, 2003, p. 11)²²⁷. Les systèmes de confession ont aussi gagné en élan dans la recherche dédiée au

²²⁴ En 2006, Madeleine Albright, ancienne secrétaire d'Etat aux affaires étrangères, déclarait : « les diplomates américains auront besoin de...penser de manière plus expansive au sujet du rôle de la religion dans la politique étrangère (Albright, 2006, p. 4).

²²⁵ Cela nous rappelle, par exemple, la création de l'*International Sufi Association* en 1983 et son affiliation au Département de l'Information des Nations Unies.

²²⁶ Huntington défendait au début de la décennie 1990, que les conflits les plus importants du future allaient se déployer aux niveaux des points de divergences culturelles séparant les civilisations (1993, p. 25).

²²⁷ Koehrsen avait critiqué le débat sur l'introduction de la religion dans la politique, en arguant, que le débat en question construit un « mythe de passé séculaire ». Or, pour Koehrsen, les acteurs religieux n'ont jamais été absents de la sphère publique, mais adaptent leur communication à la pratique séculaire du politique (2012, propre traduction). Par ailleurs, la critique de ce postulat a été articulée par le courant post séculariste (voir notamment Habermas, 2008 ; Koehrsen, 2012 ; Mozorov, 2008). Ces critiques ont été accompagnées par la multiplication des programmes et des centres de recherche *ad hoc* dont nous citerons quelques exemples tels *The International Center for Religion and Diplomacy*, la *Faith Diplomacy Initiative*, *Making the World Safe for Diversity*, the *Review of Faith and International Affairs*, *Pew Forum on Religion & Public Life* ou encore *The PACTIS Project in Faith Based Diplomacy*. Cette tendance a été accompagnée, en outre, par une médiatisation extensive au sujet des thèmes confessionnels ; une étude importante du *Pew Forum on Religion and Public Life* avait conclu, par exemple, que les produits

développement, dans la mesure où cette recherche est comprise, en tant que forme de savoir orienté vers un type spécifique de diplomatie. Ce regain d'intérêt part de la prémisse de l'existence d'un rapport étroit entre les actions violentes non étatiques et le 'sous-développement'. Une référence claire à ce rapport a été faite, à titre d'illustration, par Clare Short, ancien Secrétaire d'Etat anglais pour le Développement International, dans l'introduction de son article « *after september 11 : what global challenges lie ahead ?* » : « les événements du 11 septembre 2001 ont suffisamment démontré que nous vivons dans une communauté globale où nous sommes tous, riches et pauvres, interconnectés et vulnérables » (2003, p. 3, propre traduction).

Aussi, la religion s'est-elle inscrite dans l'agenda développementaliste de la Banque Mondiale (BM) et de l'Organisation des Nations Unies (ONU)²²⁸; Dans le Cadre des Objectifs du Millénaire pour le Développement, plusieurs études ont été élaborées, en effet, afin de « construire une plateforme commune entre le monde du développement et la confession » (Marshall & Keough, 2005)²²⁹. En se fondant sur une acception de la confession comme « la dimension manquante des relations internationales », l'*Interfaith Summit for Africa* a été organisé, en 2006. Ce sommet était destiné à promouvoir le dialogue entre les Etats-Unis d'Amérique et les leaders religieux autour de thèmes de développement (Marshall & Van Saanen, 2007).

Pour nous focaliser sur le Sahel, dont la Mauritanie fait partie, nous citerons l'exemple de deux études récentes produites pour l'Armée américaine. La première étude, élaborée par le Centre de l'Analyse Navale (CNA) des *Marine Corps*, a été rendue publique en Mars 2014, et porte sur le renforcement des capacités, dans le cadre du Partenariat Transsaharien contre le Terrorisme (TSCTP). Ce rapport illustre comment les communautés locales et les « leaders religieux » sont perçus comme des acteurs-clés dans

médiatiques traitant des thématiques confessionnelles, particulièrement en rapport avec l'Islam, avaient dépassé toutes les autres thématiques en 2011.

²²⁸ L'agenda en question comprend des thèmes diversifiés comme la réduction de la pauvreté ou l'activisme environnemental fondé sur la religion (voir à ce sujet Marshall & Keough, 2004; World Bank, 2006b).

²²⁹ Voir le site web de l'ONU pour une présentation détaillée sur les Objectifs du Millénaire pour le Développement : <https://www.un.org>

la lutte contre le terrorisme au Sahel (Warner, 2014, pp. 47-50, propre traduction). Dans une deuxième étude intitulée « grâce ou colère : les idéologies concurrentes du Sufisme et du Wahhabisme en Afrique du Nord et au Sahel » (propre traduction), et financée par l'Office de la Recherche Navale (ONR) de l'Armée américaine²³⁰, le problème qui semble important pour ce *technical report* (rapport technique) est de savoir si l'Islam Sufi a pu servir à atténuer les pulsions antioccidentales, promues, selon l'étude, par le Wahhabisme et le Salafisme ? Les conclusions générales tirées par l'auteur répondent positivement à cette question de recherche, exception faite des cas de l'Algérie et de la Tunisie (Larémont, 2013, propre traduction). Nous aurons abouti, à travers ce deuxième exemple, à une conclusion indexée sur l'organisation sociale en Mauritanie, pour ainsi dire ; rappelons ici qu'en Mauritanie, le système de confession par excellence est le taṣawwuf, dont une particularité réside dans le fait que les zawāyā sont également des tribus.

c-2/ Le recours aux leaders religieux comme réformateurs (mouslihs)

Ce que nous retiendrons ainsi est un regain d'intérêt, dans la gouvernamentalité néolibérale, pour les « leaders religieux », comme acteurs d'une technologie globale et transformationnelle des mentalités. Car au-delà de l'idée de l'alliance avec les 'leaders religieux', qui nous rappelle fortement la gouvernamentalité partagée entre la colonisation française et la zāwiya al-qādiriyya, la démarche consiste, en outre, à former ces leaders eux-mêmes, de manière à promouvoir des subjectivités 'souhaitables'. Autrement dit, il s'agit pour la gouvernamentalité néolibérale de promouvoir des modes de subjectivation. Aussi, et c'est là notre deuxième point, les « leaders religieux » sont mis à contribution dans une panoplie de programmes de formation dédiés au développement.

230 Selon le Curriculum Vitae de l'auteur, accessible à partir du site officiel de l'Université Binghamton <http://www2.binghamton.edu/political-science/faculty/LarémontCV2.01.10.pdf>, l'étude en question a été financée à hauteur de 1, 592, 115 dollars américains, et a duré, du 1^{er} janvier 2010 au 31 mars 2013. La méthodologie de recherche a consisté en un travail de terrain, notamment, des entretiens et des focus groups, et s'est focalisée sur les catégories jeunes des populations.

Quelques exemples permettent de souligner cet état de choses. Nous commencerons par le programme du MDG Fund, que nous avons cité auparavant. Ce programme reprend une recommandation faite par le Rapporteur onusien sur les forces contemporaines de racisme et de discrimination, suite à une visite qu'il a effectué en Mauritanie, en mars 2008. Celle-ci préconisait la mise en place d'une commission *ad hoc* indépendante, chargée de faire un bilan national sur la question des discriminations et les causes profondes qui sont à l'origine de cet état de fait, et qui devrait, prendre forme dans un livre blanc portant programme national de lutte contre les pratiques d'exclusion. Concernant la composition de la délégation, la recommandation ajoute « ...constituée sur le principe de la participation démocratique de tous les courants politiques, les communautés concernées, les leaders religieux spirituels traditionnels, et les acteurs de la société civile » (F-OMD, 2009, p. 42) ; c'est ainsi que les leaders religieux ont fait partie des catégories ciblées par les activités de communication sur la cohésion sociale, comme le soulignait l'évaluation à mi-parcours du programme (Hashem, 2012, p. 33).

Deux autres exemples -concernant d'autres programmes de développement- font apparaître la tendance de manière encore plus explicite. Premier exemple ; dans le cadre d'un programme de lutte contre les châtiments juvéniles, lancé par l'ONU, le Représentant du Fond des Nations Unies pour l'Enfance (UNICEF), déclarait en 2009 « nous avons à utiliser cette [fātawā], comme un outil puissant interdisant les châtiments corporels contre les enfants, pour mettre un terme à la violence au sein des [maḥādir²³¹], des écoles, et durant les événements à caractère religieux » (UNICEF, 2009, propre traduction). Deuxième exemple ; dans l'objectif de lutter contre les mutilations génitales féminines, la *Deutsch Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit (GIZ)*²³², a noué un partenariat de formation pour les « leaders religieux », ciblant particulièrement les régions du Hodh El Gharbi et Guidimaka, au sud de la Mauritanie, où la pratique serait courante (Mint Akhyarhoum, Diop & Worm, 2013).

²³¹ Nous rappelons que les maḥādir sont les écoles traditionnelles de la Mauritanie.

²³² Il s'agit de la Société Allemande pour la Coopération Internationale.

En 2010, ce partenariat entre le Forum de la Pensée Islamique, le Dialogue des Cultures (FPIDC), et la GIZ, soutenu par l'UNICEF, et le Fond des Nations Unies pour la Population (UNFPA), avait « mobilisé » trente trois 'ulamā' pour adopter une fatwā interdisant la pratique des mutilations génitales en Mauritanie²³³. Constatant la nécessité de renforcer le dispositif, un « sermon modèle » a été élaboré par les « leaders religieux » du Hodh El Gharbi et Guidimaka en 2011. Le sermon en question a été prononcé durant les prières du vendredi au niveau de 44 des 45 municipalités dans les régions concernées (p. 2). Les conclusions de la GIZ au sujet de la réalisation de ses objectifs, à travers cet outil, sont importantes. Le GIZ affirme dans ces conclusions que l'engagement d'un nombre croissant de 'imām et de 'ulamā' mauritaniens n'est pas une « *baguette magique* » qui changerait le comportement et les coutumes locales du jour au lendemain. Néanmoins, en synergie avec d'autres approches, telles la sensibilisation dans les secteurs de la santé et de l'éducation, entreprises avec et entre les communautés, cette approche a contribué à inciter un changement comportemental au sein de la société mauritanienne (p. 4).

En dernière analyse, la comparaison entre les politiques tribales du Botswana et de la Mauritanie aurait donc illustré comment l'inclusion des structures traditionnelles a accompagné le processus de développement et de quelle manière cette inclusion n'a pas conduit à une situation de conflit dans le Botswana. A l'inverse, l'exclusion de la tribu en Mauritanie s'est associé à une succession de coups d'Etats dont le spectre plane toujours sur le devenir de ce pays, comme nous l'avons amplement souligné dans le chapitre précédent. Ce constat ne veut pas dire que l'inclusion de la tribu est la solution miracle des problèmes politiques et économiques de la Mauritanie, il montre plutôt que cette inclusion est un facteur déterminant dans toute future réflexion à ce sujet. Un tel constat est d'autant plus important que la revalorisation des structures traditionnelles dans le cadre de l'évolution historiques des dispositifs de développement et de démocratisation néolibéraux laisse entrevoir, en parallèle, le déclenchement d'une dynamique de

²³³ Les 'ulamā' sont les savants effectuant leurs recherches dans le domaine du Coran et de la tradition prophétique. Par ailleurs, ce sermon nous rappelle la fatwā de shaykh sīdiyya bābā qui avait été publiée par l'administration coloniales à des fins de légitimation de sa campagne de pacification (voir pp. 82-83 et la note 119).

décadence de la gouvernementalité de dénomadisation, une décadence liée à des considérations de sécurité qui s'imposent aux Etats situés dans des 'zones à risque', comme la Mauritanie. Dans la gouvernementalité néolibérale, les tribus commencent, en effet, à occuper un statut de partenaires, sur fond de multiples considérations sécuritaires, ce qui aura pour implication hypothétique l'inclusion de la tribu dans les régimes de conditionnalité liés à l'octroi de l'aide au développement. A titre de conséquence, la Mauritanie sera appelée à reconsidérer sa position de principe d'exclusion de la tribu. Cette hypothèse a d'autres implications, qui peuvent contribuer à frayer de nouvelles pistes de réflexion sur les tribus en Mauritanie. Ces implications seront développées dans la conclusion générale qui suit, car elles versent dans notre réponse aux questions auxquelles nous nous sommes proposés de répondre dans le cadre de ce travail de recherche, à savoir, comment la tribu s'est-elle constitué comme un problème dans la gouvernementalité mauritanienne ; comment et avec quels effets le corps social mauritanien en est venu à appréhender la disparition de son propre mode d'organisation sociale comme condition de possibilité de son progrès.

Conclusion

Ce travail s'est donné pour tâche de comprendre comment la tribu s'est constituée comme un problème de gouvernement dans la gouvernamentalité mauritanienne tout en retraçant, à travers cet exercice, l'historicité du champ politique mauritanien. Ce travail a cherché ainsi à expliquer pourquoi les gouvernements présidentiels successifs ont rejeté la tribu comme contributeur essentiel à la réalisation du devoir être de l'Etat, c'est-à-dire, l'unité nationale, le développement, la justice sociale, etc. Deux remarques ont été à l'origine de notre questionnement. Primo, les études de gouvernamentalité, notre concept opératoire, sont rares dans les contextes non-occidentaux. Secundo, une succession d'enquêtes s'est fondée, pour analyser du champ politique mauritanien, sur les prémisses de l'évolution nécessaire de la tribu vers l'Etat, ou de l'incomplétude du corps social à s'approprier le mode étatique d'organisation politique. Ces enquêtes ont donc été sous l'influence normative de l'anthropologie évolutionniste et de l'Etat-nation, entendues comme téléologies qui appréhendent la disparition de la tribu comme une nécessité.

Dans notre premier chapitre, nous avons pris position par rapport à la littérature portant sur la place de la tribu dans le champ politique mauritanien, puis nous avons fait le point sur la définition des concepts et la méthode que nous nous sommes proposés pour répondre à notre interrogation. Dans notre deuxième chapitre, nous avons repéré l'émergence d'une nouvelle gouvernamentalité dans l'espace mauritanien au cours du 18^{ème} siècle. Nous nous sommes attardés, au premier plan, sur les conditions de prolifération des *zawāyā* à *bilād -l-shshinqīt*. Nous avons notamment illustré de quelle manière les rapports de pouvoir sous le gouvernement des *murābiṭīn* ont débouché sur le gain en élan du *taṣawwuf*, comme science dénonciatrice de la dérive politique, contribuant ainsi à la chute de l'empire. Au deuxième plan, nous nous sommes intéressés au statut épistémique de la guerre dans la gouvernamentalité des *zawāyā*. Nous avons constaté, en rétrospective, qu'aussi bien les *murābiṭīn* que *nāsir -l-ddīn* ont aspiré à mettre en œuvre leurs projets politiques à travers la conquête. Si bien que la centralisation mise

en place par la zāwiya al-qādīriyya, s'est présentée à l'analyse comme une rupture avec cette disposition épistémique. Car, contrairement à une gouvernamentalité où le jihād fonctionnait comme le point d'application des volontés de gouvernement para-tribal, la guerre s'est constituée en objet propre de gouvernement. C'est ainsi que la centralisation de la zāwiya a été rendue possible à travers la médiation, c'est-à-dire, le gouvernement de la guerre elle-même. Dès lors, l'interaction guerrière des tribus ne constituait pas un problème de gouvernement, mais plutôt, une condition de possibilité de la gouvernamentalité et partant, la tribu s'est donnée à l'analyse comme l'unité de base d'intellection du corps social gouvernable.

