



HAL
open science

'Hartani': une enquête au pays des mots

Catherine Taine-Cheikh

► **To cite this version:**

Catherine Taine-Cheikh. 'Hartani': une enquête au pays des mots. *L'Ouest Saharien : Cahiers d'Etudes Pluridisciplinaires*, 2020, Devenir visibles dans le sillage de l'esclavage : la question ḥarāṭīn en Mauritanie et au Maroc, 10–11, pp.73-94. halshs-03087902

HAL Id: halshs-03087902

<https://shs.hal.science/halshs-03087902v1>

Submitted on 24 Dec 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



‘Hartani’ : une enquête au pays des mots

Catherine TAINE-CHEIKH

Lacito (CNRS – Université Paris III Sorbonne Nouvelle & Inalco)

La langue française, comme la plupart de ses consœurs, s'est enrichie de tout temps de mots venus d'ailleurs (cf. Walter 2005). Celui de ‘hartani’ ne semble pas encore avoir acquis véritablement droit de cité dans les dictionnaires, contrairement à ‘muezzin’. Cependant, d'après le Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales (CNRTL), il figure déjà dans la Base de Données Lexicographiques Panfrancophone (BDLP). Il y a en effet été recensé sous le portail du Maroc avec la définition suivante : « Personne de race noire dont les ancêtres étaient esclaves »¹.

Un tel enregistrement n'est pas neutre. Il atteste du fait que le lexème ‘hartani’ n'a probablement pas de véritable équivalent en français. Mais du même coup il est clair qu'il est devenu un outil potentiel de référence pour traduire d'autres termes de sens plus ou moins proche.

Dans quelle mesure peut-on se fier aux équivalences ainsi fournies entre termes relevant de différentes cultures, fussent-elles proches ? Sommes-nous vraiment assurés qu'un même lexème conserve toujours le même sens d'une langue à l'autre, voire d'un dialecte à l'autre ? Enfin, que penser plus généralement de la définition proposée qui associe détermination raciale, couleur de peau, généalogie et statut social ?

Répondre à ces questions n'est nullement facile, même si ce terme a déjà fait couler beaucoup d'encre. Je vais essayer de reprendre et de développer les quelques pistes de réflexion afférentes à l'analyse linguistique. Elles m'amèneront à discuter les éléments de définition. Pour

¹ <http://www.cnrtl.fr/definition/francophonie/hartani>.

Le dictionnaire français en ligne (www.le-dictionnaire.net) a quant à lui enregistré la forme ‘harratin’ avec la définition suivante : « pour les Maures, descendant d'esclave, à la peau noire ». On regrettera l'imprécision qui a conduit à gloser un pluriel arabe par un nom masculin singulier.

commencer, je me pencherai sur les problèmes posés par le terme même de ‘hartani’, mais ce n'est qu'au bout du parcours, par la comparaison entre tous les lexèmes relevant du champ sémantique concerné, que l'enquête pourra vraiment apporter quelque éclairage.

I. ‘Hartani’ : variations de la forme, variations du sens

Si le terme ‘hartani’ est en français un emprunt, le mot au Maghreb reste objet de discussions, en particulier en ce qui concerne l'étymologie. Dans la mesure où l'arabe (dialectal) est clairement la langue source de l'emprunt (voire la langue d'origine de ce lexème), j'examinerai d'abord les emplois dans cette langue, avant de voir les usages de ses variantes en berbère, ainsi que ceux de ses équivalents.

1.1. En arabe

En arabe maghrébin², le lexème *ḥarṭāni* constitue une unité relativement stable du point de vue formel, avec une première radicale pharyngale fricative $C_1=h$ et une troisième radicale emphatique $C_3=t$.

Au singulier, le schème est assez uniformément $C_1aC_2C_3āC_4i\bar{i}$. Au pluriel, les schèmes sont plus variés, même si la différence ne porte souvent que sur la longueur de la seconde voyelle : longue comme en Mauritanie (*ḥrāṭīn*, Taine-Cheikh 1988-98 : 395) ou brève comme au Maroc (*ḥrāṭan*, Iraqui-Sinaceur 1993 : 305). D'autres variantes ont été relevées dans les années 50, lors d'enquêtes réalisées autour du mot *hartani*, tels les pluriels à *r* géminé et/ou les réalisations à troisième radicale non emphatique $C_3=t^3$. Ces réalisations sont intéressantes dans la mesure où elles semblent confirmer l'étymologie *ḥarṭāt* pl. *ḥarṭāṭīn* « laboureurs » (avec $t > t$ dans la plupart des dialectes maghrébins), mais il pourrait s'agir, du point de vue même de l'auteur qui les rapporte (Marçais 1951 : 12), de notations fautives.

L'intérêt de la « Note... » de Marçais va cependant bien au-delà de ces remarques formelles, notamment parce qu'elle propose une localisation

² Il ne semble pas attesté en arabe en dehors du Maghreb.

³ Les premières, à In-Salah, Tamanrasset, Tabelbala, Abadla, Ghardaïa (Chaâmba), Colomb-Béchar ; les secondes, à Timimoun, Adrar, Ghardaïa (Mzabites), Colomb-Béchar.

des attestations du terme *hartani*. Commentant la carte de la page 10, centrée sur l'Algérie, Marçais (1951 : 11) observe que « [c]'est un mot de l'Ouest » et qu'il faut distinguer :

i) les régions où 'hartani' est d'usage courant, à savoir la zone sud de l'Algérie (« chez les Chaâmba, à Ouargla, El-Goléa, In-Salah, Timimoun, Adrar, Beni-Ounif, Colomb-Bechar, Abadla, Beni-Abbès, Tindouf »), ainsi que les zones sud et sud-est du Maroc (« dans le Sous, le Dra, au Tafilalet et dans l'Atlas marocain ») — zones auxquelles il semble ajouter la Mauritanie⁴ ;

iii) celles, plus septentrionales, qui l'ont connu indirectement, par l'afflux d'immigrés qui l'a fait pénétrer « jusqu'à Ain-Sefra, Méchéria, Géryville, au Mزاب, à Laghouat » en Algérie, « jusqu'à Marrakech et Casablanca » au Maroc ;

iii) enfin, celles, tel le Fezzan, qui ignorent ce mot.

Le relevé établi par Marçais montre que le mot 'hartani' est employé prioritairement dans les oasis et les *ksur* sahariens. Quant à l'usage courant qu'en fait le *hassāniyya* — tant en Mauritanie qu'au Mali (cf. Heath 2004 : 98) —, il ne peut que conforter l'hypothèse selon laquelle on aurait affaire à un mot propre au Sahara occidental (entendu ici au sens large) et peut-être plus spécifiquement aux cités anciennes liées au commerce des esclaves.

Le sens attribué au mot *ḥarṭāni* varie d'un informateur à l'autre et d'une localité à une autre (voir Marçais 1951 : 13) mais, dans l'ensemble, hormis les cas où le 'hartani' est assimilé à un esclave ou à un homme de couleur, il est défini préférentiellement, soit comme « esclave affranchi/ancien esclave/descendant d'esclave », soit comme « métis/mulâtre/descendant de blanc et de noir/mélange de deux races ». Le sens retenu va en partie de pair avec l'origine attribuée aux premiers *ḥarṭān* — anciens habitants (mélanodermes) des oasis, avant l'arrivée des Berbères, ou descendants d'esclaves amenés du Soudan —, même si de nombreux auteurs refusent de se prononcer ou préfèrent associer les deux hypothèses plutôt que les opposer⁵.

⁴ La ponctuation du texte n'est pas très claire sur ce point et la carte, qui ne couvre pas ce pays, ne lève pas l'ambiguïté.

⁵ Jacques-Meunié semble prendre acte assez symptomatiquement des différences de sens entre le sud du Maroc et la Mauritanie en privilégiant, pour la vallée du Dra, l'origine indigène (1982 : 180-1 — cité par El-Hamel 2002 : 39) et, pour les anciennes cités

Au Maroc, où le terme n'est pas très usuel, l'idée de métissage l'emporte sur celle d'affranchissement⁶. Il en est de même en Algérie, d'après les diverses définitions rapportées par Marçais à Ouargla, In Salah, Méchéria, Aïn-Sefra... La référence à l'affranchissement a cependant été faite à Tabelbala, Timimoun et El Goléa.

