



HAL
open science

Imazighen du nord au sud : des ripostes différentes à une même négation

Dahbia Abrous, Hélène Claudot-Hawad

► **To cite this version:**

Dahbia Abrous, Hélène Claudot-Hawad. Imazighen du nord au sud : des ripostes différentes à une même négation . Annuaire de l'Afrique du Nord, 1999, pp.91-113. halshs-01242293

HAL Id: halshs-01242293

<https://shs.hal.science/halshs-01242293>

Submitted on 11 Dec 2015

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.

***Imazighen* du nord au sud : des ripostes différentes à une même négation**

*Dahbia Abrous** et *Hélène Claudot-Hawad***

Que signifie aujourd'hui être désignés comme " Berbères " ou se désigner comme *Imazighen*, *Imajaghen*, *Imuhagh*, *Imushagh* ou *kel tamashaq*¹, variantes locales d'appellations toutes dérivées d'une racine commune? A quels types de réalités renvoient ces qualificatifs identitaires ? Quel sort, à la fois sémantique et politique, a été réservé à ces notions dans les États africains modernes ? Pourquoi leur signification a-t-elle fait l'objet de tant de polémiques intellectuelles et quelle acception attribuer à ces désignations qui suivant le cas sont revendiquées ou déniées, reléguées dans le fantasme et l'invention, épousées ou rejetées, recomposées, instrumentalisées, abandonnées, élargies ou réduites, reléguées à des motifs folkloriques et touristiques, et cependant toujours présentes ?

La " berbérité ", appelée aussi depuis les années quatre-vingt " amazighité ", est une notion évolutive à plusieurs facettes, difficile à définir de manière univoque. Cependant, certains de ses contours paraissent objectivables, en premier lieu sur le plan linguistique. L'aire d'extension du monde amazighophone, dont les locuteurs sont estimés aujourd'hui à une vingtaine de millions, correspond au quart Nord-Ouest de l'Afrique : sur l'axe Est-Ouest, elle va de l'oasis de Siwa en Égypte à la façade atlantique du Maroc ; et en partant du Nord, de la Méditerranée jusqu'aux rives Sud du fleuve Niger. Ce domaine est marqué dans le Nord par un lent et inégal mouvement de recul, séparant progressivement des régions autrefois contiguës², au profit de l'expansion d'autres langues comme l'arabe.

La grande majorité des populations arabisées d'origine berbère se considère aujourd'hui comme " Arabe ". Cette corrélation entre langue et identité appelle cependant quelques nuances. En effet, le sentiment d'être berbère ne correspond pas nécessairement au fait de parler la langue berbère : c'est le cas par exemple de certains Touaregs sédentarisés appartenant aux jeunes générations et qui se disent *Imajaghen* alors qu'ils ont perdu aujourd'hui l'usage de la *tamajaq* au profit exclusif du haoussa ou de l'arabe. Ou encore des nomades Idawshak qui ont un parler proche du songhay, mais s'identifient aux Touaregs. Ajoutons enfin l'exemple des Canariens hispanophones descendants des Guanches et qui ont accueilli le II^e Congrès Mondial Amazigh en 1998.

* Université de Bejaïa.

** CNRS-IREMAM.

¹ Le son *q* est le résultat de l'amalgame phonétique de *gh* et *t*.

² Par exemple, la continuité territoriale existant au milieu du XIX^e siècle entre les domaines kabyle et chleuh est rompue aujourd'hui (Chaker, 1984 : 28).

A contrario, être berbérophone n'implique pas toujours que l'on se considère comme "berbère" distinct des autres assignations identitaires (haoussa, arabe, peul). C'est le cas par exemple de certains Touaregs nés dans la diaspora d'Arabie saoudite qui, à côté de l'arabe, ont conservé l'usage du touareg et se voient, en accord avec l'idéologie pan-arabiste, comme des "Arabes touaregs". Ou encore des Peuls qui font partie du pôle politique touareg de la Tademekkat, sont berbérophones – certains ne parlant que cette langue – et se présentent comme des "Peuls touaregs". On peut en dire autant des Maures qui se trouvent dans la même situation et se dénomment les "Arabes des Touaregs" (*Araben win Kel tamashaq*)³.

Le premier constat qui se dégage d'une carte linguistique actuelle, même approximative, est celui de la discontinuité : le berbère survit dans les zones montagneuses et dans le vaste espace saharo-sahélien où, contrairement au mouvement de rétraction général du Nord, il est parfois encore en expansion. On assiste par exemple à un processus d'"amajaghisation" ou d'acculturation touarègue de certains Peuls Bororo qui gravitent autour d'Agadez.

Outre cet éclatement géographique, on observe depuis la fin du XIX^e siècle la constitution de nouvelles diasporas berbères en Europe et surtout en France en raison de l'important flux migratoire, ainsi qu'au Moyen-Orient : en Syrie, avec les Kabyles qui se sont exilés après l'insurrection de 1871, et en Arabie saoudite, au Tchad et au Soudan en ce qui concerne les Touaregs, exilés pendant l'occupation coloniale française au début du XX^e siècle.

Les migrations de population n'ont pas produit d'influences linguistiques ou culturelles à sens unique puisque l'on remarque, par exemple dans des quartiers de centres urbains saoudiens où vivent les émigrés touaregs, une certaine berbérisation de leurs voisins produite par le partage de l'espace commun, ainsi que des effets de mode qui touchent l'adoption de manières ou de coutumes cérémonielles, telles que la fête de mariage.

Face au processus d'uniformisation culturelle amorcé par la colonisation française (la France avait étendu le principe du jacobinisme à ses colonies), et renforcé par les États africains issus des indépendances (Maroc, Algérie, Libye, Mali, Niger, Haute-Volta devenue le Burkina Faso), le monde amazigh, en dépit de sa fragmentation spatiale, est traversé (depuis plusieurs décennies pour la Kabylie par exemple) par une dynamique de reconstruction et de revendication identitaires. Cette dynamique est prise dans le jeu complexe des rapports de force qui s'établissent entre les *Imazighen* et les différents États auxquels ils sont aujourd'hui rattachés. C'est précisément entre les *Imazighen* du nord et ceux du sud – *Imajaghen*, *Imuhagh*, *Imushagh* ou *Kel tamashaq* selon les parlers – appelés "Touaregs" par les étrangers, que portera ici la comparaison.

Comment est perçue et traitée la spécificité amazigh-e par les États du Maghreb et par ceux de l'Afrique saharo-sahélienne ? Pour le Maghreb, l'analyse s'appuiera sur l'exemple de l'Algérie⁴ : dans ce pays, la revendication berbère est constante et explicite depuis un demi-siècle, amenant le discours politique algérien à plusieurs reformulations sur le thème de "l'identité nationale". Pour les pays saharo-sahéliens, c'est sur le Mali et le Niger que sera centrée l'analyse : ces deux États dans lesquels la revendication touarègue a pris

³ Voir Claudot-Hawad, 1996 : 24 ; ould Attahir, ould Atta, anonyme, 1996 : 94-106.

⁴ Dans le cadre restreint de cet article, nous n'avons pas analysé la question amazigh-e à travers le discours élaboré par les autres États maghrébins, notamment le Maroc où les amazighophones sont très nombreux. Nous y reviendrons dans un travail à venir.

la forme d'un conflit armé de 1990 à 1999, ont eux-aussi été conduits à élaborer un discours sur la spécificité touarègue.

Les États de l'Afrique du nord et ceux de l'Afrique saharo-sahélienne peuvent être pris comme éléments d'une approche comparée car si la dimension berbère est présente au sein de tous ces États, elle n'y a pas la même position : dans les formations politiques maghrébines, la dimension berbère est un sédiment autochtone, alors que les actuels États sahéliens ont "hérité" de cette dimension au Sahara par le tracé des frontières issues de la colonisation et rendues intangibles depuis le début des années soixante, période des indépendances africaines.

La répartition géographique des régions amazighophones et la nature de leur rattachement aux différents États auxquels elles appartiennent, influent aussi sur la forme que prend cette revendication amazigh-e : si elle est essentiellement linguistique et culturelle pour les berbérophones du Nord (Algérie, Maroc, Libye), elle est politico-territoriale dans l'aire touarègue.

Enfin, pour rendre compte de la dimension berbère, les discours des États du Maghreb et ceux de l'Afrique saharo-sahélienne peuvent être comparés, car s'ils se construisent tous en référence au discours colonial, ils ne se positionnent pas de la même manière face à ce discours.

Algérie : *timmuzgha*, une dimension autochtone encombrante

Le discours politique algérien sur "l'identité nationale" est antérieur à l'indépendance de ce pays ; il s'est forgé de manière explicite dans le cadre du mouvement national depuis les années 1930. Dans ce que l'on pourrait appeler son "noyau dur", ce discours est d'une remarquable constance bien qu'il ait eu à subir des changements de forme destinés à l'adapter à l'état variable des rapports de force en présence. Pour saisir cette constance et la nature de ces changements de forme, il faut tenter d'identifier les principes fondateurs sur lesquels repose ce discours.