Tout comme cette gouvernamentalité, la gouvernamentalité coloniale a fait de la tribu l'unité de base de son idée du social, et de la régulation de la conflictualité tribale, le point d'application de sa pratique gouvernementale. D'où notre approche de la colonisation, au niveau du troisième chapitre, moins comme ce projet normatif qui a imposé une organisation politique nouvelle sur l'ensemble humain mauritanien, qu'un processus qui a transformé la gouvernamentalité coloniale à une forme de gouvernamentalité locale. Nous avons soutenu, dans cet ordre d'idées, que cette gouvernamentalité, que nous avons baptisé la consubstantiation, a été l'arrière-plan du projet de rationalisation gouvernementale mis en place dès la déclaration officielle de pacification de la Mauritanie, en 1934. La consubstantiation est venue ainsi faire support à la préservation de d'une paix officielle, mais en réalité inexistante.

Au niveau du quatrième chapitre, nous avons soutenu que la dénomadisation, ou la gouvernamentalité postcoloniale, a été dans l'incapacité de réguler la conflictualité tribale. Cet handicap trouve sa provenance dans le processus de décolonisation de la Mauritanie. Ce processus, qui s'est entamé dès la seconde moitié des années 1930, a affecté la hiérarchie des nécessités gouvernementales. Il a, ainsi, officiellement éclipsé la nécessité fondamentale de mettre en place des mécanismes de régulation de la conflictualité tribale, pour mettre en avant la nécessité de préserver une paix certes officialisée, mais inexistante en réalité. Le projet d'indépendance s'est donc construit sur le refus de ce qu'il y'a de social dans le champ politique naissant, la tribu et le tribalisme

étant susceptibles d'inquiéter le socle sur lequel s'est bâtie la recherche de l'unité nationale. En conséquence, l'incapacité des gouvernements présidentiels successifs de réguler la conflictualité tribale s'est réfugiée dans la nécessité de faire disparaître la tribu, qu'elle a défini comme le seuil de possibilité de la réalisation du devoir être de l'Etat. En trame de fond, cette incapacité de la gouvernementalité a entraîné une série de conséquences. D'abord, un problème d'identité, la disparition et la répulsion de la tribu du champ politique officiel s'étant érigées en doctrine de progrès. Ensuite, un problème d'identification. Les plans de développements sont conçus dans le décalage entre les nouveaux découpages épistémiques du corps social, comme la population ou le ménage, le parti politique ou la société civile, et les découpages réels au plan national et local. Enfin, le gouvernement présidentiel est partie prenante dans les guerres de partage des ressources qu'il se veut le gouvernant. La dénomadisation a ainsi pris l'allure d'une hiérarchisation sociale, d'une sismogénèse des coups d'Etat, dans ce sens que la préservation de l'autorité politique a été traversée par les pratiques d'extraversion des ressources, à l'avantage de la tribu présidentielle.

Partant de cet argument, nous avons émis, dans notre dernier chapitre, l'hypothèse que la de dénomadisation est vouée à la décadence. D'un côté, une comparaison entre la politique tribale de la Mauritanie et du Botswana laisse comprendre que l'essor politique et économique de ce pays de l'Afrique Australe a pris son cours dans un contexte où le gouvernement a reconnu la tribu comme un acteur-clé. De l'autre cote, une généalogie de la gouvernementalité néolibérale depuis les années 1970 montre que cette dernière a accosté sur le constat que la reconnaissance de la tribu dans les zones géographiques, comme la Mauritanie, ou le risque de violence non-étatique est le plus important, est une nécessité stratégique. Par voie de conséquence, il faut s'attendre, en toute hypothèse, à ce que l'inclusion officielle de la tribu dans la vie politique soit dictée aux gouvernements mauritaniens par les institutions multilatérales, comme l'Organisation des Nations Unies, dans le cadre des régimes de conditionnalité qui accompagnent l'octroi de l'aide au développement.

En somme, l'argument qui s'est décliné dans les chapitres de ce travail de recherche est que la thèse de la nécessité de la disparition et de l'exclusion de la tribu n'est que le revers d'une impérieuse incapacité à gouverner la conflictualité tribale. Cette nécessité repose sur une analogie historique fondée sur une vérité selon laquelle la tribu est une institution guerrière prédestinée au conflit. La préservation de la tribu comme un acteur politique est donc porteuse de risques d'instabilité et de guerres interminables entre les tribus et au sein d'elles, ce qui entraverait la réalisation d'un réseau de projet découlant du devoir être de l'Etat. En contrepoint, cette thèse a montré que le sens de ce que les gouvernements postcoloniaux n'ont cessé de brandir comme un risque d'instabilité n'a pas été stable dans l'histoire de la gouvernamentalité. A partir du 18^{ème} siècle et jusqu'à l'indépendance, la conflictualité tribale constituait ce qui permettait à la gouvernamentalité de fonctionner. D'autre part, cette vérité historique est le résultat de rapports asymétriques de savoir/pouvoir entre les tribus ḥassān et les zāwāya, ces derniers ayant eu le monopole sur la production de l'histoire. Ce n'est qu'à partir de l'indépendance que le syndrome tribu/risque d'instabilité a donc été inventé pour donner sa consistance véridique à une paix officialisée par le Colonisateur, mais, qui demeure en manque de moyens de régulation de la paix sociale. La gouvernamentalité de dénomadisation masque, d'une part, son incapacité de gouverner les relations tribales de manière à assurer une participation équitable des tribus dans le gouvernement et, d'autre part, le fait que les gouvernements présidentiels se positionnent comme parties prenantes dans les guerres de partage des ressources, et non en tant qu'instances régulatrices de ces guerres.

Plusieurs implications découlent de cet argument. Premièrement, la condition de durabilité d'un gouvernement effectif de la conflictualité tribale réside dans la systématisation d'une perception d'égalité dans le partage des ressources, dont la ressource des ressources ; l'Etat. Cette condition de durabilité passe donc, par le dépassement d'un obstacle épistémique dans la gouvernamentalité mauritanienne : le syndrome tribalisme/instabilité. C'est seulement à partir de là que s'ouvrirait la possibilité de soumettre le problème de la conflictualité à une quête de rationalisation. La

dénomadisation s'adresse à la tribu à partir de la modernité, d'où elle l'exclue. Mais, paradoxalement, la tribu fait l'actualité ; elle est la condition de compossibilité du champ politique postcolonial. Dans sa volonté de soustraire l'actuel du moderne, la dénomadisation est demeurée ainsi prisonnière d'une 'histoire de la Mauritanie' qui doit être mise en accusation. A travers les rapports de savoir/pouvoir dont elle est issue, cette histoire a débouché sur une binarité trompeuse qui fait de la conflictualité tribale l'antithèse de la paix sociale, une fatalité sur laquelle sommeille l'idée radicale de la disparition de la tribu comme nécessité. Or, ce travail a montré que cette opposition n'est pas un donné, qu'elle n'est pas le sens de l'histoire, mais plutôt un sens qui a une histoire. La généalogie de la tribu dans la gouvernamentalité mauritanienne aurait ainsi contribué à comprendre que cette histoire a été tributaire de la manière dont les stratégies de savoir/pouvoir entre les tribus ḥassān, les zāwāya et la France Coloniale ont organisé le classement social dans le champ politique Mauritanien.

La réconciliation de la gouvernamentalité mauritanienne avec la tribu dépend donc d'une critique de l'histoire mauritanienne. Nous n'entendons pas par histoire uniquement l'histoire produite au niveau local mais également et, généralement, celle issue des sciences sociales. Rappelons à ce sujet que la thèse de l'évolution, qui a soutenu la littérature sur la Mauritanie, a identifié une ébauche de l'Etat dans l'expérience de la formation des émirats à partir du 17^{ème} siècle. Dans ce sens, l'idée consistait à questionner les conditions de possibilité du passage d'une forme d'organisation sociopolitique, qui est la tribu, à une forme plus étoffée, qui est l'émirat. Une première tendance a trouvé l'explication de ce phénomène dans l'élargissement des alliances factionnelles à l'extérieur de la tribu, alors que la deuxième interprétation a défendu que la version spécifique de l'Islam local qui a été à l'origine de l'émirat. Pour les deux arguments, l'historicité du champ politique mauritanien s'est définie uniquement dans l'évolution vers une forme de commandement centralisé plus large que la tribu. Et c'est à partir de là qu'une « continuité nécessaire » s'est déclinée de l'émirat à l'Etat en passant par la colonisation.

Ce type d'approche fait problème dans le sens de ce travail parce qu'il a entraîné une implication importante sur la manière dont les gouvernements présidentiels ont cherché à répondre à la situation de précarité socioéconomique de la Mauritanie postcoloniale. L'association épistémique entre l'attentisme de l'évanescence de la tribu et la possibilité de réalisation du devoir être de l'Etat n'a pas autorisé ces gouvernements à partir de l'actualité pour solutionner les problèmes de la Mauritanie. Cette association n'a pas permis aux gouvernements mauritaniens de prendre appui sur ce qui est mais sur ce qui devrait être. Par conséquent, les solutions gouvernementales à la situation socio-économique postcoloniale ont puisé leur fondement dans une vision aspirationnelle et sont ainsi fonction de cette vision. Mais, si le problème postcolonial est mal posé, les solutions préconisées ne peuvent être que très limitées puisqu'elles répondent à un faux problème. Les analyses inscrites dans le même versant évolutionniste sont complices des gouvernements présidentiels mauritaniens. Elles constituent le sol sur lequel repose la vision aspirationnelle de l'actualité et contribuent à sa persistance comme obstacle épistémologique dans la gouvernementalité. Au même titre que ces gouvernements, les sciences sociales portant sur la Mauritanie ont conceptualisé le champ politique à partir de l'opposition tribalisme/devoir être de l'Etat. Or, le tribalisme fait partie de l'Etat. Et c'est seulement à partir de cette prise active de conscience que la situation postcoloniale peut être approchée pour agir de manière constructive sur les problèmes socioéconomiques de la Mauritanie.

Le concept de gouvernementalité a autorisé ce travail à problématiser les fondements épistémiques de la vision aspirationnelle de la situation postcoloniale et partant, à élargir le champ visuel de l'historicité du champ politique. Si la recherche de la paix sociale est un dénominateur commun à toute expérience gouvernementale à l'échelle para tribale, l'expérience de souveraineté n'est qu'un épisode dans une série d'expériences gouvernementales. L'accès de la Mauritanie à la souveraineté ne peut donc exercer un commandement normatif sur notre perception du champ politique mauritanien. A ce titre, l'expérience gouvernementale de la *zāwiya al-qādīriyya*, par exemple, a donné la possibilité à ce travail de faire un examen plus topographique de ce champ. Il est vrai que la centralité de la *zāwiya al-qādīriyya* a été largement documentée dans

l'investigation historique portant sur la Mauritanie. Toutefois, la *zāwiya al-qādīriyya* n'y a pas été approchée comme une gouvernamentalité. Elle a surtout été analysée comme un allié de la France coloniale, dont les membres ont occupé une place prépondérante dans l'appareil étatique à partir de l'indépendance. Dès lors, la *zāwiya al-qādīriyya* s'est donnée à l'examen essentiellement comme l'objet d'un processus de reproduction d'élite. Par-delà cette approche, le présent travail a identifié la *zāwiya* comme le théâtre d'émergence d'un événement crucial dans l'ordre du savoir/pouvoir gouvernemental : le déplacement épistémique de la conflictualité d'un outil de gouvernement à un objet de gouvernement. Cela a rendu possible la restitution d'une étape-clé dans l'histoire du champ politique mauritanien et par le fait même, de mettre la lumière sur une province jusque-là mal désignée du champ politique mauritanien. L'importance du déplacement épistémique de la conflictualité tribale se justifie, en outre, par sa contribution à l'ancrage de la représentation binaire production de la paix (*zawāyā*)/production de l'anarchie (guerriers) dans l'écrit militaro-ethnologique colonial et par extension, dans la gouvernamentalité de dénomadisation. Il s'agit, dans cette lecture, d'une triangulation complexe où le rapport entre le déplacement du statut de la guerre dans l'ordre du savoir, la production de l'histoire, et l'archivage militaro-ethnologique colonial ont concouru à un processus de véridiction sur la tribu, où cette dernière apparaît uniquement comme un facteur d'instabilité.

Ce diagnostic débouche ainsi sur deux constats fondamentaux. Premièrement, la conflictualité tribale comme fatalité est une interprétation historique à laquelle les tribus cataloguées comme guerrières n'ont pas contribué. Ces tribus sont les sujettes de cette interprétation et par le fait même, d'une gouvernamentalité qui a dissimulé son savoir/pouvoir dans l'idée selon laquelle le champ politique mauritanien est le corrélat des centralisations politiques documentées comme telles dans l'histoire. Le principe de périodisation de l'histoire que nous avons adopté n'a donc pas été le même. Alors que les travaux que nous avons mentionnés ont focalisé sur l'évolution, ce travail a montré l'importance du processus inverse ; l'involution. Le gouvernement des rapports tribaux à travers la médiation manifeste non pas une évolution de la tribu vers quelques structures d'organisation politique, comme l'émirat ou l'Etat, mais plutôt une mutation plus

fondamentale, à notre sens, qui s'est opéré à l'intérieur d'un type spécifique de tribus mauritaniennes. Il s'agit donc d'un évènement qui marque une discontinuité de l'histoire.

Cette approche événementielle de l'histoire de la gouvernamentalité implique, que la colonisation de la Mauritanie n'a pas subi de manière passive les effets d'un pouvoir colonial souverain. Au contraire, la colonisation a incorporé la gouvernamentalité de la *zāwiya al-qāḍīriyya* à partir du 18^{ème} siècle. La colonisation a été souvent approchée, comme étant cette force normative ayant imposé un dispositif gouvernemental étranger à la réalité locale. Le présent travail a remis cette idée en cause. Contrairement à une tendance surévaluant l'apport de la colonisation comme l'étape phare de l'histoire de la Mauritanie, où les changements les plus importants ont eu lieu, ce travail a montré que la colonisation n'est pas l'unique période qui doit faire prépondérance transitologique dans le temps politique de ce pays. Pour mieux expliciter cette idée, rappelons d'abord que ce temps se divise, dans l'acceptation de ce travail, en deux phases principales. Primo ; la période où la volonté de centralisation se donnait comme une succession nécessaire à la guerre. Secundo ; l'époque où la conflictualité s'est donné comme objet de gouvernement. Dans cette périodisation, l'analyse de la pacification coloniale apparaît non pas comme un seuil de passage vers la modernité, mais plutôt comme une mise en échec d'une expérience de modernité, entendue comme projet d'introduction de la raison dans le champ politique mauritanien. Donc, et contrairement à la thèse de l'incomplétude, le seuil de la transition politique en Mauritanie ne se situe pas dans la période de colonisation, ou dans celle de son accès à la souveraineté, mais plutôt dans le déplacement de la guerre d'un outil de gouvernement à un objet de gouvernement ; car c'est à partir de ce déplacement que la colonisation, telle qu'elle a pris effet à travers la consubstantiation, a été rendue possible.