En Mauritanie, la tendance paraît inversée. Alors que les abolitions successives de l'esclavage rendent maintenant la distinction *ʿabd* « esclave » vs *ḥarṭāni* « esclave affranchi » officiellement caduque, le premier terme tend à s'effacer au profit du second, en particulier dans les usages publics et/ou atténués. Néanmoins, la notion d'affranchissement reste un élément fondamental dans l'acception traditionnelle du terme⁷ et c'est à elle qu'on se réfère dès lors qu'on envisage le terme dans son sens propre.

Dans leurs descriptions du dialecte maure, Reynier (1909 : 125) donne à la fois le sens d'« affranchi » et celui de « métis », alors que Pierret (1948 : 153) ne signale que le premier sens. Il est difficile de voir là l'indice sûr d'une évolution qui se serait produite en seulement cinquante ans (d'autant que Reynier a pu se laisser influencer par des sources extérieures), cependant il n'est pas impossible que les deux sens aient été en usage en des temps plus anciens, avant que l'un n'en vienne à l'emporter sur l'autre. On peut en effet remarquer que, dans le dialecte *ḥassāniyya* même, le terme *ḥarṭāni* est bien connu pour désigner le cheval « croisé, de sang mêlé » par opposition à *al-ḥorr* « le noble », de pure race (cf. Ibn al-Amīn al-Šinqīṭi [1911] 1958 : 533, Teffahi 1953 : 128)⁸.

La plus ancienne attestation de *ḥarṭāni/ḥrāṭīn* semble se trouver dans le *Tarikh es-Soudan* de es-Saʿdi (Cleveland 1995 : 38)⁹. Comme le fait remarquer Brhane (2000 : 202), la brève évocation aux pages 259-260, d'une part de « deux hartani appartenant aux enfants de Sidi Mahmoud », d'autre part de « la maison de Amrādocho, un des hartani de la ville de

caravanières maures, une combinaison des deux, la population des esclaves affranchis venant grossir celle des premiers occupants noirs ou négroïdes des oasis (1961 : 26-27).

⁶ Voir la définition dans le *Dictionnaire COLIN* (Iraqi-Sinaceur 1993 : 305) : *ḥarṭāni* « métis de berbère et de noir, sédentaire de la région pré-saharienne ».

⁷ Elle correspond à une notion juridique précise, se réalise dans le cadre de l'islam et obéit à des motivations et stratégies variées (cf. Bonte 1998 : 1708 et *sq.*).

⁸ Webb (2000), qui a étudié l'échange des chevaux contre les esclaves au Sahara occidental, a bien montré le rôle du croisement entre plusieurs races pour améliorer la survie de l'espèce.

⁹ Pour sa part, Marçais (1951 : 11, note 2) indiquait une première attestation dans le manuscrit d'un auteur du XVIII^e siècle, consacré à l'histoire du Tamentît.

Tombouctou », ne nous donne qu'une idée approximative de leur statut social (un statut intermédiaire, sinon ambigu, à la fois de vassal et de propriétaire). Cependant, à supposer que ce terme ait signifié uniquement « affranchi », on peut se demander pourquoi cet auteur, né à Tombouctou en 1596, aurait choisi d'employer, dans son texte écrit en arabe littéraire, le terme de *ḥartāni* et non pas, comme c'est d'usage chez les lettrés, celui de *mawlā* (sur ce terme, voir Ould Cheikh ici même).

Colin (1975 : 237) a signalé la mention, chez Ibn Khaldūn (*Histoire des Berbères*, traduction de Slane [1375-79] 1852 : II, 205, 236), d'un usage beaucoup plus ancien : « Un prince almohade, le *sayyid* Abū Zayd, fils du sultan Yūsuf b. ʿAbd al-Muʾmin, portait l'épithète d'al-Ḥarḍānī ». Le surnom renvoyait-il à un trait physique ou moral ? à une origine métis (berbère/libre/blanc par son père, noir ou esclave par sa mère) ? Quoiqu'il en soit du sens de ce terme, la forme apparaît pour sa part comme typiquement mixte car, si la présence de l'article *al* et celle du suffixe adjectival de relation *-ī* sont caractéristiques de l'arabe, la consonne *ḍ* est assez typique, quant à elle, des formes berbères.

1.2. En berbère

L'existence de correspondants berbères de *ḥartāni* est un fait signalé de longue date. Cela conduit certains auteurs à envisager une origine berbère plutôt qu'arabe (Marçais 1951 : 12-13, Colin 1975).

D'autres, par contre, soutiennent clairement la thèse opposée. C'est notamment l'avis des locuteurs zénagophones rapporté par Leriche (1951 : 25) : pour eux le terme sg. *ʾahardan* et pl. *hardanan* — avec *h* et non *ḥ*) signifierait « affranchi », comme *ḥartāni*, et serait un emprunt à l'arabe. C'est aussi celui, peut-être plus neutre (et en tout cas très informé des langues de la région), de Heath. Celui-ci précise en effet que, dans la tamacheq du Mali (2006 : 218), *a-hærḍan* vient du *ḥassāniyya* et signifie « hartani (Arabic-speaking freed slave - esclave affranchi arabophone) »¹⁰. Quoi qu'il en soit, le terme usité en zénaga et dans la tamacheq de l'Ouest présente exactement les mêmes caractéristiques, tant sémantiques que formelles (consonnes radicales C₁=*h* et C₃=*ḍ/ḍ̣* — pour le zénaga, cf. Taine-Cheikh 2008 : 259).

¹⁰ Sudlow (2009 : 88) a consigné à peu près les mêmes données pour la tamacheq du Burkina Fasso : *āhārḍan* « Arabic speaking black person (hartani) ».

Compte tenu de la forte tendance à la variation qui caractérise le lexique des langues berbères, celle qu'on observe ici pour *aħarđan* peut être considérée comme très limitée. Le schème du mot est parfaitement régulier pour le berbère (jusqu'à son *a-* initial, caractéristique des noms masculins singuliers), et même plus fréquent que celui de *ħarđāni* pour l'arabe¹¹. Quant aux évolutions *h>ħ* et *d>t*, elles sont aussi régulières dans la perspective d'un emprunt arabe au berbère que les évolutions *ħ>h* et *t>d* peuvent l'être dans la perspective inverse.

Quelle que soit la langue source, le mot semble donc bien intégré en berbère, surtout si l'on se base sur les données du zénaga. En effet, la régularité de la réalisation *āħarđan* s'oppose à l'irrégularité relative de deux autres formes relevant de ce même champ sémantique (Taine-Cheikh 2008 : 259, 291) :

— irrégularité de son synonyme *ālħari* où l'emprunt à l'arabe *ħurř* 'libre' se reconnaît à la présence de l'article *al* et à $C_1=h$;

— irrégularité du verbe *yāħarđanā^h* 'se comporter en *ħarđāni*...' dont les schèmes vocaliques constants *a-a(-a-a)* et la terminaison *-ā^h* sont aussi caractéristiques des emprunts à l'arabe que le sont $C_1=h$ et $C_3=t$ ¹².

Cependant, si l'on prend en compte les données d'autres parlers, la situation devient plus complexe. Pour le berbère du Nord, seul le Maroc semble concerné et même plus précisément peut-être, le Maroc central (voir les références citées par Marçais 1951 : 12) et le Maroc oriental¹³. Dans le Soûs, l'emploi paraît en effet limité et secondaire par rapport à celui de *assuqi*¹⁴. Pour la tamazight, on observe quelques variations, à la

¹¹ Je suis d'accord cependant pour reconnaître avec M. T. Monastiri que « *ħarđāni* répond aux règles de la langue arabe » (cité par Gast 2000 : 3416).

¹² En l'occurrence, il s'agit d'un emprunt au *ħassāniyya tħarđan* qui, au sens concret, signifie « se métisser (se dit uniquement des chevaux de race) » et « devenir noir (pour le henné seulement lorsqu'il laisse une couleur très foncée sur la peau) » (Taine-Cheikh 1989 : 395).

¹³ À Figuig (Benamara 2013), *aħarđan* « hartani, nègre habitant la zone des oasis ou l'Atlas saharien (Maroc et Algérie) » — qui semble dénommé ainsi par référence à une couleur de peau (cf. *aħarđan* « noirceur (homme), bronzage ») — a pour synonymes : *abərcan* « noir, nègre, bronzé », *abəxxan* « noir, brun foncé », *adəymum* « très bronzé (se dit des hommes uniquement) », *suqqəy* « noir très foncé, de jais », voire même *admam* « rouge-brun ». Mais dans ce parler, seuls *aħarđan* et *admam* désignent aussi deux variétés de datte distinctes caractérisées par une certaine couleur.