L'arabo-islamisme, ciment exclusif de la nation

Ce discours algérien sur l'identité puise ses références dans deux pôles distincts : la Umma islamique et le jacobinisme français. De la Umma islamique ou plus précisément de l'aire arabo-islamique, il puise le trait définitoire essentiel de l'identité algérienne : "L'Algérie est un pays arabo-musulman", "Le peuple algérien est un peuple arabe et musulman" (*Charte*, 1986 : 109). Cette référence à l'arabo-islamisme est exclusive et se traduit sur le plan linguistique par un principe fondamental : "L'arabe est la langue nationale et officielle". L'assimilation entre islam et arabité – car tous les pays musulmans ne se disent pas arabes – s'explique par ce que les textes officiels appellent "le lien organique entre l'islam et la langue arabe" ; c'est par extension que "arabe" a entraîné "arabité".

La référence au discours colonial et au modèle jacobin de l'État français est, quant à elle, plus complexe. À la conception coloniale qui présentait l'Algérie comme "une mosaïque d'ethnies disparates" (*Charte nationale*, 1976 : 83) pour nier à l'Algérie toute identité nationale, le discours politique algérien

opposera l'image de l'Algérie, nation arabo-musulmane. L'arabo-islamisme — à l'exclusion de toute autre dimension — constitue ici le ciment, le principe d'unité. C'est précisément ce principe d'unité qui est repris, voire calqué sur celui de la tradition jacobine française : une nation, un territoire, une seule langue, et le discours algérien ajoutera : une seule religion. Face au discours colonial, l'État algérien se pose en s'opposant. En se tournant contre la France coloniale et le jacobinisme, il reste en réalité prisonnier de ce modèle.

Ces principes fondateurs et l'arabo-islamisme comme trait définitoire essentiel et exclusif sont arrêtés depuis les années quarante dans les textes du PPA-MTLD et demeurent jusqu'à nos jours d'une remarquable permanence. Ce noyau dur constituera l'enjeu des luttes portant sur " l'identité nationale ". La définition de " l'Algérie, pays arabo-islamique " sera contestée dès 1949 par les tenants de la tendance berbériste qui lui opposeront la thèse de " l'Algérie algérienne ", c'est-à-dire d'une Algérie incluant sa dimension berbère. C'est précisément face à cette tendance et dans un jeu continu de rapports de forces avec celle-ci que le discours officiel algérien sera amené à des modifications de détail sur le thème de " l'identité nationale ", modifications qui, nous le verrons, laissent intact le noyau dur.

*De l'innommabilité à la phagocytose*⁵

Le discours politique algérien et la place qu'il réserve à la dimension berbère connaîtront deux moments charnières : 1976 et 1996. Si l'on devait poser rapidement les principaux jalons de ce discours, on pourrait affirmer que les textes antérieurs à 1976 (*Programme de Tripoli*, 1962 ; *Charte d'Alger*, 1964) tiennent la référence à l'arabo-islamisme (assortie de quelques nuances) comme un fait allant de soi et ne l'argumentent donc pas. Les textes compris entre 1976 et 1996 (*Charte nationale*, 1976 ; *Session du Comité central du FLN*, 1981 ; *Constitution*, 1989) placent la dimension berbère sous le signe de l'innommabilité ; la Constitution de 1996 ouvre, pour cette dimension, l'ère de la phagocytose.

La Charte nationale, votée en 1976 après de larges débats publics sous la houlette de l'ex-parti unique (le FLN), fut un moment charnière pour le discours sur l'identité car elle devait se prononcer sur la question berbère, celle-ci ayant été posée publiquement lors des débats et pour la première fois depuis 1949 ; c'est ce contexte qui explique que la Charte nationale soit un texte cohérent et argumenté. Il en sera de même pour les textes qui la suivront jusqu'à la Constitution de 1989 comprise : tous ces textes qui répondent à la revendication berbère — devenue explicite depuis le "printemps berbère" de 1980 — sont traversés par la même logique.

D'une part, sont reconduits avec plus de fermeté les deux principes définitoires fondamentaux, c'est-à-dire l'idée que l'Algérie est un pays arabo-musulman et que l'Arabe est la langue nationale et officielle. D'autre part, cette reconduction est assortie d'une profonde incursion dans l'Histoire qui sert à la légitimer. Dans cette incursion, deux moments sont privilégiés : l'Antiquité et la conquête arabe.

Le recours à l'Antiquité, qui passe en revue tous les rois numides, a pour objectif d'ancrer la Nation dans l'histoire ; il se présente essentiellement sous l'angle de la résistance à la domination romaine mise en parallèle avec la

⁵ Sur le détail de ces analyses, voir CHAKER et ABROUS, 1989 ; ABROUS, 1995.

résistance à la colonisation française et ce, en développant une opposition de type religieux, sur fond de croisades islam/chrétienneté, registre auquel se réfère explicitement la Charte de 1986.

La conquête arabe est le moment-clé par excellence, car elle scelle les bases de la Nation. Il faut préciser que le terme de “ conquête ” n’est jamais employé dans ces textes : il s’agit d’une pénétration pacifique “ à la faveur de l’adhésion populaire ” (*Charte* de 1989 : 110). Cette pénétration fut fondatrice car, outre l’islamisation et l’arabisation, les textes affirment que c’est dans la “ fusion ” et dans la “ symbiose ” avec “ la civilisation arabo-islamique ” que “ l’Algérie s’est constituée en entité accomplie ” (*Charte* 1986 : 100), c’est-à-dire en nation. “ En clair, cela signifie que l’arabo-islamisme, plus qu’une dimension de la culture algérienne, est ce par quoi l’Algérie est : il s’agit de son essence ; ce terme utilisé dans d’autres textes trouve ici sa pleine justification ” (Chaker et Arous, 1989 : 181).

À l’issue de toutes ces transformations, “ les habitants de la Numidie ” deviennent “ les habitants de Jazirat el-Maghreb ”. Dans tous ces textes, qui vont de 1976 à 1986 (et dans ceux qui les précèdent), la langue et la culture berbères ne sont jamais nommées, le terme “ amazigh ” — pour désigner les habitants de ce pays — n’est cité qu’une seule fois (*Charte* de 1986 : 99). Ces textes, en scellant les bases de la nation algérienne dans “ la fusion ” avec le monde “ arabo-islamique ”, figent sa dimension fondatrice dans l’Antiquité et la placent — lorsqu’il s’agit du présent — sous le sceau de l’innommabilité.

Les bouleversements consécutifs à octobre 1988 n’apporteront aucun changement fondamental à cette position du pouvoir algérien ; on peut même affirmer que ce champ de la définition de l’identité nationale est le seul qui ait résisté au séisme, bien qu’il ait été ébranlé. Il est vrai que les traits définitoires de l’identité du pays sont qualifiés par le discours officiel de “ constantes ” (*al-taw’bit*). Des concessions ont certes été faites à la mouvance berbériste, elles se résument dans les trois points suivants :

- l’ouverture de deux départements universitaires de langue et de culture amazigh, l’un à Tizi-Ouzou en octobre 1990 et l’autre à Béjaïa en octobre 1991 ;
- l’autorisation d’un journal télévisé depuis 1991 ;
- l’ouverture, depuis octobre 1995, suite à un boycott universitaire et scolaire d’une année en Kabylie, de classes-pilotes d’enseignement⁶ du berbère dans les lycées et collèges.

Ces concessions ne modifient cependant en rien la position de fond de l’État algérien face à la question berbère : lors des accords du 22 avril 1995 entre la Présidence de l’État et une aile du Mouvement Culturel Berbère, la question du statut de la langue a été très habilement contournée par le pouvoir (Arous, 1995) et si la création d’un Haut Commissariat à l’Amazighité (à l’issue de ces mêmes négociations) avait pu susciter quelques illusions, la Constitution de 1996 est venue les dissiper.

⁶ Ces classes qui existent dans des conditions de non-fonctionnement (absence de manuels scolaires, de formation pédagogique, statut précaire des enseignants) ne tiennent que par la volonté des enseignants dont la quasi-totalité appartient à la mouvance militante berbère. La matière n’a été comptabilisée aux examens qu’à l’issue d’une partie de bras de fer entre ces enseignants et le Ministère de l’Éducation nationale. Voir pour l’Ahaggar et l’Ajjer, Badi, 1996.

En effet, l'article 3 qui stipule que : " L'arabe est la langue nationale et officielle " s'est trouvé reconduit tel quel. Certes, le terme " amazighité " a été introduit dans le préambule de cette Constitution, mais cette introduction ne doit pas induire en erreur car :

1. Le terme ne figure nulle part dans le corps du texte, pas plus qu'une définition de son contenu, contrairement à ceux d'" islam " et d'" arabité ". Ce terme sans contenu et non inclus dans le corps du texte n'engage en rien le pouvoir.

2. L'article 42 de cette Constitution — fondamental, parce qu'il définit les règles du jeu politique — exclut toute fondation de parti politique " sur une base religieuse, linguistique, raciale, de sexe, corporatiste ou régionale ". Certaines de ces précautions (race, sexe, corporatisme) sont superfétatoires ; mais si l'on reste dans la logique de cette Constitution et quand on sait qu'elle garantit l'islam et l'arabité, il devient clair que l'aspect linguistique renvoie au berbère et que l'aspect régional renvoie principalement à la Kabylie dont la spécificité a toujours été perçue et présentée par le pouvoir comme un risque de division.