Le deuxième constat sur lequel a résulté notre diagnostic est l'existence de plusieurs types de tribalisme en Mauritanie. A première vue, ce constat peut paraître comme une banalité car, d'entrée de jeu, nous avons précisé en nous fondant sur une littérature abondante, que les tribus mauritaniennes comprenaient au moins deux

catégories. Ce que nous entendons ici ne rejoint pas cette précision. Notre constat renvoie plutôt à l'idée qu'une certaine gouvernabilité tribale, celle des *zawāyā* en l'occurrence, a évolué vers un type spécifique de régulation de la conflictualité tribale. Ce qui est entendu aujourd'hui par tribalisme n'est donc pas uniquement porteur d'une connotation négative, mais, peut-être, des germes d'une forme de gouvernement aux vertus régulatrices des formes actuelles de la conflictualité tribale en Mauritanie. L'inclusion des mécanismes participatifs de prise de décision et de résolution des conflits dans le fonctionnement de l'Etat s'annonce ainsi comme un événement fondateur d'une nouvelle possibilité d'approche de la réforme en Mauritanie. Notre enquête a souligné le besoin de déchiffrer les lois de fonctionnement des modes locaux de résolution des conflits, la nécessité de prendre ce savoir comme le domaine du politique par excellence. Si la diplomatie institutionnalisée a été l'apanage du champ politique où se déploient les relations entre les Etats, elle constitue également la condition de possibilité d'une centralisation gouvernementale durable en Mauritanie. Besoin est, par extension, de futures investigations portant sur les conditions d'une gouvernance diplomatique. Car la diplomatie ici n'est autre que la recherche de l'équité distributive. Et au-delà du principe de la séparation universalisée des 'pouvoirs', législatif, exécutif et judiciaire, il n'est pas possible d'envisager une durabilité gouvernementale en Mauritanie, ou en Afrique, par rapport à quoi le gouvernement des guerres de partage ne serait pas une question préalable, un fondement, un principe premier. A partir d'une institution locale, la *jmā'a*, à titre d'illustration, il est possible d'émettre un énoncé de réflexion dans ce sens. Une revitalisation institutionnalisée de cette assemblée des sages, peut, en toute hypothèse, faire l'objet d'une approche heuristique quant à ses potentialités. Celles-ci pourraient inclure l'arbitrage participatif des conflits, les conditions de promotion des valeurs de dignité humaine, ou la lutte contre la pauvreté.

La réévaluation du tribalisme dans l'ordre de la connaissance gouvernementale est d'autant plus importante que la coupure entre le système de représentation politique par le vote et le système de représentation tribale ne permet pas une régulation effective de la conflictualité tribale sur fond des guerres de partage des ressources et des postes gouvernementaux. Le système étatique actuel part de l'acception théorique que l'individu

participe à la prise de décision en exprimant un choix à travers les urnes. Par un choix collectif et majoritaire, le gouvernement se manifeste comme l'aboutissement d'une volonté générale de la population. D'une manière schématique, il s'agit d'un rapport de représentativité de type descendant, où un individu (Président), ou des individus (Parlements) représente(nt) la collectivité. En contrepoint, le système de représentation tribale fonctionne à la fois de manières ascendante et descendante. Dans la tribu, l'individu représente la collectivité et la collectivité représente l'individu, de telle manière que le décideur ne peut être empiriquement isolé de son appartenance sociale. Nous avons illustré ce point fondamental par la *diyya*. Aussi bien l'assassin que la victime, sont soutenus par les membres de leurs tribus, durant le règlement du conflit portant sur le prix du sang. Si bien que les conduites et les contre-conduites individuelles établissent un rapport d'élasticité avec les collectivités des parties. Ce mécanisme de la *diyya* est extensible à l'actualité, dans la mesure où la prise de décision est liée à la l'individu-collectivité qui l'occupe. La nomination d'un ministre, par exemple, est prise par rapport à d'autres décisions de nomination, qui prennent en compte les rapports entre tribus, de manière à donner une perception de partage entre les différentes tribus de l'espace mauritanien. En outre, une fois investi de sa fonction, le ministre devrait prendre en compte les intérêts de sa collectivité d'appartenance. Primo, parce qu'il risquerait l'exclusion sociale en cas d'agissement contraire. Secundo, parce qu'une telle situation vaudrait érosion du capital politique sur lequel il a capitalisé pour être nommé à son poste. Tertio, le ministre agirait de la sorte, simplement, en raison de la confiance qu'il éprouve à l'égard de ses proches. Dès lors, le fonctionnement du pouvoir dans le champ politique mauritanien montre qu'il est de nature interactionniste, bidirectionnelle. Le pouvoir circule du haut vers le bas, mais également, du bas vers le haut du corps social. Ce dilemme souligne le fait que la conflictualité tribale n'a pas été abordée par le modèle étatique d'organisation du politique. Ce problème demeure en suspens et traverse toujours l'Etat mauritanien, qui apparait comme son effet. Les conséquences de cette coupure sont manifestes dans la succession de coups d'états dont la Mauritanie a été le théâtre depuis son indépendance officielle. Le favoritisme tribal et la résistance sur laquelle il débouche en sont les corrélats.

Dès lors, la relation de correspondance entre l'individu et sa collectivité d'appartenance joue le rôle d'arraisonnage du fonctionnement de la représentation démocratique dans la mesure où la prise de décision apparaît, en soi, comme ressource ; et l'on serait fondé à parler, dans le cas mauritanien, de ressources fonctionnelles. Les ressources fonctionnelles sont les avantages et le réseau de facilités dont dispose une faction ou une tribu, à travers les positions que ses membres occupent au sein de l'appareil étatique. Par voie de conséquence, la tribu se présente sous deux aspects. Au niveau intra-tribal, elle gouverne ses membres en étant à la racine de leur être social. Au niveau extra-tribal, elle le représente et le protège, car les prises de position à l'égard de ce dernier ne peuvent contourner le vis-à-vis de la tribu ; elles sont socialement perceptibles. Si bien que la projection d'unité sur le gouvernement présidentiel se trouve confrontée à une difficulté empirique. Dans cette logique, le coup d'Etat se dévoile comme un rejet de la hiérarchisation entre tribus. L'incomplétude du corps social à s'approprier la démocratie n'est en réalité qu'un déguisement de cette dynamique. Le coup d'Etat est un mécanisme social de régulation politique, et non pas, nécessairement ou uniquement, une manifestation de primitivisme.

Mais, si la réévaluation du tribalisme doit donner lieu à la revitalisation de la tribu comme catégorie d'identification analytique du corps social, inclure le savoir tribal dans la conceptualisation et la mise en œuvre des politiques constitutives, redistributives, et régulatrices, cela pose un défi de radicalité à la recherche portant sur la Mauritanie. Un tel projet devrait se faire non sur la base d'un découpage du territoire mais de la population, ce qui ouvre un champ de recherche immense qui ne peut qu'inquiéter le principe d'intangibilité des frontières héritées du colonisateur en Afrique. Mais, aussi radical qu'il puisse paraître, ce projet peut partir de la prémisse que les frontières nationales n'ont plus la même stabilité normative pour organiser nos perceptions des phénomènes politiques. Jusqu'à une date récente, la science politique s'est majoritairement confinée à l'étude des phénomènes et comportements politiques à l'intérieur des Etats-nations. A un autre niveau, cette science s'est focalisée sur l'examen des rapports entre les Etats-nations. Or, actuellement, plusieurs phénomènes de tribalisme moderne défient, comme en Mauritanie, ce principe de classification. Nous renvoyons à des thèmes aussi bariolés que

le marketing tribal, la délinquance juvénile, ou l'immigration illégale. Aussi, des phénomènes de nomadisation politique se déclinent-ils dans l'appropriation collective des produits 'marchandisés' par les consommateurs d'un produit, de manière à donner de nouvelles identités à ces produits, dans les contre-conduites des groupes de jeunes derrière l'écran d'un ordinateur, ou dans les contre-modes d'appropriation de l'intégration sociale par les communautés d'immigrés dans les pays hôtes d'immigration. Entre tous ces thèmes, en apparence étrangers, des rapports de dénomadisation déployés contre ces nouvelles tribus circulent entre la règle et la déviation, la norme et la non-conformité, le contrôle et l'évasion. Et, à l'échelle des gouvernementalités qui s'adressent à ces formes de nomadisation, tout comme à l'échelle des régimes de conscience qui se taillent dans l'espace de rencontre entre politique et science, entre savoir et pouvoir, surgissent des manières de poser les problèmes 'à la découpe', des dispositifs agnotologiques destinés à dénomadiser l'apparition de ces formes de consciences de résistance. C'est dans ces espaces de luttes véridictionnelles que la recherche peut se promettre de s'investir. D'où l'importance d'ouvrir des laboratoires de totalisation comparative quant aux lois de fonctionnement des modes de représentativité et de gouvernement non-étatiques, à leurs dynamiques de systématité, à leurs conditions de problématisation.

Mais avant d'aller aussi loin, nous devons reconnaître que ce travail de recherche a été, principalement, une modeste tentative de totalisation historique de la généalogie de la tribu dans la gouvernementalité mauritanienne. La microphysique de cette gouvernementalité n'y a pas été incluse, la dimension interne à la tribu n'a pas été comprise dans notre champ d'investigation. Cela se justifie par l'objectif que nous nous sommes proposé et qui a consisté à diagnostiquer la manière dont la tribu en tant que totalité s'est érigée en problème de gouvernementalité en Mauritanie. Les réponses que nous avons apportées à nos interrogations sont certainement incomplètes, toutefois, ces réponses se sont fondées, pour une part, sur une méthode généalogique qui n'a pas été utilisée par les travaux précédents portant sur la place et le fonctionnement de la tribu dans le champ politique mauritanien. D'autre part, la question de la constitution de la

tribu comme problème est en soi une nouveauté par rapport à ces travaux. A notre connaissance, jamais cette question n'a été à la base d'une recherche ayant pour but d'apporter de nouveaux éclairages sur l'actualité politique de la Mauritanie. Or cette question constitue un préalable nécessaire à toute réflexion au réseau de problèmes liés aux questions d'atténuation de la pauvreté et de répartition de la richesse. Donc, malgré les critiques que peut susciter ce travail, nous espérons avoir contribué à une autre possibilité d'étude de la problématique de gouvernance en Mauritanie.

Bibliographie

Ouvrages

- ‘ibnu khaldūn, ‘a. (1996). *shifā‘u -l-ssā‘ili wa tahdhību al-masā‘ili* (taḥqīq Muḥammad mutī’ al-ḥāfiẓ). Beyrouth : dāru al-fikri al-mu’āsiri.
- ‘ibnu khaldūn, ‘a. (2005). *‘ibnu kaldūn : al-muqaddima* (taḥqīq Abdesslam Cheddadi). Casablanca : Baytu al-‘ulūm wa al-funūn wa al-‘ādāb.
- ‘ukāsha, m. (2002). *tārīkhu -l-ḥukmi fī al-‘islāmi. dirāsa fī maḥūmi -l-ḥukmi wa taṭawwurihi*. al-qāhira: dāru al-āmukhtāri.
- Abdoul, M. (2004). Démocratisation, ethnicité et tribalisme : La trajectoire de l’état mauritanien. In L’ouest saharien (Ed.), *Regards sur la Mauritanie*. Paris : L’harmattan.
- al-‘anṣārī, m.j. (1999). *-l-tta‘azzumu -l-ssiyāsiyyu ‘inda al-‘arabi wa sūsiyūlūjiyyā al-‘islāmi*. bayrdārāt & ‘ammān: -l-shshurūqi & al-mu’assasa al-‘arabiyya li -l-ddirāsāti wa -l-nnashri.
- al-bakrī, A. (1857). *al-maghrib fī dhikri bilādi ifrīqiyya wa-al-maghrib wa-huwa juz‘n min kitābi al-masāliki wa-al-mamāliki*. Alger : Imprimerie du Gouvernement.
- al-jābrī, ‘a. (2000). *naqdu al-‘aqli al-‘arabiyyi: al-‘aqlu assiyāsiyyu al-‘arabiyyu, muḥaddidātuhi wa tajalliyātuhi*. Beyrouth : Center for Arab Unity Studies.
- al-jarīsī, K. ‘a. (2006). *al-‘aṣabiyya al-qabaliyya mina al-manẓūri al-islāmiyyi. -l-rriyād : dār al-‘al ūka li -l-nnashr*.
- Amin, S. (1973). *Neo-Colonialism in West Africa*. New York: Monthly Preview Press.
- annāṣirī, a. a. i. (1954). *alisticṣā li‘akhbār al-marghrib al-‘aqṣā (aljuṣ‘u aththālith)*. addār al-baydā’ : dār al-kitāb.
- Audi, R. (2004). Theoretical rationality: Its sources, structure, and scope. In A. Mele & A. Rawling (Eds.), *The Oxford handbook of rationality*. New York: Oxford university press.
- Ayubi, N.H. (1995). *Over-stating the arab state: Politics and society in the Middle East*. London: L.B. Tauris Publishers.
- Batran, A. A. (2001). *The Qadiriyya brotherhood in West Africa and the Western Sahara: The life and times of Shaykh al-Mukhtar al-Kunti, (1729-1811)*. Rabat: Publications de l’institut des etudes africaines.
- ben shīkhnā, S. (2012). *al-fikru -l-ssīyyu fī gharbi -l-ṣṣaḥrā’:dirāsa fī tajribati wa ‘adabiyāti al-madrasati al-kuntiyya*. Rabat: Centre mauritanien des études et recherches stratégiques.
- Bevir, M. (2012). *Governance: A very short introduction*. Oxford : Oxford university press.