¹⁴ Destaing n'a pas signalé le terme 'hartani' dans le Soûs, ni pour le berbère (1920), ni pour l'arabe (1937). Dans la tachelhit, il a par contre relevé *assuqi* avec le sens de « nègre (libre) » — terme proche de l'appellation *suqqəy* vue précédemment. À noter qu'à Figuig, ni *suqqəy* ni *aħarđan* ne sont des désignations péjoratives (Benamara 2013 : 46,

fois pour le sens et pour la réalisation sourde ou sonore de C₃ : comparer *aḥerṭāni* « le fils d'un nègre et d'une blanche ou d'un blanc et d'une négresse » (Destaing [1914] 2007 : III, 240) et *aḥerḍan/aḥerṭan* « mulâtre, personne de couleur ; esclave noir » (Taifi 1992 : 252). Toutefois, le caractère assez systématiquement pharyngal (C₁=ḥ) de la première radicale (y compris dans *Le Dictionnaire COLIN...*, Iraqui-Sinaceur 1993 : 305) semble dénoter une influence au moins partielle de l'arabe sur le berbère, la consonne ḥ étant plutôt rare dans cette famille de langues en dehors des emprunts.

Dans les variétés de touareg autres que celles précédemment citées, la réalisation des radicales C₁ et C₃ tend également à varier, mais avec un autre résultat. Ainsi, au Niger, trouve-t-on deux termes différents, au sémantisme bien distinct : *āhorḍan* et *āšardan* (Prasse & al. 2003 : 341, 764). Le premier, avec C₁=ḥ et C₃=ḍ, a le même sens que ses équivalents relevés au Mali et au Burkina Faso : « Noir parlant arabe (hartani) ». En revanche le second, avec C₁=š (ce qui n'est pas une évolution très surprenante pour la laryngale ḥ), mais aussi avec C₃=ḍ, signifie « mulâtre (métis d'un père blanc et d'une mère noire ou inversement) ». S'agit-il d'une spécialisation tardive entre deux notions proches, souvent confondues dans certaines langues voisines ? Le second vocable est-il un terme plus ancien ayant conservé le signifié originel du lexème berbère ? En tout cas, *āšardan* est également attesté dans l'Ahaggar et, s'il y est signalé comme rare, c'est peut-être seulement parce que l'idée de « mélangé » peut être exprimée par d'autres termes comme *abuḡelli* (Foucauld 1951-52 : 134, Claudot-Hawad 2000 : 250¹⁵).

Alors que le monde maure, qui a spécifié *aḥarḍan/ḥarṭāni* dans le sens de « (esclave) affranchi », ne semble pas avoir de mot pour désigner un individu 'métissé, mélangé'¹⁶, le reste du monde saharien berbérophone, qui emploie volontiers *aḥerṭan* (ou une forme peut-être plus

386).

¹⁵ Ce dernier auteur précise : « *abughelli* [...] désigne dans l'Air le « mélangé » né d'un homme tributaire (*amghid*) et d'une esclave (*taklit*) », à la différence de « *eshardan*, pl. *ishardanen* (prononcé selon les parlers *ehardan*, *ezardan*) qui semble s'appliquer à la descendance d'une *taklit* et d'un homme libre) ; ou encore *itagan* ; *irégenaten* (les « mélangés ») ».

¹⁶ Parce que la filiation patrilinéaire est déterminante ?... ou parce que le métissage est si fréquent qu'il est plus ou moins considéré comme la norme ? En tout cas, le terme *ḥassāniyya gārm^wāyti* (de connotation péjorative et probablement d'origine assez récente) est réservé aux individus nés d'un métissage entre un parent maure et un parent étranger (venu d'Occident notamment). Quant à l'emploi de 'pourogne', il n'est pas maure (sur ce terme, voir Acloque 2000 : 107-8).

authentiquement berbère telle que *aharḍan* ou *ašardan*) dans le sens de « mulâtre, métissé, mélangé », ne manque pas de termes autres pour nommer les affranchis.

Le lexème le plus répandu est celui d'*edārāf*, qu'on trouve apparemment chez tous les Touaregs (Gast 1985 : 201)¹⁷. Ce terme est également employé dans le Soûs berbérophone, sous la forme *aderfi* (Destaing 1920).

D'après Foucauld (1951-1952 : 1582), *edārāf* signifie « affranchi (esclave affranchi) » ; par extension « homme exempté de tout châtiment et de tout travail » ainsi que « chameau exempt de tout dressage et de tout travail »¹⁸. Pour Bernus & Bernus (1975 : 35), il existe deux catégories d'affranchis au Niger, selon que « leur libération [...] est clairement établie, dans des circonstances connues » (*iderfan*) ou qu'elle « se perde dans la nuit des temps » (*ighawellən*). En revanche, Claudot-Hawad (2000 : 249) situe plutôt la spécificité du premier dans le fait que :

« [l]e terme *édaraf* (pl. *iderfan*) implique un état de 'liberté brute'. Cette notion ne s'oppose pas à *éghawél*, mais elle traduit l'idée d'une liberté physique qui n'a pas été conquise par le franchissement d'épreuves culturelles ; c'est un état de fait qui s'impose et qui définit des personnes dont on connaît l'origine servile lointaine mais dont on ne se souvient plus qu'elles aient été possédées par quelqu'un. *Édaraf* évoque celui qui a refusé d'être en quelque sorte 'apprivoisé' ou 'domestiqué' par la société, pour rester à l'état de nature. »

Quant à Bourgeot (1985 : 203), il considère que la différence entre l'*édaraf* et *éyawél* repose principalement sur le caractère autonome ou non de l'affranchi, en particulier sur le plan économique.

Compte tenu de ces éléments, il peut paraître curieux que le terme d'*adaref* soit employé à Ghadamès, dans le sud de la Libye, avec le sens de « noble, libre » et que l'affranchi y reçoive le nom de *asəkkīw* (Lanfry 1973 : 76, 334) — un terme qui signifie en touareg « jeune esclave » et que l'on ne retrouve guère, avec ce même sens, que dans l'oasis algérienne

¹⁷ Y compris dans la tamacheq du Mali et du Burkina Fasso (Heath 2006 : 88, Sudlow 2009 : 327) où *aharḍan* était signalé comme d'usage, avec le même sens, chez les arabophones.

¹⁸ Cf. *ḥassāniyya ādārīv* « jeune chameau (non castré), non dressé ou en cours de dressage » (Taine-Cheikh 1989-1999 : 624).

de Ouargla¹⁹.

Cette incursion dans les dialectes berbères parlés plus à l'Est nous aura montré que la notion d'affranchi y est très présente, même quand le terme *aharḍan* y est inusité, et qu'elle n'y paraît pas être un concept importé. Elle aura montré également que plusieurs lexèmes entrent souvent en concurrence et que les glissements de sens sont nombreux d'un dialecte à l'autre, à l'instar de ce qu'on a relevé pour *harṭāni* et *aharḍan* (et même plus encore). Quant aux diverses définitions de l'*edārāf*, elles incitent à s'intéresser de plus près à la place occupée par les « affranchis » au sein de la société.

2. Entre subordination et intégration

Les sociétés sahariennes sont des sociétés très hiérarchisées où de multiples facteurs interagissent pour attribuer à chacun une place sur l'échelle sociale. Globalement, celle des *hrāṭīn* se situe généralement à un niveau intermédiaire, mais elle varie assez fortement dans le détail (cf., pour la Mauritanie, Bonte 1998, Brhane 2000). Cela est en partie lié aux différentes manières de catégoriser les individus au sein de la société, les références principales étant, dans le cas des *hrāṭīn*, celles de travail, de liberté ou de couleur de la peau.

2.1. Esclave, travail et liberté

D'un certain point de vue, la société maure considère qu'il n'y a que deux catégories d'individus : les hommes libres et ceux qui ne le sont pas²⁰. Les seconds sont esclaves de leurs maîtres (*'bīd*), tandis que les premiers sont esclaves de Dieu (*'ibād*) — une différence de forme qui n'apparaît pas dans « esclave » au singulier (*'abd*), mais seulement au pluriel (*'bīd* vs *'ibād*).

¹⁹ Delheure (1987 : 295) définit les *isakkiwān* (sg *askiw* « affranchi, descendant d'affranchi »), comme la troisième classe sociale, au-dessus des *isemžan* « les nègres, esclaves » et en-dessous des *ixlaṣān* « les clients », la classe supérieure étant celle des *iḥrarān* « libres, nobles ».