La berbéricité n'a été incluse dans le préambule que pour être mise hors du champ politique ; il ne s'agit donc pas d'une reconnaissance, mais bien d'un procédé de neutralisation, d'où l'emploi ici du terme de phagocytose.

La négation de soi : une histoire ancienne

À la fin de l'année 1948, le MTLD diffuse une brochure de cinquante pages, intitulée *Mémoire à l'ONU*, qui s'ouvre sur la phrase suivante : " La nation algérienne arabe et musulmane existe depuis le VII^e siècle " (Guenoun, 1999 : 20). Cet " acte de naissance " qui fonde la souveraineté de l'Algérie face à la puissance coloniale est significatif : lorsqu'il s'est agi de s'opposer à l'Occident, c'est vers l'Orient que les hommes politiques algériens se sont tournés en recomposant leur histoire au prix de l'effacement de leurs origines berbères. Cette négation de la période anté-islamique et des dimensions culturelles qu'elle recouvre (berbère, juive), de loin antérieures aux mouvements nationalistes, est un fait ancien chez les élites maghrébines. Après avoir analysé les aspects historiographiques et sociaux du " mythe d'origine berbère ", et notamment du mythe des origines proche-orientales des Berbères élaboré au Moyen-Âge, M. Shatzmiller (1983 : 153) conclut : " Il semble que nous abordons avec l'étude du mythe d'origine, le problème du décalage qui existait, en effet, en Afrique du Nord médiévale entre l'histoire telle qu'elle fut interprétée par les éléments d'élites islamisées et arabisées et les faits réels tels qu'ils ont été vécus par la plus grande partie de la population berbéricisante ".

Pour des périodes plus récentes, J. Dakhliia — analysant " la mémoire anté-islamique au Maghreb " — souligne que " le passé d'avant l'Islam, dans les mémoires collectives y fait l'objet d'une forme d'amnésie, c'est une mémoire historique impossible " (Dakhliia, 1988 : 242). Les raisons qu'elle en donne rejoignent en grande partie celles développées par Shatzmiller. Ce n'est pas l'islam en tant que religion qui dicte ce refoulement, renvoyé à deux facteurs : d'une part, la position périphérique du Maghreb dans la configuration générale du monde musulman et, d'autre part, les conditions difficiles de la

conquête arabe, avec une “soumission lente et longtemps incomplète” des populations et également “l’absence du Maghreb dans la révélation monothéiste” (Dakhli, 1988 : 242).

Dans la logique du refoulement des origines berbères, l’Algérie — pour des raisons historiques précises : profondeur du choc colonial, fragilité des élites modernes — constitue certes un cas extrême, mais ce fait est largement partagé par les pays du Maghreb. Lorsque le discours politique tunisien se réfère au passé anté-islamique pour légitimer l’ancrage de la nation — la dimension berbère n’y pose pourtant aucun problème, la berbérophonie étant résiduelle — il le fait dans les mêmes termes que le discours algérien :

“La colonisation romaine a pour doublet la colonisation française. Il en résulte que la meilleure part dans la mythologie politique est réservée aux héros "berbères" de la résistance à l’impérialisme romain, précurseur des réformateurs du XIX^e et XX^e siècles”.

Les liens avec l’arabité sont eux aussi évoqués dans les mêmes termes :

“Auparavant et des siècles durant, Rome avait soumis à sa loi ce peuple sans réussir à l’assimiler. Par contre, armés d’une foi fondée sur l’égalité, les Arabes y parvenaient en un laps de temps relativement court. Le résultat est qu’aujourd’hui, peu préoccupés de savoir si nous sommes d’origine berbère ou phénicienne, nous nous déclarons Arabes et musulmans” (Discours du président Bourguiba, cité par Dakhli, 1988 : 264).

Pourtant, il s’agit, ici pour la Tunisie, “seulement” d’un problème de reconnaissance des origines, sans incidence sur le présent.

Dans ce concert maghrébin, la mouvance berbériste — très nette en Algérie mais présente aussi au Maroc — constitue donc la seule voix discordante.

Niger et Mali :

temujagha, temushagha, l’altérité nomade

La situation de négation observée dans le Nord se retrouve également au sujet des Berbères du sud qui se dénomment eux-mêmes *Imuhagh*, *Imajaghen*, *Imushagh* ou *kel tamashaq*, selon les parlers et les régions. Ces derniers pourtant, par leur extension territoriale, dépendent non seulement d’États qui se définissent comme arabo-musulmans (Algérie, Libye), mais également d’États saharo-sahéliens (Niger, Mali, Burkina Faso) qui au contraire des premiers se reconnaissent officiellement comme pluri-culturels et plurilingues et, de manière plus indirecte, comme pluri-communautaires. C’est ce dernier cas de figure que nous analyserons.

La reconnaissance d’une pluralité culturelle : théorie et pratique

Au contraire du modèle monolithique algérien, la diversité des cultures et des langues qui caractérisent les États saharo-sahéliens est un trait inscrit dans la Constitution de ces pays et sur lequel reviennent d’ailleurs fréquemment les textes officiels produits au Mali comme au Niger depuis leur création. La variété des “communautés composant la nation nigérienne” ou celle des

“origines sociales” à la base de la “communauté nationale” malienne sont également relevées, à l’aide de notions parfois légèrement différentes, mais exprimant toutes l’idée sous-jacente qu’il existe plusieurs communautés ou formations sociales constituées à l’intérieur de l’État.

Ainsi, la *Constitution* de la République du Mali du 25 février 1992⁷ énonce en préambule “la pluralité culturelle et linguistique de la communauté nationale”. L’article 25 livre, bien que de manière imprécise et sujette à interprétation multiple, le cadre institutionnel dans lequel s’exerce la politique linguistique de l’État :

“Le français est la langue d’expression officielle. La loi fixe les modalités de promotion et d’officialisation des langues nationales”.

De même, la *Constitution* du Niger dans sa récente mouture (12 mai 1996) proclame dans l’article 3 que :

“Toutes les communautés composant la nation nigérienne jouissent de la liberté d’utiliser leurs langues en respectant celles des autres. Ces langues ont, en toute égalité, le statut de langues nationales. La loi fixe les modalités de leur promotion et de leur développement. La langue officielle est le français”.

On constate que la place accordée à la langue de la colonisation, le français, est prépondérante dans ces deux États, puisqu’il s’agit de la langue des institutions. Cette préférence cependant n’occulte pas complètement les langues vernaculaires qui, bien que disqualifiées en tant que langues officielles, sont dotées d’un statut de “langues nationales”. Leur existence est donc reconnue, même si leur espace de validité dans la vie publique n’est pas clairement défini et relève de l’appréciation particulière de chaque gouvernement.

Dans le domaine de l’audio-visuel, par exemple, on observe au Niger que si la radio nationale réserve un temps d’antenne à toutes les langues nationales, elle le fait dans des proportions tout à fait inégales. Le haoussa et le jerma apparaissent, à côté du français, langue officielle, comme prioritaires et majoritaires, tandis que l’arabe, la tamajaq, le toubou, le kanori et le fulfulde (peul) bénéficient d’un temps d’antenne plus modeste, limité à des bulletins d’informations et à la diffusion de programmes musicaux. Au niveau des radios locales privées, les choix linguistiques varient en fonction des régions. Certaines ne s’expriment que dans les langues prioritaires citées (haoussa, jerma). Aucune ne produit d’émission en langue tamajaq, sauf dans le nord du pays où le fonctionnement radiophonique est soumis cependant à des contraintes bien différentes : ainsi, la radio locale d’Agadez, FM nomade, n’a obtenu sa licence en 1998 qu’à la condition d’utiliser toutes les langues du Niger et en particulier les langues prioritaires. L’usage de la langue dominante de la région, la *tamajaq*, n’y est qu’annexe.

Dans le domaine scolaire, le Mali a élaboré un programme d’enseignement du seul Bambara dans toutes les régions, reproduisant clairement une prééminence politique de type ethnique, au détriment de la pluralité linguistique du pays.

Au Niger l’enseignement en langues nationales reste de type expérimental et non systématique, et se pratique à partir des fascicules produits par le Centre d’étude des langues de tradition orale (CELTO) de Niamey. Les langues vernaculaires y sont transcrites en caractères latins. Cette notation enseignée aux élèves s’inspire, avec quelques aménagements, de l’alphabet phonétique international. L’État est directement intervenu dans ce domaine en

⁷ Voir *Les Constitutions africaines publiées en langue française*, 1999.

imposant par l'“ Arrêté ministériel n° 0214 MEN/SP-CNRE du 19 octobre 1999 fixant l'orthographe de la langue TEMAJAQ ” une notation en caractères latins pour cette langue qui, parmi les langues nationales du Niger, est la seule avec l'arabe à posséder son propre alphabet. Ainsi, la politique linguistique, si elle apparaît de prime abord plus souple que dans les États arabo-musulmans, crée au Niger une obligation dans un domaine jusqu'ici réservé aux usagers des écritures arabe et *tifinagh*, ou aux linguistes pour la transcription de langues qui pour la plupart sont de tradition orale. Cette mesure étatique, en avalisant comme “ officielle ” une écriture et une notation uniques qui, plus est, sont exogènes, a nécessairement des répercussions dans le domaine “ identitaire ”.

