Appréhender les inégalités dans le cas de sociétés fortement hiérarchisées

L'exemple de la société haalpulaar (Mauritanie, Sénégal)

Olivier Leservoisier

Université paris Descartes
Centre Population et Développement (Ceped)

Résumé : Ce chapitre propose une série de réflexions sur la manière d'appréhender les inégalités dans un contexte sociétal fortement hiérarchisé et marqué par un pluralisme normatif. Partant du constat que les inégalités ne sont intelligibles que replacées dans des rapports de pouvoir qui leur donnent sens, il s'interroge sur les processus de différenciation sociale et sur les usages sociaux que les acteurs font des situations inégalitaires dans des contextes historiques pluriels et imbriqués. Dans cette perspective, il s'agit non seulement de souligner l'importance de croiser les lectures de la stratification sociale, mais également de réfléchir aux ambivalences que les acteurs entretiennent avec les hiérarchies, à « l'écart entre l'injustice effective et l'injustice perçue », ainsi qu'aux rapports complexes entre mobilités et inégalités. A l'appui de ces réflexions, la présentation d'itinéraires de reconnaissance permet ici de mieux saisir les enjeux de dignité et les rapports ambigus entre normes et valeurs. Elle conduit, par ailleurs, à penser les rapports inégalitaires en termes de continuum, loin de toute vision linéaire et univoque des processus d'émancipation fondée sur le seul modèle d'égalité républicaine.

Mots-clés : inégalités, pouvoirs, catégories sociales, discriminations, normes, valeurs, reconnaissance sociale, résistances, émancipation, mobilités, honneur, économie morale

À l'instar de nombreuses autres sociétés en Afrique de l'Ouest, l'organisation sociale des Haalpulaaren de la vallée du fleuve Sénégal est répartie en trois grands ordres formels : les nobles (*rimße*), les groupes professionnels (*neeynße*) et les esclaves (*maccuße*), ces ordres étant eux-mêmes subdivisés en plusieurs catégories [1].

1. L'emploi que je fais ici des termes « esclave » et « noble » renvoie à un usage local et à un statut social et non à une condition d'existence. Par ailleurs, ce chapitre reprend en partie les résultats de mes recherches effectuées ces dernières années sur la question de l'esclavage dans la société haalpulaar afin

En dépit des changements survenus ces dernières années – notamment de la dernière abolition officielle de l'esclavage de 1981 en Mauritanie –, ces hiérarchies traditionnelles continuent dans bon nombre de situations à être des référents privilégiés pour penser les rapports sociaux et situer les personnes dans l'ordre social. Toutefois, ces hiérarchies ne se manifestent pas de façon uniforme dans les différents contextes de la vie sociale. Elles sont travaillées par des principes et logiques politiques plurielles qui traversent la société. Les réformes de démocratisation et de décentralisation, engagées sur le continent africain depuis le début des années 1990, ont ainsi eu un impact important sur les recompositions sociales et politiques. Quelle que soit la réalité démocratique des systèmes politiques en place, l'instauration d'un droit de vote et du principe « un homme une voix » ont en effet joué un rôle décisif dans le développement dans plusieurs pays (Mauritanie, Niger, Mali, Guinée, Bénin, Sénégal...) de mouvements sociaux de descendants d'esclaves dont le mot d'ordre est de lutter contre toute une série de discriminations (matrimoniales, religieuses, foncières, politiques...), au nom d'une reconnaissance d'une citoyenneté pleine et entière. Dans ce contexte, les discriminations sont l'objet de conflits sociaux de plus en plus fréquents, dont la nature, tout en révélant la persistance de situations inégalitaires, témoigne cependant d'une certaine transformation des rapports sociaux. Ainsi, la plupart des situations conflictuelles sont moins le résultat du pouvoir des nobles de contraindre, comme par le passé, les descendants d'esclaves à accomplir des tâches que la conséquence des revendications de ces derniers d'accéder à des droits et à des responsabilités qui jusque-là leur étaient refusés. En d'autres termes, l'enjeu principal aujourd'hui est celui du franchissement des frontières sociales que l'on constate à propos des projets d'alliances de descendants d'esclaves avec des femmes nobles, des compétitions autour de la direction de la prière, des revendications des droits fonciers en dehors du cadre communautaire, ou des demandes de participation politique.

Ces tensions, révélatrices des recompositions sociales et politiques en cours, posent implicitement la question de l'impact des récentes réformes de démocratisation et de décentralisation sur la manière dont les inégalités sociales sont vécues et perçues. À la question, comment appréhender les inégalités dans un contexte sociétal fortement hiérarchisé s'ajoute donc celle de savoir comment les analyser dans un contexte marqué par un pluralisme normatif.