²⁰ Cela se reflète dans les proverbes, où toute référence aux affranchis est absente. À noter par ailleurs qu'un proverbe bien connu incite à envisager l'opposition 'esclave vs homme libre' avec une certaine circonspection : *'abd mā-hu 'abd-ak ḥarṭ kīv-ak* « un esclave qui n'est pas le tien est libre comme toi » (« ...considère-le comme un homme libre »).

La possibilité d'être les deux à la fois a fait l'objet de nombreuses discussions chez les *fuqahā*²¹. Il est reconnu unanimement que l'islam interdit de réduire en esclavage un musulman, mais il fait consensus aussi que les esclaves ou les descendants d'esclave ont pu devenir musulmans sans que cela entraîne *ipso facto* leur libération. Curieusement, l'impossibilité originelle d'avoir à la fois un maître au ciel et un maître sur terre n'a pas disparu du jour au lendemain. Elle a en effet laissé des traces dans le choix des noms d'*ego*. Selon certains lettrés du Sud-Ouest (Yahya Ould El Bara, *communication personnelle*), l'attribution à un esclave du nom d'*ʿAbd-aḷḷāh* (litt. « esclave, serviteur de Dieu ») ou de *ʿAbd* suivi de l'un des 99 noms d'Allah aurait eu valeur d'affranchissement (étant entendu que le choix du nom d'*ego* relevait traditionnellement des maîtres de l'esclave). On notera que deux noms d'*ego* comportant le lexème *aḷḷāh* pouvaient être donnés aux esclaves (et à eux seuls d'ailleurs), mais le lexème qui remplace le nom de *ʿabd* est alors nettement plus réifiant : *Maʿṭ-aḷḷāh* (litt. « Don de Dieu ») et *Xäyr-aḷḷāh* (litt. « Bien de Dieu »)²¹.

En berbère, le lexème signifiant « esclave » présente une remarquable diversité.

i) *ismež/ažmāž/ismeg* est attesté d'Égypte au Maroc : notamment à Siwa (Laoust 1931 : 265), à Ouargla (Delheure 1987), dans la tamazight (Destaing [1914] 2007 : III, 121, Taifi 1992 : 643) et la tachelhit (Destaing 1920 : 116).

ii) *akli* est employé dans la partie centrale, du Nord au Sud : à la fois en kabyle (Dallet 1982 : 402) et en touareg (Foucauld 1951-1952 : 787, Prasse & al. 2003 : 370, Heath 2006 : 287, Sudlow 2009 : 327).

iii) *ganaw/agnaw* est d'usage en Libye : en ghadamsi (Lanfry 1973 : 116), nefousi (Laoust 1931) et awjili (Naït-Zerrad 2002 : 839).

iv) *amažgar* a le sens d'« esclave » dans la variété nigérienne non touarègue de la tetserret (Cécile Lux, *communication personnelle*) et semble apparenté à *azgār* « bœuf, taureau » (Prasse & al. 2003 : 879, Nicolas 1953 : 419). On retrouve ce dernier terme en zénaga, sous la forme *āzāgur*, avec le sens de « esclave » ou spécifiquement, chez certains locuteurs, de « mauvais esclave » (Taine-Cheikh 2010 : 125)²². De plus, il est passé en *ḥassāniyya* sous la forme *āzgəṛ*, soit (chez certains

²¹ Pour plus de détails sur l'anthroponymie maure, voir Taine-Cheikh 1999a.

²² Cette convergence entre le tetserret et le zénaga est un point de détail, mais elle s'ajoute à un faisceau de ressemblances relevées par Lux (2013).

locuteurs) comme terme très péjoratif, quasi injurieux, pour désigner un esclave, soit comme premier élément, à la forme diminutive, du syntagme *āzgäyr ə'bid* pour parler de manière stigmatisante d'un esclave robuste.

v) enfin, *ʔobḥäy* est le terme consacré pour « esclave » dans le berbère de Mauritanie. Leriche (1951 : 27, 28 note 2) et Taine-Cheikh (2008 : 5) reprennent l'étymologie proposée par tous les auteurs anciens sur la question. L'évolution normale ^ʔ>^ʔ semble en effet cautionner l'hypothèse d'un emprunt à l'arabe *ʿabd*, même si le passage *d*>*y* ([j]) n'a rien de régulier (noter cependant la prononciation ancienne *oʔḥädʔ*). Moins convenue mais sans doute plus judicieuse est l'étymologie proposée par Kossmann (2012 : 247) : *oʔḥäy*<*eyäwel* « homme noir d'origine esclave » (Prasse & al. 2003 : 314)²³.

Quoi qu'il en soit de l'origine interne ou externe de *ʔobḥäy*, le terme *nānmä* qui désigne spécifiquement en *ḥassāniyya* les esclaves 'de tente' — ceux qui sont attachés à une famille depuis très longtemps —, est très vraisemblablement d'origine berbère. En effet, en zénaga, un tel esclave est dit *oʔḥäy šād nānmän* (litt. « esclave qui est *nānmän* ») et *nānmän* « parents proches (autres que père et mère) » dérive de la même racine panberbère NM que le verbe *yinäm* « adopter (qqn, un lieu...) » (Taine-Cheikh 2008 : 398, 2010 : 125).

Cette distinction faite dans la culture maure au sein de la catégorie servile est le signe que tous n'étaient pas traités de la même façon dans la société traditionnelle. Mais il en est d'autres, dans le lexique, qui pointent vers des différenciations d'un autre ordre. La plus notable est celle qui concerne la différence de genre²⁴. Alors que le lexème dénommant la femme esclave est, en zénaga, le correspondant féminin de *ʔobḥäy* (c'est-à-dire *tʔobḥäl*), son équivalent en *ḥassāniyya* est *xādäm* 'servante', un

²³ Les différences consonantiques peuvent s'expliquer par des évolutions tout à fait régulières en zénaga : *y*>^ʔ, *w*>*bb* et *l*>*y* (cf. Taine-Cheikh 1999b, 2003). Le rapprochement avec la forme *ayəggal* « black » (relevée dans le berbère des environs de Touggourt) avait auparavant été suggéré par Souag (2011).

²⁴ Une autre différenciation à noter semble être celle de l'âge. L'existence d'un lexème particulier pour désigner le jeune esclave semble en effet commune à tout le berbère méridional. Outre le lexème touareg *askiw* évoqué précédemment (Foucauld 1951-1952 : 1816, etc.), on a en zénaga le terme *āwār* que j'ai proposé de rapprocher du verbe *yāwräh* « travailler ». Ce fait peut être mis en rapport avec la remarque faite par Bernus & Bernus (1975 : 33) à propos des Touaregs sahéliens : « Ces captifs pouvaient autrefois être rappelés à tous moments auprès de leurs maîtres, mais souvent ces derniers se contentaient d'utiliser les services de leurs jeunes enfants pour les tâches domestiques (*tashkut*, jeune servante) ou les travaux pastoraux (*ashku*, jeune captif). »

féminin morphologiquement non marqué (sans -ä)²⁵. La racine de ce lexème, qui n'a donc rien à voir avec celle du masculin *'abd*, a donné le verbe « travailler » dans de nombreux dialectes arabes²⁶. On peut rapprocher cet usage de celui du lexème *tayya/tawiyya/tâya*, même si ce dernier est un mot isolé dont je n'ai pu trouver l'étymologie. Ce terme (sans masculin) sert en effet à désigner la femme esclave dans plusieurs parlers berbères : à Ouargla (Delheure 1987 : 379), dans le Soûs ainsi qu'à Siwa, Sened, Nefousa (Laoust 1931 : 265). Cette absence de correspondance entre les noms masculin et féminin est symptomatique d'une différenciation de genre, comme l'ont souligné anthropologues et historiens (voir notamment McDougall 2000, Ruf 1999)²⁷.

Par son travail et sa capacité à donner une descendance esclave, la « servante » jouait un rôle très important dans les campements maures. L'intérêt économique du maintien en esclavage des hommes semble avoir parfois été moins décisif, en particulier dans les palmeraies où le système de bail à complant était plus rentable avec des *ḥrāṭīn* cultivateurs qu'avec des esclaves (Bonte 1998 : 1713-4).

Bien que cela n'ait jamais été leur unique activité (ils s'occupaient aussi très souvent du bétail), les *ḥrāṭīn* se sont souvent livrés au travail de la terre, en particulier dans les oasis. Depuis Marçais (1951 : 13) et Colin (1975 : 237), l'un des arguments les plus souvent repris à l'encontre de l'une des étymologies traditionnellement proposées (*ḥrāṭīn* < *ḥarṣāṭīn* « laboureurs »), est que les *ḥrāṭīn* ne 'labourent' pas : ils jardinent ; ils cultivent à la houe, non avec une charrue. Compte tenu des glissements de sens observés précédemment, il ne me semble pas que cet argument soit très décisif²⁸, mais il est vrai que beaucoup d'autres faits (formes et sens

²⁵ Cette absence de marquage était jadis plus fréquente en arabe et elle est caractéristique, là où elle subsiste, d'un mot d'origine ancienne (voir Taine-Cheikh 1993, Procházka 2004).