Le principe supérieur de “ l'unité nationale ”

Ainsi, dans le cadre étatique malien et nigérien, les critères combinés de la langue et de la religion n'ont pas le rôle unificateur et exclusif qu'ils jouent dans le cas algérien. Par contre, l'unitarisme est restauré par le recours à la catégorie d'“ unité nationale ” dont la réalité est renvoyée à trois éléments fondateurs principaux : l'Histoire, les valeurs et les institutions politiques. La Constitution du Niger y ajoute la notion d'“ identité culturelle et spirituelle ” du peuple nigérien.

Au nom de la défense de l'unité nationale associée à celle de l'intégrité du territoire national, la pluralité communautaire et culturelle est explicitement exclue du champ politique comme du champ culturel officiel, et ne peut en aucune manière s'y manifester. Toute référence à des droits communautaires (quelle que soit la nature décrétée de cette communauté) est par définition interdite et dépréciée. Ainsi la Constitution du Niger précise que “ le régionalisme, l'ethnocentrisme, l'esprit de clan, le népotisme, l'esprit féodal... ” sont bannis (Niger, article 5), de même que :

“ Aucun parti ne saurait être créé dans le but de promouvoir une ethnie, une région ou une religion, sous peine de poursuites judiciaires ” (article 9).

La diversité communautaire, bien que reconnue, est présentée, selon le discours jacobin le plus classique, comme une menace pour l'unité nationale, et la loi nigérienne prend des précautions claires pour lui ôter une quelconque capacité d'intervention sur la scène publique. La Constitution malienne fait écho à ces dispositions, se prémunissant de toute gestion politique de type confédéral, mais sur un mode cependant moins restrictif : les partis “ doivent respecter les principes de la souveraineté nationale, de la démocratie, de l'intégrité du territoire, de l'unité nationale et de la laïcité de l'État ” (article 28). Ainsi est également avancée l'idée que “ le peuple a le droit à la désobéissance civile pour la préservation de la forme républicaine de l'État ” (article 121). Le soulèvement touareg sera, certes à une seule et unique reprise, commenté dans ce sens par le Président du Mali lui-même, Alpha Oumar Konaré, dans un discours prononcé le 28 mai 1994 à Koulouba :

“ La rébellion des populations du Nord avait pour objectif légitime la renégociation des conditions de leur participation à la nation malienne. Leur combat était d'essence démocratique. C'était un combat pour l'honneur et le développement ”.(dans *Livre Blanc sur le Problème du Nord du Mali*, p. 61).

Diversité et unitarisme : conflit de principes

Les institutions politiques et les valeurs de la “ modernité ” sont pour l’essentiel empruntées au modèle français, républicain et jacobin . Le principe du centralisme démocratique cependant s’articule difficilement avec le thème concomitant de la pluralité culturelle et communautaire et oblige à quelques contorsions logiques qui mobilisent plusieurs registres théoriques, en particulier ceux de l’évolutionnisme, du diffusionnisme et de la raciologie.

Dans ce contexte, chaque formation sociale et chaque culture est associée à l’un des stades du développement de l’humanité, dans un mouvement imaginé universel, unilatéral et non réversible. Le système socio-politique présenté comme le plus évolué est l’État moderne occidental ; de même, la “ rationalité ” appartient à la pensée cartésienne, tandis que les modèles autochtones sont relégués dans le primitivisme ou dans l’inexistence. Ainsi, la réalité de toute communauté organisée en dehors de l’État-nation-territoire, ou encore l’importance des cultures et des valeurs ne relevant pas du système étatique, sont soit invalidées et taxées de primitives, soit farouchement niées. C’est dans ce dernier cadre que l’on peut classer les discours qui repoussent l’idée de “ peuple ” touareg — ou de communauté organisée sur le plan politique, social et culturel —, dans le “ fantasme ”, la “ contre-vérité ”, la “ falsification ” (*Document de base du Gouvernement du Niger pour servir aux négociations avec la rébellion*, Niamey, avril 1994), autant de termes utilisés par les autorités nigériennes en réponse aux revendications d’autonomie régionale des fronts armés touaregs, lors du conflit qui éclata en 1990 au Niger et au Mali.

Ainsi, alors que dans le nord, en Algérie, le processus de négation de la dimension berbère, cette “ intériorité encombrante ”, aboutit à son innommabilité, dans le sud, les Touaregs en tant que communauté consciente d’elle-même sont rejetés soit dans l’invention, soit dans l’archaïsme et dans l’extranéité, aux marges de la modernité étatique et du monde civilisé. Inscrit dans le domaine des représentations, ce rejet équivaut à la marginalisation concrète de cette population qui, à des degrés variables selon les États et les périodes, a été écartée de la fonction publique et de diverses institutions en principe accessibles à tout citoyen (enseignement⁸, soins médicaux, service militaire⁹...). Enfin, par un autre biais que celui de leur sentiment d’appartenance à une communauté particulière, les Touaregs incarnent à nouveau la transgression de l’ordre centralisé : en effet, leur appartenance collective doublée d’un mode de vie nomade se déploie sur une territorialité trans-frontalière, offrant un contre-exemple parfait à la légitimité des États conçus comme des entités closes, homogènes et exclusives les unes des autres. Le déni du caractère supra-étatique de leur identité sera au centre de nombreux discours des autorités et aussi de certains universitaires.

⁸ Par exemple, en 1985, les 120 collégiens d’Agadez d’origine touarègue qui avaient réussi leur brevet en fin de 3^e, se sont vu refuser toute inscription au lycée (c’est-à-dire dans les établissements d’autres villes comme Tahoua, Maradi, car Agadez n’avait pas de lycée avant la rébellion).

⁹ Avant 1996, il n’y avait pratiquement pas de Touareg dans l’armée nationale et parmi eux deux gradés (capitaines) seulement. À partir de 1998, une partie des ex-combattants touaregs a été intégrée (à des grades subalternes dont le plus élevé est celui de capitaine) dans les corps de la gendarmerie, de la police, de la douane, de la garde républicaine. Mais aucun d’eux n’a été admis dans l’armée, seul organe ayant au Niger un pouvoir déterminant.

*Des hommes d'un autre âge :
la reconduction de l'imagerie coloniale*

La construction du discours étatique malien ou nigérien sur les Touaregs emprunte beaucoup de ses principes à la rhétorique coloniale qui, en fonction des événements et des affrontements, a donné une connotation positive ou négative aux traits qui servaient à caractériser ces derniers.

En premier lieu, les Touaregs ont exercé un pouvoir de fascination indéniable sur les militaires français pour diverses raisons : en particulier leurs qualités militaires, leur allure guerrière, la position sociale privilégiée des femmes, la monogamie... sélection de traits variés qui ont permis de construire le portrait d'un adversaire digne d'estime, à la mesure de la force française, qui s'en trouvait valorisée par effet de miroir (voir Henry 1996). Dans le prolongement de cette vision, les Touaregs ont été assimilés aux chevaliers du Moyen-Âge européen et, sur cette société, a été projetée l'image nécessairement flatteuse que les Français se faisaient de leur propre passé. Un véritable processus d'identification passionnelle aux Touaregs est né et se poursuit jusqu'à aujourd'hui, rendu possible par une homologie qui réduit le fait d'être touareg à un critère "racial" : ils sont imaginés "blancs", tandis que les autres Touaregs, ceux qui ont le teint foncé, deviennent par conséquent de faux Touaregs. C'est de cette période que date l'idée que les "vrais" Touaregs ont une origine européenne et d'autre part qu'ils représentent un stade archaïque de l'humanité.

Lors de la résistance des Touaregs à la pénétration coloniale, ces traits seront remodelés dans un discours négatif qui s'organise alors autour de l'opposition entre la population noire, décrite comme docile et travailleuse, et les Touaregs "blancs", considérés réfractaires, sauvages, cruels et esclavagistes, ennemis du progrès, refusant le travail productif qui servait à alimenter les caisses de l'État colonial.

La thèse de l'anarchie nomade assimilant les Touaregs à des hordes sauvages sans foi ni loi sera, dans ce contexte, opposée à l'organisation sédentaire, dotée d'une histoire "impériale" (empire songhay, empire du Mali, etc) et d'une aptitude à la rationalité économique, politique et sociale progressiste à laquelle l'ordre colonial ouvrirait l'accès : l'amalgame entre mode de vie nomade, organisation tribale, anarchie, archaïsme est opposé à la série sédentaire/organisation politique centralisée/compatibilité avec le modernisme.

L'aménagement moderne de l'idéologie coloniale

La combinaison des thèmes de la pluralité communautaire d'un côté et de l'intégrité nationale et territoriale de l'autre est gérée par le recours aux thèses évolutionniste et diffusionniste, qui peuvent être utilisés séparément ou conjointement. Dans ces modèles, une formation sociale évoluée ou moderne (la nation) se substitue nécessairement à une autre (l'ethnie, la tribu) qui représente un stade antérieur de l'évolution humaine.