- Black, A. (2011). *The history of Islamic political thought. From the prophet to the present*. Edinburgh : Edinburgh university press.
- Bonte, P. (1979). Segmentarité et pouvoir chez les éleveurs nomades sahariens: Eléments d'une problématique. In Equipe écologie et anthropologie des sociétés pastorales (Ed.), *Production pastorale et société* (Vol. 20). Cambridge & Paris: Cambridge university press & maison des sciences de l'Homme.
- Bonte, P. (1981). Kinship and politics: The formation of the state among the pastoralists of the Sahara and the Sahel. In H. Claessen & P. Skalník (Eds.), *The study of the State*. The Hague: Mouton.
- Bonte, P. (2001). *La montagne de fer la SNIM: Une Entreprise minière saharienne à l'heure de la mondialisation*. Paris: Karthala.
- Bonte, P. (2004). Tribus, hiérarchies et pouvoirs dans le nord de l'Afrique. In H.D (Ed.), *Tribus, hiérarchies et pouvoirs en terre d'Islam*. Paris : Armand Collin.
- Bonte, P. (2008). *L'émirat de l'Adrar mauritanien, ḥarīm, compétition et protection dans une société tribale saharienne*. Paris: Karthala.
- Bonte, P., Edouard, C., Hamès C. & A. Ould Cheikh (Eds.). (1991). *Al-Ansâb. La quête des origines. Anthropologie historique de la société tribale arabe*. Paris: Maison des sciences de l'Homme.
- Bourdieu, P. (1980). *Le sens pratique*. Paris : Editions de Minuit.
- Bourdieu, P. et Passeron, J. C. (1970). *La reproduction : Eléments pour une théorie du système d'enseignement*. Paris: Les éditions de minuit.
- Braud, P. (1996). *Sociologie politique*. Paris: LGDG.
- Brockopp, J. E. (2006). Slaves and slavery. In J. McAuliffe (Ed.), *The encyclopedia of the Qur'ân*. Leiden: Brill.
- Brunel, S. (2002). *Famines et Politiques*. Paris : Presses de science po.
- Burke, K. (1969). *A rhetoric of motives*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Bury, J. B. (2008). *The idea of progress: An inquiry into its origin and growth*. New York: Casimo Classics.
- Cervello, M. V. (2006). From the disappearance of 'tribes' to reawakening of the tribal feeling: Strategies of State among the formerly nomadic Bîdan (arabophones) of Mauritania. In D. Chatty (Ed.), *Nomadic societies in the Middle East and North Africa: Entering the 21st century*. Leiden: Brill.
- Cervello, V. M. (1998b). *Parenté et politique en Mauritanie. Essai d'anthropologie historique. Le devenir contemporain des Ahl Sidi Mahmûd*. Paris : L'Harmattan.
- Chauveau, J. P., Le Pape, M., & De Sardan, J. P. O. (2001). La pluralité des normes et leurs dynamiques en Afrique : Implications pour les politiques publiques. In G. Winer (Ed.), *Inégalités et politiques publiques en Afrique : pluralité des normes et jeux d'acteurs*. Paris: Karthala-IRD.

- Ciavolella, R. (2010). *Les Peuls et l'état en Mauritanie: une anthropologie des marges*. Paris: Karthala.
- Clarence-Smith, W. G. (2006). *Islam and the abolition of slavery*. London: Oxford university press.
- Clastres, P. (2011). *La société contre l'Etat*. Paris: Editions de minuit.
- Coats, P. D. (1990). The economy. In R. Handloff (Ed.), *Mauritania: A country study*. Washington, DC: Library of Congress.
- Constantin, F. & Coulon, C. (1979). Les relations internationales de la Mauritanie. In *Introduction à la Mauritanie*, CNRS (Ed.). Paris : Editions du CNRS.
- Copans, J. (1980). *Les marabouts de l'arachide*. Paris : L'Harmattan.
- Cornell, S. & Kalt, J. P. (Eds.). (1993). *What Can Tribes Do? Strategies and institutions in American Indian economic development*. California & Los Angeles: University of California.
- Cutolo, A. (Ed). (2008). *Enjeux de l'autochtonie*. Paris : Karthala.
- D'Hont, O. (1986). Modes d'approvisionnement des bidonvilles de Nouakchott. In B. Ganne, O. Journet & M. Le Carme (Eds.), *Anthropologie de la ville citadine (volume 1)*. Lyon : Université de Lyon 2.
- dandash, 'i. 'a. (1991). *'ḍwā'un jadīdatun 'alā al-murābiṭīn*. Beyrouth : dāru al-gharbi al-'slāmiyyi.
- dandash, 'i. 'a. (1988). *al-andalus fī nihāyati al-murābitīna wa mustahalli al-muwaḥḥidīna*. 'aṣru attawā'fī -l-thānī. Beyrouth : dāru al-gharbi al-'islāyyi.
- De Chassey, F. (1979). L'Evolution des Structures Sociales en Mauritanie de la colonisation à nos jours. In *Introduction à la Mauritanie*, CNRS (Ed.). Paris : Editions du CNRS.
- De Chassey, F. (1984). *Mauritanie, 1900-1975 : Facteurs économiques, politiques, idéologiques et éducatifs dans la formation d'une société sous-développée*. Paris : L'Harmattan.
- Deacon, R. T., and B. Mueller. (2006). Political economy and natural resource use. In R. López & M.A. Toman (Eds.), *Economic development & environmental sustainability: New policy options*. Oxford: Oxford university press.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1980). *Mille plateaux*. Paris: Editions de minuit.
- Devisch, R. & F. Nyamnjoh (Eds.). (2011). *The postcolonial turn*. Bamenda & Leiden : Langaa & African Studies centre.
- Douglas, J., & Cox, B. (2003). Faith-based diplomacy and preventive engagement In J. Douglas (Ed.), *Faith-based diplomacy: trumping realpolitik*. New York: Oxford university press.
- Ellis, S. (2000). Elections in Africa in historical context. In J. Abbink & G. Hesselning (Eds.), *Election observation and democratization in Africa*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

- Ezell, D. (2011). Enriching post-secular discourse in faith diplomacy In N. Leight (Ed.), *Essays on faith diplomacy*. Los Angeles, CA: Figueroa Press.
- Fierro, B. (2000). Le mahdi ibn tûmart et al-andalus: l'élaboration de la légitimité almohade. In M. Garcia-Arenal (Ed.), *Mahdisme et millénarisme en Islam*. Aix-en Provence: Revue des mondes musulman et de la Méditerranée.
- Foley, R. (2001). The foundational role of epistemology in a general theory of rationality. In L. Zagzebski & A. Fairweather (Eds.), *Virtue epistemology*. Oxford: Oxford university press.
- Fortna, P.V. (2008). *Does peeckeeping work: Shaping belligerents' choices after civil war*. Princeton: Princeton university press.
- Foster, N. (2010). *Mauritania: The struggle for democracy*. Boulder: First forum press.
- Foucault, M. (1966). *Les mots et les choses : Une archéologie des sciences humaines*. Paris : Gallimard.
- Foucault, M. (1969). *L'archéologie du savoir*. Paris : Gallimard.
- Foucault, M. (1971). Nietzsche, la généalogie, l'histoire. In S. Bachelard et al. (eds.), *Hommage à Jean Hyppolite*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris : Gallimard.
- Foucault, M. (1988). Technologies of the self (a seminar with Michel Foucault at the university of Vermont, October 1982). In L. H. Martin, H. Gutman, P. H. Hutton (Eds.), *Technologies of the Self. A seminar with Michel Foucault*. Amherst: University of Massachusetts press.
- Foucault, M. (1994a). *Dits et Ecrits* (vol. 1). 1954-1975. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1994b). *Dits et Ecrits* (vol. 3). 1954-1988. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (2004a). *Sécurité, territoire, population : Cours au Collège de France. 1977-1978*. Paris : Gallimard/Seuil.
- Foucault, M. (2004b). *Naissance de la biopolitique : Cours au Collège de France. 1978-1979*. Paris : Gallimard/Seuil.
- Foucault, M. (1976). *Histoire de la sexualité : La volonté de savoir*. Paris : Gallimard.
- Gaudio, A. (1991). *Guerres et paix au Maroc (reportages : 1950-1990)*. Paris: Karthala.
- Gerteiny, A.G., (1981). *Historical dictionary of Mauritania*. Metuchen: Scarecrow press.
- Ginio, R. (2006). *French colonialism unmasked: the Vichy years in French West Africa*. Lincoln & London : University of Nebraska Press.
- Ginio, R. (2012). Colonial minds and African witchcraft: Interpretations of murders seen in cases from French West Africa in the interwar era. In M. Thomas (Ed.), *The french colonial mind* (vol.1). Nebraska: University of Nebraska press.
- Gnokane, A. (2000). Autorités religieuses et pouvoir colonial dans le Guidimaka mauritanien. In Institut des études africaines (Ed.), *Islam, résistances et Etat en Afrique de l'Ouest*. Rabat: IEA.

- Graziosi, A. (1996). *The great Soviet peasant war: Bolsheviks and peasants, 1917-1933*. Cambridge & Mass: Harvard university press.
- Greene, J. (2013). *Moral tribes: emotions, reason, and the gap between us and them*. London: Atlantic books.
- Harrison, C. (1988). *France and Islam in West Africa, 1860-1960*. Cambridge: Cambridge university press.
- Helm, J. (Ed). (1968). Essays on the problem of tribe. *Proceeding of the 1967 annual spring meeting of American ethnological society*. Seattle, WA: University of Washington press.
- Hiskett, M. (1984). *The Development of Islam in West Africa*. London. Longman Group.
- Hopkins, J. F. P. (1958). *Medieval Muslim government in barbary until the sixth century of the hijra*. London: Luzak.
- ibnu ‘abī zar’, ‘a. (1972). *al-’anīsu al-muṭribu birawdi al-qirṭasi fī akhbāri mulūki al-maghribi wa tārikhi madīnati fās*. Rabat: dāru al-mansūri li -l-ṭṭibā’ati wa al-wirāqati.
- Jeffreys, E., & Sigley, G. (2009). Governmentality, governance and China. In E. Jeffreys (Ed.), *China’s governmentalities: Governing change, changing government*. New York: Routledge.
- Kably, M. (1987). *murāja ‘āt ḥawla al-mujtama‘i wa -l-ththaqāfa bi al-maghribi al-waṣīt. -l-ddār al-baydā’ : dār tubqāl li -l-nnashr*.
- Karamustafa, A.T. (2007). *Sufism: The formative period*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Karanja, B. (2014). *How Africa tweets*. Nairobi: Portland.
- Karl, T. L. (1997). *The paradox of plenty: Oil Booms and petro-States*. Los Angeles: University of California Press.
- Kibreab, G. (1987). *Refugees and development in Africa: the case of Eritrea*. Trenton: The Red Sea Press.
- Kilmartin, E. J. (2004). *The Eucharist in the West: History and theology*. Collegeville: Liturgical Press.
- Klein, M. A. (1998). *Slavery and colonial rule in French West Africa*. Cambridge: Cambridge university press.
- Kohl, T. G. (1847). *Reisen in Siidrussland (second edition)*. Dritter Teil: Dresden et Leipzig.
- Krasner, S. D. (1983). Structural causes and regime consequences: Regimes as intervening variables. In S. Krasner (Ed.), *International regimes*. New York: Cornell university press.
- Krasner, S. D. (2001). Problematic sovereignty. In S. Krasner (Ed.), *Problematic sovereignty: Contested rules and political sovereignty*. New York Chichester & West Sussex: Columbia university press.

- Lagardère, V. (1989). *Les almoravides jusqu'au règne de yūsuf b. tāšfīn (1039-1106)*. Paris: L'Harmattan.
- Larémont, R. R. (2013). *Mercy or wrath: The competing ideologies of Sufism and Wahhabism in North Africa and the Sahel*. Binghamton, NY: Binghamton University.
- Laroui, A. (1996). *mujmal tāriḫ al-maghrib (aljuḥū' al-awwal)*. bayrūt : al-markaz aththqāfī al-'arabī.
- Laroui, A. (2000). *mujmal tāriḫ al-maghrib (aljuḥū' al-ththānī)*. bayrūt : al-markaz aththqāfī al-'arabī.
- Leonard, D. K., & Straus, S. (2003). *Africa's stalled development: international causes and cures*. Boulder: Lynne Rienner.
- Levtzion, N. (1979). 'abd Allah b.-l- yāsīn and the Almoravids. In Willis, J. R. (Ed.), *Studies in West African history (volume 1): The cultivators of Islam*. Abingdon: Routledge.
- l-shsha'rānī, 'a. (2006). *-l-ṭṭabaqātu al-kubrā*. bayrūt dār al-kutub al-'ilmiyya.
- l-ssulamī, 'a. 'a. (2003). *ṭabaqātu -l-ssūfiyyati*. bayrūt dār al-kutub al-'ilmiyya.
- Lucas, J. (2013). Orientalism and imperialism in French West Africa: Considerations on travel literature, colonial tourism, and the desert as a "commodity" in Mauritania. In E. Brito-Henriques & J. Sarmiento (Eds.), *Tourism in the global south: Heritages, identities and development*. Lisbonne: Centro de Estudos Geográficos da Universidade de Lisboa.
- Lydon, G. (2009). *On trans-saharan trails: Islamic law, trade networks, and cross-cultural exchange in nineteenth-century Western Africa*. Cambridge UK: Cambridge University Press.
- Maffesoli, M. (1988). *Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*. Paris : Méridiens.
- Mappa, S. (2009). L'individu et le collectif à l'heure de la participation de la société civile: Une analyse comparée. In S.Mappa (Ed.), *Les impensés de la gouvernance: La société civile, réponse à la crise?*. Paris: Karthala.
- Marchesin, P. (2010). *Tribus, ethnies et pouvoirs en mauritanie*. Paris: Karthala.
- Marlow, L. (1997). *Hierarchy and egalitarianism in Islamic thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Meillassoux, C. (1976). *Femmes, greniers et capitaux*. Paris: Maspero.
- Messier, R.A. (2010). *The Almoravids and the meaning of jihad*. Santa Barbara : Praeger.
- Montero, M., & Sonn, C. C. (2009). *Psychology of liberation: Theory and applications*. New York: Springer.
- mūlāy, m. (2008). *-l-ttafsīr wa al-mufasssīrūn bibilādi shinqīt. kīfa & al-'īn : dār yūsuf 'ibnu tāshafīn wa maktabat al-'imām mālik*.
- Nisbet, R. A. (1980). *History of the idea of progress*. London: Heinemann.