²⁶ En Mauritanie, seulement dans le *ḥassāniyya* du Nord et de l'Est (Taine-Cheikh 1989-1999 : 516).

²⁷ Lors de son séjour forcé chez les Maures, à la fin du XVIII^e siècle, le naufragé Saugnier avait été frappé par l'importance pour la femme du travail ancillaire : les femmes « sont obligées de préparer la nourriture, filer les laines de chameau et de chèvre pour former les tentes, traire les bestiaux, ramasser le bois nécessaire pour la nuit [...] ». Cependant « [c]elles qui ont des esclaves négresses restent toujours oisives, elles n'ont, dans ce cas, qu'à commander : la plus grande partie est de ce genre [...] » (Barbier 1984 : 149).

²⁸ Dans certains parlers arabes, on notera d'ailleurs que le verbe ne signifie pas « labourer » comme dans l'Ḥaḍramoût (Landberg 1901 : 550), mais « cultiver » (ainsi au Tchad, cf. Jullien de Pommerol 2000 : 559).

du mot en arabe et en berbère, présence de *t/d* dans la plupart des réalisations) ne plaident pas en faveur de cette étymologie²⁹.

Quant à l'autre explication proposée par les lettrés locaux (*hurṛ t̄āni* litt. « libre deuxième »³⁰), elle paraît vraiment très improbable, comme le soulignent avec raison ces deux mêmes auteurs. En tant qu'étymologie populaire, elle a toutefois un intérêt : celui de souligner les limites de l'opposition apparemment binaire 'esclave vs homme libre'. Il existe bien sûr plusieurs raisons à cette impression de liberté 'au rabais'. Certaines sont liées à des questions de généalogie et de solidarité tribale, d'autres à des préjugés raciaux, mais il en est une aussi qui s'ancre dans la vision négative que la société maure a du travail, manuel en particulier, et celle-ci concerne aussi bien les *ḥrātīn* que les esclaves³¹. Les uns et les autres sont d'ailleurs encore souvent reconnaissables à leurs mains calleuses de travailleurs manuels³², même si ce trait physique devient moins visible avec l'évolution des statuts sociaux et des modes de vie.

2.2. Le prisme des couleurs

Parmi les modes de classement des individus, on ne peut nier que les couleurs — notamment celles de la peau — y jouent un rôle important et, sur ce plan-là aussi, on doit s'interroger sur la/les place(s) occupée(s) par les *ḥrātīn*.

Il y a bien sûr, pour commencer, une grande opposition entre Blancs et Noirs mais cette opposition se décline de multiples façons en Afrique et avec toute une gamme de nuances qui peuvent s'affranchir au moins en partie des apparences physiques, tels les 'blancs-noirs' de l'administration coloniale qu'Hampâté Bâ distingue des 'blancs-blancs' et des 'noirs-noirs' (*Oui, mon commandant ! Mémoires (II)*, 1994 : 187).

²⁹ L'étymologie serait plus convaincante si tous les parlers arabes avaient *ḥarrāt/ḥarrāt* ou si la réalisation non spirantisée *ḥarṛāt* pouvait être considérée comme plus ancienne que la réalisation avec dentale emphatique *ḥarṭāni*.

³⁰ Aḥmad bin Khālīd al-Nāṣiri al-Salāwi serait le premier auteur à avoir donné cette étymologie dans son *Kitāb al-'Istiṣā'* (voir Leriche 1951 : 25).

³¹ Cf. le proverbe maure bien connu *a'ṭi tənškaṛ xdām tən'ḥgar* « Donne, tu seras loué, sers, tu seras méprisé », où le verbe *xdām* « servir » n'est pas loin de prendre le sens de « travailler », même pour un locuteur qui n'emploierait pas ordinairement *xdām* en ce sens.

³² Mais peut-être aussi à la forme de leurs pieds, façonnée par de longues marches harassantes ? Cette hypothèse aurait du moins le mérite d'éclairer l'étonnante affirmation de Mahmoud, un des interviewés de Brhane (2000 : 227), selon laquelle les *ḥrātīn* ne se différencieraient des *biḍān* que par leurs pieds (plus grands) !

À vrai dire, on aurait au moins deux raisons de qualifier les *ḥrāṭīn* de ‘blancs-noirs’. La première raison réside dans le fait que la notion de *ḥarṭāni/ahaṣḥan* est liée de très près dans de nombreux parlers, comme on l’a vu précédemment, à l’idée d’un mélange entre blanc et noir et, s’agissant d’une personne, de métissage. La seconde raison tient au fait que les *ḥrāṭīn* de Mauritanie peuvent être considérés, à l’instar des ‘blancs-noirs’ d’Hampâthé Bâ, comme noirs de peau et blancs ‘de culture’, même s’il faut préciser que la catégorie des blancs diffère profondément dans les deux cas.

Alors que les blancs (ou ‘blancs-blancs’) de l’écrivain malien appartiennent au monde occidental, ceux de Mauritanie sont héritiers d’un monde arabo-berbère qui, selon toute probabilité, s’est autodéfini ainsi, lorsqu’il est entré en contact étroit, à la faveur de son extension en Afrique de l’Ouest, avec les populations mélanodermes du Sud et du Sud-Est (appelés *al-sūdān* ‘les Noirs’ chez les auteurs arabes anciens). En effet les arabophones de Mauritanie, ceux que les colonisateurs ont appelés ‘Maures’, se sont nommés eux-mêmes *al-bīḍān* ‘les Blancs’ — un ethnoterme dont la racine a donné en arabe tous les dérivés relatifs à la couleur blanche. Cela a entraîné un sens particulier de la notion de blancheur qui est devenue, dans certains contextes, culturellement significative. C’est ainsi que *wāḍn-u bāyḍa* litt. « son oreille est blanche » exprime l’idée de « bien connaître la musique maure, savoir l’apprécier à sa juste valeur », tandis que le néologisme *tbāyḍan* a pris le sens de « devenir un très bon locuteur du *ḥassāniyya*, en connaître bien les finesses », le dialecte maure étant lui-même appelé couramment *klām al-bīḍān* (litt. « parler des *bīḍān* »).

En zénaga, le concept *al-bīḍān* n’a pas de véritable équivalent, les différentes composantes étant nommées séparément (les guerriers, les marabouts, les griots, les esclaves...). Seule l’expression de zénagophones (*dya’d āwāy an uḥnāgān* litt. « ceux de la langue des Zénaga ») fournit un équivalent à celle de ‘communauté des hassanophones’ (*aṣḥāb klām al-bīḍān*), *al-bīḍān* englobant, en ce sens, aussi bien les esclaves et les affranchis que les nobles.

Si les zénagophones ne se définiss(ai)ent pas comme ‘blancs’, ils désign(ai)ent les communautés sédentaires voisines (wolofs en particulier) par le terme *agnāwn/agnūn* (sg. *āgānwi*) — un terme que le grand lettré maure Ould Hamidoun traduisait par « noirs » et qui a été rapproché de Guinée (cf. Taine-Cheikh 2008 : 206, voir aussi Aguadé 1999 : 159-161).

Il existe à propos de ce terme une controverse car, dans le berbère du Soûs, *îgnâwen* (sg. *âgnâu*) a le double sens de « muets » et de « gens du Sud dont on ne comprend pas la langue » et Colin (1957 : 94-5), évoquant un rapprochement possible avec la racine GNW « coudre », a fait des *îgnâwen*, littéralement parlant, des « bouches cousues ». L'association de « noir » (au sens de mélanoderme) et d'« esclave (noir) » est assez fréquente (en particulier au Maghreb), celle de « noir » (ou « étranger ») et de « muet » (ou « au langage incompréhensible ») l'est également, comme le montre Colin. Par contre, l'antériorité posée par Colin du sens de « muet » sur celui de « noir/esclave » n'est pas forcément démontrée pour *îgnâwen*³³. Cela supposerait d'abord que la confusion entre les deux sens relevée dans la tachelhit (et la tachelhit seulement, cf. Naït-Zerrad 2002 : 838-9) ne soit pas le fruit d'une convergence fortuite entre deux racines, comme cela semble s'être produit pour « coudre »³⁴.