Pour tenter de répondre à ces interrogations, je commencerai par signaler quelques difficultés inhérentes à l'étude des inégalités, ce qui me conduira à rappeler l'importance d'adopter une approche relationnelle et situationnelle indispensable pour saisir les rapports de pouvoir sans lesquels l'analyse des inégalités tourne court. Dans un deuxième temps, je m'attarderai sur la question de la perception des inégalités dans un contexte de pluralisme normatif afin de mesurer l'écart entre inégalités vécues et inégalités perçues, et comprendre l'ambivalence de certaines pratiques politiques. On verra ainsi que les inégalités ne sont pas seulement à comprendre en termes socio-économiques, mais aussi en termes moraux, de perception des sujets, de valeurs et d'émotions. Dans cette perspective, il sera fait brièvement référence aux théories sur

de proposer une réflexion sur la manière d'appréhender les inégalités dans un contexte sociétal fortement hiérarchisé.

l'économie morale et sur la reconnaissance sociale dont l'intérêt est, précisément, de mettre l'accent sur la dimension morale dans les rapports politiques.

1 L'importance de l'approche relationnelle

Parmi les premières difficultés rencontrées pour appréhender les inégalités sociales, il convient de mentionner la place que l'on peut occuper et entretenir sur le terrain avec les groupes sociaux en présence. L'analyse des inégalités étant indissociable de l'étude des relations de pouvoir, se pose en effet à la fois la question du statut que ces groupes assignent à l'anthropologue par rapport aux hiérarchies existantes, mais aussi celle des contraintes que ce dernier rencontre pour accéder aux différentes catégories d'acteurs. Pour ne prendre qu'un exemple, on ne peut impunément débarquer dans un village de la vallée du Sénégal pour aller vivre dans le quartier des esclaves, sans que notre présence suscite de réactions de la part des groupes nobles présents. Il y a donc tout un travail de négociation à entreprendre dont les modalités renvoient à l'équation personnelle du chercheur sur son terrain (Leservoisier, 2005b). Le problème d'accès aux différents acteurs, et en particulier aux groupes subordonnés qui n'ont en principe pas le droit à la parole, peut expliquer par ailleurs l'une des tendances lourdes de la recherche qui consiste à analyser de manière plus ou moins volontaire les sociétés que nous étudions à partir de l'histoire et des représentations de ceux qui les dirigent, créant ainsi le risque de reprendre la vision que les nobles ont des catégories sociales. L'un des biais à éviter est donc de définir les esclaves (*maccuße*) uniquement par rapport aux nobles (*rimße*), sous peine de ne pas prendre en compte leur autonomie, même si celle-ci reste relative. Dans le cas contraire, on interprète les différences sociales et culturelles des groupes subordonnés qu'en référence au modèle dominant, conduisant, selon une vision misérabiliste (Passeron, 1991), à considérer celles-ci comme de simples manques. Dans cette perspective les esclaves deviennent ce que les nobles ne sont pas : ils n'ont pas d'honneur, ni pudeur ni retenue…

Il convient dès lors, pour avoir une bonne appréciation des situations inégalitaires, de croiser les lectures de la stratification afin de proposer, comme le préconise Revel (1996), « une autre cartographie du social », qui permette de relever comment les *maccuße* portent un regard particulier sur la société dans laquelle ils vivent. Dans le cadre de mes recherches, j'ai ainsi pu montrer comment les *maccuße* se donnent une définition d'eux-mêmes en mettant en avant les valeurs (*ballotiral*) de courage (*caasal*), d'endurance (*tiɗɗo*), du travail (*liggey*), mais aussi d'honneur (*teddungal*) et de discrétion (*sirru*), autant de critères qui s'éloignent des stéréotypes que développent à leur encontre les groupes nobles pour les définir. Ce constat, comme le souligne de son côté Leblon (2011) dans ses travaux sur les Peuls du Delta intérieur du Niger, invite à ne pas analyser les valeurs comportementales qu'en fonction d'une hiérarchie verticale, mais à les étudier également sur un plan horizontal, c'est-à-dire à l'intérieur de chacune des catégories sociales. En d'autres termes, il importe de voir comment l'honneur, la honte, la pudeur sont des valeurs communes à l'ensemble des catégories sociales, qu'elles se déclinent et s'expriment dans chacune d'entre elles, et non pas simplement entre catégories hiérarchiques. Dans le cas contraire, on court le risque de ne faire de ces valeurs comportementales que la spécificité du groupe dominant et de ne définir, une fois encore, les uns que par rapport aux autres.

Ces lectures croisées qui témoignent du partage des valeurs entre les catégories sociales sont importantes, car elles permettent de mieux saisir l'ambivalence des pratiques politiques et des perceptions des inégalités lorsque, par exemple, en dépit des situations inégalitaires constatées, certains inscrivent leurs itinéraires de reconnaissance dans une logique clairement hiérarchique.

