



Marginale l'étude des marges ? Parcours en " terrain " touareg

Hélène Claudot-Hawad

► To cite this version:

Hélène Claudot-Hawad. Marginale l'étude des marges ? Parcours en " terrain " touareg. Hélène Claudot-Hawad. Berbères ou Arabes ? Le tango des spécialistes, Non Lieu, Paris, pp.191-222, 2006. halshs-00316151

HAL Id: halshs-00316151

<https://shs.hal.science/halshs-00316151>

Submitted on 2 Sep 2008

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.

in *Berbères ou Arabes ? Le tango des spécialistes*, sous la direction d'Hélène Claudot-Hawad, Paris, Editions Non Lieu, 2006, pp 191-222.

Marginale l'étude des marges ?

Parcours en « terrain » touareg

Hélène CLAUDOT-HAWAD

Il y a quelque temps, en 2003, un collègue algérien me posa une question insolite : « Pourquoi s'intéresser aux Touaregs, me demanda-t-il, et avoir persisté à le faire pendant de si nombreuses années ? » Devant mon air perplexe, il précisa : « Oui, ces gens perdus au fond du désert, quel intérêt ? » Ce bref dialogue de sourds, dans sa simplicité, montre à quel point le « terrain », son choix et l'évidence de son importance comme espace d'étude relèvent d'une construction préalable. Visiblement, mon collègue et moi n'étions pas du même avis sur l'intérêt et la centralité du « terrain » touareg. De fait, comment se fabrique un objet d'étude et comment s'impose l'idée que le thème adopté est pertinent ?

Revenir sur le contexte de production de ses propres interrogations de recherche et sur le choix de ses espaces d'investigation n'est pas chose simple. Sans l'anecdote qui précède, j'aurais tendance à dire que c'est le hasard qui m'orienta vers le monde touareg. J'ai en effet une formation typique de sociologue post-soixante-huitarde, motivée par le désir de comprendre le fonctionnement de la société - la mienne en premier lieu - après la grande contestation de mai 1968 à laquelle j'avais activement participé au sein des CAL (Comités d'action lycéenne). En cette période universitaire d'effervescence et d'engagement politique, l'ethnologie pouvait apparaître comme une discipline sans attrait, un peu passéiste, hors des grands enjeux du siècle. C'est ainsi que je le ressentais, davantage attirée par des expériences de type inter- ou transnational et -culturel, vécues sur fond de guerre froide et de violences politiques et sociales relevant d'intérêts mondialisés, au cours de divers voyages et séjours menés d'abord en Europe de l'Est, puis en Amérique du sud et en Asie.

Parallèlement aux études de sociologie qui incluaient le certificat d'ethnologie, je menais un cursus de Lettres Modernes, avec un choix particulièrement stimulant à partir de la licence, celui de la linguistique. C'est par cette entrée que j'en arrivai au Sahara et à l'Afrique, continent où je ne m'étais jamais rendue auparavant. J'étais alors en maîtrise. Georges Mounin, mon professeur de linguistique générale, me mit en contact avec l'ethnologue Marceau Gast¹ - spécialiste des Touaregs de l'Ahaggar - qui cherchait un linguiste pour faire une « analyse componentielle des termes de la parenté chez

¹ Alors chercheur au Laboratoire d'Anthropologie et de Préhistoire des Pays de la Méditerranée Occidentale (LAPMO), formation issue de l'ancien Centre d'Anthropologie, de Préhistoire et d'Ethnologie (CRAPE) d'Alger.

les Touaregs ». Ce thème avec la méthode de formalisation qui lui était associée est très représentatif des préoccupations à la mode dans les années 1970-1980. L'étude de la parenté des Kel Ahaggar, fondée sur les approches croisées de la sémantique et de l'ethnologie, devint plus tard mon sujet de thèse².

Il est clair que le choix du projet de recherche dépend largement des offres en cours sur le marché de la recherche à un moment donné. J'étais alors confrontée à deux propositions, attrayantes de mon point de vue car elles m'offraient la possibilité de découvrir de nouveaux horizons géographiques, culturels et humains : partir étudier les codex andins au Pérou ou la parenté chez les Touaregs de l'Ahaggar dans le Sud algérien. C'est la mise en place plus rapide du second programme qui trancha pour moi.

Ainsi, à la croisée de divers axes de détermination, institutionnels, contextuels, thématiques, personnels, se constitue l'objet de recherche, esquissé et modelé par un itinéraire dont il faut souligner le caractère bigarré. Pour comprendre le contexte scientifique et l'héritage savant composite qui entourent la production des problématiques sur une aire déterminée, je mettrai l'accent sur certaines des balises qui tracent la voie scientifiquement consensuelle à un moment donné, mais aussi sur les obstacles qui la font dévier, c'est-à-dire les figures imprévues, nées de la confrontation entre les divers cadres et outils du savoir constitué et l'épreuve du « terrain ».

L'autorisation de recherche

L'enquête de terrain fonde la quête ethnologique. Sans vouloir entrer dans les détails, je dirai d'abord que les conditions d'accès au terrain sont un bon indice des rapports qu'entretiennent les autorités politiques avec la communauté étudiée. L'espace touareg relève de cinq Etats différents nés des « indépendances » africaines dans les années 1960 : l'Algérie, la Libye, le Niger, le Mali et le Burkina Faso (ancienne Haute-Volta). Obtenir des autorisations pour se rendre sur le terrain n'est pas toujours évident. Le refus peut être déguisé en problème d'ordre purement administratif : je me souviens de la vaine attente de dix jours à Alger dans les années 1978 au sujet de la fameuse autorisation de recherche que j'attendais pour repartir au sud, dans l'Ahaggar, où je m'étais rendue plusieurs fois, non pas seule mais en équipe avec des chercheurs français et algériens dans le cadre d'un vaste programme bio-anthropo-médical³. La réponse des employés du bureau dépendant du ministère de l'enseignement et de la recherche était immuable : revenir le lendemain, jusqu'à ce que je comprenne que cette réaction se reproduirait sans fin. Pourtant, mon travail se déroulait dans le cadre d'un accord universitaire bilatéral entre la France et l'Algérie. Le signalement de ce dysfonctionnement ne remit d'ailleurs jamais en cause l'accord signé de part et d'autre. Cet événement entrava durablement la poursuite de mes recherches dans l'Ahaggar et m'obligea à continuer mes travaux dans des régions touarègues relevant d'autres Etats.

Il est évident que ce type d'expérience (celle-ci est anodine, mais il y en eut de beaucoup plus graves) replace les questionnements de recherche dans un contexte directement politique et amène à s'interroger sur ce qui dans un tel

² Publiée en 1982.

³ Sous la responsabilité notamment de P. Lefèvre-Witier qui travaillait sur la génétique des populations sahariennes (voir Lefèvre-Witier 1996).

projet peut paraître dérangeant ou incorrect aux autorités. Chercher à étudier l'organisation de la parenté chez une population berbérophone du sud algérien en tant qu'étudiante française était jugé inopportun. Pourquoi ?

Ce fait pouvait bien sûr renvoyer à de nombreux scénarios intriqués les uns aux autres : les rapports franco-algériens du moment, l'ethnologie frappée d'opprobre en Algérie comme science coloniale et encore plus l'ethnologie berbère interdite à partir de 1972, les rumeurs sur le but réel des programmes de recherche menés précédemment par l'équipe franco-algérienne – s'agissait-il d'une étude camouflée de la France pour connaître les effets des essais atomiques qu'elle avait menés au Sahara, avant comme après l'indépendance de l'Algérie ? Mais on pouvait imaginer également que ce qui posait problème était la situation de minorité linguistique, culturelle, politique et économique de la population étudiée (berbérophone, nomade, rurale) et son inscription dans un espace qui ne s'interrompait pas aux frontières politiques récentes de l'Algérie ; cette communauté était alors en voie de sédentarisation mais encore fortement attachée à son mode de vie nomade ; elle était largement liée à des pans entiers de familles touarègues reversées dans les Etats limitrophes ; enfin, elle habitait un territoire dont le sous-sol contenait des richesses minérales importantes...

L'ensemble de ces ingrédients faisaient du Sahara un terrain « miné » et en rendait l'étude politiquement incorrecte. Ainsi, avant même d'aborder le terrain proprement dit, les permissions ou interdictions de recherche suscitaient un repositionnement des questionnements scientifiques et travaillaient à leur façon le problème de la pertinence et de l'importance du thème choisi.

Je ne mentionnerai pas ici les différents heurs et malheurs vécus auprès d'institutions variées pour obtenir ces blancs-seings administratifs. Selon les années et les divers Etats où je me suis rendue, les situations ont pu varier totalement. Tantôt l'autorisation s'obtenait sans drame, tantôt la situation était bloquée, et se détériorait jusqu'à devenir punitive, me conduisant à l'arrestation, aux menaces, à l'expulsion. Bref, l'ethnologue subit souvent le même sort que la communauté qu'il étudie, à la différence qu'il peut saisir les autorités diplomatiques de son pays pour qu'elles interviennent en sa faveur.

La suspicion et la répression des Etats à l'égard des Touaregs s'amplifia encore dans les années 1990 avec le soulèvement armé touareg au Niger et au Mali. Les tensions du climat politique ont continué d'osciller en fonction des enjeux internationaux lourds concernant notamment le pétrole, le gaz, l'uranium, les trafics d'armes et de drogue au Sahara. Aussi, la situation reste instable, l'insécurité domine et les conditions de recherche y sont pour le moins précaires. C'est dans ce contexte que j'ai dû plusieurs fois opérer des reconversions thématiques sur des terrains moins explosifs (par exemple, sur les luthiers de Mirecourt dans l'Est de la France).

Pour revenir à la « parenté », les réalités qui au long de ces années ont de plus en plus interféré avec les questions liées à ce domaine se déclinaient surtout, dans la vie quotidienne des campements, en termes de contrôle politique, restriction de la mobilité, interdiction de circuler entre les frontières, anéantissement du transport caravanier et des rapports économiques étroits entre nomades et sédentaires, déterritorialisation, destruction des ressources végétales au profit de l'exploitation des ressources pétrolières et de l'extension urbaine, paupérisation, sédentarisation, pression policière et douanière⁴...