Si l'étymologie du zénaga *agnâwn* est un peu incertaine, celle de son correspondant en *ḥassāniyya* (*kwâr*, sg. *kôri*) est encore moins assurée. Parallèlement aux diverses étymologies traditionnelles, j'avais proposé (Taine-Cheikh 1989 : 101-2) de rapprocher *kwâr* du verbe berbère *ikoual* « être vert foncé » qui, selon Foucauld (1951-1952 : 630-1), s'applique en Ahaggar au teint de certains noirs, assez foncé mais sans atteindre le noir franc. Cette étymologie se retrouve chez Claudot-Hawad (2000 : 250-1) à propos de l'appellation *ikawaren* qui désigne les habitants des centres urbains de Ghât, Ghadamès et Djanet ayant la position sociale des affranchis. D'autres, par contre, privilégient la référence toponymique et attribuent l'origine de ce nom à celui de la région nigérienne du Kawâr — région abondamment citée dans les sources arabes (Cuoq 1975 : 49, 156, etc.) et connue notamment comme « marché d'esclaves au VII^e siècle après J.-C. » (Nicolas 1977 : 102-3)³⁵.

³³ Cf. Aguadé 1999 : 159-161. On peut noter par ailleurs que la racine ZGR/ŽGR, dont dérivent des lexèmes signifiant « bœuf » et « esclave » (voir plus haut) a donné aussi à Ghadamès un verbe *ezgər* « rester muet de surprise, et immobile » (Lanfry 1973 : 419).

³⁴ En kabyle, *taganwit* « langage incompréhensible (langue des esclaves noirs) », *agugam* « être muet » et *ni* « coudre » (Dallet 1982 : 265, 259, 587) relèvent de trois racines distinctes. Il en est de même en zénaga, pour *ägənwī* « noir (sédentaire) », *yoʔnən* (où peut-être ʔ<ɣ) « être muet » et *assəgnīh* « aiguille à gros chas » (sur la reconstruction de la racine qui a donné « coudre » et « aiguille », cf. Kossmann 1996). Par ailleurs, le fait que l'appellation *agnâwn* s'applique plus spécifiquement aux Wolofs avec lesquels les zénagophones du Sud-Ouest entretenaient les rapports les plus étroits ne rend pas l'hypothèse de Colin (« muets »>« noirs »/« esclaves ») très convaincante dans le contexte mauritanien.

³⁵ Ce même Nicolas, s'appuyant sur le témoignage de Mage (célèbre voyageur du XIX^e

Quoiqu'il en soit, il est clair que l'expression de *as-sūdân* qui, en arabe littéraire s'appliquait aux communautés noires non arabophones (donc aux *agnāwn/kwâr*) est devenue en Mauritanie un moyen relativement neutre de désigner l'ensemble des 'blancs-noirs' de la communauté hassanophone. La neutralité tient sans doute à l'origine 'classique' du mot, la racine usitée pour qualifier quelqu'un ou quelque chose de noir n'étant pas SWD, mais KHL (d'où *akhal* « noir »³⁶). Quant à la 'noirceur' dénotée dans l'appellation *as-sūdân*, il s'agit sans aucun doute possible d'une référence à la couleur de la peau, les *hrātîn* partageant avec les esclaves — sauf cas isolés³⁷ — la caractéristique d'être mélanodermes. De ce point de vue, il est difficile de nier qu'il y a toujours eu une tendance à subsumer sous une même catégorie esclaves et affranchis. Le fait qu'il existe un vocable spécifique pour nommer l'ensemble des 'Maures noirs' — y compris en zénaga où *sūdâni* a pour correspondant *ābūdāg* (Taine-Cheikh 2010 : 210) — en est le signe le plus patent. En tant que *sūdân*, cependant, ils ont beau être hassanophones et culturellement 'blancs', ils sont exclus de l'ensemble 'blanc-blanc' des *bīdân*.

La plasticité du concept de *bīdân* peut paraître étonnante, mais elle est caractéristique des questions identitaires où les distinctions oppositives jouent généralement un rôle primordial (cf. Barth 1969). Dans le classement interne à la société maure en *sūdân* vs *bīdân*, la distinction entre *əž-žəll l-akhal* « peau noire » et *əž-žəll l-abyaḍ* « peau blanche » est loin d'être la seule qui fonctionne, comme le prouve le rang qu'ont tenu, dans l'histoire, de nombreux émirs à la peau sombre, le statut servile de leur mère ne comptant guère pourvu que leur ascendance paternelle soit noble.

Si la généalogie est déterminante en matière de noblesse, d'autres critères interviennent pour corriger les ordres établis ou instaurer de nouvelles hiérarchies et, parmi ces critères, ceux d'ordre socioculturel et

siècle) propose d'ailleurs une étymologie analogue pour *hrātîn* : « Les *haratin* viennent donc du Kaharta, ce sont des esclaves vendus par les Harat et achetés aux Harat » (1953 : 104). Est-il utile de préciser que la pertinence de cette étymologie est loin d'être démontrée ?

³⁶ D'où l'appellation (souvent péjorative) *kahlūsā* « noiraude » — plus fréquente en marocain, toutefois, qu'en *hassāniyya*. Sur le suffixe *-uš*, probablement d'origine latine, cf. Galand-Pernet 1983. Sur l'opposition *abyaḍ* vs *akhal*, notamment en musique, cf. Taine-Cheikh 1989 : 98-99. À noter l'emploi, dans la poésie de Sāddūm wəll Nd'artu, grand griot du XVIII^e siècle, du terme de *kəhlān* pour désigner ses congénères (Ould Cheikh 1985 : 414-5).

³⁷ On évoque souvent l'exception que constituerait l'existence de *hrātîn* 'blancs' dans la tribu des Āhl Bārəkāllah.

économique ne sont pas sans effet. On a vu précédemment que cela pouvait se traduire par l'emploi de termes différents pour distinguer deux sous-groupes au sein des affranchis. Ainsi, chez les Touaregs, l'*eyāwel* c'est-à-dire le 'brun' (cf. *iywal* « être brun », Prasse & al. 2003 : 314) est-il moins libre ou plus dépendant que l'*édaref*. Inversement, mais toujours selon la même logique de hiérarchie en fonction de la couleur, l'*azəggay* c'est-à-dire le 'rouge' (cf. *əzgəy* « être rouge », Lanfry 1973 : 419) est-il un « vassal », mieux considéré socialement que l'affranchi *asəkkiw*.

En Mauritanie, il n'y a de 'brun' qu'en zénaga (d'après l'étymologie *oʔbḥäy<eyāwel* « esclave »), mais il y a par contre des 'rouges' (sinon *kwâr*, du moins *ḥəmriyyîn*) et des 'verts' (*xədrīyyîn*) en ḥassāniyya. Les appellations de *ḥəmriyyîn* et *xədrīyyîn* sont dérivées des racines arabes HMR (cf. *aḥmar* pl. *ḥəmṛ* « rouge ») et XDR/XḌR (cf. *axḍar* pl. *xəḍṛ* « vert, bleu »)³⁸.

Dans les deux cas, il s'agit de termes qui s'appliquent à des groupes de *ḥrāṭîn* revendiquant un statut particulier, supérieur à celui des autres *ḥrāṭîn*. Le premier, relevé à Tijikja (Ould Khalifa 1998 : 196, Ruf 1999 : 164-5), est d'un emploi localisé, mais il reprend une dénomination arabe ancienne réservée aux vassaux, à l'instar de l'*azəggay* de Ghadamès. Quant à celui de *xədrīyyîn*, connu plus largement dans l'Est de la Mauritanie, il pourrait, au moins dans certains cas, qualifier les *ḥrāṭîn* jouissant d'une bonne situation économique et se situant dans des relations de 'cousinage' avec les *bīḍān* de la tribu (cf. l'interview de Lemine dans Brhane 2000 : 215-9). Ces dénominations, qui échappent à l'opposition binaire 'blanc vs noir', suggèrent que la hiérarchisation ne repose que très symboliquement sur la pigmentation de la peau.