Par ailleurs, le croisement des lectures de la stratification sociale apparaît d'autant plus nécessaire que les relations de pouvoirs sont le plus souvent, comme on le sait, présentées publiquement sous une forme euphémisée. C'est ce qui faisait dire au politologue Scott (2008) que la réalité des rapports d'inégalité et de domination ne peut pas être bien saisie si l'on s'en tient qu'à ce qui se joue sur la scène publique. Rappelons brièvement ici l'expérience vécue par cet auteur sur son terrain en Malaisie où, travaillant sur les rapports d'inégalité autour de la terre, il fut amené à faire les constats suivants : 1/ lorsqu'il s'entretenait seul avec des paysans pauvres, il recueillait une version particulière d'une histoire qui se passait dans le village ; 2/ lorsqu'il discutait en tête à tête avec des paysans riches, il obtenait une autre version ; 3/ puis, si les pauvres lui parlaient en présence des riches, il recevait encore un nouveau récit ; 4/ enfin, inversement, ces derniers tenaient à leur tour une autre version en face des pauvres. Ce n'est donc pas moins de quatre versions qui étaient recueillies, démontrant ainsi l'importance de ne pas s'en tenir qu'à ce qui est exprimé ouvertement en présence de l'autre, mais de croiser les différentes versions, afin de voir ce que révèle l'écart entre le discours tenu en situation de coprésence et ce que Scott appelle les textes cachés, ou l'*infrapolitique* qui recouvre le domaine des luttes quotidiennes discrètes qui ne se donnent pas immédiatement à voir ni à entendre (dérision, accusation, rumeur, action sorcellaire…). Or, c'est précisément dans cet écart entre les textes publics et cachés qu'on peut véritablement juger de la réalité des rapports inégalitaires et, notamment, de la manière dont ils sont vécus.

2 De la prise en compte des points de vue différenciés à l'analyse situationnelle

On aura compris que, dans la perspective défendue ici, les inégalités ne sont pas une fin en soi dans la mesure où elles ne sont intelligibles que replacées dans des rapports de pouvoir qui leur donnent sens et dans les contextes pluriels dans lesquels elles sont produites et reproduites. Dès lors, l'objectif pour le chercheur est moins de recenser et de décrire des inégalités et des discriminations que de comprendre les processus de différenciation sociale et les usages que les personnes font des situations inégalitaires. Étudier des inégalités implique donc d'avoir recours à une définition relationnelle et à une analyse situationnelle qui s'avèrent essentielles pour corriger certaines de nos représentations et grilles d'analyses. Avant de le vérifier à partir de mon terrain mauritanien, je donnerai deux exemples, tirés de travaux anthropologiques, qui me semblent des plus explicites.

Le premier exemple renvoie aux réflexions de l'ethnolinguiste Derive (1987, p. 19) qui, avant que la thèse de l'intersectionnalité ne soit à la mode, avait montré dans ses travaux chez les Dioula de Côte-d'Ivoire l'importance d'envisager les rapports entre parole et pouvoir à différents niveaux. Partant de deux constats, à savoir : (1) que dans

toute société « n'importe qui ne dit pas n'importe quoi à n'importe quel interlocuteur » et (2) que le pouvoir n'est pas forcément du côté de celui qui émet la parole, mais de celui qui en bénéficie ; il signalait, à propos du code de salutations, que « le partenaire mineur doit prendre l'initiative du salut » et exprimer son respect (*ibid.*, p. 20-21). Mais il précisait aussitôt la nécessité d'observer comment se combinent dans ce type d'interaction les paramètres de l'âge, du sexe et du statut, sachant que dans le cas présent le critère qui prime sur tous les autres est celui de l'âge. Ainsi, un jeune noble (*horon*) face à une vielle femme servile (*wosolo*) sera en principe considéré comme le partenaire mineur, ce qui, on le voit, relativise l'importance du critère statutaire et vient complexifier le regard que l'on peut porter sur les rapports inégalitaires.

Le deuxième exemple, illustrant l'importance d'une définition relationnelle, est celui donné par Miers et Kopytoff (1977) qui, à propos des limites d'une définition juridique de l'esclavage, considéraient que la position de l'esclave doit être comparée avec la position d'un autre membre de sa propre société et non simplement défini *a priori* à partir de catégories comme celles de propriété et d'absence de liberté, qui se révèlent souvent problématique, en raison de la non-prise en compte des contextes sociétaux. Leurs travaux ont ainsi permis de montrer qu'être libre dans des sociétés qui sont structurées autour de la parenté, c'est avant tout être inclus dans les relations de parenté, et que par conséquent la liberté procède davantage d'un attachement à un lignage ou d'un réseau d'alliances que de l'idée d'une autonomie individuelle, comme on le conçoit habituellement dans nos sociétés. Aussi, dans cette perspective, les différences entre libre et non libre doivent être perçues sur une échelle graduée des hiérarchies sociales. C'est ce qui explique qu'un affranchi ne devient pas l'équivalent d'un noble libre.