⁴ Voir sur ce point Claudot-Hawad 2005.

Le goût de la parenté

Dans le dispositif du savoir universitaire, l'intérêt pour tel ou tel « terrain » conditionne étroitement les choix disciplinaires et thématiques possibles. A la période concernée, s'intéresser à l'organisation d'une société non industrielle, rurale et de plus nomade, parlant une langue non étatique (le berbère), renvoyait automatiquement à l'horizon de l'ethnie et au champ de l'ethnologie ou de l'anthropologie aux visées plus comparatistes. Les formations sociales, disqualifiées par l'ordre politique dominant et par la croyance en un développement technologique et sociétal universel, étaient - et continuent souvent d'être - conçues comme des « reliques » appelés à disparaître, prédiction qui constitue l'un des leit-motiv de la littérature occidentale consacrée aux Touaregs, et plus largement aux Berbères.

Ainsi, ces mondes, parce qu'ils se trouvent, pour une raison ou pour une autre, relégués aux marges des nouveaux Etats, sont rattachés à une temporalité autre que celle de l'observateur, et sont placés d'office au centre de la démarche ethnologique.

Dans ce contexte d'observation, la parenté représentait un objet hautement légitime. Elle apparaissait comme une lecture incontournable de ce type de formation sociale assignée à la périphérie de la modernité, qu'elle soit politique, sociale, économique ou culturelle.

L'approche parentale se fonde sur d'importants appareils théoriques et méthodologiques. Depuis Morgan (1871), la parenté est appréhendée comme un « système ». Des corrélations ont été recherchées selon les auteurs entre la terminologie, qui offre un classement particulier des consanguins, et diverses règles de l'ordre social : attitudes, filiation, alliance... La variété des configurations dégagées a montré en premier lieu que la *parenté sociale diffère de la parenté biologique*. Ce point de vue sur la nature de la parenté, qui paraît si évident aujourd'hui, a été une véritable révolution épistémologique autour de laquelle ont convergé l'école sociologique durkheimienne et l'anthropologie culturelle américaine. Selon l'importance accordée aux divers aspects de l'organisation sociale dans leurs correspondances avec le vocabulaire de parenté, deux grands courants analytiques se sont dessinés : la théorie de la filiation et la théorie de l'alliance.

Dans la décennie 1970-80, à l'université française, c'est la théorie de l'alliance de Levi-Strauss qui était dominante. Le terrain touareg cependant - et c'est son grand intérêt - offre de la résistance à ce modèle analytique⁵. En effet, à moins de recourir à des hypothèses diffusionnistes ou évolutionnistes, la parenté touarègue et ses variantes locales combinent des traits apparemment inconciliables, comme la règle de mariage préférentiel et l'unifiliation, associées à des pratiques endogames. De cette situation, découlent des faits qu'aucune théorie de la parenté en cours ne peut résoudre. Par exemple, des lectures parfaitement antinomiques des relations parentales sont possibles : un « cousin » (parent « croisé ») est sous un autre rapport également un frère (parent

⁵ Voir sur ce point l'ouvrage collectif édité par Bernus, Bonte, Brock et Claudot, 1986.

« parallèle ») et inversement. Elles amènent paradoxalement à convenir que, dans un tel cadre, « les parallèles se croisent »⁶.

Cette contradiction structurelle incitait à rechercher la nature et la fonction de l'ordre parental ailleurs que dans le principe de « l'échange des femmes » et de l'exogamie. Elle excluait la parenté touarègue des « structures élémentaires » (Lévi-Strauss, 1971) dont l'analyse était au cœur de la démarche ethnologique, et la renvoyait vers les structures « complexes ou semi-complexes », impliquant des variables plus aléatoires et diversifiées. Enfin, elle fournissait une occasion intéressante de penser, hors des modèles et peut-être des objets existants, l'altérité d'un espace rural du tiers-monde.

Des parents non apparentés

Complétant la boîte à outils de l'étude structurale de la parenté, l'analyse componentielle était également inspirée de la linguistique structurale : elle fut élaborée par l'anthropologie culturelle américaine (Kroeber, 1909 ; Lounsbury, 1962). De la même manière que le linguiste dégage des paires minimales de sons distinctifs pour établir le système phonologique d'une langue, il s'agit ici, dans un champ sémantique donné, de dégager des paires minimales de sens du vocabulaire. Appliquée à la parenté, cette méthode cependant ne peut guère aller au-delà des critères descriptifs qu'elle s'est spontanément donnée et qui sont empruntés aux relations de consanguinité. Elle repose sur l'illusion formaliste et ethnocentrique qu'il est possible, à partir de traits et de référents qui seraient universels (parenté biologique), de définir et de comprendre le « sens » des termes. Par rapport à l'appareil méthodologique déployé, les résultats paraissent modestes et restent impuissants à capter, sur un autre mode que celui d'une parenté pré-déterminée, le caractère contextuel, instable, multiple et foisonnant des significations liées à des référents culturels polyvalents, interactifs et complexes. Si l'on peut décrire par exemple le type de parents qui entre dans la catégorie linguistique « cousine » dans une société donnée, par contre, il n'y a pas de définition universelle de ce qu'est une « cousine » au plan sémantique. En fait, pour dégager de manière pertinente la signification d'un terme, il faut préalablement connaître son contexte de production et les référents socio-culturels par rapport auxquels justement il « prend sens ». Le résultat visé par l'analyse componentielle en constitue autrement dit les prémisses spontanées (Claudot 1981, 1982).

Dernière remarque, le goût de la parenté inculqué à l'apprenti ethnologue à l'université a probablement contribué à créer de la parenté sur le terrain. Quand on ne pose que des questions parentales, on obtient seulement des réponses du même ordre. Pour sortir de ce prisme, l'ethnologue doit accepter de se taire. Il le fait rarement, tant l'échéance de la thèse est l'épée de Damoclès suspendue au-dessus de sa tête.

Ce n'est que plus tard, à l'occasion d'un travail sur un tout autre thème : l'histoire coloniale, que le paradigme omniprésent de la parenté comme logique sous-jacente à l'ordre social commença pour moi à vaciller nettement sur son socle. Des registres concurrents et déterminants étaient sans cesse sollicités par mes interlocuteurs. Les actions et les échanges s'enchaînaient sans référence

⁶ Titre d'une de mes publications parue en 1979.

parentale aucune, au point qu'il devenait nécessaire d'inverser le lien causal, ou du moins de le rendre plus dialectique. Dans ce contexte historique de crise, c'était moins la parenté qui régulaient les flux d'échanges, que les échanges négociés tout azimut qui créaient de la parenté.

C'est dans ce sens que je m'intéressais entre autres aux multiples parents non apparentés que fabriquaient les Touaregs pour générer, élargir et gérer leur environnement social. S'opposant au tableau tribal et ethnique habituel d'une Afrique qui ne serait composée que de groupes isolés s'affrontant en guerres archaïques, l'organisation des relations extérieures des Touaregs utilise volontiers, bien que non exclusivement, le langage parental. Il s'agit de la parenté dite « du partenariat » (*témét tan tanablaga*), traduisant la mise en place d'une complémentarité dans des échanges d'ordre divers. Par exemple, les Touaregs de l'Aïr appellent « frères cadets » (*imadrayen*) les sédentaires haoussa Azné du Damergou et du Gouber qui étaient autrefois leurs clients. Les Songhay sont dotés de la même appellation. Les Peuls sont également des « frères » mais dans un sens différent faisant allusion à l'histoire des origines selon laquelle ils seraient issus de la même souche que les Touaregs, appartenant à la même communauté d'origine (*tamurt*), reconnaissance symbolique qui correspond à des pratiques spécifiques. Ainsi, au cours des guerres, les prisonniers Peuls ne pouvaient être convertis en esclaves. Dans les années 1960, des relations de « cousinage » (*ibubazen win tanablaga*) sont nouées avec les Jermas, mis au pouvoir du nouvel Etat nigérien, et avec eux s'instaurent des relations à plaisanterie. Par contre, les relations de rivalité avec les Toubous (liés à l'Aïr par des alliances avec certaines grandes familles) ou avec les chefferies du Bornou n'entrent pas dans un imaginaire parental.

Si beaucoup de relations sociales peuvent s'exprimer en termes de parenté, des registres concurrents coexistent toujours avec cette trame et se substituent à elle selon les contextes et les niveaux de discours utilisés.

Dans les relations intérieures au monde touareg, la plupart des liens noués au sein ou entre les différentes confédérations peuvent également s'exprimer sur le mode parental, y compris les relations hiérarchiques fréquemment traduites par l'opposition entre aînés et cadets ou dédramatisées par l'instauration du cousinage et des rapports à plaisanterie entre catégories sociales différentes. Ainsi, les liens entre les pôles politiques de l'Ajjer, de l'Aïr et de l'Ahaggar sont décrits comme des rapports de germanité entre « enfants de sœurs », relevant donc de la même matrilignée. De même, les relations de rivalité entre cette triade et les Iwellemmeden sont rapportées au statut de « fils de frère » attribué à ces derniers, les plaçant autrement dit dans le rapport concurrentiel du « fils » d'un homme par rapport à son « neveu », c'est-à-dire au fils de sa soeur. Rappelons que le neveu peut légitimement « piller » les biens qui lui sont nécessaires chez son oncle maternel.

Mais ces rapports interconfédéraux sont également interprétés suivant des principes directement politiques, comme celui qui exige qu'aucun pilier de la société ne dépasse l'autre, ni en pouvoir, ni en richesses. La redistribution des surplus que réalisent les « contre-coups » (pillages d'honneur), dans le respect de règles strictes, est vu alors comme un régulateur économique et politique rétablissant la parité entre les divers pôles. Elle apparaît comme l'affirmation d'un modèle politique particulier : l'idéal d'équilibre entre les forces en jeu. C'est sous cet éclairage que s'est imposé l'intérêt d'étudier l'organisation du politique chez les Touaregs et ses réaménagements divers dans le contexte

historique troublé de la colonisation (cf l'ouvrage collectif sur *Le politique dans l'histoire touarègue*, 1993).