- Ould Cheikh, A. (1991). La tribu comme volonté et comme représentation. In P. Bonte, E. Conte, C. Hamès & A. Ould Cheikh (Eds.), *Al-ansâb la quête des origines : Anthropologie historique de la société tribale arabe*. Paris: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Ould Cheikh, A. (1993). L'évolution de l'esclavage dans la société maure. In E. Bernus, J. Clausel, J. Triaud & P. Boilley (Eds.), *Nomades et commandants: Administration coloniale et sociétés nomades dans l'ancienne A.O.F.* Paris: Karthala.
- Ould Cheikh, A. W. (2004). Espace confrérique, espace étatique: le mouridisme, le confrérisme et la frontière mauritano-sénégalaise. In L. Marfaing & S. Wippel (Eds.), *Les relations sahariennes à l'époque contemporaine*. Paris: Karthala.
- Ould Mohamed Lemine, M. S. (2012). *Mauritanie : L'espérance déçue*. Paris : L'harmattan.
- Ould Mohamedou, M. M., & Ibrahim, S. E. (1995). *Societal transition to democracy in Mauritania*. Cairo: Ibn Khaldoun center for development studies.
- Ould-Mey, M. (1996). *Global restructuring and peripheral states: The carrot and the stick in Mauritania*. Lanham : Rowman & Littlefield.
- Paccou, Y. (1979). *Le recensement des nomades mauritaniens*. Paris: GDA.
- Paccou, Y. (1980). Le recensement mauritanien de 1976-77. In Groupe de démographie africaine (Ed.), *Recensements africains: monographies méthodologiques*. Paris: GDA.
- Paul, J. (2006). *Globalism, nationalism, tribalism: Bringing theory back in*. London: Sage publications.
- Pazzanita, A.G. (1996). *Historical dictionary of Mauritania*. Lanham MD: Scarecrow press.
- Pettit, P. (2010). Varieties of public representation. In I. Shapiro, S. Stokes, E. Wood & A. Kirshner (Eds.), *Political representation*. New York: Cambridge university press.
- Phirinyane, M. B. (2013). *Elections and the management of diversity in Botswana*. Gaborone: Light Books.
- Quine, W.V. (1986). Reply to White. In W.Quine, L. Hahn & P. Schilpp (Eds.), *The philosophy of W.V.Quine: An expository essay*. Tampa: University press of Florida.
- Rauzy, J. (1993). Introduction. In Amiel, O. & J. Rauzy (Eds.), *Discours de métaphysique : Sur la liberté, le destin, la grâce de Dieu, correspondance avec Arnaud*. Paris: Pocket.
- Reno, W. (1998). *Warlord Politics and the African State*. Boulder: Lynne Rienner Publishers.
- Retailé, D. (2005a). L'espace mobile. In B. Antheaume & F. Giraut (Eds). *Le territoire est mort. Vive les territoires! Une (re)fabrication au nom du développement*. Paris : IRD.

- Richardson, K. (2012). *Difference and disability in the medieval Islamic world: Blighted bodies*. Edinburgh: Edinburgh university press.
- Robinson, D. (2004). *Sociétés musulmanes et pouvoir colonial français au Sénégal et en Mauritanie, 1880-1920*. Paris: Karthala.
- Rose, N. (1999). *Powers of freedom: Reframing political thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ross, M. (2003b). Oil, drugs, and diamonds: How do natural resources vary in their impact on civil war? In Ballentine, K. (Ed.), *The political economy of armed conflict: Beyond greed and grievance*. Boulder: Lynne Rienner Publishers.
- Rubin, M. (1991). *Corpus Christi: the Eucharist in late medieval culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ruf, U. P. (1999). *Ending slavery: hierarchy, dependency and gender in central Mauritania*. Bielefeld: Transcript Verlag.
- Scalenghe, S. (2014). *Disability in the ottoman Arab world, 1500-1800*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schapera, J. M. (1963). *Government & politics in tribal societies*. London: Watts.
- Schimmel, A. (1975). *Mystical dimensions of Islam*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Schultz, M. The role of civil society in regional governance in the Middle East. In Armstrong, D., Bello, V., Gilson, J. & D. Spini (Eds.), *Civil society and international governance: The role of non-state actors in global and regional regulatory frameworks*. New York: Routledge.
- Sharma, B. D. (1978). *Tribal development: the concept and the frame*. New Delhi: Prachi Prakashan.
- Sharma, K. C. (2005). *Role of traditional structures in local governance for local development: The case of Botswana*. Washington DC: World Bank Publications.
- Shillington, K. (2005). *History of Africa*. New York: Palgrave.
- Sosale, S. (2008). The Panoptic view: A discourse approach to communication and development. In J. Servaes (Ed.). *Communication for development and Social Change*. Delhi: Sage.
- Stewart, C. C., & Stewart, E. K. (1973). *Islam and social order in Mauritania: a case study from the nineteenth century*. London: Oxford university press.
- Tapper, R. (1990). Anthropologists, historians, and tribes people on tribe and state formation in the middle east. In P. Khoury & J. Kostiner (Eds.), *Tribes and State formation in the Middle East*. Berkeley, Los Angeles & Oxford: University of California Press.
- Tauzin, A. (2001). *Figures du féminin dans la société maure (Mauritanie)*. Paris: Karthala.

- Thomas, W. I. & Thomas, D. W. (1928). *The child in America: Behaviour problems and programs*. New York: Knopf.
- Veyne, P. (1976). *L'inventaire des différences : Leçon inaugurale au Collège de France*. Paris : Editions du Seuil.
- Weigel, J. Y., & Dahou, T. (2006). La gouvernance locale et ses impasses. In J. Weigel, F. Féral & B. Gazalet (Eds.), *Les aires marines protégées d'Afrique de l'Ouest : Gouvernance et politiques publiques*. Perpignan: Presses universitaires de Perpignan.
- Wolfson, H. A. (1976). *The philosophy of the kalam*. Cambridge, Massachusetts & London: Harvard university press.
- Wuld al-Bara, Y. (1997). Les théologiens mauritaniens face au colonialisme français: Etude de fatwa-s de jurisprudence musulmane. In D. Robinson & J. Triaud (Eds.), *Le temps des marabouts*. Paris: Karthala.
- wuld -l-ssa'd, M. M. (1993). *ḥarbu sharr bubba, aw 'azmatu al-qarn 17 fī al-janūbi al-gharbiyyi al-mūrītāniyyi*. Nouakchott: Institut mauritanien de recherche scientifique.
- wuld -l-ssa'd, M. M., & 'abd al-ḥayy, M. (2009). *tajribatu -l-ttaḥawwuli -l-ddīmūqrāṭiyyi fī mūrītāniyā: -l-ssiyāqu-al-waqā'i'u -l-ttaḥdiyyātu* (Vol. 149). Abu Dhabi: Emirates center for strategic studies and research.
- wuld -l-ssālim, H. & al-kalīfa, S. (2003). *-l-rrisāla al-ghallāwiyya wa risāla fī nasabi 'dda wi'īsh -l-shsharqiyyīn*. Rabat: IEA.
- wuld -l-ssālim, H. (2010). *tārīkhu bilād shingītī « mūrītāniā » mina al-'Ṣūri al-qadīmati ilā ḥarbi sharrbubbata al-kubrā bayna awlād -l-nāṣiri wa daulati idda wkell al-lamtūniyyati*. Nouakchott: daru al-kutubi al-'ilmiyyati.
- wuld sīdī 'aḥmad, Y. (2011). *-l-ṭṭarā'if wa -l-ttalā'id fī ḥayāti -l-shshaykhayni al-wālida wa al-wālida (al-juz'u -l-ththānī)*. Alger: dāru al-ma'rifa.

Thèses

- Antil, A. (1999). *Le territoire d'Etat en Mauritanie : Genèse, héritage, représentations*. (Dissertation doctorale). Rouen : Université de Rouen.
- Arnaud, J.C. (1981). *Le système politique de la Mauritanie 1960-1980* (Dissertation doctorale). Paris: Université de Paris I.
- Batran, A. A. (1971). *Sidi al-Mukhtar al-Kunti and the recrudescence of Islam in the Western Sahara and the Middle Niger, c.1750-1811* (Dissertation doctorale). Birmingham: University of Birmingham.
- Bonte, P. (1998). *L'émirat de l'Adrâr. Histoire et anthropologie d'une société tribale du Sahara Occidental*. (Dissertation doctorale). EHESS, Paris.

- Cervello, V. M. (1998c). *Solidarité et hiérarchie au sein des Ahl Sidi Mahmûd. Essai d'anthropologie historique*. (Dissertation doctorale). Publication de la Haute Ecole des Etudes en Sciences Sociales, Paris.
- Daddah, A. (1993). *State-society exchange in modern Sahelian Africa: Cultural representation, political mobilization, and state rule (Senegal, Mauritania, Chad, Sudan)*. (Dissertation doctorale). Université d'Arizona, Tucson.
- De Chassey, F. (1972). *Contribution à une sociologie du sous-développement : l'exemple de la R.I.M.* (Thèse de doctorat d'état non publiée). Université de Paris V, Paris.
- Faceh, L. (1980). *Les relations Maroco-mauritaniennes de 1960-1975* (Dissertation doctorale). Paris : Université Paris I.
- Lechartier, C. (2005). *L'espace nomade du pouvoir politique en Mauritanie : Des lieux de la bediyya de l'Est à la capitale* (Dissertation doctorale). Rouen : Université de Rouen.
- Malette, S. (2006). *La « gouvernementalité » chez Michel Foucault* (Mémoire présenté dans le cadre du programme de maîtrise de philosophie pour l'obtention du grade de maîtrise ès arts). Université Laval : Québec.
- Marchesin, P. (1989). *Etat et société en Mauritanie (1946-1986) : De l'historicité du politique en Afrique*. Paris : Université de Paris I.
- Ndlela, N. (2007). *Local governance and traditional leadership: A case study of UMgungundlovu, UMzinyathi, UThukela, and Amajuba districts in KwaZulu-Natal* (Dissertation doctorale non-publiée). KwaZulu-Natal: University of KwaZulu-Natal.
- Ould Ahmed-Salem, Z. (1996). *De quelques modes populaires d'énonciation du politique en Mauritanie* (Dissertation doctorale). Lyon: Université Lumière Lyon 2.
- Ould Cheikh, A. (1985). *Nomadisme, Islam et pouvoir politique dans la société maure précoloniale (XIème-XIXème siècles). Essais sur quelques aspects du tribalisme* (Dissertation doctorale). Paris : Université Paris V.
- Ould Kebd, Y. (2006). *Nouakchott, entre la déconcentration et la décentralisation, des origines à nos jours* (Dissertation doctorale). Marseille : Université Paul Cézanne-Aix-Marseille III.
- Ould Sidia, M. (1987). *De la tribu à l'Etat 1940-1978* (Dissertation doctorale). Tunis: Université de Tunis.
- Ould Souilem, M.M. (1992). *Contribution to the study of pelagic fishery in the mauritanian 200 mile EEZ (description, stock assessment, by-catch, and management)* (Thèse de Master). University of Washington: Washington DC.
- Ould-Bah, M. F. (2007). *L'argent de Dieu : Contribution à une anthropologie économique des systèmes financiers musulmans* (dissertation doctorale). Metz: Université Paul Verlaine.
- Sakamoto, S. (2011). *Le problème de l'histoire chez Michel Foucault* (Dissertation doctorale). Bordeaux: Université Michel De Montaigne.

Villasante-De Beauvais, M. (1995). *Solidarité et hiérarchie au sein des Ahl Sîdi Mahmûd. Essai d'anthropologie historique* (Dissertation doctorale). Paris: EHESS.

Articles

Abraham, C. & Michie, S. (2008). A taxonomy of behaviour change techniques used in interventions. *Health psychology, 27*, 379–387.

Ageron, C. R. (1990). Les Colonies devant l'opinion publique française (1919-1939). *Revue française d'histoire d'outre-mer, 77*(286), 31-73.

Albergoni, G. (1990). Les bédouins et les échanges: La piste introuvable. *Cahiers des sciences humaines, 26*(1-2), 195-215.

Albright, M. (2006). Faith and diplomacy. *The review of faith and international affairs*, (Fall), 3-9.

Anghie, A. (2000). Civilization and Commerce: The concept of governance in historical perspective. *Villanova law review, 45*, 887-911.

Antil, A. & Lessourd, C. (2009). Non, mon Président ! Oui, mon Général ! Retour sur l'expérience et la chute du président Sidi Ould Cheikh Abdallahi. *L'année du Maghreb, V*, 365-383.

Antil, A. & Lessourd, C. (2014). « Je dois tout contrôler ». Changement d'un mode de gouverner. *L'année du Maghreb, II*(11), 275-297.

Antil, A. (1998). Le Chef, la famille et l'Etat. Mauritanie, quand démocratisation rime avec tribalisation. *Politique Africaine, 72*, 185 -193.

Antil, A. (2004). Parler du territoire et de l'Etat en Afrique autrement que par la crise : L'exemple de la république islamique de Mauritanie. *L'information géographique, 68*(4), 369-374.

Antil, A., & Lessourd, C. (2012). *Une hirondelle ne fait pas le printemps. Grammaire des mobilisations sociales et politiques et retour de la question negro-mauritanienne*. Extrait de : <http://anneemaghreb.revues.org>.

Arnaud, J. (1976). Profils démographiques des villes de Mauritanie, d'après l'enquête urbaine de 1975. *Bulletin de l'IFAN, T. 38, Sér. B*(3), 619-635.

Auty, R., & Pontara, N. (2008). A dual-track strategy for managing Mauritania's projected oil rent. *Development Policy Review, 26*(1), 59-77.

Baduel, P.R. (1989). Mauritanie 1945-1990 ou l'État face à la nation. *Revue du monde musulman et de la Méditerranée, 54*, 11-52.

Baduel, P.R. (1994). Les partis politiques de Mauritanie (1945-1993). *Revue du monde musulman et de la Méditerranée, 72*, 87-107.

Baduel, P.R. (1996). Les partis politiques dans la gouvernementalisation de l'Etat dans les pays arabes. *Revue du monde musulman et de la Méditerranée, 81-82*, 9-51).

- Ballet, J. & Hamzetta, B. (2003) Le capital social comme protection sociale ? Le cas de la Mauritanie. *Tiers-Monde*, 44(175), 637-655.
- Bartelson, J. (2006). The concept of sovereignty revisited. *The European journal of international law*, 17(2), 463-474.
- Basedau, M. (2008). *Context matters-rethinking the resource curse in Sub-Saharan Africa*. *Africa analyst*, 3(1), 1-17.
- Bayart, J. & Geschiere, P. (2001). Problématiques politiques de l'autochtonie. *Critique internationale*, 1(10), pp. 126-128.
- Bayart, J. F. (1985). L'énonciation du politique. *Revue française de science politique*, 35(3), 343-373.
- Beaulier, S. A. (2003). Explaining Botswana's success: the critical role of post-colonial policy. *Cato Journal*, 23, 227.
- Bennoune, M. (1978). The political economy of Mauritania: imperialism and class struggle. *Review of african political economy*, 5(12), 31-52.
- Bensaâd, A. (2005-2006). Mauritanie : une révolution de Palais sur fond d'odeur de pétrole. *L'Année du Maghreb*, II, 323-336.
- Bensaâd, A. (2008). Mauritanie : Une transition politique sans alternance. *L'année du Maghreb*, V, 311-324.
- Bernard, M. L'occupation de Tindouf. (1934). *La géographie: Terre-mer-air*, LXII(1-2), 17-22.
- Berque, J. (1954). Qu'est ce qu'une tribu nord-africaine. In SNED (Ed.), *Magheb, histoire et société*. Alger: Société nationale d'édition et de diffusion.
- Berque, J. (1956). Cent vingt-cinq ans de sociologie maghrébine. *Annales : économie, sociétés, civilisations*, 3, 296-324.
- Berten, A., & Foucault, M. (1988b). Entretien avec Michel Foucault. *Les cahiers du Griff*, (37-38), 8-20.
- Bisson, V. (2005-2006). Ville et pouvoir en Mauritanie : un instrument politique pour intégrer l'État tribal. *L'année du Maghreb*, II, <http://anneemaghreb.revues.org>.
- Bizzell, V. (2008). 'Ancient+future=Now': Goa Gi land transnational neo-tribalism in global rave culture. *Comparative american studies*, 6(3), 281-294.
- Bonte, P. (1982). Tribus, factions et Etats : Les conflits de succession dans l'émirat de l'Adrar. *Cahiers d'études africaines*, XXII, 3-4(87-88), 489-516.
- Bonte, P. (1984). L'émirat de l'Adrar après la conquête coloniale et la dissidence de l'émir Sidi Ahmed (1889-1932). *Journal des africanistes*, 54(2), 5-30.
- Bonte, P. (1985). Esquisse d'histoire foncière de l'émirat de l'Adrar. *Annuaire de l'Afrique du Nord*, 22, 323-345.
- Bonte, P. (2000). Shaykh Sîdî M'Hammed al-Kuntî. Une figure oubliée du Sahara occidental au XIXe siècle. *al-aaghrîb al-Ifrîqî*, 77-124.