Ces deux exemples conduisent en définitive à se demander sur quelle base de comparaison on étudie les inégalités. N'a-t-on pas trop souvent tendance, comme le déplore Tcherkezoff (2005) dans ses travaux sur les îles Samoa, à aborder la question des inégalités en ayant comme élément de référence le concept d'égalité, d'individus autonomes, semblables entre eux, sans différenciation ? D'où l'écueil fréquent de raisonner en termes binaires inégalité/égalité, et d'analyser l'inégalité qu'à l'intérieur de l'idéologie universaliste-individualiste. Or qu'en est-il dans le cadre de hiérarchies où chacun est à sa place dans des relations d'interdépendance ? Comment penser les inégalités dans des systèmes qui n'ont pas comme horizon, ou plutôt comme seul horizon, le modèle d'égalité républicaine ? Il est intéressant de signaler ici que dans la langue peule, le terme *potal* qui peut être utilisé pour traduire « égalité » se rapproche en réalité davantage du sens d'équité dans le contexte des rapports hiérarchiques. Il exprime dans ce cas l'idée d'un traitement considéré comme juste des individus selon la place qu'ils occupent dans l'ordre social. L'équité peut d'ailleurs être aussi exprimée par le terme *nundal*, lequel peut se traduire selon le contexte par « honnêteté », mot voulant signifier ici l'idée d'honnêteté dans le traitement des personnes. Dans la logique du système hiérarchique traditionnel, *potal* n'aura donc pas d'autre acception que celle d'équité pour évoquer des rapports entre groupes statutaires, l'égalité proprement dite n'étant de mise que pour les membres d'une même appartenance sociale. Cette polysémie des termes selon les cadres de référence renvoie en réalité à la question de la coexistence de différents types de citoyennetés (égalitaire, hiérarchisée) qui conduisent

à s'interroger sur les effets du pluralisme normatif sur le vécu et les perceptions des inégalités.

3 Perceptions des inégalités et ambivalence des pratiques des acteurs

L'analyse de la perception des inégalités dans un contexte de pluralisme normatif est essentielle pour appréhender les inégalités dans leur dimension morale et rendre compte du ressenti des sujets. Dans cette perspective, j'évoquerai trois types principaux de rapports que les descendants d'esclaves de la société haalpulaar entretiennent avec l'ordre hiérarchique afin d'illustrer les manières différentes dont les inégalités peuvent être vécues et perçues.

Le premier cas renvoie aux personnes qui sont en rupture avec un ordre hiérarchique qu'elles considèrent comme inique et une entrave à l'expression de leur citoyenneté. Ce positionnement s'accompagne souvent de stratégies d'évitement, voire d'effacement, afin d'échapper à tout rappel d'une appartenance sociale jugée stigmatisante. Ces stratégies peuvent se manifester par une volonté de se mettre en retrait des affaires publiques, par l'absence d'engagement politique et/ou par des migrations lointaines perçues par beaucoup comme le moyen de garantir une autonomie.

Le second cas fait apparaître, au contraire, une situation contrastée où le processus d'émancipation emprunte la voie d'un repli catégoriel conduisant à revendiquer fièrement son appartenance sociale, tout en dénonçant les inégalités issues d'un ordre hiérarchique. Ce positionnement est notamment défendu au Sénégal par les *maccuße* du mouvement *Endam bilaali* (les descendants de Bilaal) [2] qui, partant du constat que quoi qu'ils fassent ils seront identifiés comme « esclaves », préfèrent revendiquer haut et fort leur appartenance sociale. Bien que cette revendication puisse paradoxalement conduire à réifier une catégorie sociale, objet de discriminations, ce repli catégoriel est néanmoins assumé par les intéressés, car il répond à leur volonté de faire reconnaître ce qu'ils sont, dans un contexte démocratique où, par ailleurs, la mobilisation catégorielle apparaît souvent comme la condition de leur reconnaissance et de leur participation politique [3]. Les groupes subordonnés ont en effet pris conscience de l'importance de leur poids démographique qu'ils utilisent souvent comme moyen de pression lors des scrutins pour espérer figurer en bonne place dans les nouveaux pouvoirs des municipalités et, parfois même, dans les instances décisionnelles du village. L'exemple du conflit social survenu dans les années 2000 dans le village de Djéol en Mauritanie est emblématique de la manière dont la lutte pour l'émancipation passe par une réaffirmation de l'appartenance statutaire et, parfois plus largement encore, par une volonté explicite de participer à un ordre hiérarchique (Leservoisier, 2005a). Ce conflit a ainsi fait suite à la décision de certaines familles subordonnées de revendiquer au nom des