La femme au centre

Si la nécessité de l'échange est un principe universel de fondation du lien social, largement partagé par les Touaregs, « l'échange des femmes » cher aux ethnologues leur apparaît comme une idée exotique et saugrenue, pour ne pas dire monstrueuse. On peut échanger beaucoup de choses, mais des femmes... l'image choque. Cette conceptualisation de l'alliance entre un homme et une femme n'est pas transparente ni neutre. Empruntée à d'autres espaces culturels (notamment à l'aire amérindienne), avant de devenir une catégorie analytique de l'anthropologie, elle se transpose difficilement au Sahara sous cette enveloppe formelle. Les règles destinées à éviter l'inceste se formulent ici de manière très différente.

En touareg, le vocabulaire de la parenté opère une classification des parents qui varie selon le genre du locuteur. Sous sa forme la plus complexe, ce classement combine quatre principes essentiels : le genre, la bifurcation, la génération, les catégories d'âges. Mais la terminologie ne s'accorde pas aux pratiques matrimoniales, puisque le mariage entre une femme et un homme qui s'appellent mutuellement « frère » et « sœur » (par exemple les enfants de deux soeurs) est possible. Dans le schéma interprétatif de la théorie de l'alliance, les Touaregs en seraient réduits à n'être que des « parents incestueux », comme le seraient d'ailleurs aussi les autres Berbères ou encore les Arabes qui pratiquent le mariage préférentiel avec la fille du frère du père, c'est-à-dire une « sœur » classificatoire. L'endogamie a souvent été interprétée comme la « déviance » d'un système d'alliance exogame préalable dont les traces seraient repérables dans le vocabulaire de parenté. N'est-elle pas d'abord la manifestation des limites d'un modèle théorique impuissant à rendre compte d'une telle configuration? L'appréhension de ce type d'alliance comme un élément structural du système permet de mieux comprendre les mécanismes à l'oeuvre dans le fait d'« épouser au plus proche » (Bonte, 2000). Elle incite à rapprocher les modèles touareg et arabe plutôt qu'à les opposer en ne retenant que leurs divergences dans le domaine de la filiation, des valeurs, des rapports de genre... Enfin, elle permet de réfléchir sur la notion de « proximité » parentale et invite à comprendre ces dispositifs comme des manières alternatives de gérer l'identique et le différent.

Le caractère le plus original du vocabulaire de la parenté touareg et de l'ordonnancement sémantique du réel qu'il propose est fourni par l'analyse lexico-syntaxique. La plupart des termes de parenté sont composés à partir d'un lexème de base qui désigne la mère (*ma*). Les constructions lexicales obtenues révèlent une lecture matricentrée de la parenté dans la langue touarègue. Par exemple, pour désigner le « frère », le mot utilisé signifie littéralement le « fils de la mère » (*agna*), selon un schéma linguistique répandu dans toute l'aire berbérophone .

Cette option matricentrée trouve un écho dans les règles de l'ordre social touareg qui se définissent, dans la plupart des cas, en voie matrilineaire, comme la filiation, la transmission des biens indivis, le droit à la chefferie, la résidence, la proximité parentale et les rapports affectifs qui lui sont liés. Cela n'empêche

pas que certains groupes touaregs soient patrilinéaires et que cette situation d'apparente dysharmonie avec l'orientation matri-centrée des valeurs sociales et symboliques soit gérée sans difficulté par les acteurs sociaux qui raccordent les éléments avec aisance : on peut prendre pour exemple la reconfiguration astucieuse des récits d'origine des tribus et du motif des femmes fondatrices. Ce thème de la primauté féminine n'est pas nécessairement expulsé, mais réajusté dans un nouveau régime logique : le mari de la femme ancêtre aurait été malade, ou défunt, ou encore affaibli pour une raison quelconque, c'est pourquoi il a été effacé de la mémoire collective au profit de sa femme.

La plupart des observateurs du monde touareg ont été frappés par ces particularités, mais les ont insérées dans des modèles interprétatifs variés. La combinaison des traits distinctifs et le sens qui leur est prêté changent en effet selon le contexte historique ; par contre leur valeur descriptive est rarement remise en cause. Le plus frappant concernant le savoir élaboré sur cette région du monde est moins la diversité des thèses formulées que la solidité de certains modèles classificatoires de base, régulièrement dévalués pour être à nouveau recyclés sous un emballage formel plus moderne, reposant souvent sur les mêmes principes théoriques. Le problème est de savoir comment échapper à ces constructions logiques prégnantes qui orientent le regard avant même qu'il n'ait vu.

Ces visions sur l'autre conduisent à certaines apories qui obligent à déplacer et reformuler les questionnements.

Des musulmans féministes

Dès le Moyen Âge, les auteurs de langue arabe ont érigé en figure exotique et étrange les nomades voilés du Sahara. Ces ancêtres des Touaregs et des Maures modernes apparaissent, sous leurs plumes, comme des Berbères et ne sont pas encore scindés en deux populations distinctes, l'une demeurée « berbère » (Touaregs) et l'autre devenue « arabe » (Maures), frontière identitaire qui se concrétisera lentement au Sahara entre le XVe et le XVIIe siècle.

L'opposition centrale qui oriente ces descriptions est la paire nomade/sédentaire. Le portrait des hommes du désert est élaboré en reflet inversé de celui des citadins. « Buveurs de lait cru », drapés d'étoffes non cousues, le visage dissimulé sous un voile, animés d'un caractère belliqueux, maîtres des routes et d'une nature hostile et dangereuse, communiquant à l'aide d'une écriture secrète et dotés de pouvoirs surnaturels, ces inquiétants personnages suscitent effroi et fascination. Au XIVe siècle, cependant, ces particularités surprennent moins les observateurs arabes que certains traits jugés totalement aberrants. Ainsi, écrit Ibn Battuta (1356; trad. Cuoq 1975 : § 497) :

« Les hommes n'ont aucune jalousie ; aucun d'eux ne rattache sa généalogie à son père, mais à son oncle maternel ; n'héritent que les fils de la sœur... Cela, je ne l'ai vu dans le monde que chez les païens... Mais eux sont musulmans... Quant aux femmes, elles n'ont aucune pudeur ; devant les hommes, elles ne se voilent point ».

En fait, Ibn Battuta n'est pas seulement étonné, il est profondément choqué par la coexistence de traits qu'il juge contradictoires, c'est-à-dire l'islam et certaines manières qui ne correspondent pas à celles en vigueur dans les sociétés arabes de

l'époque et qui lui paraissent seules convenables... Sous les discours indignés des auteurs arabes, s'affirme l'idée sous-jacente qu'être musulman impliquerait nécessairement le fait de voiler les femmes, d'éprouver en tant qu'homme une jalousie légitime à l'égard de l'épouse, de déterminer la filiation et la succession en voie patrilinéaire. Dans l'optique de ces auteurs, l'islam est associé à des règles de type patriarcal exprimant une conception particulière de la morale et de la pudeur qui établit la domination masculine et exclut toute position sociale élevée de la femme, toute attitude d'autonomie équivalente à celle de l'homme, tout rapport de couple basé sur un équilibre des pouvoirs, toute centralité symbolique du féminin par rapport au masculin.

Dans ce schéma, un musulman féministe est un non sens. Et les hommes du désert ne peuvent donc avoir que des mœurs corrompus et condamnables. L'état de leur société, jugée moralement dégradée par rapport aux coutumes arabes, est transposé dans le registre spirituel et devient un problème de « religion ». Deux possibilités sont alors envisagées : soit la foi de ces populations s'est détériorée au cours des siècles qui les séparent de leurs ancêtres almoravides, fondateurs au XI^e siècle d'un empire musulman immense reliant le Nord de l'Afrique à l'Espagne ; soit leur conversion est restée inachevée.

Dans tous les cas de figure, ce peuple étrange est repoussé du côté de l'hérésie, à un échelon inférieur de développement moral et spirituel de la communauté musulmane. Il est considéré plus proche des païens que des croyants. Islam et coutumes arabes du XIV^e siècle sont mis ici en équivalence et empêchent de concevoir l'existence et le fonctionnement des sociétés matrilineaires et matricentrées qui sont musulmanes (comme les Touaregs ou par exemple les Minangkabau de Sumatra⁷). Ce modèle restrictif d'ailleurs ne permet pas davantage de concevoir la vie de bien des musulmans non arabes, pas plus que celle de musulmans arabes d'autres temps.

Six siècles plus tard, les correspondances établies entre arabe et musulman serviront de socle à la définition d'un nouveau champ de recherche scientifique ; les « études sur le monde arabe et musulman ».

Des « blancs » anti-blancs

L'idée que la position sociale élevée des femmes est incompatible avec l'islam et que les Touaregs sont de mauvais musulmans, n'est pas remise en cause par les auteurs européens du XIX^e siècle. Par contre, elle va être travaillée dans une toute autre perspective.

Ces auteurs français voient dans les valeurs matricentrées des Touaregs associées à leurs prouesses guerrières les preuves d'un raffinement chevaleresque, compatible avec leur propre culture et avec leur histoire. Pour expliquer l'existence de telles coutumes qu'ils ne peuvent imaginer endogènes, ils ont recours à des hypothèses migratoires associées à une variable confessionnelle: l'origine nécessairement non africaine de ces populations et l'influence du christianisme sur leurs comportements sociaux. Certains vont jusqu'à imaginer un scénario historiographique romantique dans lequel les Touaregs seraient les descendants directs des Croisés, compagnons de Saint-Louis qui, à partir de Tunis, se seraient éparpillés dans le désert.

⁷ Voir Reeves Sanday, 2002.