Ce schéma est repris dans divers documents officiels comme le *Livre blanc sur le "Problème du Nord" du Mali* produit par le gouvernement malien en décembre 1994 dans un contexte de crise marqué par le soulèvement armé touareg en 1990 et le massacre des civils par l'armée après

la signature des premiers accords (1991). Ce document destiné à l'opinion publique internationale présente la situation identitaire du Mali comme l'effet d'une diffusion socio-culturelle intense entre les composantes originelles de ce pays :

“ Cette diversité ethnique engendre une véritable mosaïque sociale, caractérisée par une harmonieuse complémentarité et un brassage séculaire réussi. Cette richesse a contribué à cimenter les multiples communautés entre elles, pour faire du Mali une véritable Nation ” (*Livre blanc sur le “ Problème du Nord ” du Mali*, 1994 : 5).

Rejoignant sur ce point la logique étatique algérienne, la notion de “ minorité ” n'a donc pas de sens ici, puisque le particulier s'est fondu dans le collectif, autrement dit tout est dans un et un est dans tout. Il est donc vain et fallacieux de distinguer de “ prétendues entités politiques ou administratives ” (*LB* : 6) qui en fait n'existeraient pas.

Le deuxième modèle utilisé privilégie le registre évolutionniste et convoque l'Histoire en inversant la distribution habituelle des rôles – l'hégémonie politique revenant ici aux “ sédentaires ” et non aux “ nomades ” – thème destiné dans ce contexte précis à nier tout droit nomade sur le territoire. Le discours s'organise autour de clivages essentiels relevant du mode de vie (nomade/sédentaire) et de la race (blanc/noir).

De l'histoire de la région, sont retenus des temps forts privilégiés également dans le discours colonial, c'est-à-dire notamment la préhistoire et l'époque des empires. Ainsi, dans un document malien officiel, le squelette de l'homme préhistorique d'Asselar, trouvé dans les grottes du Tilemsi au nord de l'actuel Mali, est doté de “ traits négroïdes ” (*Livre Blanc* : 3). De même, les “ sédentaires ” sont présentés non seulement comme les fondateurs d'empires aussi puissants que brillants, mais également à l'origine de villes aux noms touaregs telles que Kidal, Tessalit, In Teddok... (*LB* : 3). L'emphase est mise ici sur une frontière socio-culturelle étanche séparant les populations en deux groupes : les uns appartiennent à la “ civilisation ” du “ monde sédentaire-agriculteur ” et sont dotés de plusieurs attributs d'ailleurs contradictoires : l'autochtonie, l'hégémonie politique et territoriale formant cependant un système “ se rapprochant de l'idéal démocratique égalitaire ”, la fondation des cités, la supériorité démographique qui en font les détenteurs légitimes du territoire du nord du Mali. Au contraire, les populations classées dans le “ monde pasteur-nomade ”, apparaissent comme des étrangers chassés du nord par la pression des troupes arabes au VII^e siècle, fuyant les expéditions de Moussa ben Nacir au X^e siècle, et détalant devant les Béni-Hassan... (*LB* : 3). Ce portrait des nomades, immigrés refoulés du nord, et humbles réfugiés se plaçant sous la protection des puissants empires sédentaires du Mali contre rétribution, s'oppose trait pour trait à l'inventaire hétéroclite de traces attribuées à la civilisation “ sédentaire ” qui, seule, aurait imprimé ses marques au Sahara.

On remarque que ce document répond en négatif et parfois terme à terme aux arguments historiques développés dans les manifestes touaregs et aux revendications qui les accompagnaient (voir Abrous, 1990, 1993).

Enfin, dans une opération de coupé-collé, ce motif de la “ profondeur historique ” est également repris — dans les discours officiels, comme dans celui de certains intellectuels — pour légitimer le bien-fondé des nouveaux États africains et “ l'unité de nations dont la profondeur historique est plus

réelle qu'on ne le dit souvent", ainsi que le déclarent sans ambages deux ethnologues du CNRS (Bourgeot et Casajus, 1993).

Comme on peut le constater, des raisons diverses, empruntées à tous les registres possibles, sont invoquées pour dénier aux Touaregs et aux Maures non seulement des droits communautaires, mais également les droits ordinaires des citoyens. L'idée de la "non valeur sociale" des "nomades"¹⁰ est un thème qui sera largement exploité et développé dans les discours des États, des médias et des experts appointés par les autorités pendant le soulèvement touareg, discours s'adressant à une société civile frustrée par une situation de crise économique persistante, un climat de corruption politique et une déshérence de l'État sur tous les dossiers d'intérêt public.

Du refus de l'altérité à la dérive génocidaire

Dans le long conflit qui à partir de 1990 oppose les fronts armés touaregs et maures aux États maliens et nigériens, des tracts et manifestes appellent à l'éradication des nomades :

"Balayons toute présence nomade de nos villes et villages, de nos terres même incultes... Refoulons les nomades dans les sables de l'Azaouad... Organisez-vous, armez-vous, levons l'armée du peuple qui seule peut abattre l'ennemi" (*La voix du Nord*, n° 0, Bamako, non daté).

Légitimant les pogroms que les milices para-militaires, comme Gandakoy au Mali, mènent contre les civils touaregs et maures, ces discours s'inspirent des thèmes de l'antisémitisme européen. Ils stigmatisent ainsi "ces peuplades errantes, sans patrie, sans État, venues du désert en tribus minuscules", les définissant comme des êtres transnationaux, agents de puissances étrangères, prédateurs, voleurs, asociaux, génétiquement tarés...

Extériorité, archaïsme, inanité sociale, permettent à la fois de nommer les Touaregs et les Maures comme les ennemis de la nation et de l'unité nationale, et de pulvériser toute idée de "communauté" les concernant...

Symboles même de la barbarie, les Touaregs sont présentés comme des "esclavagistes". Cet argument qui a servi notamment à pourvoir l'entreprise coloniale d'une légitimité "humanitaire" est largement repris aujourd'hui au sujet des Touaregs et des Maures, au prix d'une amnésie gommant les pratiques des sociétés voisines — Songhay, Peuls, Bambaras, Haoussa — comme de la majorité des sociétés africaines, qu'elles soient nomades ou sédentaires. Ces accusations sélectives vont permettre de rationaliser et de justifier les violences contre les Touaregs et les Maures, dans un langage qui constamment assimile "rebelle", "bandit" et "touareg"¹¹ :

"Les rebelles-bandits armés sont des racistes, des esclavagistes... Le banditisme est l'état normal d'un tamachek. Ils sont un corps étranger dans le tissu social" (*La Voix du Nord*, n° 0)

¹⁰ La frontière radicale instaurée ici se situe non pas entre Arabes et Berbères comme en Algérie, mais entre nomades et sédentaires.

¹¹ Cette propagande agressive semble s'être inspirée non seulement du modèle raciste de l'antisémitisme européen mais également des thèses de certains courants afro-américains (voir par exemple Bates).

Les divers journaux d'opinion maliens ont largement fait écho à ces thèses discriminatoires dont les principes essentiels se retrouvent également, sous un langage parfois moins débridé mais tout aussi significatif, dans la presse nigérienne et enfin dans les documents produits par le gouvernement du Niger pour préparer les négociations avec la rébellion¹². L'idée que les Touaregs représentent un stade primitif de l'humanité et n'auraient jamais constitué ni un peuple, ni une société organisée administrant un territoire permet en effet de rendre "illégitimes" et donc "irrecevables" toute revendication autonomiste de la part des fronts armés.

Évolution de la revendication et réajustement du discours sur l'identité

Depuis la fin du XIX^e siècle, début de la conquête coloniale saharienne, jusqu'à la situation politique post-coloniale des États africains aujourd'hui, de nouveaux paradigmes d'appartenance sociale se sont dessinés. Bouleversant les critères anciens fondés sur la pluralité nécessaire et la complémentarité des groupes sociaux différents, l'idée d'une identité enclose sur elle-même et de type exclusif, introduite avec le modèle de l'État-nation, a transformé l'appréhension synchrétique des réalités en un système d'oppositions rigides.

Quatre moments charnières marquent l'évolution de la revendication et le réajustement du discours identitaire des Imajaghen par rapport aux bouleversements géopolitiques de cette zone.

Les récits historiques touaregs du début du siècle expriment tous une vision confédérale de l'espace politique saharo-sahélien, mettant en jeu le "pays touareg" (*akal n imajaghen*) – comprenant l'Ajjer, l'Aïr, l'Ahaggar, la Tademmekkat et la Tagaraygarayt – mais aussi ses marges, réseau de communautés dont le destin est lié. Au cours de la guerre anti-coloniale de 1916, le projet de Kaosen, chef de l'insurrection qui rassemble toutes les confédérations touarègues, est de "faire régurgiter le pays aux Français" et de les chasser :

"jusqu'à ce qu'ils s'éloignent du pays des Ihaten [peuples subsahariens appelés « Noirs » par les Français] et des Arabes qui sont aux lisières de notre pays. Combattons, dit-il, jusqu'à ce que l'envahisseur quitte notre pays (*akal nana*) et s'éloigne aussi des nations (*temusen*) voisines" (Homme des Ikazkazen, traduit de la *tamajaq* et cité in Claudot-Hawad, 1990).