2. Du nom de l'ancien esclave et compagnon du prophète Mohamed.

3. C'est ce que confirme de son côté Hahonou (2008) dans ses recherches au Niger et au Bénin, où les succès électoraux des descendants d'esclaves ont surtout été enregistrés dans les collectivités où il existait un engagement communautaire fort, comme chez les anciens esclaves touaregs et peuls. Dans certains cas, comme chez les haratin (affranchis) de la société maure ou chez les gando (populations serviles attachées traditionnellement aux Peuls et aux Bariba) du Bénin, cet engagement peut aller jusqu'à transformer une appellation sociale en ethnonyme. Cette situation ne va pas sans soulever le risque, pour les intéressés, que la frontière ethnique ainsi revendiquée vienne renforcer une frontière sociale.

principes démocratiques un partage du pouvoir. Celles-ci sont allées jusqu'à créer leur propre chefferie (*leynol*), au même titre que les lignages nobles du village, en faisant valoir que l'attribution des responsabilités doit désormais se faire selon les compétences des individus et non selon leur statut. En d'autres termes, ces familles n'ont fait que transposer le droit à la citoyenneté au sein des structures villageoises, en exigeant une nouvelle répartition du pouvoir et en réclamant leur part : « *Emin yiidi geddal amen*[4] *!* » Il reste que la contestation sociale et la demande de reconnaissance qui l'accompagne ne se traduisent pas ici par une rupture avec un ordre hiérarchique, mais visent au contraire une participation à un ordre politique qui est pourtant à l'origine des inégalités dénoncées. La lutte contre les inégalités ne signifie donc pas ici la lutte contre le système qui produit ces inégalités. De même, lutter contre les inégalités ne conduit pas à revendiquer une égalité statutaire. Il est ainsi significatif d'entendre les leaders de ces familles subordonnées revendiquer haut et fort leur identité de *SaafaalBe HormankooBe*[5] en déclarant : « On n'est pas *toorooße* (marabouts), on n'est pas *seßße* (guerriers), alors on est *Saafaalße HormankooBe*. » Pour les *leaders* de ces familles subordonnées, il ne s'agit donc pas de dire qu'ils sont semblables aux marabouts ou guerriers qui dirigent le village, mais d'affirmer que les différences ne doivent plus conduire à des discriminations. Les membres de ces familles agissent donc plus en termes d'équité que d'égalité statutaire.

Le troisième et dernier exemple de positionnement vis-à-vis d'un ordre hiérarchique présente le cas de personnes qui, opposées à la fois à une logique de rupture et à celle d'intégration conflictuelle, cherchent à s'inscrire de manière consensuelle dans les principes d'une économie morale, entendue comme système de normes et d'obligations réciproques entre les groupes statutaires. Dans ce cadre, il importe de se comporter conformément aux devoirs et aux attentes dus à son rang, ce qui peut être vécu comme une source de fierté et de reconnaissance. Dans l'ordre hiérarchique de la société haalpulaar, un tel comportement est en effet au fondement de l'honneur que l'on peut définir à la suite d'Honneth (2010, p. 150) comme « la considération sociale qu'une personne peut acquérir lorsque son comportement remplit habituellement les attentes collectives qui sont " éthiquement " liées à son statut[6] ». Dans la société haalpulaar, il est ainsi hautement valorisé de savoir qui on est (N'Gaïde, 2003). Être à sa place, répondre aux attentes des autres, c'est d'une façon être digne de son statut. Dans le cas des groupes d'origine servile, c'est aussi pouvoir légitimement attendre des retours des anciens maîtres, censés devoir respecter une règle de réciprocité en accordant un soutien matériel pouvant par exemple prendre la forme d'une concession de lopin de terre ou d'une aide pour migrer. Ici, l'enjeu est d'être conforme aux devoirs de son rang, de se comporter conformément aux attentes des autres et de pouvoir compter sur la reconnaissance de ces autres vis-à-vis de ce comportement adopté. Il y a une fierté à tenir son rôle et une dignité à être reconnu pour cela.

4. « Nous voulons notre part ! »

5. Ce terme désigne une composante du groupe servile qui se distingue des *maccuße* par sa supposée ancienneté d'affranchissement. Selon la version la plus répandue, les membres de cette catégorie descendraient de populations noires qui auraient été razziées par des guerriers marocains Hormans, présents dans la vallée du Sénégal au XVIIIe siècle, et qui, par la suite, auraient fui de chez leurs maîtres pour se réfugier dans les villages haalpulaar, où ils reçurent l'appellation de *Saafaalße Hormankooße* (littéralement les Maures Hormans).