Origine européenne et valeurs chrétiennes sont donc les thèmes favoris des premiers explorateurs pour expliquer les aspects de cette société qu'ils considèrent dignes d'estime. Duveyrier (1865) à propos des Touaregs Kel Ahaggar juge que :

« Dans les mœurs, les traces du christianisme sont encore plus évidentes : la monogamie, le respect de la femme, l'horreur du vol, du mensonge, l'accomplissement de la parole donnée... ».

Au centre de cette lecture de l'Afrique du Nord⁸, la distinction entre Arabes et Berbères, déjà utilisée par Ibn Khaldoun dans son *Histoire des Berbères*, est convertie en une opposition raciale irréductible : à distance des Arabes orientaux imaginés fourbes et cruels, se construit le portrait des « blancs » de souche occidentale ou, du moins, celui des « indigènes » christianisés à l'époque byzantine, fondant la proximité biologique ou culturelle des Touaregs et des Européens. Cette quête de l'identique est appliquée à tous les domaines : les caractères, les lois, les droits, les corps, l'esthétique... Elle s'exerce à travers la comparaison constante de trois « objets » : le Berbère, l'Arabe et l'Européen.

Les « données » relevées par les observateurs se coulent avec aisance dans ce schéma et servent à le renforcer et à le valider. Ainsi, les femmes touarègues ont de l'avis de Duveyrier (1864 : 382) une « physionomie [qui] les rapproche beaucoup plus des femmes européennes que des femmes arabes ».

De même, les observations scientifiques réalisées par les anthropologues français à la fin du XIXe siècle et au début du XXe siècle confortent l'idée de l'origine européenne des Touaregs. En 1888, à Alger, le Dr Atgier procède à des mesures anthropologiques sur une vingtaine de prisonniers touaregs qui auraient « les uns le type celtique de nos paysans bretons du centre du Morbihan, les autres le type ibère de nos paysans gascons du Midi de la France » (Atgier, 1909 : 224). Le savoir scientifique élaboré sur le nord de l'Afrique et le Sahara au XIXe siècle se structure ainsi sur le modèle de l'identité occidentale et archaïque des Berbères.

Cette thèse prend dans le contexte politique français de la fin du XIXe siècle un sens pratique, rappelé dans la géographie de Dubois (1877) : c'est parce que les Berbères, et parmi eux les Touaregs, possèdent avec les Français des traits communs, qu'ils en sont les relais naturels privilégiés, au contraire des autres « indigènes ».

La résistance des Touaregs aux visées coloniales, à la fin du XIXe siècle, bouleverse la vision positive donnée par Duveyrier et cette population est alors taxée de tous les attributs négatifs de la sauvagerie : manque d'organisation sociale, manque de culture, manque de rationalité, manque de morale, manque de parole :

“Le plus lâche guet-apens, le meurtre même d'une femme, l'empoisonnement, ne leur coûte pas. Ils se montrent honteusement avides et mendiants sans pudeur. Le meurtre de Mademoiselle Tynné et de sa suite en 1869, sur la route du Fezzan à Rhat, de Tourneaux-Duperré en 1879, des Pères Blancs en 1876 et en 1880 ; le massacre de la mission Flatters en 1882, le massacre du marquis de Morès et de cinq de ses compagnons il y a quelques mois, témoignent contre cette race (Olivier, 1882).

⁸ Dans cette section et la suivante, sont repris certains passages publiés in Boëtsch, Claudot-Hawad et Ferrié, 2000.

De l'émotion et de l'incompréhension suscitées par ces faits, va émerger le thème de la « non valeur sociale » des Touaregs. Dans le paradigme raciologique utilisé, il reste à comprendre pourquoi ces « blancs » sont anti-blancs.

Nomades, « nigrifiés » ou islamisés : les mauvais Berbères

Le modèle de la proximité « raciale » des Berbères et des Européens s'est développé en assimilant les Berbères aux paysans des provinces françaises et en les opposant trait pour trait à la figure inverse incarnée localement par l'Arabe nomade. Or les Touaregs sont à la fois Berbères et nomades, du moins en grande partie. La conjugaison de ces traits nécessitait un nouveau schéma explicatif pour créer de la similitude avec les Français et accentuer la distance avec notamment les Arabes. L'accent portera dans ce cas précis sur les capacités guerrières des Touaregs, la position privilégiée des femmes, la monogamie, la hiérarchie sociale, les cours d'amour, et orientera la comparaison avec la société féodale occidentale, le temps des chevaliers et de l'amour courtois.

La frontière « raciale » se maintient donc entre les Berbères du sud et les autres composantes de la population saharienne qui sont dans le langage du début du XXe siècle les « Sémites » et les « Nègres » :

« Plus on étudie les groupements berbères, plus on s'aperçoit, abstraction faite de l'élément sémite (Arabes, Juifs, etc.) et de l'élément nègre, qu'on se trouve en présence des mêmes groupes ethniques que ceux qui ont peuplé l'Europe et que nous sommes convenus d'appeler Indo-Européens ou Aryas » (Atgier, 1909 : 242).

Dans le paradigme adopté, l'échelle raciale correspond à une gradation de qualités humaines. Pour comprendre pourquoi les Touaregs résistent à l'occupation française, leur classification scientifique se double d'un deuxième niveau de distinction entre les Touaregs « de pure race » qui seraient les nobles, et les autres, métissés, « Berbères nigrifiés » et « Nègro-berbères » (Atgier, 1909 : 242), ayant « reçu l'infusion du sang nègre » (Laibe, 1911b) et relevant de « castes » de statut inférieur.

Cette dichotomie entre blancs nobles et métis asservis sera également investie pour opposer les Touaregs du nord, qui représentent en quelque sorte les bons Touaregs, car à partir de 1902 ils sont vaincus et soumis, à d'autres Touaregs, tels que les Kel Ouï (*Kel Ewey*) considérés comme « les Touaregs les moins purs » (Huguet, 1902), mâtinés de « nègres », dont le caractère « tient le milieu entre la gaieté expansive du nègre et la gravité un peu hautaine du Touareg » (Dubois, 1877, p. 61), et que la France ne contrôlera pas vraiment avant 1919. En somme, ces classifications scientifiques rendent compte essentiellement des rapports des colonisés à la France.

Les autres facteurs de corruption du Berbère, qui au départ est un bon Berbère, sont, selon divers auteurs, l'influence de l'islam et enfin le mode de vie nomade qui le voue au désordre et à l'anarchie. Parmi les mesures de « domestication » des Touaregs pendant la colonisation, deux recommandations hantent obsessionnellement les rapports militaires ou administratifs : soustraire les Touaregs à la propagande des marabouts et les sédentariser.

Les motifs d'inspiration des hostilités et des soulèvements touaregs contre la force coloniale sont recherchés essentiellement dans l'islam qui est donné comme le moteur essentiel de toute marque d'opposition au colonisateur. Dans

l'emphase mise sur la guerre des religions, on retrouve l'opposition première construite entre Français chrétiens et Arabes musulmans, mais aussi les modèles à penser l'histoire au début du XXe siècle en Europe. La thèse du complot musulman ressemble singulièrement à celle du complot juif. Le modèle de l'antisémitisme d'abord appliqué aux Arabes du Nord de l'Afrique est ensuite transféré aux nomades, comme le montre Harisson (1998). Cette grille de lecture des réalités a des conséquences pratiques : par exemple l'exécution en 1916 des religieux d'Agadez, soupçonnés à tort d'être les instigateurs de la révolte de Kawsan.

Dans le cadre politique français de l'époque, ces interprétations scientifiques aboutissent à une évidence : les Touaregs ont vocation à devenir les « gardiens de l'empire », à condition évidemment de savoir les contraindre à « se taire et obéir » en déployant la force et la fermeté utiles (Huguet, 1902, p. 621 ; Laibe, 1909a, p. 179). L'insurrection générale de 1917 prouvera bien sûr le contraire.

Le refoulement du fait colonial

Le modèle du « mauvais Touareg », nécessairement métissé, négriifié, asservi et islamisé, est prégnant. Il sera reconduit à travers divers schémas historiques, qui perdurent dans des travaux historiographiques, ethnologiques ou politologiques récents, qui finalement ne peuvent appréhender les soulèvements touaregs des XXe et XXIe siècles que sous cet angle.

Par exemple, le personnage de Kawsan ag Kedda, leader du soulèvement général de 1917 contre l'occupation coloniale sera imaginé ou plutôt fantasmé à la manière du « faux » Touareg stéréotypé du début du XXe siècle. Il est décrit en effet dans ces travaux⁹ comme « noir » par opposition au bon Touareg qu'a pu représenter notamment Moussa ag Amastane, chef de l'Ahaggar, tant qu'il était placé sous contrôle français. Son teint sombre est vu comme la preuve irréfutable de son origine servile. Son action est rapportée exclusivement à l'agitation menée par la Senoussia, confrérie musulmane qui l'aurait embrigadé et cherchait à chasser les Chrétiens par pur fanatisme religieux. Autre moteur de l'action invoqué : son goût de la rapine rapporté à l'atavisme et à l'incurie nomades.

Lutte des « races », lutte des religions, lutte des tempéraments, passion et anarchie contre raison, servent donc à expliquer la révolte organisée par Kawsan contre l'armée française, lui donnant un sens fatal et a-historique.

Le dernier avatar de ce type de rationalisation européo-centrique est le modèle de la lutte des classes appliqué à l'emporte-pièce au domaine touareg : dans ce cadre, le sens du soulèvement de Kawsan est réinterprété sur le mode « progressiste », mais le scénario repose toujours sur le statut servile présumé de Kawsan induit de son teint sombre. Ce dernier endosse le rôle du damné de la terre se soulevant contre l'oppression coloniale tandis que ses supposés maîtres « blancs » ne chercheraient qu'à préserver leurs avantages de suzerains « pillards » et prédateurs, prêts à collaborer avec l'occupant.