Les arguments du soulèvement contiennent d'un point de vue touareg une dimension nettement politique, territoriale et partiellement religieuse. Kaosen a en effet instrumentalisé la dimension religieuse de la guerre contre les Français appelés *ikufar* ("païens") dans deux situations : pour bénéficier de l'aide de la confrérie Sanusiya en particulier, mais aussi celle d'autres mouvements de résistance qui se revendiquent du *jihad* ; et d'autre part, pour enrôler dans ses troupes les groupements touaregs religieux (*ineslimen*) qui sont, dans l'ordre social ancien, pacifistes¹³.

À cette opposition, va répondre une politique coloniale qui s'applique à éliminer les anciens dirigeants, à nommer des chefs à sa convenance qui

¹² Voir le *Document de base du Gouvernement du Niger pour servir aux négociations avec la rébellion*, Niamey, avril 1994.

¹³ Voir à ce sujet Claudot-Hawad 1990.

pourront être les relais de sa politique, à démanteler les grands pôles politiques en fragmentant et en tribalisant les unités sociales, à casser les liens inter-sociétaux et inter-communautaires, en faisant de l'opposition sédentaire/nomade et noir/blanc une division naturelle et irréductible, interprétée le plus souvent en termes de "races". Les Touaregs "noirs" n'apparaissent pas dans les recensements comme "Touaregs", en fonction d'un trait distinctif racial que l'administration coloniale va travailler, relayée par les nouveaux États. De même, les Touaregs sédentaires et agriculteurs sont classés comme des "villageois" ne pouvant appartenir à ce monde imaginé comme exclusivement "nomade".

Peu avant les indépendances, des pétitions et des lettres ouvertes sont adressées aux autorités coloniales françaises concernant l'avenir du "pays des Touaregs et de leurs assimilés". Du côté de l'ouest, ces assimilés sont les Maures, ensemble où se trouvent inclus les Kountas et les Berabish mais aussi les Songhay-Askya et les Zarmas, comme l'atteste la lettre du 30 mai 1958¹⁴ – signée par les notables, sédentaires ou nomades, de la boucle du Niger – qui demande que le "pays" et sa région Boucle du Niger soit séparé d'avec le Soudan français et rattaché au Sahara français (c'est-à-dire l'Est saharien) dont il fait partie "historiquement, sentimentalement et ethniquement". Du côté de l'Est, une requête semblable est formulée pour réclamer la restitution du "pays tel que vous nous l'avez arraché après la défaite de Kaosen... Puisque l'indépendance s'annonce et que vous la donnez, nous aussi, les Touaregs, voulons nous diriger nous-mêmes et rassembler notre société tout entière... Nous voulons que notre pays soit un seul pays"¹⁵. Le "pays" est alors conçu comme "allant de Ghat jusqu'au sud de l'Aïr et de Tombouctou jusqu'à Bilma". Ces documents donnent à voir un espace d'identification dont la dimension n'est pas "ethnique" au sens où l'entend l'administration française – qui oppose les "ethnies" touarègue, maure et songhay – mais d'ordre politique, social et culturel, liant le sort de Touaregs, de Maures, de Songhay-Zarma et d'autres populations saharo-sahéliennes qui constituent alors un réseau cohérent et discernable dans cet espace. La réponse du Gouvernement français à ces demandes qui militent contre la division territoriale envisagée sera le 25 juillet 1960, l'arrestation et l'emprisonnement du chef-arbitre de l'Aïr et des opposants au fractionnement de la zone saharo-sahélienne entre des États différents¹⁶.

La période des indépendances africaines dans les années soixante est marquée du côté touareg par la révolte de l'Adagh en 1963, provoquée entre autres par la séparation imposée avec l'Ahaggar rattaché dès lors à l'État algérien¹⁷. Dès leur avènement, tous les États africains interprètent comme une menace pour l'unité nationale le caractère trans-étatique de la communauté touarègue. De nombreuses mesures sont prises par les gouvernements pour détruire les liens – parentaux, sociaux, politiques, économiques et culturels – qui lient les membres de cette communauté au-delà des frontières¹⁸. L'interdiction des caravanes entre le nord et le sud anéantit un moteur important de l'économie nomade. Après la sécheresse de 1984, la perte du cheptel et la paupérisation de la population aussi bien nomade que sédentaire des régions

¹⁴ Document d'archives reproduit *in* H. Claudot-Hawad (éd.), 1993 : 133-151.

¹⁵ Citation d'un acteur de l'époque, traduite du touareg, *in* Claudot-Hawad 1990.

¹⁶ Voir à ce sujet Claudot-Hawad 1993.

¹⁷ Au sujet de l'évolution de la relation entre Kel Adagh et Kel Ahaggar dans l'ordre des États, voir Bellil et Badi, 1993.

¹⁸ voir à ce sujet Claudot-Hawad, 1990, 1996 ; Hawad 1990.

saharo-sahéliennes, plusieurs programmes de sédentarisation sont mis en œuvre. Au sujet de la réinsertion des exilés touaregs expulsés d'Algérie, un rapport du ministère du Plan nigérien, en août 1986, précise que :

“ l'un des objectifs est de renforcer l'unité nationale en intégrant davantage ces populations dans le circuit économique national en les dissuadant par la distance qui les sépare des frontières internationales de toute tendance centrifuge ”.

Ces mesures, qui contraignent à des rétractions identitaires de plus en plus fortes, confirment que les derniers liens qui subsistent entre les Touaregs agrégés aux divers États apparaissent encore gênants aux autorités. Ainsi, l'intégration à l'État-nation passe non seulement par l'éradication d'un mode de vie et d'une économie dont la rationalité n'a jamais été reconnue, mais par la négation et l'oblitération des dynamiques politiques, sociales, territoriales et culturelles vastes auxquels participaient les Touaregs.

À partir de 1975, commence à se concrétiser en pays touareg l'idée de “ libérer le pays ”. Après un long processus de maturation du projet avec la recherche de moyens et d'alliés, au cours duquel va être retravaillée et refoulée la définition initiale de soi¹⁹, incompatible avec le fondement même des États, 1990 marque l'émergence des fronts armés touaregs et maures. Dans les manifestes adressés à l'opinion internationale, toute notion unitaire large a été abandonnée : c'est à une autonomie régionale que se réfèrent les documents des fronts (Abrous, 1993, 1996), ne remettant plus en cause la division de l'espace saharo-sahélien et du monde touareg entre des autorités politiques et territoriales distinctes, c'est-à-dire l'Algérie, la Libye, le Mali, le Niger et l'ancienne Haute Volta (devenue Burkina Faso). En dépit de l'acceptation de l'éclatement territorial au nom du “ réalisme politique ”, le droit légitime au territoire est cependant encore revendiqué et opposé aux prétentions de ces nouveaux États décrits dans les manifestes touaregs comme “ sans nation et sans Histoire ”. L'adoption d'une position minimaliste qui, pour s'inscrire dans le cadre étatique actuel, fait clairement le deuil de la notion de “ peuple touareg ” — aux contours déjà plus étroits que ceux de la *temust* du début du XX^e siècle — contient cependant encore une dimension territoriale et communautaire (Azawad, Aïr, Azawagh) qui reste ingérable pour les États malien et nigérien et sera finalement rejetée au nom de son caractère anti-constitutionnel.

Au bout du compte, le seul fondement communautaire acceptable pour les États saharo-sahéliens, contrairement au monde arabo-musulman, est la langue. C'est pourquoi, l'auto-désignation même des Touaregs devient un enjeu politique fort qui fera l'objet de polémiques présentées comme universitaires et contestant violemment, à partir de 1992, l'existence de l'appellation *Imajaghen* et de ses variantes (Bourgeot, 1992, 1994). Ces prises de position qui émergent à la même époque que les revendications des fronts armés touaregs reflètent surtout l'assignation identitaire réservée à ces populations dans les États africains. Le choix du nom de *Kel tamashaq*, les “ touarégophones ” comme unique appellation identitaire “ correcte ” de l'ensemble touareg²⁰ permet de dénier aux *Imajaghen* la conscience d'appartenir à une communauté autre que linguistique.

¹⁹ À ce sujet voir en particulier Claudot-Hawad, 1996 : 37-53 ; Ouray ag Wanayer, 1996 : 127-151 ; Mohamed Ali ag Attaher Insar, 1996 : 56-60 ; Amuzar ag Eshim, 1996 : 61-82 ; Hawad, 1996, 1998.

²⁰ Nom appliqué indifféremment aux locuteurs de la *tamashaq* de la *tamahaq* ou la *tamajaq* !