6. Rappelons que pour Honneth la possibilité d'une relation harmonieuse à soi-même dépend de trois formes de reconnaissance : l'amour, la reconnaissance juridique et l'estime sociale.

Il est ainsi révélateur de trouver parmi les figures de la réussite qui ont marqué l'histoire du groupe des *maccuße*, des personnes qui ont servi fidèlement leur maître. Ainsi, à Kaédi, capitale de la région du Gorgol (Mauritanie), certaines personnes, aujourd'hui décédées, restent ancrées dans la mémoire des *maccuße*, non pas en tant que contestataires, mais parce qu'elles ont pu acquérir, grâce à leur attitude consensuelle et à leur parcours personnel, une reconnaissance des nobles qui rejaillit sur tout le groupe. Cette reconnaissance, qui peut se traduire par l'obtention de certaines responsabilités, contribue à en faire des figures de la réussite aux yeux des *maccuße*, car elles ont prouvé qu'elles pouvaient être respectées et acquérir une notoriété. Aujourd'hui, les jeunes cherchent d'ailleurs à commémorer ces figures de réussite en créant des associations à leurs noms [7].

On le voit, les rapports de dépendance peuvent être assumés par certains dès lors qu'ils s'accompagnent d'un retour. C'est ce qu'observe également Pelckmans (2011) sur son terrain au Mali, en qualifiant de « style loyaliste » le comportement de certains descendants d'esclaves envers leurs anciens maîtres en vue d'obtenir leurs faveurs. Dans le cas contraire, le non-respect des obligations réciproques est vécu comme du mépris et peut être source de conflit. Comme le rappelle Fassin (2012, p. 29), en référence aux travaux de Thomson (1971) et de Scott (2008) sur l'économie morale, « c'est lorsque l'accord implicite sur le cadre de l'exploitation tolérable est rompu que le sentiment d'injustice apparaît ». Se pose donc la question du sentiment d'injustice (*djinguere*), de ce qui est tolérable et de ce qui ne l'est pas, de l'écart entre l'injustice effective et l'injustice perçue. Dans un contexte de pluralisme normatif, ce qui est juste dans le cadre de l'économie morale du système hiérarchique ne le sera pas au regard des principes d'égalité universelle, et bien que ce système hiérarchique soit pénétré par les nouveaux principes démocratiques, comme l'a montré l'exemple du conflit de Djéol. En d'autres termes, ce qui est perçu comme juste ne renvoie pas forcément à une situation égalitaire, mais à ce que l'on considère comme équitable dans le cadre des relations hiérarchiques et des redistributions attendues selon la place que l'on occupe. Des inégalités ne seront pas forcément vécues comme injustes dès lors qu'un certain contrat social est respecté et que les attentes des uns vis-à-vis des autres sont jusqu'à un certain point satisfaites. Cette réalité n'est pas propre à un contexte sociétal fortement hiérarchisé, mais se constate également dans des sociétés où le principe méritocratique est central. Ainsi, comme le souligne Dubet (2007, p. 31) à propos de la société française : « C'est parce que nous sommes fondamentalement égaux que la compétition méritocratique, au travail et à l'école notamment, est susceptible de définir des inégalités justes. » Le lien entre inégalité et injustice est donc loin d'aller de soi et nécessite d'être interrogé au regard des contextes d'interaction et de la pluralité des principes de justice. C'est ce que confirme de son côté Heinich (2007, p. 129) à propos de la distribution de biens qui pourra être considérée comme juste ou non selon les principes et valeurs des acteurs en présence que l'auteure résume à cinq grands critères : l'égalité, le hasard, le rang, le besoin, le mérite.

7. C'est le cas notamment à Kaédi, d'Opa Coulibaly et de Ndyam jeeri Camara, nés respectivement en 1916 et 1909, qui sont connus pour avoir été des personnes respectueuses de l'ordre social et qui étaient opposés aussi bien aux divisions au sein des *maccuße* qu'à celles avec les *rimße*. Leur qualité d'entregent les a conduits à devenir des bras droits de politiciens locaux au moment des campagnes politiques.

L'exemple d'itinéraire de reconnaissance attaché au respect d'une économie morale conduit, par ailleurs, à s'interroger sur les rapports entre les valeurs et le droit. Face à l'attachement à un certain type de contrat social, aussi inique soit-il, se pose en effet la question de la perpétuation de valeurs dont la mise en application peut apparaître en décalage, voire en tension, avec un ordre légal. On peut donner ici l'exemple de l'abolition officielle de l'esclavage en Mauritanie qui n'a pas mis fin, comme on vient de le voir, à certains comportements attachés à une économie morale fondée sur des rapports de dépendance servile. Dès lors, jusqu'où la reconnaissance juridique est-elle en adéquation avec la reconnaissance des valeurs ?