Le problème est que Kawsan comme beaucoup de ses compagnons est un noble des Ikazkazen de l'Aïr. Aucun mystère ne pèse sur sa généalogie. Par

⁹ Voir par exemple Fuglestadt 1973, Bourgeot 1979.

ailleurs, la guerre qu'il organise est d'un nouveau type ; il s'agit d'une guérilla qui implique *toutes* les catégories sociales touarègues, qu'elles soient guerrières ou pacifistes, tous les pôles politiques touaregs et enfin des participants de communautés non touarègues.

Dès lors, ces données ne sont plus gérables par les modèles explicatifs sollicités qui, au-delà de leur diversité apparente, partagent un trait commun essentiel : le refoulement de la question coloniale et de la réaction des populations dominées. Ainsi, le sens politique de cette révolte est évacué et le projet de société qui la sous-tend remisé dans l'invisible.

La thèse de la lutte des classes plaquée sur la guerre de Kawsan fait écho à un modèle interprétatif antérieur : le schéma « républicain » et évolutionniste promu par le Père de Foucauld alors qu'il est tenu à distance par les nobles de l'Ahaggar sur lesquels il avait d'abord tenté de s'appuyer. Il va donc miser sur les tributaires (*imghad*) qui lui paraissent de meilleure composition, « civilisables », éducatibles, capables de progresser dans la direction voulue, autrement dit d'accepter, si ce n'est d'aimer, la colonisation. Il leur oppose les nobles sur lesquels il transfère la grille de lecture de la révolution française. Voici les arguments qu'il avance pour commenter les actions de dissidence survenues en 1916 parmi les Kel Ahaggar, auxquels il applique le vocabulaire du « dressage » animal :

« Ces actes d'indiscipline proviennent de ce que, depuis le départ de Laperrine, aucun officier ne s'est occupé d'eux; ayant passé si longtemps sans sentir le mors, ils sont revenus à l'état sauvage... Les nobles sont la partie mauvaise, indisciplinée, fainéante, ne rêvant que de voler, cherchant à dominer à notre détriment, dans la population. Les imrad [tributaires] qui eux ne quittent jamais l'Ahaggar, font des progrès qui sont en raison directe de leur contact avec nous.» (Foucauld, Lettre au Commandant Duclos, 16 avril 1916, in Gorrée, 1946).

Sauvagerie, archaïsme, désordre, oisiveté, paresse, goût du lucre et exploitation des pauvres... les nobles se caractérisent, dans cette vision, par l'absence de toute valeur sociale et morale. Ils sont « indisciplinés » et sous l'emprise de mauvaises influences extérieures (sous entendue celles des fanatiques musulmans). Finalement, ce que leur reproche le plus Foucauld est de préférer l'indépendance à la colonisation, situation à laquelle il objecte des arguments moraux empruntés au registre évolutionniste : leur tort en effet est de chercher « à dominer à notre détriment », autrement dit vouloir occuper la place des seuls maîtres légitimes selon lui, c'est-à-dire les Français qui dans cette perspective sont les civilisés. Ses propos à ce sujet sont sans ambiguïté:

« Le progrès qui doit être intellectuel, moral et matériel ne peut être accompli que par une Administration française, purement française, dans laquelle ne seront admis des indigènes, que quand ils auront non seulement la nationalité et l'instruction françaises, mais la mentalité française » (Foucauld, 4 mars 1916, in Gorrée, 1946)

L'usage du modèle républicain associé au paradigme évolutionniste inspirera beaucoup de recherches postérieures.

Difficile par ailleurs d'imaginer dans le schéma de la lutte des classes pourquoi l'un des protégés du Père de Foucauld a participé à son assassinat - à moins d'en faire un acte de délinquance ou de folie individuelle ou encore le résultat d'une erreur involontaire - et de comprendre comment des tributaires « qui ne quittent jamais l'Ahaggar » pouvaient être en contact avec des nobles

dissidents, s'allier à eux et s'en prendre aux intérêts de la France. Impossible également de rationaliser le soutien des sédentaires à la lutte pas plus que celui d'autres mouvements de résistance oeuvrant dans l'espace sahélien...

Le modèle binaire exploitants/exploités ou parasites sociaux/classe laborieuse sera recyclé avec constance dans les discours contemporains au gré des situations politiques, mettant en opposition des entités essentialisées dégagées de tout contexte historique, telles que pasteurs et agriculteurs, nomades et sédentaires, sauvages et civilisés, étrangers et autochtones...

Des autochtones qui n'aiment pas être autochtones

S'opposant aux doctrines de l'origine extérieure des Berbères, une nouvelle thèse est défendue et étayée dans les années 1960 par le préhistorien G. Camps : celle de l'autochtonie des Berbères. « Et si les Berbères ne venaient de nulle part ? », écrit-il dans la présentation du premier volume de l'*Encyclopédie Berbère*, vaste projet scientifique qu'il élabore sur ces prémisses et dont il commence à réaliser les *Cahiers* provisoires à partir de 1970. L'hypothèse qui présente les Berbères comme les premiers habitants du nord de l'Afrique, contredit deux types de discours alors en compétition : l'un est la romanité et l'origine « européenne » des Berbères, posture qui a servi entre autres à légitimer la colonisation française ; l'autre est l'identité arabo-musulmane du « Maghreb » qui s'est construite sur le modèle moyen-oriental au cours de la lutte pour l'indépendance.

A partir des années 1930, en effet, un discours sur l'« identité nationale algérienne » s'est forgé en Algérie contre l'idéologie coloniale. Pour reprendre les termes de D. Abrous : « ce discours emprunte ses références à deux pôles distincts : la Umma islamique et le jacobinisme français. A la thèse française de l'Algérie considérée comme une mosaïque de peuples différents, le discours algérien oppose l'image de la « nation arabo-musulmane ». L'arabo-islamisme comme trait définitoire et exclusif de l'identité algérienne figure depuis les années 1940 dans les textes du PPA-MTLD. Ce principe sera contesté dès 1949 par les tenants de la tendance berbériste qui lui opposeront l'Algérie « algérienne », incluant sa dimension berbère » (Abrous et Claudot-Hawad, 1999).

Dans un tel contexte de lutte pour l'indépendance de l'Algérie et par rapport au modèle qui sert à élaborer la « nation algérienne », ce n'est pas le basculement d'hypothèse concernant l'origine des Berbères qui pouvait rendre ce champ d'études moins sulfureux. La recherche menée dans cette perspective se constitue donc sur l'aire culturelle berbère comme fondement autochtone de l'identité maghrébine. Mettant en dialogue la préhistoire, l'archéologie, l'anthropologie, la linguistique et l'ethnologie, elle s'intéresse aux continuités historiques et trace les contours d'un espace comparatif privilégié entre Berbères du passé et du présent, et Berbères du nord, du sud, de l'est et de l'ouest.

En fait, la définition d'une entité berbère, ainsi que l'entend G. Camps dans le numéro fondateur de l'*Encyclopédie berbère* (publié en 1984 chez Edisud sous sa forme éditoriale définitive) n'est pas rapportée à une conscience communautaire ethnique ou linguistique ; elle apparaît seulement en négatif, par rapport à des identités concurrentes au cours de l'histoire :

« Est berbère ce qui n'est pas d'origine étrangère, c'est-à-dire ce qui n'est ni punique, ni latin, ni vandale, ni byzantin, ni arabe, ni turc, ni européen (français, espagnol, italien) ».

L'idée défendue est que sous la superposition de strates culturelles variées venues de l'extérieur et endossées successivement et superficiellement, perdure le substrat originel berbère. La permanence de ce noyau dur serait due à l'absence de révolution industrielle dans cet espace jusqu'à une époque récente.

Cette position théorique configure d'une autre façon les frontières entre Berbères, Arabes et Européens, les répartissant de manière également binaire, autour d'une double temporalité opposant le monde moderne citadin (Européens, Arabes) à l'archaïsme berbère rural, ou ce qui évolue à ce qui est immobile depuis toujours, demeurant « aux marges de l'histoire » (Camps, 1980), et autour d'une double spatialité, entre l'étatique, le national, le mondial versus le local, le régional, le tribal.

La position académique de l'ethnologie comme discipline à part, distincte de la sociologie, de la science politique ou de l'histoire dans le champ des disciplines, fait écho à la dichotomie temporelle, spatiale et sociale qui oppose les sociétés dites « sans histoire » à celles qui sont en mouvement, ou encore les formations sociales qui seraient régies par des règles de « parenté » immuables par opposition à celles parvenues à l'âge du politique.

En ce qui concerne les Berbérophones du Sahara, le modèle historique des flux successifs de populations, venues du nord et du nord-est, poussées elles-mêmes par des envahisseurs orientaux (les Arabes) et bouleversant l'ordre existant dans les nouveaux espaces occupés, sera mobilisé pour rendre compte de l'ordre social particulier des Touaregs. Cet empilement migratoire servira en effet à expliquer la hiérarchie en vigueur, alors que l'un des traits retenus pour caractériser les Berbères est justement le caractère égalitaire et « républicain » de leur société.

Ce schéma migratoire se calque en fait sur un modèle formel promu par les Touaregs eux-mêmes, mais doté dans ce cas d'un sens très différent. En effet, les mythes de fondation des groupes touaregs renvoient en général à un ancêtre féminin – plus rarement masculin – qui arrive d'un ailleurs prestigieux. Ce lieu d'origine varie en fonction des époques : il s'agit toujours d'un espace carrefour où se concentrent à un moment donné les échanges économiques, politiques, sociaux et culturels internationaux. Revendiquer son rattachement à un pôle d'attraction lointain revient pour un individu à affirmer l'importance de ses réseaux et l'extension de ses partenaires qui rime avec pouvoir et savoir au Sahara. Le dominant est celui qui peut mobiliser sur des distances immenses et des espaces sociaux et culturels les plus divers, des alliés qui seront capables de soutenir son action. Par contre, celui qui ne vient pas de loin, qui est resté sur son lieu de naissance, apparaît replié sur son terroir et incarne le « protégé », fragile et isolé. C'est pourquoi, dans ce contexte, l'autochtonie est vue comme une marque de faiblesse et d'impuissance. Les autochtones mis en scène dans les mythes d'origine apparaissent d'ailleurs le plus souvent comme des êtres infra-humains (génies, êtres du vide) ou immatures. Ainsi, les Isebaten, habitant le pays avant l'arrivée des femmes ancêtres qui auraient donné naissance aux tribus de l'Ahaggar, vivaient dans des grottes, adoraient la plaine étincelante qui s'étalait à leur pied, parlaient une langue rustique. Naïfs et pacifiques, ils n'avaient pas de chameaux et se contentaient d'élever du petit bétail. Leur portrait s'oppose trait pour trait à celui des femmes touarègues venues du Fezzan

(Targa en *tamahaq*), montées sur leurs chameaux blancs, présentées suivant les versions comme musulmanes, éloquentes, élégantes, d'une intelligence fine, s'accaparant rapidement du territoire des Isabaten, pâles maris qui deviennent leurs protégés.