Dans cette période de crise, des modes variés de clivage ont été appliqués au monde touareg. Dès 1981, la Libye remet en cause l'idée de la libération d'un "pays touareg" trans-étatique et sépare en cantonnements "nigérien" et "malien" les Touaregs qui ont afflué à partir des années quatre-vingt pour recevoir une formation militaire dans les camps d'entraînement libyens. D'autres points de scission vont être induits par la police politique des États concernés par le conflit touareg. Ainsi, en 1983, l'Algérie promeut le thème de l'autochtonie contre la main de l'étranger au sujet d'un nouveau courant politique touareg qu'elle soutient à condition que ses membres rompent leurs relations avec les responsables Ifughas exilés en Libye. Quelques années plus tard, une nouvelle fracture empruntée cette fois au registre de la lutte des classes fait son apparition, opposant à nouveau les Ifughas de l'Adagh à un front dissident qui va s'organiser autour de deux critères : le fait d'appartenir à la catégorie sociale des *imghad* ("tributaires") et celui d'inverser la hiérarchie. Les membres des autres catégories de l'ordre social ancien, alors qu'elles étaient impliquées dans la défense de la société au sens large, ne se reconnaissent plus dans ce schéma binaire simpliste. La thèse "prolétarienne", diffusée par les scolarisés, cible facile des États qui les ont formés et largement utilisés comme des relais de leurs pouvoirs, est reprise largement à partir de 1993 par les *media* et par des universitaires (Bourgeot, 1994) qui s'emploient à promouvoir des notions comme *tamaghada*, "fait d'être tributaire" devenant une identité exclusive et diamétralement opposée à *temujagha*, terme polysémique dont le sens est réduit au seul "fait d'être noble" dans un schéma tronqué, mais politiquement porteur pour la sensibilité politique occidentale. Le même modèle binaire sera utilisé plus tard pour opposer "maîtres" et "esclaves", reprenant le clivage racial colonial qui n'attribue l'identité touarègue qu'aux "blancs". Dans ces nouvelles assignations identitaires des Touaregs, — que les critères mis en jeu relèvent de la "race", de l'ethnie, de l'origine, du statut social, de la "nationalité", de la tribu, de la région, de la profession... —, le résultat visé est de démontrer qu'il n'existe aucune identité collective commune des Touaregs (Bourgeot, 1992), qu' "il n'y a pas de monde touareg uni" (Hammani, 1994), que la population touarègue "ne constitue pas un ensemble homogène" (Bourgeot et Casajus, 1992), etc.

Pour conclure

Les relations envisagées entre les différentes régions berbérophones et plus largement berbères (le sentiment d'être *amazigh* ne s'incarnant pas nécessairement dans la pratique de la langue) et les États auxquels celles-ci sont rattachées dépendent, dans leur configuration actuelle, de la manière dont l'amazighité y survit et de la manière dont elle revendique cette survie. La position des États face au problème amazigh découle aussi de ces données.

C'est sous ce rapport que la distinction et la comparaison sont possibles entre les Imazighen du Nord rattachés aux États du Maghreb et ceux du Sud rattachés aux États saharo-sahéliens.

La négation identitaire prend des formes différentes et surtout repose sur un faisceau d'arguments qui s'articulent autour de la référence à la notion de "nation", à l'Histoire et au discours colonial.

Que ce soit pour les États du Maghreb ou pour ceux de l'Afrique saharo-sahélienne, le principe fondamental au nom duquel est nié le fait d'être amazigh est celui de "nation" ou plus exactement celui d'"unité nationale". Cette notion de "nation" au sens occidental du terme, empruntée à la tradition

politique française, est le “ filtre ” à travers lequel les États peuvent déclarer une différence culturelle “ recevable ” ou non. Ce concept cependant ne revêt pas le même contenu dans les États du Maghreb et dans ceux de l’Afrique saharo-sahélienne.

Au Maghreb, la “ nation ” renvoie à trois espaces de référence qui se superposent : le territoire, la langue, la religion — qui constituent le paramètre définitoire fondamental et exclusif de l’arabo-islamisme — et conduit donc à l’irrecevabilité de toute autre définition, excluant la revendication linguistique.

Au Mali et au Niger, l’État, défini comme pluri-ethnique, admet dans les textes la diversité linguistique. La langue ne constitue donc pas un enjeu de lutte fondamental, même si l’administration inégalitaire des langues dites “ nationales ” dans la pratique fait surgir aussi des revendications dans ce domaine. En revanche, le critère d’unité de la nation est le territoire ainsi que les institutions. Or les Imajaghen formulent une revendication politique et territoriale qui renvoie à une gestion différente des rapports économiques et politiques : elle est donc déclarée “ anti-nationale ”.

Le recours à l’Histoire — et c’est dans ce contexte précis que le discours colonial peut être sollicité ou non — a une fonction de légitimation ; c’est aussi sous ce rapport que devient significative la position de la dimension berbère face aux pays qui se la partagent.

Au Maghreb, dans les formulations politiques aussi bien anciennes que récentes, il s’agit d’une dimension autochtone. Elle est “ encombrante ” pour les États-Nations actuels ; dans ce cas précis, la négation passe par le refoulement et plus récemment en Algérie, par la “ phagocytose ”, dans la mesure où la négation frontale est devenue difficile. Face au discours colonial, et notamment dans ce qu’il a développé à propos de la spécificité berbère, la position du discours algérien est de se poser en s’opposant.

De leur côté, les gouvernements de Bamako et de Niamey ont “ hérité ” de cette dimension berbère au début des années soixante par le tracé des frontières issues de la colonisation. L’assimilation de la dimension touarègue à ces nouveaux États bute depuis 1963 soit sur une opposition violente (1963 dans l’Adagh, fronts armés en 1990 au Mali et au Niger), soit sur une opposition larvée (entre ces deux dates). Le discours politique malien ou nigérien a développé autour de la dimension touarègue une représentation centrée, d’une part, sur l’absence de racines et l’extranéité de ces “ tribus errantes ” qui seraient venues “ de nulle part ”, donc sans territoire, et d’autre part sur l’archaïsme, avec la construction d’un portrait — peuplades esclavagistes et sans Histoire — qui sollicite largement le discours colonial dans son aspect négatif, tel qu’il a été élaboré au moment des difficultés liées à la conquête et à l’administration de la population (reprenant les thèmes de l’anarchie, de la sauvagerie, de la cruauté, du féodalisme et du refus du progrès) et lors de la résistance de Kaosen en particulier.

À travers le positionnement différent des États, on comprend qu’entre les Imazighen du Nord et ceux du Sud, la revendication identitaire ne poursuive pas la même nécessité.

Chez les Imazighen du Nord, la fragmentation et la discontinuité géographique sont un processus depuis longtemps accompli ; il ne reste plus comme traits définitoires que la langue, et quelques traits identifiables dans le domaine de l’organisation sociale (Kabylie, Mzab en particulier), de la

littérature orale, de l'esthétisme, du symbolisme. La revendication est donc essentiellement linguistique et culturelle.

Chez les Touaregs, l'éclatement territorial est un fait récent qui remonte seulement aux indépendances africaines dans les années 1960. La continuité territoriale est encore très présente dans les mémoires et les pratiques. La revendication est d'ordre territorial et elle a pour enjeu un mode de vie : le nomadisme. Les États saharo-sahéliens ont à ce point compris le "danger touareg" qu'ils prennent d'infinies précautions pour anéantir deux ancrages fondamentaux de la revendication identitaire : le territoire et le nomadisme, en ne reconnaissant qu'une seule dimension communautaire : la langue.

La langue apparaît comme une revendication secondaire dans ce contexte, car les États du Mali et du Niger se disent pluri-culturels et donc admettent théoriquement la diversité linguistique, ce qui n'exclut pas la gestion hiérarchique des langues nationales. Trois courants politiques expriment les transformations et les variations identitaires chez les Touaregs. Le premier, fédéraliste, refuse le modèle de l'État-nation-territoire centralisé, et se réfère à un système politique confédéral large, basé sur les assemblées, l'arbitrage et la constitution de réseaux par définition hétérogènes, s'appuyant sur la nécessité d'une vaste communauté économique saharo-sahélienne. Un autre courant, indépendantiste, reprend à son compte le modèle de l'État-nation et demande la création d'un État touareg qui serait seul à même de garantir la survie du peuple touareg dans l'ordre mondial actuel. Enfin, au nom du réalisme politique, un courant "minimaliste", celui qui s'est exprimé dans les manifestes des fronts armés, réclame l'autonomie des régions touarègues dans le respect des frontières étatiques existantes.

Malgré ces nouveaux paradigmes d'appartenance sociale qui se dessinent dans le cadre des États, on voit bien que la revendication territoriale des Touaregs, si minime soit-elle, demeure l'aspérité fondamentale sur laquelle butent l'idéologie, les institutions et les pratiques des États fondés sur le modèle jacobin, laissant entrevoir de nouveaux heurts et l'incapacité non seulement institutionnelle, mais également politique, à les régler. Dans le cadre définitoire étroit des micro-États africains, penser la pluralité apparaît comme une gageure. Pourtant, la "démocratie" si ardemment invoquée par les hommes politiques africains saurait-elle, sans se renier elle-même, évacuer la demande de reconnaissance identitaire comme "perception que les gens ont d'eux-mêmes et des caractéristiques qui les définissent comme êtres humains" (Taylor, 1994) ? Telle est la question essentielle à laquelle invite à réfléchir le dossier des Imazighen du nord au sud, qu'ils relèvent des États arabo-musulmans maghrébins ou des États laïques et pluri-communautaires saharo-sahéliens.