- Bonte, P. (2011). La politique coloniale et les Ahl Shaykh Ma al-'Aynin. Jihad et résistances tribales. *Revista de estudios internacionales Mediterraneos*, 11(julio-diciembre). Extrait de: www.tallerteim.com/reim/index.php/reim
- Bonte, P. 1987. Donneurs de femmes ou preneurs d'hommes ? Les Awlad Qaylan, tribu de l'Adrar mauritanien. *L'homme*, 27(102), 54-79.
- Boré, H. (2006). Cultural awareness and irregular warfare: French army experience in Africa. *Military review*, July-August, 108-111.
- Boris, S. (2012). Calcul macroéconomique et modes de gouvernement : Cas de la Mauritanie et du Burkina Faso. *Politique africaine*, 124(février), 101-126.
- Boubrik, R. (1998). Hommes de dieu, hommes d'épée : Stratification sociale dans la société bidân. *Journal des africanistes*. 68(1-2). 261-272.
- Bouderbala, N. (1999). L'Etat et la modernisation des terres collectives. *Options Méditerranéennes. Série A: Séminaires Méditerranéens (CIHEAM)*, 38, 339-344.
- Bourdieu, P. (1976). Les modes de domination. *Actes de recherche en sciences sociales*, 2(2-3), 122-132.
- Bourdieu, P. (1997). Le champ économique. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 119(septembre), 48-66.
- Brant, I. (1955). Madison and the empire of free men. *Journal of the Illinois State historical society (1908-1984)*, 402-426.
- Brenez, J. (1971). L'observation démographique des milieux nomades. L'enquête de Mauritanie. *Population*, 26(4), 721-736.
- Brett, M. (1969). Figure 1: Diagrammatic-map of the main trade-routes discussed, tenth to twelfth century. M. Brett. Ifriqiya as a market for Saharan trade from the tenth to the twelfth century A.D. *The journal of African history*, 10(3), 347-364.
- Brown, L. P. (1992). Violent crime and community involvement. *FBI law enforcement bulletin*, 61(5), 2-5.
- Bunce, V. (2000). Comparative democratization: Big and bounded generalizations. *Comparative political studies*, 6/7 (Aout-Septembre), 703-734.
- Cervello, V. M. (1998). La puissance politique du nasab en Mauritanie contemporaine. A propos du rôle d'intermédiation politique de l'élite dirigeante des Ahl Sidi Mahmûd de l'Assâba. *Nomadic peoples*, 2 (1-2), 277-303.
- Cervello, V. M. (2003). La place de la parenté dans le système politique mauritanien : les termes du débat académique actuel. *Annuaire de l'Afrique du Nord*, XXXIX, 3-26.
- Chaperon, P. (1973). Quatre années de sécheresse dans le Sahel : Données pluviométriques et hydrologiques en Mauritanie et au Sénégal. Extension géographique et perspectives. *Les nouvelles éditions africaines*, (Décembre), 1-14.
- Cherel, J. (1967). Secteur traditionnel et développement rural en Mauritanie. *Tiers-monde*, 8(31), 631-677.

- Choplin, A. & Lombard, J. (2009). Ma "Mauritanie offshore". Extraversion économique, Etat et sphères dirigeantes. *Politique africaine*, 2, 87-104.
- Church, R.J.H. (1961). Problems of development of the dry zone of West Africa. *The geographical journal*, 127(2), 187-199.
- Clarke, S., Wylie, G., & Zomer, H. (2013). ICT 4 the MDGs? A Perspective on ICTs' Role in Addressing Urban Poverty in the Context of the Millennium Development Goals. *Information technologies & international development*, 9(4), 55-70.
- Coleman, J. S. (1988). Social capital in the creation of human capital. *American journal of sociology*, 94, S95-S120.
- Collier, P., & Hoeffler, A. (2005). Resource rents, governance, and conflict. *Journal of conflict resolution*, 49(4), 625-633.
- Coquery-Vidrovitch, C. (1976). L'Afrique coloniale française et la crise de 1930: crise structurelle et genèse du rapport d'ensemble. *Revue française d'histoire d'outre-mer*, 63(232-233), 386-424.
- Cova, B. (1997). Community and consumption: Towards a definition of Linking value of products and services. *European journal of marketing*, 31(3), 297-316.
- Cova, B. (2002). Tribal marketing: the tribalization of society and its impact on the conduct of marketing. *European journal of marketing*, 36(5-6), 595-620.
- Curtin, Ph. (1971). Jihad in West Africa: Early phases and inter-relations in Mauritania and Senegal. *Journal of African history*, 12(1), 11-24.
- Dadda, A. (1994). Le fragile pari d'une presse démocratique. *Politique africaine*, 55, 40-45.
- De Beauvais, M. V. (1997). Genèse de la hiérarchie sociale et du pouvoir politique bidân. *Cahiers d'études africaines*, 147(37), 587-633.
- De Benoist, J. (2002). La place de la Mauritanie dans les institutions de l'AOF. *Cahiers des sources de l'histoire de la Mauritanie*, 3, 165-190.
- De La Serre, F. (1966). Les revendications marocaines sur la Mauritanie. *Tiers monde*, 16(2), 320-331.
- Désiré-Vuillemin, G. M. (1955). Coppolani en Mauritanie. *Revue d'histoire des colonies*, 42 (3-4), 391-342.
- Diaw, M. (1998). Élections et pouvoir tribal en Mauritanie. *Politique africaine*, 77, 20-30, 156-164.
- Dipholo, K. B., & Mothusi, B. (2005). Decentralization in Botswana: The reluctant process. *Journal of social development in Africa*, 20(1), 40-58.
- Dipholo, K. B., Tshishonga, N., & Mafema, E. (2014). Traditional Leadership in Botswana: Opportunities and challenges for enhancing good governance and local development. *Journal of african & asian local government studies*, 3(2), 17-28.
- Duteil, M. (1985). Chronique Mauritanie. *Annuaire de l'Afrique du Nord*. Tome XXIV, 864-878.

- El Hamel, C. (1999). The transmission of Islamic knowledge in moorish society from the rise of the almoravids to the 19th century. *Journal of Religion in Africa*, XXIX(1), 62-87.
- Escobar, A. (1991) Anthropology and the development encounter: the making and marketing of development anthropology, *American ethnologist*, 18 (4), 659–682.
- Escobar, A. (2005a). Economics and the space of modernity: Tales of market, production and labour. *Cultural studies*, 19(2), 139-175.
- Escobar, A. (2005b). Développer autrement, construire un autre monde ou sortir de la modernité?. *Anthropologie et sociétés*, 29(3), Extrait de : <http://www.unc.edu/~aescobar>.
- Ezzat, H. R. (1994). ḥawla manhaji -l-nnaḏari fī -l-tta‘addudi wa -l-shshūrā. *Kalema*, 1(3). Extrait de: www.kalema.com
- Flory, M. 1957. La notion de territoire arabe et son application au problème du Sahara. *Annuaire français de droit international*, 3, 73-91.
- Fried, M. H. (1975). The Myth of Tribe. *Natural history*, 84(4), 12-20.
- Frowd, P.M. (2014). The field of border control in Mauritania. *Security dialogue*, 45(june), 226-241.
- Gaouad, M. (1995). Les émeutes de pain en Mauritanie. *Politique Africaine*, 57(Mars), 161-162.
- Gnokane, A. (2002). La colonie du Sénégal et les émirats du sud-ouest mauritanien à la fin du XIXème siècle. *Cahiers des sources de l'histoire de la Mauritanie*, 3, 17-27.
- Goldman, M. (2001). Constructing an environmental state: Eco-governmentality and other transnational practices of a “green” World Bank. *Social problems*, 48(4), 499-523.
- Habermas, J. (2008). Secularism’s crisis of faith: Notes on post-secular society. *New Perspectives Quarterly*, 4(25), 17-29.
- Hames, C. (1994). Le rôle de l’Islam dans la société mauritanienne contemporaine : La Mauritanie : un tournant démocratique ?. *Politique africaine*, 55, 46-51.
- Hammoudi, A. Segmentarity, social stratification, political power and sainthood: Reflections on Gellner’s theses. *Economy and society*, 3(9), 279-303.
- Harley, J.B. (1999). Deconstructing the map. *Cartographica*, 26(2), 1-20.
- Hart, D.M. (1993). Faulty models of North African and Middle Eastern tribal structures. *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, 68-69, 225-238.
- Hillbom, E. (2008). Diamonds or development? A structural assessment of Botswana's forty years of success. *Journal of Modern African Studies*, 46(2), 191.
- Hillbom, E. (2012). Botswana: A development-oriented gate-keeping state. *African Affairs*, 111(442), 67-89.
- Humphreys, M. (2005). Natural resources, conflict, and conflict resolution uncovering the mechanisms. *Journal of conflict resolution*, 49(4), 508-537.

- Huntington, P. S. (1993). The clash of civilizations?. *Foreign affairs*, (Summer), 22-49.
- Jardim, F. (2013). A brief genealogy of governmentality studies: The Foucault effect and its developments. An interview with Colin Gordon. *Educação e Pesquisa*, 39(4), 1067-1087.
- Jouan, A., Adam, F., Riou, O., Philippe, B., Merzoug, N.O., Kziazek, T., Leguenno, B. & Digoutte, J. P. (1990). Evaluation des indicateurs de santé dans la région de Trarza lors de l'épidémie de la Fièvre de la Vallée du Rift en 1987. *Bulletin de la société de pathologie exotique*, 83(5), 621-627.
- Jourde, C. (2001). Ethnicity, democratization, and political dramas: Insight into ethnic politics in Mauritania. *African Issues*, nr 29 (12), p. 26-30.
- Jourde, C. (2005). "The President Is Coming to Visit!": Dramas and the hijack of democratization in the Islamic Republic of Mauritania. *Comparative politics*, 37(4), 421-440.
- Jourde, C. (2007). Constructing representations of the 'global war on terror' in the Islamic Republic of Mauritania. *Journal of contemporary African studies*, 25(1), 77-100.
- Koehrsen, J. (2012). How religious is the public sphere? A critical stance on the debate about public religion and post-secularity. *Acta Sociologica*. 3(55), 273-288.
- Kurtz, M J. (2009). The social foundations of institutional order: reconsidering war and the "resource curse" in third world state building. *Politics & society*, 37(4), 479-520.
- Lagardère, V. (1983). La tariqa et la révolte des murîdûn en 539 H / 1144 en Andalus. *Revue de l'occident musulman et de la Méditerranéenne*, 35, 157-170.
- Lawrence, W. (1999). Symptoms of crisis or engine of development ? The mauritanian informal economic sector?. *Praxis the Fletcher journal of development studies*, XV, 1-27.
- Lemke, T. (2007). An indigestible meal ? Foucault governmentality and State Theory. *Scandinavian journal of social theory*, 8(2), 43-64.
- Lesourd, C. (2007a). Femmes mauritaniennes et politique. De la tente vers le puits ?. *L'année du Maghreb*, III, 333-348.
- Lesourd, C. (2007b). Capital beauté. De quelques riches femmes maures, *Politique africaine*, 3(107), 62-80.
- Leservoisière, O. (2011). Démocratisation et décentralisation en Afrique. Un exemple mauritanien. *Ethnologie Française*, XLI(3), 443-452.
- Lowi, T. J. (1972). Four systems of policy, politics, and choice. *Public administration review*, 4 (july-august), 298-310).
- Lydon, G. (2005). Slavery, exchange and Islamic law: A glimpse from the archives of Mali and Mauritania. *African economic history*, 33, 117-148.
- Marchesin, P. (1994). Origine et évolution des partis et groupes politiques. *Politique africaine*, 55, 20-30.

- Marty, M. (2002). Mauritania: Political parties, neo-patrimonialism and democracy. *Democratization*, 9(3), 92-108.
- Masatoshi, K. (2009). La transformation du concept de la baraka et la vénération des saints sufis : Un essai vu à travers l'analyse de documents historiques du Maghreb médiéval. *The memoirs of the toyo bunko*, 30, 129-158. Extrait de: toyo-bunko.or.jp/
- McDougall, E. A. (1986). The economics of Islam in the southern Sahara: the rise of the Kunta clan. *Asian and African studies*, 20(1), 45-60.
- McDougall, E. A. (2005). A. Living the legacy of slavery: Between discourse and reality. *Cahiers d'études africaines*, 179-180, 957-986.
- Menaldo, V. (2012). The Middle East and North Africa's Resilient Monarchs. *The journal of politics*, 74(3), 707-722.
- Mildner, S. A., Lauster, G., & Wodni, W. (2011). Scarcity and abundance revisited: A literature review on natural resources and conflict. *International journal of conflict and violence*, 5(1), 155-172.
- Miller, P., & Rose, N. (1990). Governing economic life. *Economy and society*, 19(1), 1-31.
- Monjib, M. (1998). Comportement électoral, politique et socialisation confrérique au Sénégal. *Politique africaine*, 69(mars), 53-60.
- Moore, C. H. (1965). One-partyism in Mauritania. *The Journal of modern african studies*, 127(2), 409-420.
- Mozorov, A. (2008). Has the postsecular age begun?. *Religion, State and Society*, 1(36), 39-44.
- N'diaye, R. O. (2003). De l'administratif au politique : Autorités traditionnelles et pouvoir colonial français en Mauritanie. *MASADIR, Cahiers des sources de l'histoire de la Mauritanie*, 3, 89-99.
- O'Malley, P., Rose, N., & Valverde, M. (2006). Governmentality. *Annual reviews of law and social science*, 2(December), 83-104.
- Osiander, A. (2001). Sovereignty, international relations, and the Westphalian myth. *International organization*. 55(2), 251-287.
- Ould Ahmed Babou, C. A. (2011). L'unité de juridiction : Réalité et impact sur le contrôle juridictionnel en Mauritanie. *Journal of sharia and Law*, 48(october), 23-45.
- Ould Ahmed Salem, Z. (1997). Le prétexte de la berceuse: Femmes, poésie populaire et subversion politique en Mauritanie. *Annuaire de l'Afrique du Nord*, XXXIV, 771-789.
- Ould Ahmed Salem, Z. (2005). Mauritania: A Saharan frontier-state. *The journal of north african studies*, 10(3-4), 491-506.
- Ould Ahmed-Salem, Z. (1999). La démocratie en Mauritanie : Une illusio postcoloniale. *Politique africaine*, 75 (Octobre), 131-146.