Ce n'est que récemment, dans le cadre des nouveaux Etats africains, que l'autochtonie a changé radicalement de signification et qu'elle a pu être investie et utilisée en réponse au processus de déterritorialisation appliqué aux nomades par les régimes politiques en place (voir à ce sujet Claudot-Hawad 2005). Ce motif de l'autochtonie valorisante est ainsi directement lié au contexte moderne de l'érection des Etats-nations et aux reformulations identitaires qu'elle implique.

« Rationalisation » des coutumes et tribalisation

L'anarchie berbère redoublée de l'anarchie nomade, l'éparpillement des Touaregs en tribus isolées sans aucun lien entre elles, l'incapacité à se coordonner et à se gérer collectivement, forment des motifs interprétatifs récurrents de l'approche ethnologique et historique concernant les Touaregs¹⁰.

Le thème de la dispersion et de la solitude tribales incite le débutant à choisir un « terrain tribal », à la rigueur confédéral, afin d'en étudier l'organisation supposée parentale. Mais grâce à l'absence d'autorisation de recherche pour poursuivre mes enquêtes parentales chez les Isaqqamaren de l'Ahaggar, j'ai pu échapper aux frontières a priori de mon « terrain » et repositionner son étude en m'intéressant à l'Adagh, à l'Awza, à l'Arabanda (au Mali), à l'Udalen (au Burkina Faso), à l'Aïr (au Niger). Cet élargissement du « terrain » fut décisif pour prendre la mesure des relations complexes qui articulaient les différents groupements en formations politiques infiniment plus larges que la tribu de référence. L'organisation du politique chez les Touaregs était en fait une question qui ne se posait pas alors et il y avait une carence de travaux universitaires sur les relations intertribales, interconfédérales et intersociétales. Cela ne veut pas dire l'absence de données exploitables dans ce domaine. Au contraire. D'un côté, le vocabulaire, les discours et les récits historiques touaregs offraient des sources abondantes pour étudier l'organisation politique mise en œuvre selon les contextes historiques, mais également les archives coloniales françaises qui permettaient en creux de comprendre comment les Touaregs après avoir été racialisés, indigénisés et féodalisés ont été tribalisés.

Le premier laboratoire de la mise en ordre coloniale de l'espace touareg a été le pôle politique de l'Ahaggar, après la défaite des Kel Ahaggar à Tit en 1902. Son expert fut le Père de Foucauld. L'inquiétude des militaires français au début du XXe siècle était le danger d'une « contamination » de l'Ahaggar par les Touaregs du sud et du nord-est qui n'étaient pas encore sous contrôle ; ils craignaient une coalition entre les différentes forces touarègues et leur rapprochement avec les ennemis de la France (Senoussistes, Ottomans, Allemands...).

Casser les réseaux, interrompre la mobilité et isoler chaque entité devinrent alors des objectifs prioritaires. L'administration coloniale mit en œuvre un processus de division des pôles confédéraux dont la méthode était fournie par le Père de Foucauld. Les recommandations que ce dernier adressait au Commandant Duclos dans des courriers détaillés sont explicites pour fractionner l'ensemble Kel

¹⁰ Voir par exemple Fuglestad (1973), Salifou (1973), Bourgeot (1979).

Ahaggar, le diviser en tribus indépendantes les unes des autres, elles-mêmes subdivisées en clans séparés sur le même mode. Ainsi, au sujet du groupe des Taytoq qui font partie de l'ensemble Kel Ahaggar, il donne le conseil suivant:

« Il faudrait s'occuper sérieusement des Taïtoq et de leurs clans, Kel Ahnet, Tedjéhé N Efis, Irrechoumen ; à force de leur laisser la bride sur le cou, cela ne marchera plus du tout... Le capitaine Dinaux leur avait fort sagement ôté leur chef unique, séparant en tout et pour tout les quatre tribus des Taïtoq, Irrechoumen, Kel Ahnet et Tedjéhé N Efis, dont chacune relevait directement de l'officier, commandant le Groupe de l'Ahaggar... Il est très malheureux qu'on n'ait pas laissé les choses ainsi. » (Foucauld, in Gorrée, 1946 : 176-77)

Cette méthode qui consiste à « mettre toutes les tribus... sous la dépendance directe de l'officier » (24 nov. 1916, Foucauld in Gorrée), sera élargie à l'Ajjer puis aux autres pôles politiques du sud une fois vaincus (voir à ce sujet Claudot-Hawad 1990, 1993). C'est d'ailleurs moins les lignes du découpage opéré qui transforment en profondeur le paysage socio-politique touareg que la nature inédite des frontières établies entre les unités. La « tribu », le « clan » ou la catégorie sociale sont pensées sur le modèle de la « race » et de l'ethnie, comme des entités closes aux traits immuables, autrement dit des isolats. De même qu'il est impossible de changer de « race » puisque cet ensemble est fondé sur des critères biologiques, il devient impossible de changer d'ethnie, de tribu ou de catégorie sociale.

Dans l'élaboration de ce savoir fondé sur une pratique d'urgence, comprendre et mettre de l'ordre dans la gestion des colonisés apparaissent indissociablement liés. Le but de ce type de « rationalisation » est d'abord d'optimiser les bénéfices coloniaux, comme ici la collecte des contributions et redevances au profit de la France :

« Il ne faudrait pas que les gens dont les parents sont de tribus différentes puissent, à leur gré, appartenir à la tribu de la mère ou du père. Il faudrait qu'une règle déclarât que tout le monde sans exception appartient à la tribu de sa mère (en conformité avec la coutume de l'Ahaggar et des Taïtoq) sans dérogation possible. » (Foucauld, in Gorrée 1946 : 177)

Doubler la coutume d'une règle qui la rende plus coutumière que de nature rejoint l'idée de la « restauration » de la coutume, qui sert souvent d'alibi aux mesures prises pour défendre au mieux les intérêts des colonisateurs, confondus d'ailleurs dans beaucoup de discours avec des intérêts « universels ». Ainsi, le promoteur du chemin de fer transsaharien justifie l'annexion du Sahara par la France en ces termes : « Les intérêts de quelques coupeurs de route ne sauraient primer sur ceux de l'humanité » (Largeau, 1979).

La réinvention de la coutume se façonne dans les moules politiques et sociaux français : le modèle républicain de la suppression des corps intermédiaires, de la centralisation et de l'identité nationale exclusive joue ici un rôle central, de même que les valeurs françaises de l'époque sur les rapports de genre et le statut subalterne des femmes dont le mari est censé gérer les biens. Ainsi, poursuit Foucauld :

« Une autre loi devrait déclarer que la fortune de chaque individu appartient à son propriétaire quelle que soit son origine... sans que personne d'une autre tribu ait le droit de réquisitionner ou exiger un impôt de lui... »

Une troisième loi devrait déclarer que quand une femme épouse un homme d'une tribu étrangère, la fortune de la femme est, tant que dure le mariage, regardée comme gérée par le mari et dépendant de la tribu du mari, payant l'impôt et fournissant des réquisitions avec la tribu du mari... » (Foucauld, in Gorrée, p. 178).

Dans sa réinterprétation des règles et des appartenances tribales, Foucauld souligne que les mesures préconisées sont « en conformité avec la coutume ». Il le pense certainement. Sa conviction même pose le problème de la grille de lecture qu'il utilise pour décrire et comprendre l'organisation de cette société, appréhendée à travers une série de traits qui font sens pour lui et qu'il transforme en traits exclusifs : l'origine, la filiation, le rang hiérarchique... Sa surinterprétation de la coutume conduit à établir des entités de type uniciste, moniste, monologique, qui dessinent un espace fractionné en « espèces » sociales non mixables. Le résultat se rapproche d'une projection du modèle de la « race » qui fait complètement écran aux logiques alternatives mises en œuvre dans les conceptions du politique, ses modes d'organisation et de gestion, ses stratégies, ses institutions et ses reformulations, chez les Touaregs. L'un des principes théoriques tenaces sur lesquels s'articule la pensée politique touarègue du XXe siècle, au-delà de ses courants divergents, est l'idée du caractère composite de toute entité observable et de la nécessité de cette pluralité pour que le monde avance. Le dynamisme de la société et de toute chose existante repose sur la diversité de ses composantes, sur leur complémentarité et sur leur contradiction. Le problème posé n'est pas d'éradiquer le différent, mais d'équilibrer les parties opposées. Dans ce schéma, il n'y a pas d'identité possible sans altérité (voir Claudot-Hawad, 1996). C'est la valeur même de la « différence » qui est gérée ici sur d'autres bases que dans le modèle cartésien, que ce soit au plan social, culturel ou symbolique. A l'idéal républicain français d'homogénéisation, d'uniformisation, d'éradication de la diversité, d'assimilation, répond la conception touarègue de la recherche du pluriel : « Sans alliage, nous ne tiendrions pas debout », disait l'un de mes interlocuteurs (Claudot-Hawad, 1996).

Le déplacement de la question a consisté alors à s'intéresser aux théories philosophiques et politiques complexes élaborées par les Touaregs, pour essayer de comprendre le sens qu'ils donnaient eux-mêmes à leur organisation sociale de type dialogique, polycentrique et « rhizomatique » pour reprendre l'image de Deleuze et Guattari.