Conclusion

Dans une précédente étude (« La Mauritanie en noir et blanc. Petite promenade linguistique en *hassaniyya* »), écrite en 1989 alors que les conflits interethniques étaient à leur acmé, j'avais mis l'accent sur les représentations en termes de couleur. J'y avais montré que, si les groupes ethniques et sociaux étaient souvent désignés par des noms qui

³⁸ De fait, *axḍar* prend le sens de « brun foncé, noirâtre » quand il s'applique à une personne ou à un animal. Quant à la désemphatisation de l'interdentale, elle est contextuelle et liée à l'alternance *r/r*. Pour plus de détails, voir Taine-Cheikh 1988-98 : 548-9, 1989 : 102.

entretenaient des relations étymologiques étroites avec ces catégories, les références identitaires étaient complexes et ne se réduisaient pas à de simples oppositions binaires. D'une part, *al-bīḍān* 'les blancs' (les Maures) constituaient un ensemble non homogène, une partie d'entre eux, mélanodermes, n'étant 'blancs' qu'au plan culturel. D'autre part, l'existence parmi les mélanodermes de groupes linguistiquement et ethniquement distincts (Maures vs non Maures) se reflétait dans l'adoption de plusieurs termes — notamment *sūdān* et *kwār*.

Dans cette perspective, les *ḥrāṭīn* pouvaient être considérés à la fois comme des *bīḍān* ('blancs') et des *sūdān* ('noirs'), plus exceptionnellement comme des *ḥāmriyyīn* ('rouges') ou des *xəḍriyyīn* ('verts'), mais le terme le plus courant par lequel ils étaient spécifiquement désignés semblait associé à une notion de mélange et de métissage plutôt qu'à une véritable notion de couleur.

Dans le présent article, centré plus spécifiquement sur l'usage du lexème *ḥarṭāni*, j'ai fait le relevé des différents usages de ce terme et cherché à évaluer les diverses étymologies proposées. Sur ces questions, les « Note[s]... » de Marçais et de Leriche (*Bulletin de liaison saharienne* de 1951) apportent une contribution précieuse. Leurs conclusions restent globalement d'actualité, y compris lorsqu'elles tendent à se contredire, le premier estimant que le terme *ḥarṭāni* pourrait être d'origine berbère et le second affirmant que, pour les lettrés maures, *ḥarṭāni* était sans nul doute à l'origine de *āḥarḍān*, le terme usité en zénaga. En effet, il faut sans doute envisager une solution complexe, laissant une place au changement sémantique et tenant compte des situations d'échanges constants entre l'arabe et le berbère.

Néanmoins, certains points ressortent clairement. Dans la partie de l'Afrique du Nord-Ouest où le terme est bien connu, il semble d'usage ancien, tant en arabe qu'en berbère. D'autre part, les différentes attestations, dans l'une et l'autre langues, présentent une oscillation entre deux significations distinctes, soit celle de 'mulâtre' (métissage entre un père 'blanc' et une mère 'noire' — ou l'inverse), soit celle d'esclave affranchi. La seconde acception est fréquente en Algérie, mais elle est particulièrement dominante au Sahara occidental (en *ḥassāniyya*, en zénaga et dans les variétés touarègues de l'Ouest). Ayant noté que les deux notions s'exprimaient souvent, dans les langues berbères voisines (autres variétés touarègues, ouargli, ghadamsi...), par des lexèmes spécifiques (et parfois multiples), mais qu'on ne disposait souvent que

d'un terme en arabe, mon hypothèse est qu'il y a eu un glissement de sens et qu'on est passé de la notion de métissage à celle d'affranchissement quand les esclaves libérés sont devenus un groupe important des sociétés sahariennes. Le changement sémantique a dû se réaliser en arabe, où il a pu être favorisé par le sens de *ḥorṛ ṭāni* 'libre de second ordre' fourni par l'étymologie populaire. Toutefois, en ce qui concerne la première apparition du mot, il est fort possible que la forme berbère *āḥarḍan* ait précédé la forme arabe *ḥarṭāni*. On pourrait donc avoir affaire à un de ces mots 'métis', qui se modifient plusieurs fois dans leur histoire en passant d'une langue à une autre.

La seconde partie de l'article, qui traite plus particulièrement de la place des esclaves affranchis dans les sociétés sahariennes, souligne leur statut ambigu à l'intérieur de la grande opposition « esclave vs homme libre » et met en relief les différences existant au sein des esclaves comme au sein des *ḥrāṭīn*.

Références bibliographiques

ACLOQUE Benjamin, 2000, « Embarras de l'administration coloniale. La question de l'esclavage au début du XX^e siècle en Mauritanie », in VILLASANTE-DE BEAUVAIS M. (éd.), *Groupes serviles au Sahara. Approche comparative à partir des arabophones de Mauritanie*, Paris, Éd. du CNRS, pp. 97-119.

AGUADE Jordi, 1999, « Sobre los *gnāwa* y su origen », *Estudios de Dialectología Norteafricana y Andalusí*, 4, pp. 157-166.

BA Amadou Hampâthé, 1994, *Oui, mon commandant ! Mémoires (II)*. Paris, Actes Sud, 400 pages.

BARBIER Maurice, 1984, *Trois français au Sahara occidental, 1784-1786*, Paris, L'Harmattan, 217 pages.

BARTH Frederick, 1969, « Introduction », in BARTH F. (ed.), *Ethnic groups and boundaries. The social organisation of culture difference*, Bergen/Oslo, Universitetsforlaget, pp. 9-38.

BENAMARA Hassane, 2013, *Dictionnaire Amazighe – Français. Parler de Figuig et ses régions*, Rabat, IRCAM, 784 pages.

BERNUS Edmond et BERNUS Suzanne, 1975, « L'évolution de la condition servile chez les Touaregs sahéliens », in MEILLASSOUX Cl. (éd.), *L'esclavage en Afrique précoloniale*, Paris, Maspero, pp. 27-47.

BONTE Pierre, 1998, *L'Emirat de l'Adrar. Histoire et anthropologie d'une société tribale du Sahara Occidental*, thèse de doctorat d'état, Paris, EHESS, 4 vol.

BOURGEOT André, 1985, « Affranchi : chez les Touaregs (Réflexion) », *Encyclopédie berbère*, II, Aix-en-Provence, EDISUD, pp. 202-205.

BRHANE Meskerem, 2000, « Histoires de Nouakchott : narrations de *hratîn* sur le pouvoir et l'identité », in VILLASANTE-DE BEAUVAIS M. (éd.), *Groupes serviles au Sahara. Approche comparative à partir des arabophones de Mauritanie*, Paris, Éd. du CNRS, pp. 195-234.

CLAUDOT-HAWAD Hélène, 2000, « Captif sauvage, esclave enfant, affranchi cousin... La mobilité statutaire chez les Touaregs (*Imajaghen*) », in VILLASANTE-DE BEAUVAIS M. (éd.), *Groupes serviles au Sahara. Approche comparative à partir des arabophones de Mauritanie*, Paris, Éd. du CNRS, pp. 237-268.

CLEAVELAND Timothy D., 1995, *Becoming Walati: Social Identity in a Saharan Town*, Ph.D. Thesis, Dept. of History, Evanston, Northwestern university, 393 pages.

COLIN Georges S., 1957, « Appellations données par les Arabes aux peuples hétéroglosses », *Comptes rendus du GLECS*, vol. VII (1954-1957), pp. 93-95.

id., 1975, « Ḥarṭāni », *Encyclopédie de l'islam*, vol. III, Leiden/Paris, Brill & Maisonneuve, pp. 237-238.

CUOQ Joseph M., 1975, *Recueil de sources arabes concernant l'Afrique Occidentale du VII^e au XV^e siècle*, Paris, Éd. du CNRS, 490 pages.

DALLET Jean-Marie, 1982, *Dictionnaire kabyle-français, parler des At Mangellat, Algérie*, Paris, SELAF, 1052 pages.

DELHEURE Jean, 1987, *Dictionnaire ouargli-français*, Paris, SELAF, 495 pages.

DESTAING Edmond, 1920, *Étude sur la Tachelhît du Soûs. I Vocabulaire français-berbère*, Paris, Leroux, 300 pages.

id., 1937, *Textes arabes en parler des Chleuhs du Sous (Maroc). Transcription, traduction, glossaire*, Paris, Geuthner, 336 pages.

id., 2007 [1914], *Dictionnaire français-berbère (Dialecte berbère des Béni-Snous)*, Paris, L'Harmattan, 374 pages.

EL HAMEL Chouki, 2002, « 'Race', slavery and Islam in Maghribi Mediterranean thought: the question of the *Haratin* in Morocco », *The Journal of North African Studies*, 7/3, pp. 29-52.

FOUCAULD Charles de, 1951-1952, *Dictionnaire touareg-français (Ahaggar)*, Paris, Imprimerie Nationale de France, 4 vol., 2028 pages.

GALAND-PERNET Paulette, 1983, « À propos des noms berbères en *-us/-uš* », *Comptes rendus du GLECS*, XVIII-XXIII/3 (1973-79), pp. 643-659.