- Ould Ahmed-Salem, Z. (2001). « Tchib-tchib » et compagnie : Lexique de la survie et figures de la réussite en Mauritanie. *Politique africaine*, 82 (Juin), 78-100.
- Ould Bouboutt, A.S. (1989). L'évolution des institutions de la République Islamique de Mauritanie. *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 54 (54), 130-140.
- Ould Cheikh, A. (1987). La tribu dans tous ses états. *AL-wasît bulletin de l'IMRS*, 89-98.
- Ould Cheikh, A. (1994). Des voix dans le désert : Sur les élections de l'ère pluraliste. *Politique africaine*, 55, 31-39.
- Ould Cheikh, A. W. (2011). Théologie du désordre. Islam, ordre et désordre au Sahara. *L'année du Maghreb*, VII, Extrait de <http://anneemaghreb.revues.org>
- Ould Cheikh, A. W., & Ould Al-Barra, Y. (1996). Il faut qu'une terre soit ouverte ou fermée : Du statut des biens fonciers collectifs dans la société maure. *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 79-80(1-2), 157-180.
- Ould Cheikh, A.W. (1994). Des voix dans le désert : Sur les élections de l'ère pluraliste. *Politique africaine*, 55, 57-66.
- Ould El Hacem, M. (1989). Centre et régions en Mauritanie. *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, 54, 149-160.
- Ould Hamady, O.O.D. (2007). L'évolution des institutions politiques mauritaniennes: Bilan et perspectives au lendemain de la réforme constitutionnelle du 25 juin 2006. *ZaöRV*, 67, 907-947.
- Ould Mohamedou, M.M. (1995). La Mauritanie à la croisée des chemins. *Défense nationale*, 10, 133-142.
- Parker, R. (1991). The Senegal Mauritania Conflict of 1989: a fragile Equilibrium. *The journal of modern african studies*, 29(1), 155-171.
- Pazzanita, A. G. (1996). The Origins and Evolution of Mauritania's second republic. *The journal of modern african studies*, 34(4), 575-596.
- Pitte, J. (1975). La sécheresse en Mauritanie. *Annales de géographie*, 84(466), pp. 641-664).
- Poteete, A. R. (2009). Is development path dependent or political? A reinterpretation of mineral-dependent development in Botswana. *Journal of Development Studies*, 45(4), 544-571.
- Putnam, R. (1995). Bowling alone: America's declining social capital. *Journal of democracy*, 6(1), 65-75.
- Retailé, D. (1998). L'espace nomade/Nomadic space. *Revue de géographie de Lyon*, 73(1), 71-82.
- Retailé, D. (2005b). L'impératif territorial (Partie 2). *Cultures & conflits*, (21-22), 21-40.
- Robinson, D. (1997). Saad Buh, the Fadiliyya and French colonial authorities. *Islam et sociétés au sud du sahara*, 11, 129-148.
- Robinson, D. (1999a). Shaykh Sidiyya Baba: Co-architect of colonial Mauritania. *Islam et sociétés au sud du sahara*, 13, 119-137.

- Robinson, D. 1999b. The Murids: Surveillance and collaboration. *The Journal of african history*, 40(2), 193-213.
- Ron, J. (2005). Paradigm in distress? Primary commodities and civil war. *Journal of conflict resolution*, 443-450.
- Rose, N., & Miller, P. (1992). Political power beyond the State: problematics of government. *The British journal of sociology*, 43(2), 137-205.
- Ross, M. L. (2004a). How do natural resources influence civil war? Evidence from thirteen cases. *International organization*, 58(1), 35-68.
- Ross, M. L. (2004b). What do we know about natural resources and civil war?. *Journal of peace research*, 41(3), 337-356.
- Roy, O. (1996). Groupes de solidarité au Moyen-Orient et en Asie Centrale : Etats, territoires et réseaux. *Les cahiers du CERI*, 16, 3-48.
- Samuel, B. (2011). Trajectoire technocratique et instabilité politique en Mauritanie 2003-2011. *Les études du CERI*, 178, 2-37.
- Samuel, B. (2014). Economic calculations, instability and (in)formalisation of the State in Mauritania, 2003-2011. *Revue Canadienne d'études du développement*, 35(1), 77-97.
- Santoir, C. J. (1990). Le conflit mauritano-sénégalais: La genèse. *Cahiers des sciences humaines*, 26(4), 553-576.
- Schwarz, Rolf. (2008). The political economy of State-formation in the Arab Middle East: rentier States, economic reform, and democratization. *Review of international political economy*, 15(4), 599-621.
- Seddon, D. (1996). The political economy of Mauritania: An introduction. *Review of african political economy*, 68, 197-214.
- Sweet, L. E. (1965). Camel raiding of north arabian bedouin: A mechanism of ecological adaptation. *American anthropologist*, 67(5), 1132-1150.
- Tanguy, P. (2003). L'urbanisation irrégulière à Nouakchott : 1960-2000. L'institution de la norme légal/illégal. *Insaniyat*. 22(Octobre-décembre), 7-35.
- Tauzin, A. (1984). Statuts féminins dans une société pastorale : Les Maures de Mauritanie. *Production pastorale et société*, 14, 79-91.
- Tauzin, A. (1988). Excision et identité féminine. L'exemple mauritanien. *Anthropologie et sociétés*, 1(12), 29-37.
- Tauzin, A. (1989). Le gigot et l'encrier. Maîtres et esclaves en Mauritanie à travers la littérature orale. *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, 51, 74-90.
- Taylor, R.M. (1995). Warriors, tributaries, blood money and political transformation in nineteenth-century Mauritania. *The Journal of african history*, 3, 419-441.
- Taylor, R.M. (1995). Warriors, tributaries, blood money and political transformation in nineteenth-century Mauritania. *The journal of african history*, 36(3), 419-441.

- Taylor, R.M. (1999). L'émirat pré-colonial et l'histoire contemporaine en Mauritanie. *Annuaire de l'Afrique du Nord*, XXVIII. 53-69.
- Thomas, M. A. (2007). The governance bank. *International affairs*, 83(4), 729-745.
- Toupet, C. (1968). Les activités maritimes de Port-Etienne. *Cahiers d'outre-mer*. 84(21), 321-394.
- Urvoy, D. (1972). Une étude sociologique des mouvements religieux dans l'Espagne musulmane de la chute du califat au milieu du XIIIe siècle. *Mélanges de la Casa de Velázquez*, Tome 8, 223-293.
- Villasante-De Beauvais, M. (2000). 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. *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, (13), 101-141.
- Weinstein, W. (1966). Mauritanian rainbow. *Africa today*, 13(6), 12-15.
- Whitehead, N. L. (1995). The historical anthropology of the text. *Current anthropology*, 36(1), 53-74.

Sources de première main

- Abdallah, A., & Ould El Mahjoub, T. A. Commissariat aux droits de l'Homme, la lutte contre la pauvreté et a l'insertion, Direction des études et de la planification. (2005). *Etude sur la définition d'un protocole d'accord portant cahier de charge des producteurs de données en vue de la mise à jour régulière des données : Proposition d'un noyau d'indicateurs clés de suivi du CSLP* (Programme d'appui à la mise en œuvre du CSLP MAU/03/002). Nouakchott/Bordeaux: République Islamique de la Mauritanie.
- Abeille, B. (1979). *A study of female life in Mauritania*. Nouakchott : USAID.
- Activités parlementaires : Le Sénat adopte un projet de loi constitutionnel portant révision de la constitution du 20 juillet 1991. (2012, Février 12). *Agence mauritanienne d'information*. Extrait de : <http://www.ami.mr>.
- Activités présidentielles: Communiqué du conseil des ministres. (2010a, octobre 21). *Agence mauritanienne d'information*. Extrait de : <http://www.ami.mr>.
- Activités présidentielles: Communiqué du conseil des ministres. (2010b, juin 27). *Agence mauritanienne d'information*. Extrait de <http://www.ami.mr>
- al-'aṣbahānī, a.n. (1996). *ḥilyatu al-a'wliyā'i wa ṭabaqātu al-'aṣfiyā'i (al-juz'u al-'āshir)*. Beyrouth : dār al-fīkr.
- al-ghazālī, 'a. (1957). *'iḥyā'u 'ulūmi -l-ddīn (al-juz'u al-'awwal, taḥqīq Badaoui Tabana)*. In t. badawī (ed.). smārāgh : maktabat wa maṭba't kiryata fūtrā.
- al-ghazālī, 'a. (1957). *'iḥyā'u 'ulūmi -l-ddīn (al-juz'u -l-ththānī, taḥqīq Badaoui Tabana)*. In t. badawī (ed.). smārāgh : maktabat wa maṭba't kiryata fūtrā.

- al-hadramī, ‘a. (2003). *kitābu -l-ssiyāsa ‘aw al-’ishāra fī tadbīri -l-’imāra (taḥqīq muḥammad ḥassan muḥammad ḥassan ‘ismā’il & ‘aḥmad farīd al-mazīdī)*. Beyrouth : dāru al-kutubi al-’ilmiyya.
- al-junayd, a. (1988). *rasā’il al-junayd (taḥqīq ‘alī ḥassan ‘abd al-qādir)*. al-qāhira: bura’ī wajday.
- al-qushayrī, ‘a. (1940). *-l-rrisāla al-qushayriyya (taḥqīq mustafā al-bābī al- ḥlabī)*. al-qāhira: maṭba’atu muṣtafā al-bābī al-ḥalabī.
- al-yadālī, M. (1990). *nuṣūṣun mina attārīkhi al-mūrītānīyyi: shiamu -l-zzawāyā, ‘amru al-waliyyi nāṣir -l-ddīn, risālatu -l-nnaṣīḥati*. Tunis: Bait al-hikma.
- al-yadālī, M. (2010). *al-mrabbi ‘lā slāt rabbi*. Rabat: Fédération internationale des chourafa adarissa.
- Banque Mondiale. (2003). *Vers une meilleure gouvernance au Moyen-Orient et en Afrique du Nord: Améliorer l’inclusivité et la responsabilisation*. Résumé extrait de: <http://documents.worldbank.org/>.
- Bayley, D, H. (2001). *Democratizing the police abroad: What to do and how to do it*. Washington, DC: U.S. Department of justice (national institute of justice).
- Bonte, P. Direction des études et de la programmation, projet RAMS. (1980). *Changements sociaux : Modes d’accumulations et transformations sociales en Mauritanie (AS 8-4)*. Nouakchott : Ministère de l’économie et des finances.
- Carter, L., Dininio, P., Murtazshvili, J. & M.H. Schwoebel. (2010). *Tribalism, governance and development (Working paper)*. Washington, DC: USAID.
- Chieftainship Act. Government of Botswana ss. 3-20. (1987).
- Clarke, A. J. (2008). *Tribal identity and conflicts with tribes*. Carlisle: Army war College.
- Collier, P., & Bannon, I. (2003). Natural resources and conflict: What we can do. In P. Collier & I. Bannon (Eds.), *Natural resources and violent conflict: Options and actions*. Washington: World Bank.
- Conscience et résistance. (1999, février 15). *Népotisme et potentiels de désordre en Mauritanie*. Extrait de: www.conscienceresistance.org.
- De Foucault, B.F. (2011, août 3). *Mohamed Khouna Ould Haidallah dans un entretien exclusif*. Le calame.
- De Leener, P. Institut supérieur d’études professionnelles région Ile de France, (2007). *Les élus locaux face à la décentralisation et au fonctionnement de leur commune : Deuxième session de formation, du 28 mai au 1 juin 2007*. Extrait du site du Forum de Delphes: <http://www.inter-mondes.org>.
- Décision du Président du Haut Conseil d’Etat Chef de l’Etat N° 2009-025 règlementant les activités privées de surveillance, de gardiennage et de transport de fonds. (2009). *Journal officiel de la République Islamique de Mauritanie*, 51(1192), 795-798.

- Depont, O., & Coppolani, X. (1897). *Les confréries religieuses musulmanes*. Alger: Gouverneur général de l'Algérie.
- Discours du Président : Le Président de la République adresse un discours à la nation à l'occasion du 51^{ème} anniversaire de l'indépendance nationale. (2011, novembre 27). *Agence mauritanienne d'information*. Extrait de : <http://www.ami.mr>.
- Du Puigauudeau, O., & Sémones, M. (1935). Nomadisation en Mauritanie (avec une carte et sept gravures dans le texte). *La géographie: Terre-mer-air*, LXIII(3), 192-214.
- Dubié, P. (1937). Médecine maure. *Bulletin du comité d'études historiques et scientifiques de l'Afrique Occidentale Française*, XX(1-2), 312-335.
- Dubié, P. (1944). La vie matérielle des maures. *Mémoires de l'institut fondamental de l'Afrique Noire*, 23, 111-252.
- F-OMD. (2009). *Programme de prévention des conflits et de renforcement de la cohésion sociale en Mauritanie*. Extrait de: www.mdgfund.org.
- Galdon-Sanchez, J. & E. and Schmitz, J. A. (2003). Competitive pressure and labor productivity: World iron ore markets in the 1980s. *Federal reserve bank of Minneapolis quarterly review*, 27(2), 9-23.
- Genevière, J. (1950). Les kountas et leurs activités commerciales. *Bulletin de l'IFAN, Tome XII*(4), 1111-1127.
- Germann, A. C. (1972). Changing the police: The impossible dream. *Journal of criminal law and criminology*, 62(3), 416-421.
- Gouvernement Général de l'AOF. (1910). *Exercice 1908. Compte définitif des recettes et des dépenses du budget annexe du territoire civil de la Mauritanie*. Gorée : imprimerie du gouvernement général.
- Gouvernement Général de l'AOF. (1934) *Bulletin hebdomadaire d'information et de renseignements (N°28)*. Extrait de: www.gallica.bnf.fr.
- Gouvernement, B. (1997). *Vision 2016: A long-term vision for Botswana towards prosperity for all*. Gaborone: Presidential task group.
- Hamet, I. (1911). *Chroniques de la Mauritanie sénégalaise. Nacer Eddine. Texte arabe, traduction et notice*. Paris : Leroux.
- Hashem, M. H. (2012). *Evaluation à mi-parcours du programme conjoint F-OMD prévention des conflits et renforcement de la cohésion sociale en Mauritanie*. Extrait de: <http://www.mdgfund.org>.
- International Monetary Fund. (2005). *IMF executive board concludes 2005 article IV consultation with the Islamic Republic of Mauritania and reviews noncomplying disbursement*. Extrait de <http://www.imf.org>.
- Interview avec Abdelwedoud Ould Cheikh. (2012, 4 janvier). *Taqadoumy*. Extrait de <http://taqadoumy.com/fr>.
- Laforgue, P. (1927). L'avenir commercial de la Mauritanie. *Armée, marine, colonies*, 15, 286-289.