Par ailleurs, cela a conduit à évacuer la « coutume » (Claudot-Hawad 1993) pour analyser les traits de l'ordre politique comme le résultat d'un processus historique d'interaction avec les divers acteurs de la scène politique coloniale.

Mais des « indigènes » sans « coutume » sont-ils toujours des indigènes¹¹ ?

Quand l'étude des marges devient marginale

Désindigéniser les Touaregs, les sortir des marges ethnologisables pour analyser plutôt leur marginalisation dans le cadre de la politique étatique la plus contemporaine, c'était aussi se heurter aux schémas historiographiques dominants en France en surfant sur les frontières du scientifiquement correct. C'était déclencher des crises passionnelles¹² qui prouvent que le Touareg et ses coutumes d'un autre âge jouent encore un rôle primordial dans l'imaginaire scientifique français.

¹¹ Sur la « production de l'indigène », voir par exemple Appadurai, 2005 et d'autres travaux dans le courant des *Subaltern Studies*.

¹² Voir notamment les interventions véhémentes parues dans les *media* français au sujet du soulèvement contestation touareg de 1990, réduit à l'éternel désordre nomade, à une agitation régressive sans fondement qui menacerait de manière absurde "l'unité nationale [du Niger] dont la profondeur historique est plus réelle qu'on ne le dit souvent " (Bourgeot et Casajus, 1993). Des arguments que l'on

Les rares travaux sur ces questions de marginalisation et de recomposition politique ont tendance à être rejetés à la périphérie de l'anthropologie. L'étude des marges devient marginale lorsqu'elle adopte une perspective qui s'intéresse aux Touaregs comme acteurs et penseurs de la modernité. Cette posture, de fait, implique une rupture avec plusieurs présupposés théoriques encore solides : le postulat d'archaïsme qui présume une incapacité à comprendre les enjeux politiques et à engager des stratégies correspondant à un contexte donné ; le postulat de l'anarchie qui posséderait malgré eux les Berbères et les nomades ; le postulat de l'isolement et de la fragmentation des « sociétés tribales » régies par la parenté et n'ayant pas encore atteint l'âge du politique.

L'idée de l'isolat ethnique, clanique, politique, culturel, religieux, et l'absence de liens avec les voisins constitue l'un des grands thèmes légitimant l'action coloniale puis étatique qui aurait « ouvert » le désert au monde. Or l'un des leit-motiv des voix touarègues est bien celui de la fragmentation et du rétrécissement des horizons, horizons que la modernité a rendu inaccessibles et dont la variété se reflète par exemple dans les compétences plurilingues et pluriculturelles des Touaregs, la multiplicité de leurs partenaires sociaux, leurs connaissances géographiques étendues, leurs itinéraires savants lointains, leurs emprunts techniques, leurs alliances matrimoniales... autant de thèmes de recherche peu ou pas explorés.

Intégrer les Touaregs à l'empire a nécessité leur racialisation, leur ethnicisation et leur tribalisation. Les assimiler à la nation (dans cinq Etats différents) va relancer des procédures de rétrécissement social du même ordre (voir à ce sujet Claudot-Hawad, 1996, 2005).

En fait, les modèles à fabriquer de l'altérité compréhensible pour pouvoir la gérer, aussi bien politiquement que scientifiquement, ne sont pas très inventifs ; ils entrent dans une perspective de « construction nationale », comme le souligne Détienne (2000) au sujet de l'élaboration de l'histoire. C'est ainsi, écrit-il, que « le champ du comparatisme est en friche ». Mais l'auteur entretient l'illusion sur l'anthropologie, discipline voisine de l'histoire qui se veut comparative, et pourtant guidée assez clairement par le même dessein, fortement dépendante jusqu'à aujourd'hui des principes évolutionnistes hérités du XIX^e siècle avec une adhésion à l'idée de « progrès » non seulement technique mais supposé culturel, social, quand ce n'est pas moral, des communautés humaines. Selon l'échelon atteint, celles-ci sont déclarées « incomparables », en particulier avec les processus à l'œuvre dans les sociétés « développées », c'est-à-dire européennes. Les séparations disciplinaires autant que le découpage et la répartition des « terrains » d'observation témoignent de la longévité de cette vision qui a contribué à fabriquer des sociétés fossiles hors du temps.

Dans les domaines qui nous intéressent, ce fait est illustré aujourd'hui à l'université française par la division établie entre d'un côté les études sur le monde arabo-musulman auquel on reconnaît généralement l'âge du politique, de l'écrit, du droit, de la cité, et de l'autre le paradigme de la berbérerie nécessairement rurale, orale et segmentaire. Plus largement, le découpage des savoirs spécialisés s'organise institutionnellement autour d'une frontière très marquée entre d'une part les spécialistes du « Maghreb » englobé dans le « monde arabe et musulman » et, d'autre part, les spécialistes des zones « africaines sub-sahariennes ». Dans cette répartition, ni les Touaregs ni le vaste ruban saharo-sahélien relevant d'une dizaine d'Etats différents ne constituent une aire de recherche particulière avec ses équipes de recherche et ses

bibliothèques spécialisées. Ils sont pris en compte de manière morcelée, répartis entre les deux champs culturels labellisés du Nord et du Sud du Sahara, recouvrant une ancienne division scientifique qui a fait peau neuve et s'énonçait auparavant dans une sémantique coloriste : « Afrique blanche » et « Afrique noire ».

Le champ d'études détermine le rattachement d'un chercheur à un institut de recherche ou à un département d'enseignement défini soit par la discipline, soit par l'aire culturelle. On constate que les chercheurs qui travaillent sur l'espace touareg se distribuent entre trois catégories de structures savantes : les unes définies par la discipline (anthropologie, ethnologie) ; les autres par des aires culturelles différenciées (Méditerranée occidentale, Monde arabe et musulman, Afrique de l'Ouest).

Découpage en aires « culturelles », identités étatiques et nationales légitimes versus identités non étatiques et non nationales, et enfin types de disciplines mises en oeuvre entretiennent ainsi un rapport étroit dans la construction du savoir.

J'évoquerai, pour finir, les appellations « scientifiques » données aux Touaregs qui peuvent résumer ces relations ambiguës entre science et pouvoir. Au contraire des Inuit, des Kanak ou autres peuples anciennement colonisés, les Touaregs n'ont pas obtenu qu'on les appelle du nom qu'ils se donnent eux-mêmes dans leur propre langue, c'est-à-dire *Imuhagh*, *Imajaghen*, *Imushagh* ou *Kel tamashaq* selon les parlers. Il est vrai que les variations phonétiques d'un mot prononcé *amahagh*, *amajagh* ou *amashagh* selon les accents ont de quoi dérouter les étrangers. Cela peut expliquer la pérennité du terme exogène « Touareg ». L'appellation « Targui, Targuiat (fém.), Touareg (pl.) », de forme grammaticale arabe, a été introduite dans les écrits médiévaux de langue arabe. La littérature européenne la reprendra sous la forme Touarik, francisée ensuite en « Touareg, Touarègue, Touaregs ». Ce terme est dérivé de la racine berbère *targa* qui désigne le creux de la vallée et sert à dénommer le Fezzan (dans l'actuelle Libye) en langue touarègue. Mais les auteurs arabes préfèrent une autre étymologie, celle d'« abandonnés » de Dieu, qui désigne la religion comme lieu de la différence, tandis que du côté français, l'idée émerge au début du XXe siècle qu'il s'agit d'un dérivé du verbe *ahagh* : « piller » (Foucauld, *dict.*). Ces constructions sémantiques ont en commun la relégation de l'Autre aux marges du monde civilisé.

A la fin du XIXe et au début du XXe siècle, la préoccupation « scientifique » des Occidentaux sera de remplacer le terme « Touareg » par les appellations endogènes qu'ils ont relevées. « Ceux que nous avons coutume d'appeler les Touaregs, d'après le nom que leur a donné les Arabes, écrit Benhazera (1908 : 84), s'appellent en réalité Imouhar', Imochar' ou Imohar' selon les dialectes », observation que l'on retrouve chez Duveyrier (1864 : 317), Foucauld (*Dict.* II : 534), Richer (1924 : 18) et d'autres auteurs. Mais le désir de rétablir les appellations touarègues s'arrête à la forme. En effet, le paradigme raciologique de l'époque exclut d'emblée de la catégorie des *Imuhagh* les individus à peau sombre ou ceux qui sont sédentaires, rangés alors dans d'autres cases « ethniques » c'est-à-dire dans la terminologie de l'époque les « Nègres » et les « villageois ». Ce schéma préside à l'établissement des recensements administratifs. De même, les *ineslimen*, « musulmans » que certains auteurs assimilent aux « Arabes », ou encore les *inaden*, artisans, sont souvent considérés comme des groupes « étrangers » qui n'appartiennent pas à la « race » ou à l'« ethnie » proprement dite des *Imuhagh*¹³. Au fur et à mesure que la colonisation avance, le repérage des groupements s'affine et les noms propres sont largement mis à l'épreuve. Dans les années 1960, l'identité touarègue malgré ses rabotages successifs conserve un caractère supra-étatique qui indispose les Etats. Elle est ressentie comme une négation

¹³ Voir également l'ouvrage récent de Tamari, 1997.

de la nation et devient irrecevable et « innommable » pour reprendre le terme de D. Abrous et S. Chaker. Les euphémismes prolifèrent : « population du sud » en Algérie, « éleveurs » au Niger, « Bouzou » et « Bella » qui désignent les esclaves en haoussa et en songhay au Niger et au Mali. De même lorsqu'un individu de l'Aïr rend visite à sa famille de l'Ajjer, il est désormais un « Nigérien » pénétrant sur le territoire libyen ; quand un homme de l'Adagh rejoint ses pâturages d'hivernage au Tamesna, il devient un Malien qui essaye de franchir illégalement la frontière de l'Algérie et du Niger. En 1990, le soulèvement armé touareg au Niger et au Mali suscite en France une véritable bataille linguistique concernant l'appellation scientifiquement correcte des Touaregs. Les signifiés gênants pour l'affirmation identitaire nationale des Etats sont éradiqués. Ainsi, le terme *Imajaghen* qui désigne au sens large les « Touaregs » et au sens étroit les « nobles » (Prasse, dict. 1^e édition ; Foucauld pour Imuhagh) est amputé de sa première acception au profit de la seconde, désignant alors exclusivement les « aristocrates-guerriers » (Bourgeot, 1992). Cette identité aristocratique est opposée à l'identité des *imghad* (tributaires). Quant aux autres catégories sociales, elles sont éliminées de ce schéma binaire. L'appellation alors promue comme la seule désignation authentiquement scientifique des Touaregs est *Kel Tamasheq*, qui signifie les « touarégophones », ceux qui parlent la *tamashaq*, ou la *tamahaq* et la *tamajaq* redevenant, pour les besoins de la cause, la langue de tous les Touaregs. Cette appellation met en effet l'accent sur le seul trait commun politiquement recevable dans les Etats sub-sahariens, c'est-à-dire la langue et la culture de cette population insurrectionnelle qui conteste sa division et sa marginalisation entre les nouvelles frontières. Ainsi se trouve délégitimé le soulèvement touareg auquel est nié tout sens politique, territorial et identitaire.