Il reste que l'attitude conformiste ne doit pas être pour autant interprétée comme la simple acceptation de rapports de dépendance. Elle répond à des motifs divers, pouvant renvoyer davantage à une crainte de la honte de ne pas tenir sa place qu'à une recherche de fierté, ce qui n'est pas la même chose. Par ailleurs, si certains descendants d'esclaves peuvent accepter leur statut et jouer le rôle de dépendant c'est parce que, dans les conditions dans lesquelles ils se trouvent, c'est pour eux le meilleur moyen de tirer parti d'une situation. C'est également en raison des liens affectifs réels qui existent entre anciens maîtres et anciens esclaves. Mais c'est aussi et surtout, dans la plupart des cas, parce qu'ils savent pertinemment que la signification de l'esclavage a changé. Le fait qu'elle ne soit plus la même que par le passé, lorsque les rapports étaient fortement contraints, conduit certains à maintenir une inscription dans des rapports de dépendance et de clientèle. On est donc ici en face de deux comportements *a priori* identiques, mais conçus et vécus dans des circonstances différentes. Tout en se reproduisant, les rapports d'inégalités ne renvoient plus à la même réalité vécue.

Ajoutons que dans les situations où des personnes reçoivent une aide en échange de leur attitude consensuelle, les rapports de dépendance apparaissent comme la condition même d'une mobilité en permettant l'accès à des responsabilités, à un emploi ou à une formation. En d'autres termes, on a affaire ici à la perpétuation de rapports de dépendance qui, non seulement n'excluent pas l'existence de mobilités politique et économique, mais qui en sont même la condition. Ces rapports ambivalents entre processus d'émancipation et ordre hiérarchique conduisent en définitive à se demander de quels types d'inégalité et de mobilité on parle. À cette question faussement simple, Miers et Kopytoff (1987) estimaient nécessaire de distinguer au moins trois types de mobilité : la mobilité du statut (position légale), la mobilité affective (la façon dont l'esclave est traité) et la mobilité dans la réussite sociale (son mode de vie). Or, force est de constater que ces mobilités sont loin de toujours se recouper. Ainsi, en dépit de l'abolition de l'esclavage, une personne connue pour ne pas avoir été affranchie par son maître sera toujours perçue comme un esclave, et cela, quelle que soit sa réussite économique ou politique.

Conclusion

On le voit, les situations inégalitaires peuvent être vécues différemment et susciter des réactions et positionnements ambivalents qui témoignent des configurations politiques actuelles marquées par l'enchevêtrement de logiques plurielles (lignagère, démocratique, clientéliste…). En ce sens, et pour paraphraser la remarque de De Certeau

(1990, p. 198) sur les catégories, il convient de garder à l'esprit que les inégalités sont toujours « l'effet de distinctions réciproques à l'intérieur de configurations historiques plurielles et imbriquées ».

Par ailleurs, la diversité des itinéraires de reconnaissance invite à penser les rapports inégalitaires en termes de continuum, loin de toute vision linéaire et univoque des processus d'émancipation fondée sur le seul modèle d'égalité républicaine. L'exemple des trajectoires des migrants d'origine servile confirme à lui seul la pertinence de poursuivre la réflexion en ces termes. Les quelques rares études disponibles sur le sujet montrent ainsi que si les migrations des descendants d'esclaves peuvent favoriser une certaine émancipation – en raison principalement de la prise de distance avec les anciens maîtres –, le retour au village ou au campement peut être au contraire synonyme d'un « retour » dans la condition d'esclave (Boyer, 2005 ; Leservoisier, 2005a ; Saibou, 2005). Nombreux sont ceux qui, en effet, retrouvent leur place pour finalement se comporter selon les attentes que les autres ont de leur statut, en participant par exemple à certains rituels. Loin de s'expliquer par la seule logique de l'honneur, ces comportements se justifient souvent par le souci de ne pas se voir exclure du groupe par le chef de village et/ou par la volonté de ne pas entrer en conflit avec leurs parents aînés restés sur place qui désapprouvent tout acte menaçant la paix sociale. La prise de distance et d'autonomie en ville ne doit donc pas conduire à conclure hâtivement à une émancipation définitive, car l'analyse des migrations circulaires ou de retour démontre au contraire que cette émancipation – tout comme la quête de reconnaissance – n'est pas un processus linéaire (Leservoisier et Trabelsi, 2014 ; Pelckmans, 2011).