Références bibliographiques

- ABROUS, Dahbia, 1990. "Le prix de la survie ou le deuil d'un passé", *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, n° 57, 163-181.
- 1993. "Touaregs de l'Azawad, *tamurt* ou comment négocier son identité", *Cahiers de l'IREMAM* n° 4, Aix-en-Provence.

- 1995. “ Le Haut Commissariat à l’Amazighité ou les méandres d’une phagocytose ”, *Annuaire de l’Afrique du Nord*, tome XXXIV, 593-590.
- 1996. “ *Temust* entre les fronts ou les contours brisés de la “ targuité ”, in Claudot-Hawad et Hawad (eds), 217-239.
- AG AHAR, Elleli, 1990. “ L’initiation d’un *ashamur* ”, *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, n° 57, 141-152.
- AG ATAHHER INSAR, Mohamed Ali, 1990. “ La scolarisation moderne comme stratégie de résistance ”, *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, n° 57, 91-97.
- AG FONI, Eghleze, 1979. *L’impact socio-économique de la sécheresse dans le cercle de Kidal*, Ed. Borda, Musée d’Outre-Mer, Brême, 154 p.
- BADI Dida, 1996. *L’enseignement de la langue touarègue en Ahaggar et en Ajjer*, in Claudot-Hawad (éd.), 37-49.
- BARNES C., 1988. *Melanin : The Chemical Key to Black Greatness*, Houston, CB. Publishers.
- BELLIL Rachid et BADI Dida, 1993. “ Evolution de la relation entre Kel Ahaggar et Kel Adagh, ” *Cahiers de l’IREMAM* n° 4, 95-110.
- BOETSCH Gilles et FERRIE Jean-Noël. 1989. “ Le paradigme berbère : approche de la logique classificatoire des anthropologues français du XIX^e siècle ”, *Bulletin et mémoires de la société d’anthropologie de Paris*, I, 3-4-, p. 257-267.
- BONTE Pierre et CLAUDOT-HAWAD Hélène (eds), 1998. *Savoirs et pouvoirs au Sahara. Formation et transformation des élites du monde nomade chez les Touaregs et les Maures*, Nomadic Peoples/Berghahn, UK.
- BOURGEOU André, 1992. “ L’enjeu politique de l’histoire : vision idéologique des événements touaregs (1990-1992) ”, *Politique africaine*, n° 48, 129-135.
- 1994, “ Le corps touareg désarticulé ou l’impensé politique ”, *Cahiers d’Etudes africaines*, 136, XXXIV-4, 659-671.
- BOURGEOU André et CASAJUS Dominique, 1992. “ Les Touaregs piégés par la guerre ”, *Libération*, 27 juillet.
- 1993. “ Les vertus de la démocratie ”, *Le Monde des Débats*, juillet-août.
- BROCK, Lina, 1991. “ Histoire, tradition orale et résistance : la révolte de 1917 chez les Kel Deneg ”, *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, n° 57, 49-76.
- CAMPS Gabriel, 1983. “ Comment la Berbérie est devenue le Maghreb arabe ”, *ROMM* n° 38, Aix-en-Provence, 7-24.
- CHAKER Salem, 1984. *Textes en linguistique berbère, Introduction au domaine berbère*, Paris, CNRS, 291 p.
- CHAKER Salem (éd), 1987. *Berbères : une identité en construction*, *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée* n°44, Édisud.
- 1998. *Langues et pouvoir de l’Afrique du Nord à l’Extrême-Orient*, Edisud, Aix-en-Provence, 336 p.
- CHAKER Salem et ABROUS Dahbia, 1989. “ De l’Antiquité au musée : la berbéricité ou la dimension in-nommable ”, *REMMM* n° 48-49, 173-197

- CLAUDOT-HAWAD, Hélène, 1987. “ Lin-dé-pen-dans ”, *Ethnies* n° 6-7, Paris, 15-19.
- 1987. “ Des États-nations contre un peuple : le cas des Touaregs ”, *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*, n° 44, 48-63.
 - 1989. Les Touaregs ou la résistance d'une culture nomade, *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, n° 51, 63-73.
 - 1990a. “ Nomades et État : l'impensé juridique ”, *Droit et société*, n° 15, CNRS, 211-222.
 - 1990b. “ Honneur et politique, Les choix stratégiques des Touaregs pendant la colonisation française ”, in *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, n° 57, 11-47.
 - 1992. “ Bandits, rebelles et partisans : vision plurielle des événements touaregs de 1990 à 1992 ”, *Politique africaine*, 46, 143-149.
 - 1993a. “ Histoire d'un enjeu politique. La vision évolutionniste des événements touaregs, 1990-1992 ”, *Politique africaine*, n° 50, 132-140.
 - 1993b. “ La coutume absente ou les métamorphoses contemporaines du politique chez les Touaregs ”, *Cahiers de l'IREMAM*, n° 4, Aix-en-Provence.
 - 1993c. *Les Touaregs, Portrait en fragments*, Edisud, 204 p
 - 1994. “ L'évolutionnisme bien-pensant ou l'ethnologie à sens unique ”, *Cahiers d'études africaines*, 136, XXXIV-4, 673-685.
 - 1995. “ Agonie sous scellés ; “ Négraficanisme ” et racisme ” *Le Monde Diplomatique*, avril.
 - 1996. “ Les fractures de la lutte armée ”, *Tifinagh* n° 8, Rabah.
- CLAUDOT-HAWAD Hélène (ed), 1990. *Touaregs, exil et résistance*, *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée* n° 57, Édisud., Aix-en-Provence, 198 p.
- 1993. “ Le politique dans l'histoire touarègue ”, *Cahiers de l'IREMAM* n°4, Aix-en-Provence.
 - 1996, *Touaregs et autres Sahariens entre plusieurs mondes*, IREMAM/Edisud, Aix-en-Provence.
- CLAUDOT-HAWAD Hélène et HAWAD (eds), 1996. *Touaregs, Voix solitaires sous l'horizon confisqué*, *Ethnies*, Paris, 255 p.
- COMMISSION ON HUMAN RIGHTS, Sub-Commission on Promotion and Protection of Human Rights, Working Group on Minorities, Second workshop on multiculturalism in Africa : Peaceful and constructive group accommodation in situations involving minorities and indigenous peoples, Rapport E/CN.4/Sub.2/AC.5/2001/WP., 19 p.
- DAKHLIA Jocelyne, 1988. “ Des prophètes à la nation : la mémoire des temps anté-islamiques au Maghreb ”, *Cahiers d'études africaines* n° 107-108.
- GUENOUN Ali, 1999. *Chronologie du mouvement berbère, 1945-1990. Un combat et des hommes*, Casbah éditions.
- GRANDGUILLAUME Gilbert, 1998. *Arabisation et légitimité politique en Algérie*, in Chaker (éd.), 17-24.

- HAMANI Djibo, 1994. “ Une gigantesque falsification de l’histoire, ” *Niyya*, n°4, Niamey, 5-8.
- HAWAD, 1990. “ La *teshumara*, antidote de l’État ”, in *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, n° 57, 123-140.
- 1992. “ Hachis touareg pour dîners officiels ”, *Libération*, 12 janvier 1993.
- 1992. “ Lettre d’un homme touareg à une femme haoussa ”, *Le Républicain*, Niamey, 20 février.
- 1993. “ Une identité dans le sillage de l’infini ”, *Les Lettres Françaises*, mars.
- 1994b. Les Touaregs, nageurs de l’infini, *La République Internationale des Lettres*, n°10, décembre.
- 1996. *Inventer nous-mêmes notre futur*, Claudot-Hawad et Hawad (éds), 168-180.
- 1998. *L’élite que nous avons voulu raccommo-der sur les cendres des États*, Nomadic Peoples, Berghahn, UK, 84-102.
- HENRY Jean-Robert 1996. *Les Touaregs des Français*, in Claudot-Hawad (éd.), 248-268.
- Les Constitutions africaines publiées en langue française*, Textes rassemblés et présentés par Jean du Bois de Gaudusson, Gérard Conac et Christine Desouches, t. 2, La documentation française, Bruylant, Bruxelles.
- OULD ATTAHIR Khama, OULD ATTA Attaher, anonyme, 1996. *Pogrom : trois témoignages* (traduits du touareg), in Claudot-Hawad (éd.), 94-105.
- PRÉSIDENCE DE LA REPUBLIQUE 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 1994, 30 p. et annexes.
- PRÉSIDENCE DU MALI, 1994, *Livre blanc sur le “ Problème du Nord ” du Mal*, Bamako, déc., 183 p.
- SALIFOU, André, 1993. *La question touarègue au Niger*, Khartala.
- SHATZMILLER Maya, 1983. “ Le mythe d’origine berbère, aspects historiographiques et sociaux ”, *ROMM* n° 35.
- TAYLOR Charles, 1994. *Multiculturalisme. Différence et démocratie* (trad. de l’anglais), Aubier, 143 p.