- Laforgue, P. (1932). Les djenoun de la Mauritanie saharienne : Magiciens, croyances et légendes. *Bulletin du comité d'études historiques et scientifiques de l'AOF*, 2, 400-424.
- Laghdhaf, M. O. M. (2009). *Déclaration de politique générale du gouvernement*. Nouakchott: Premier Ministère.
- Marshall, K., & Keough, L. (2004). *Mind, heart and soul in the fight against poverty*. Washington, DC: The World Bank.
- Marshall, K., & Keough, L. (2005). *Finding global balance: Common ground between the worlds of development and faith*. Washington, DC: The World Bank.
- Marshall, K., & Van Saanen, M. (2007). *Development and faith: Where mind, heart, and soul work together*. Washington, DC: The World Bank.
- Marty, P. (1915). *Les tribus de la haute Mauritanie*. Paris : Publications du comité de l'Afrique Française.
- Marty, P. (1916). *Etudes sur l'Islam maure : Cheikh Sidia, la fadelia, les Ida ou Ali*. Paris : Ernest Leroux.
- Marty, P. (1919). *L'émirat des Trarza*. Paris: Ernest Leroux.
- Mele, G. (2014). *Mauritania: Counting on natural wealth for a sustainable future*. Washington, DC, The World Bank.
- Michaux-Bellaire, E. (1907). Une fetoua de Cheikh Sidia: Approuvée par Cheikh Saad Bouh ben Mohammed El Fâdil ben Mamin, frère de Cheikh Ma El Aïnin. *Archives marocaines*, XI(1), 129-154.
- Ministère de la santé publique. (2008). *Manuel de formation des relais communautaires du Niger, en santé maternelle, néonatale et en techniques de communication*. Extrait de : www.fistulacare.org
- Ministère des Affaires Etrangères et de la Coopération. (2013). *La Mauritanie face au défi terroriste : De la stratégie de lutte contre le terrorisme et la criminalité*. Extrait de : www.caon.gov.mr.
- Mint Akhyarhoum, S., Diop, A. & I. Worm. (2013). *Strengthening the competence of religious leaders in promoting the abandonment of female genital mutilation*. Berlin, Bonn & Nouakchott: GIZ.
- OECD. (2001). *The Well-being of Nations. The role of human and social capital*. Extrait de: <http://www.oecd.org>.
- Office français de protection des réfugiés et apatrides (2014). *Rapport de mission en République Islamique de Mauritanie*. Extrait de : [http://www. Ofpra.gou.fr](http://www.Ofpra.gou.fr)
- Ould Abdel Kader, I. (2008, décembre 8). 'islem wuld 'abd al-qāder fī ḥiwār taḥta -l-ddaw'. Extrait de : <http://www.youtube.com/watch?v=t7vShEuOOXg>
- Ould Abdelkader, B., Ould Abdelkader, I., Ould Ouleidhoum, M. (2008). *Paramètres d'un redécoupage communal appliqués à la wilaya du Hodh charghi, rapport*

- provisoire*. Nouakchott : Ministère de la Décentralisation et de l'Aménagement du Territoire.
- Ould Daddah, M. (1966). *Discours et interventions*. Nouakchott : Haut commissariat à l'information et au tourisme.
- Ould Daddah, M. (2003). *La Mauritanie contre vents et marées*. Paris: Karthala.
- Ould El Ghassem, Y. (2010, novembre 08). L'ancien président Haidalla à l'AMI: La politique de pêche que nous avons élaborée visait le développement de ce secteur. *Agence Mauritanienne d'Information*. Extrait de <http://www.ami.mr>.
- Ould Khattatt, M. (2007). Entretien exclusif avec Breika Ould Mbareck, ancien commandant. *Agence Nouakchott d'information*. Extrait de : www.cridem.org.
- Ould Khattatt, M. (2010). Entretien exclusif avec le dr. Mohamed Mahmoud Ould Mah : « Après 50 ans d'indépendance, c'est un Etat Providence qui a cédé la place à un Etat endetté ». *Agence Nouakchott d'information*. Extrait de : <http://www.ami.mr>.
- Ould N'Dah, S. (1996). *Résultats de l'enquête intégrale sur les dimensions sociales de l'ajustement : Profil de la pauvreté en Mauritanie*. Nouakchott : Office national de la statistique.
- PBPU. (2003). *Handbook on United Nations multidimensional peacekeeping operations*. Extrait de: <http://pbpu.unlb.org>.
- Quellien, A. (1910). *La politique musulmane dans l'Afrique Occidentale Française*. Paris: Emile Larose.
- Ronfeldt, D. (2007). *Al Qaeda and Its Affiliates: A global tribe waging segmental warfare*. Extrait de: www.rand.org.
- Salmoni, B.A. & Holmes-Eber, P. (2008). *Operational culture for the warfighter : principles and applications*. Quantico: Marine corps university press.
- Santoir, C. J. (1974). *L'émigration maure une vocation commerciale affirmée*. Office de la recherche scientifique et technique outre-mer. Extrait de: horizon.documentation.ird.fr/
- Segaud, E. (1934). La géologie et les possibilités minières de la Mauritanie. *Chronique des mines coloniales*, 25, 104-117.
- Seminario Latinoamericano. (2007). *Sin comunicación no hay desarrollo*. Lima: Asociación de comunicadores sociales calandria.
- Shihata, I. (1991). *Issues of 'governance' in borrowing members: The extent of their relevance under the bank's articles of agreement (Sec. M 91-131)*. Washington, DC: The World Bank.
- Short, C. (2003). After September 11: What global challenges lie ahead?. In K. Marshall & R. Marsh (Eds.), *Millenium challenges for development and faith institutions*. Whashington, DC: World Bank.
- Somani, N. (2013). Emerging Directions in e-Government. *E-Governance in Small States*, 113. In editors4change Limited (Ed.), *E-government and small States*. London: Common Wealth secretariat.

- Sonolet, L. (1912). *L'Afrique Occidentale Française*. Paris: Hachette.
- The Task Force on Governance. (1991). *Managing Development: The governance dimension. A discussion paper*. Washington, DC : The World Bank.
- U.S Department of State (Office of the Spokesperson). (2011). *Secretary Clinton's Remarks on Internet Freedom*. Extrait de : <http://www.state.gov>.
- UNDPKO (DAM). (2008). Principes et orientations des opérations de maintien de la paix de l'ONU : « la Doctrine Capstone ». Extrait de : <http://www.un.org>
- UNDPKO (DAM). (2014). Policy. *United Nations police in peacekeeping operations and special political missions* (Ref. 2014.01). Extrait de: www.challengesforum.org
- UNESCO. (2002). *Social capital and poverty reduction: Witch role for civil society organizations and the state*. Extrait de: <http://www.unesco.org>
- UNICEF. (2010). *Social change and civic engagement with village relays in Burkina Faso*. Extrait de : www.UNICEF.org.
- Warner, L.A. (2014). *The Trans Sahara Counter Terrorism Partnership: Building partner capacity to counter terrorism and violent extremism*. Alexandria, VA: Center for naval analysis.
- World Bank. (1967). *Guidelines for a four year development program for Mauritania*. Washington, DC. Extrait de: <http://documents.worldbank.org>.
- World Bank. (2006a). *Mauritania managing natural resources. Challenges and options* (rapport N°. 36386-MR). Extrait du site de la Banque Mondiale: <http://documents.worldbank.org/>.
- World Bank. (2006b). *Faiths and the environment: World Bank support 2000-05*. Washington, DC.
- World Bank. (2007). *World congress on communication for development lessons, challenges, and the way forward*. Extrait de: www.worldbank.org.
- World Bank. (2014). *World development indicators*. Extrait de: www.data.worldbank.org
- World Bank Group (Ed.). (2015). *World Development Indicators 2012*. Washington DC: World Bank Publications.

Papiers de travail et manuscrits

- Alexander, Y. (2012). *Terrorism in North, West, & Central Africa: From 9/11 to the Arab Spring* (Special update report). Arlington: The international center for terrorism studies.
- Auty, R. M. (2007). Aid and rent-driven growth. *Mauritania, Kenya and Mozambique compared* (UNU-WIDER Research paper N°2007/35). Extrait du site de l'Université des Nations Unies : www.wider.unu.edu/.

- Bensaâd, A. (2012). *Réseaux diasporiques commerçants maures : Des espaces marginaux aux carrefours internationaux des échanges* (CARIM notes d'analyse et de synthèse 2012/02). Florence : Robert Schuman Center for advanced Studies.
- Cantens.T. (2010). *Is it possible to reform a customs administration? The role of the customs elite on the reform process in Cameroon* (Working paper no. 2010/118). Helsinki : UNU World Institute for Development Economics Research (UNU-WIDER).
- Catanzano, J. (1989). *Éléments économiques sur les systèmes de production et de commercialisation des céphalopodes en Mauritanie*. Institut Français de recherche pour l'exploitation de la mer. Extrait de : <http://wwz.ifremer.fr>.
- Copans, J. (1970). *Histoire et structure de la confrérie mouride*. Centre d'études africaines de l'école pratique des hautes études. Extrait de : <http://horizon.documentation.ird.fr>.
- De Sardan, J.O. (2009a). *Les huit modes de gouvernance locale en Afrique de l'Ouest* (Discussion paper No. 4). Extrait du site web du programme Afrique pourvoir et politique (APPP) : <http://www.institutions-africa.org>
- De Sardan, J.O. (2009b). *A la recherche des normes pratiques de la gouvernance réelle* (Discussion paper No. 5). Extrait du site web du programme Afrique pourvoir et politique (APPP) : <http://www.institutions-africa.org>.
- Deckard, N. & Jacobson, D. (2012). *The tribalism index: Unlocking the relationship between tribal patriarchy and Islamist militants* (Manuscript 1149). Tampa: New global studies.
- Drabble, S., Ghez, J., Graf, M., Guerin, B., Hellgren, T., Hoorens,...Schweppenstedde. (2013). *Europe's societal challenges: An analysis of global societal trends to 2030 and their impact on the EU*. Bruxelles: RAND Europe.
- Fukuda-Parr, S., Hulme, D. (2009). *International norm dynamics and 'the End of Poverty': Understanding the millennium development goals (MDGs)* (Working paper 96). Manchester: Brooks world poverty institute.
- Hyden, G. & J. Court. (2002). *Governance and development* (World Governance Survey Discussion Paper 1). Tokyo: United Nations University.
- Pew Forum on Religion & Public Life (2011). *Religion in the news: Islam was no. 1 topic in 2010*. Retrieved from <http://www.pewforum.org>.
- Renner, M. (2002). *The Anatomy of resource wars* (world watch paper No. 162). Extrait du site web du World Watch Institute: <http://www.worldwatch.org>.
- Ross, M. L. (2003a). *Natural Resources and Civil War: an Overview* (Papier en-ligne). Extrait du site web de l'initiative du programme des Nations Unies pour l'environnement relative au financement : <http://www.unepfi.org>.

Articles de presse

- Aïdara, C. (2012, avril 30). IRA : *Brûle la bibliographie islamique des érudits mauritaniens*. Extrait de: <http://www.lauthentique.info>.
- Annan, K. (1999, septembre 18). Two concepts of sovereignty. *The economist*.
- Daddah, A. (1998, novembre). *Mauritanie, les héritiers de l'esclavage*. Le monde diplomatique.
- JOB. (2013, Février 12). Il était une fois Aziz-Bouamatou-Ely. *L'authentique*. Extrait de: <http://lauthentique.info>.
- Mauritanie : Les Oulad Bousbah dans les mines. (2013, Février 4). *Insiders mining*. Extrait de: <http://africaintelligence.com>

Divers

- Grivel, M. (1786). Arithmétique politique. In J. N. Demeunier (Ed.), *Encyclopédie méthodique: Economie politique et diplomatique* (Vol. 1). Paris : Chez Panckoucke.
- Maalouf, A. (1998). *Identités meurtrières*. Paris : Grasset.
- Pandya, S. (2009). murid. In J. E. Campo (Ed.), *Encyclopedia of Islam*. New York: Infobase publishing.
- Reading, H. F. (1996). *Dictionary of the social sciences*. New Delhi: Atlantic publishers & distributors.
- Zahnier, M. (2009). daawa. In J. E. Campo (Ed.), *Encyclopedia of Islam*. New York: Infobase publishing.

Sommaire

Introduction	1
Chapitre I : La tribu dans la gouvernentalité mauritanienne	10
A/ La prémisses de l'évolution.....	11
B/ La prémisses de l'incomplétude	18
C/ Par delà l'évolution et l'incomplétude	24
Chapitre II : L'analytique de la dénomadisation	28
A/ De l'idée du social à la pratique gouvernementale	28
B/ Cartographie de la méthodologie	37
Chapitre III : Du gouvernement par la guerre au gouvernement de la guerre	54
A/ La centralisation des murābitīn	56
B/ Le déplacement du fiqh	61
C/ De la renonciation à la dénonciation	67
D/ L'invention du gouvernement de la guerre	72
Chapitre IV : La consubstantiation	82
A/ Chronologie d'une pacification.....	83
B/ La métrique de recherche de la paix	89
C/ La paix officielle, support de l'indépendance	102
Chapitre V : Souveraineté et dénomadisation	111
A/ La représentation à l'état nomade	112
B/ La gouvernentalité en tant que problème : la dénomadisation	121
a/ La totalisation, l'identité et l'identification	122
b/ L'obstacle hiérarchique.....	139
Chapitre VI : La décadence de la dénomadisation	149
A/ Les politiques tribales comparées : l'exemple du Botswana et de la Mauritanie	150
a/ La politique tribale du Botswana	150
b/ La politique tribale de la Mauritanie	152
B/ L'évolution du statut de la tribu dans la gouvernentalité néolibérale...	157
a/ La généalogie d'une transition.....	158
b/ La tribu comme partenaire de démocratisation	162
C/ La revalorisation des zawāyā aux fins de développement	168
Conclusion	175
Bibliographie	188

Liste des illustrations

- Figure 1.** Carte montrant le rattachement aux communes selon l'appartenance tribale en Mauritanie17
- Figure 2.** Carte montrant les routes commerciales importantes, entre le 10^{ème} et le 12^{ème} siècle. A partir du 12^{ème} siècle, la route Aghmat Azugi Fès Tlemcen sera la route occidentale la plus importante, remplaçant celle d'audagowst sijilmassa Tlemcen.....55
- Figure 3.** Carte de la Mauritanie au milieu des années 1930, telle que publiée par le revue coloniale « La géographie : Terre-mer-air ».....104