Par ailleurs, l'étude des migrations apparaît particulièrement propice pour comprendre comment se combinent, s'enchevêtrent et s'influencent mutuellement les différentes formes de hiérarchies. Elle conduit à considérer la circulation des normes et des principes entre différents sites et à en mesurer les effets sur les perceptions des inégalités. Mais elle invite également, comme j'essaye de le faire dans mes recherches actuelles sur les migrations des Haalpulaaren aux États-Unis, à s'interroger sur le sens et les valeurs d'un ordre hiérarchique en situation migratoire. Comment comprendre, par exemple, la création par les migrants haalpulaaren d'associations statutaires (pêcheurs, artisans, guerriers ou descendants d'esclaves) sur le sol américain ? En quoi cette situation migratoire favorise-t-elle un décentrement pour appréhender autrement les hiérarchies sociales et les rapports aux inégalités étudiés dans le pays d'origine ? En définitive, l'objectif ici est de partir du constat de Roulleau Berger (2011, p. 7), selon lequel les migrants construisent leurs identités « à partir d'une multiplicité de rôles et d'appartenances liés à des contextes sociétaux divers », afin de montrer en quoi les trajectoires migratoires rendent compte de la production « d'inégalités multisituées ».

Références

Boyer F. (2005), « L'esclavage chez les Touaregs de Bankilaré au miroir des migrations circulaires », *Cahiers d'études africaines*, vol. 45, n° 179-180, p. 771-804.

De Certeau M (1990), *L'Invention du quotidien. 1. Arts de faire*, Paris, Gallimard.

Derive J. (1987), « Parole et pouvoir chez les Dioula de Kong », *Journal des africanistes*, vol. 57, n° 1, p. 9-30.

Dubet F. (2007), « Injustices et reconnaissance », *in* A. Caillé (dir.), *La quête de reconnaissance. Nouveau phénomène social total*, Paris, La Découverte, p. 17-43.

Fassin D. (2012), « Vers une théorie des économies morales », *in* D. Fassin et J.-S Eideliman (dir.), *Économies morales contemporaines*, Paris, La Découverte, p. 19-47.

Hahounou E. (2008), « Cultures politiques, esclavage et décentralisation. La revanche politique des descendants d'esclaves au Bénin et au Niger », *Politique africaine*, vol. 111, p. 169-186.

Heinich N. (2007), « De la théorie de la reconnaissance à la sociologie des valeurs », *in* A. Caillé (dir.), *La quête de reconnaissance. Nouveau phénomène social total*, Paris, La Découverte, p. 122-134.

Honneth A. (2010), *La Lutte pour la reconnaissance*, Paris, CERF.

Leblon A. (2011), *La patrimonialisation d'institutions pastorales peules au Mali. Le yaaral et le degal (Delta intérieur du Niger), thèse en anthropologie*, Thèse de doctorat, Université Aix-Marseille.

Leservoisier O. (2005a), « Nous voulons notre part ! Les ambivalences du mouvement d'émancipation des Saafaalße Hormankooße de Djéol (Mauritanie) », *Cahier d'études Africaines*, vol. 45, n° 179-180, p. 987-1004.

Leservoisier O. (2005b), *Terrains ethnographiques et hiérarchies sociales. Retour réflexif sur la situation d'enquête*, Paris, Karthala.

Leservoisier O. et Trabelsi S. (dir.) (2014), *Résistances et mémoires des esclavages. Espaces arabo-musulmans et transatlantiques*, Paris, Karthala et Ciresc.

Myers S. et Kopytoff I. (dir.) (1977), *Slavery in Africa*, Madison, University of Wisconsin press.

N'Gaïde A. (2003), « Stéréotypes et imaginaires sociaux en milieu haalpulaar. Classer, stigmatiser et toiser », *Cahiers d'études africaines*, vol. 172, p. 707-738.

Passeron J.-C. (1991), *Le raisonnement sociologique. L'espace non-poppérien du raisonnement naturel*, Paris, Nathan.

Pelckmans L. (2011), *Travelling hierarchies. Roads in and out of slave status in a Central Malian Fulbe network*, Leiden, African studies center.

Revel J. (1996), *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, Paris, Gallimard/Le Seuil.

Roulleau-Berger L. (2011), *Repenser la question migratoire : migrations, inégalités multisituées et individuation, Sociologies [En ligne]* (Dossiers, Migrations, pluralisation, ethnicisation des sociétés contemporaines), http ://sociologies.revues.org/3701.

Saïbou I. (2005), « Paroles d'esclaves au Nord-Cameroun », *Cahiers d'études africaines*, vol. 45, n° 179-180, p. 853-878.

Scott J. (2008), *La domination et les arts de la résistance. Fragments du discours subalterne*, Paris, Éditions Amsterdam.

Tcherkezoff S. (2005), « Aux prises avec des hiérarchies qui ne sont pas des inégalités : exemples polynésiens (Samoa) », in O. Leservoisier (dir.), *Terrains ethnographiques et hiérarchies sociales. Retour réflexif sur la situation d'enquête*, Paris, Karthala, p. 285-308.

Thompson E. (1971), « The moral economy of the English crowd in the eighteenth century », *Past and Present*, vol. 50, p. 76-136.