Pour en revenir à mon interrogation de départ, c'est-à-dire en quoi le « terrain » touareg est-il pertinent, j'avancerai, après ce parcours entre diverses « vérités scientifiques », que son exceptionnelle qualité est d'abord de susciter des questions parfaitement impertinentes, et d'inciter à dépasser les frontières du savoir constitué afin d'en renouveler les horizons.

BIBLIOGRAPHIE

- ABROUS D. et CHAKER S., 1989, De l'antiquité au musée : berbérisme ou... la dimension in-nommable, *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée* (48-49), 173-197.
- ABROUS D. et CLAUDOT-HAWAD H., 1999, *Imazighen* du nord au sud : des ripostes différentes à une même négation, *Annuaire de l'Afrique du Nord* (XXXVIII), 91-113.
- APPADURAI A., 2001, *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot/Rivages
- ATGIER Dr., 1909, Les Touaregs à Paris, *Bulletins et mémoires de la Société d'anthropologie de Paris* X (3), 222-242.
- BARTH H., [1857-1859] 1965, *Travels and Discoveries in North and Central Africa in the Years 1849-1855*, 3 vol., Londres, F. Cass
- BENHAZERA M., 1908, *Six mois chez les Touaregs du Ahaggar*, Jourdan, Alger.
- BERNUS S., BONTE P., BROCK L., CLAUDOT H. (éds), 1996, *Le fils et le neveu. Jeux et enjeu de la parenté touarègue*, Cambridge/Paris, Cambridge Univ. Press /MSH.
- BOETSCH G., CLAUDOT-HAWAD H., FERRIÉ J.N., 2002, Des Touaregs « sauvages » aux Egyptiens « urbains » : les gradations de l'émotion exotique, in Bancel, Blanchard, Boëtsch, Deroo, Lemaire (éds), 142-150.
- BONTE P. (éd), 1995, *Epouser au plus proche. Incestes, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, Paris, EHESS

- BONTE P. et CLAUDOT-HAWAD H. (éds), 1998, *Savoirs et pouvoirs au Sahara. Formation et transformation des élites du monde nomade chez les Touaregs et les Maures*, numéro thématique de la revue *Nomadic Peoples*, Berghahn.
- BOURGEOU A., 1979, Les échanges transsahariens, la Senusiya et les révoltes twareg de 1916-1917, *Cahiers d'études africaines* n°69-70, 159-185.
- BOURGEOU A. et CASAJUS D., 1992, Les Touaregs piégés par la guerre, Paris, *Libération* 27 juillet.
- BOURGEOU A. et CASAJUS D., 1993, Les vertus de la démocratie, Paris, *Le Monde des débats*, juillet-août.
- BRENIER-ESTRINE C., *Bibliographie berbère annotée 1992-1993* et *idem 1993-1994*, coll. Travaux et documents de l'IREMAM n° 16 et n°18.
- CAMPS G., 1980, *Berbères aux marges de l'histoire*, Toulouse, Hespérides (réédition en 1987 sous le titre : *Berbères. Mémoire et identité*, Paris, Errances).
- CLAUDOT H., 1979, Quand les parallèles se croisent, *Cahiers du GIS* (1) : *Recherches Sahariennes*, CNRS, 81-90.
- CLAUDOT H., 1982, *La sémantique au service de l'anthropologie. Etude de la terminologie de parenté chez les Touaregs de l'Ahaggar*, Paris, CNRS.
- CLAUDOT H., 1981, Itinéraire en ethnolinguistique, in *Ethnolinguistique : contributions théoriques et méthodologiques*, Paris, SELAF, 85-105.
- CLAUDOT-HAWAD H. (éd.), 1990, 'Touaregs, exil et résistance', *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée* (57), Aix-en-Provence, Edisud.
- CLAUDOT-HAWAD H. (éd.), 1993, *Le politique dans l'histoire touarègue*, Aix-en-Provence, Coll. *Cahiers de l'IREMAM*, Aix-en-Provence.
- CLAUDOT-HAWAD H. (éd.), 1996, *Touaregs et autres Sahariens entre plusieurs mondes*, Aix-en-Provence, IREMAM/Edisud.
- CLAUDOT-HAWAD H., 2005, A Nomadic Fight against Immobility : the Tuareg in Modern State, in D. Chatty (éd.), *Nomadic Societies in The Middle East and North Africa: Entering the 21st Century*, Brill, 654-681.
- CUOQ J., 1975, *Recueil des sources arabes concernant l'Afrique occidentale du VIII^e au XVI^e siècle*, Paris, CNRS.
- DELEUZE G. & GUATTARI F., 1980, *Mille plateaux*, Paris, Minuit.
- DETENNE M., 2000, *Comparer l'incomparable*, Paris, Seuil.
- DUBOIS L., 1877, *Le Pôle et l'Equateur*, II, *L'Afrique Centrale*, Paris, Lecoffre.
- DUVEYRIER Henri, 1864, *Les Touaregs du Nord*, Paris, Challamel Aîné.
- Encyclopédie berbère*, Aix-en-Provence, Edisud.
- FOUCAULD C. (de), 1951-1952, *Dictionnaire touareg-français : dialecte Ahaggar*, 4 vol, publié par R. Basset, Paris, Imprimerie Nationale.
- FUGLESTAD F., 1973, Les révoltes des Touaregs du Niger 1916-1917, *Cahiers d'études africaines* (49), 82-120.
- GORRÉE G., 1946, *Les amitiés sahariennes du Père de Foucauld*, Arthaud, Paris, 406 p.
- HARRISON C., 1988, *France and Islam in West Africa, 1860-1960*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HAWAD, 1990, La *teshumara*, antidote de l'Etat, *Revue du Monde musulman et de la Méditerranée* (57), 123-140.
- HAWAD, 1993, *Hachis touareg pour dîners officiels*, *Libération*, 12 janvier.
- HUGUET Dr J., 1902, Sur les Touareg, *Bull. de la Société d'Anthropologie de Paris*, 5^e série, III, 614-642.
- IBN BATTUTA [757 de l'hégire / 1356 après J.C.], 4 vol. [1853-1858] 1968, *Voyages d'Ibn Battuta [Tuhfat an-nuzzâr]*, Edition et traduction par C. Défrémery et B.R. Sanguinetti, Paris, Editions Anthropos.
- KROEBER A. L., 1909, Classificatory Systems of Relationship, *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain* (39), 77-84.
- LAIBE Lt, 1911a, Les Touareg, *La Nature* (1995), 17-179.
- LAIBE Lt, 1911b, La race Targui, *La Nature* (2012), 33-34.
- LEFÈVRE-WITIER P., 1996, *Idèles du Hoggar. Biologie et écologie d'une communauté saharienne*, Paris, CNRS.
- LEVI-STRAUSS C., 1972 (ou 71), *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Mouton.
- LOUNSBURY F.G., 1962, The structural analysis of kinship semantics, *Proceedings of the 9th Congress of Linguists* (traduit en 1966 in *Languages* (1) : 75-99).
- MORGAN L. H., 1877, *Ancient Society*, New York, Henry Holp and Co.
- NORRIS H.T., 1982, *Berbers and Arabic Literature*, Harlow and Beirut.

- PRASSE K.-G. et AG ALBOSTAN AG SIDIYAN E., 1985, *Tesaten en-Tmawiten, Tamashaq, Adagh, Mali / Tableaux morphologiques : dialecte touareg de l'Adrar*, Copenhagen, Akademisk Forlag.
- PRASSE K.-G., AG ALAWJALI G. et AG MOHAMMED G., 1998, *Asaggalalaf tamazeq-tafransist / Lexique touareg-français*, Copenhagen, Université de Copenhagen, Museum Tusculanum Press.
- PRÉSIDENTE DE LA RÉPUBLIQUE DU NIGER, 1994. *Document de base du Gouvernement du Niger pour servir aux négociations avec la rébellion, Niamey, Haut Commissariat à la restauration de la paix*, avril, 30 p. et annexes.
- PRÉSIDENTE DU MALI, 1994, *Livre blanc sur le « Problème du Nord » du Mali*, Bamako, déc., 183 p.
- REEVES SANDAY Peggy, 2002, *Woman at the Center*, Ithaca/London, Cornelle Univ Press.
- RICHER A.-M.-J. 1924, *Les Touaregs du Niger (Région de Tombouctou-Gao) – Les Oulliminden*. Paris : Larose.
- SALIFOU (André), 1973, *Kaoussan ou la révolte sénoussiste*, CNRSH, Niamey, 228 p.
- TAMARI Tal, 1997, *Les castes de l'Afrique Occidentale. Artisans et musiciens endogames*, Nanterre, Société d'Ethnologie.