GAST Marceau, 1985, « Affranchi : *éderef* (chez les Touaregs) », *Encyclopédie berbère*, II, Aix-en-Provence, EDISUD, pp. 201-202.

id., 2000, « H34. Hartâni », *Encyclopédie berbère*, XXII, Aix-en-Provence, EDISUD, pp. 3414-3420.

HEATH Jeffrey, 2004, *Hassaniya Arabic (Mali) – English – French Dictionary*, Wiesbaden, Harrassowitz, 338 pages.

id., 2006, *Dictionnaire touareg du Mali. Tamachek-anglais-français*, Paris, Karthala, 843 pages.

IBN AL-AMIN AL-ŠINQĪTĪ [S.] Aḥmed, 1958 [1^{ère} éd. 1911], *Al wasīṭ fī tarāžimi ʿudabāʿi šinqīṭ*, Le Caire, 582 pages.

IBN KHALDOUN, 1852 [1375-1379], *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale*, traduction de Slane, Alger, Imprimerie du Gouvernement, 4 vol.

IRAQUI-SINACEUR Zakia, 1993 [1993-1997], *Le Dictionnaire COLIN d'arabe dialectal marocain*, Rabat/Paris, Al-Manahil – Ministère des Affaires Culturelles, 8 vol., 2107 pages.

JACQUES-MEUNIE Djinn, 1961, *Cités anciennes de Mauritanie*, Paris, Klincksieck, 195 pages de textes et 80 pages de photos.

id., 1982, *Le Maroc saharien des origines à 1670*, Paris, Klincksieck, 2 vol., 990 pages.

JULLIEN DE POMMEROL Patrice, 2000, *Dictionnaire de l'arabe tchadien*, Paris, Karthala, 1640 pages.

KOSSMANN Maarten, 1996, « Du nouveau à propos du nom de l'aiguille », *Études et Documents Berbères*, 14, pp. 97-105.

id., 2012, « Some new etymologies for glottal-stop initial Zenaga Berber words », *Folia Orientalia*, 49, pp. 245-251.

LANDBERG comte Carlo de, 1901, *Étude sur les dialectes de l'Arabie Méridionale. I. Ḥaḍramoût*, Leiden, Brill, 774 pages.

LANFRY Jacques, 1973, *Ghadamès II. Glossaire*, Alger, Le Fichier Périodique, 503 pages.

LAOUST Émile, 1931, *Siwa. Son parler*, Paris, Leroux, XVIII + 317 pages.

LERICHE Albert, 1951, « Les HARATIN (Mauritanie). Enquêtes en cours (Note ethnographique et linguistique) », *Bulletin de liaison saharienne*, 6,

pp. 24-29.

LUX Cécile, 2013, *Le tetserret, langue berbère du Niger. Description phonétique, phonologique et morphologique, dans une perspective comparative*, Köln, Köppe, 560 pages.

MARÇAIS Philippe, 1951, « Note sur le mot HARTANI. Enquêtes en cours (Note ethnographique et linguistique) », *Bulletin de liaison saharienne*, 4, pp. 10-15.

MCDUGALL E. Anne, 2000, « Un monde sens dessus dessous : esclaves et affranchis dans l'Adrâr mauritanien, 1910-1950 », in VILLASANTE – DE BEAUVAIS M. (éd.), *Groupes serviles au Sahara. Approche comparative à partir des arabophones de Mauritanie*, Paris, Éd. du CNRS, pp. 121-143.

NAIT-ZERRAD Kamal, 2002, *Dictionnaire des racines berbères (formes attestées), III. D - GǧY*, Paris-Louvain, Peeters, pp. 432-946.

NICOLAS Francis, 1953, *La langue berbère de Mauritanie*, Dakar, IFAN, 476 pages.

id., 1977, « L'Origine et la signification du mot *hartani* et de ses équivalents », *Notes africaines*, 159, pp. 101-106.

OULD CHEIKH Abdel Wedoud, 1985, *Nomadisme, Islam et pouvoir politique dans la société maure précoloniale (XI^e-XIX^e s.). Essai sur quelques aspects du tribalisme*, thèse de doctorat, Paris, Université de Paris V, 1057 pages.

id., **XX**, « Géographie de la liberté. Émancipation légale, émancipation foncière et appartenance tribale en Mauritanie », *L'Ouest Saharien*, pp. **X-X**.

OULD KHALIFA Abdallahi, 1998, *La région du Tagant en Mauritanie. L'oasis de Tijjja entre 1660 et 1960*, Paris, Karthala, 688 pages.

PIERRET Roger, 1948, *Étude du dialecte maure des régions sahariennes et sahéliennes de l'Afrique occidentale française*, Paris, Imprimerie nationale, 522 pages.

PRASSE, Karl-G., ALOJALY Ghoubéïd ET MOHAMED Ghabdouane, 2003, *Dictionnaire Touareg - Français (Niger)*, Copenhague, Museum Tusulanum Press/Université de Copenhague, 2 vol., 1031 pages.

PROCHAZKA Stephan, 2004, « Unmarked feminine nouns in modern Arabic dialects », in HAAK M., DE JONG R. and VEERSTEEGH K. (eds.), *Approaches to Arabic dialects: Collection of articles presented to Manfred Woidich on the occasion of his sixtieth birthday*, Leiden/Boston, Brill, pp. 237-262.

REYNIER Albert, 1909, *Méthode pour l'étude du dialecte maure*, Tunis, 265 pages.

RUF Urs Peter, 1999, *Ending slavery : hierarchy, dependency and gender in Central Mauritania*, Bielefeld, transcript Verlag, 434 pages.

SOUAG Lameen, 2011, « Improbable regular cognates », *Jabal Al-Lughat*, November 13, 2011, <http://lughat.blogspot.com/2011/11/improbable-regular-cognates.html>.

SUDLOW David, 2009, *Dictionary of the Tamasheq of North-East Burkina Faso*, Köln, Köppe, 355 pages.

TAIFI Miloud, 1992, *Dictionnaire tamazight-français (Parlers du Maroc central)*, Paris, L'Harmattan-Awal, 879 pages.

TAINÉ-CHEIKH Catherine, 1988-1998, *Dictionnaire hassāniyya-français*, 8 vol. parus, Paris, Geuthner, CIII + 1718 pages.

id., 1989, « La Mauritanie en noir et blanc. Petite promenade linguistique en *hassaniyya* », *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, 54, 1989/4, pp. 90-105.

id., 1993, « Du sexe au genre : le féminin dans le dialecte arabe de Mauritanie », *Matériaux arabes et sudarabiques*, 5 (nouvelle série), pp. 67-121.

id., 1999a, « Éléments d'anthroponymie maure : enjeux et significations du nom d'ego », *Littérature orale arabo-berbère*, 27, pp. 167-206.

id., 1999b, « Le zénaga de Mauritanie à la lumière du berbère commun », in LAMBERTI M. et TONELLI L. (eds.), *Afroasiatica Tergestina*, Padova, Italy, Unipress, pp. 299-324.

id., 2003, « La corrélation de gémination consonantique en zénaga (berbère de Mauritanie) », *Comptes rendus du GLECS*, 34 (1998-2002), pp. 5-66.

id., 2008, *Dictionnaire zénaga-français. Le berbère de Mauritanie par racines dans une perspective comparative*, Köln, Köppe, XXXV-XCIX + 649 pages [avec un avant-propos d'OULD CHEIKH A. W., « Les communautés zénagophones aujourd'hui », pp. XV- XXXIV].

id., 2010, *Dictionnaire français-zénaga (berbère de Mauritanie). Avec renvois au classement par racines du Dictionnaire zénaga-français*, Köln, Köppe, 326 pages.

TEFFAHI Mourad, 1953, *El Wasît par Ahmed Lamine ech Chenguiti. Extraits traduits de l'arabe*, Saint-Louis, Sénégal, Centre IFAN-Mauritanie, 150 pages.

WALTER Henriette, 2005, « L'intégration des mots venus d'ailleurs », *Alsic (Apprentissage des Langues et Systèmes d'Information et de Communication)*, 8/1, pp. 35-44.

WEBB James L. A., 2000, « L'échange commercial de chevaux contre esclaves entre le Sahara occidental et la Sénégambie, XVII^e-XIX^e siècle », in VILLASANTE-DE BEAUVAIS M. (éd.), *Groupes serviles au Sahara. Approche comparative à partir des arabophones de Mauritanie*, Paris, Éd. du CNRS, pp. 59-81.